

A

Revista de Filosofia

e-ISSN:1984-4255



ARGUMENTOS

Ano 16 - N.º 31 - 2024

DOSSIÊ

80 anos de
O Ser e o Nada



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

DOSSIÊ

80 anos de
O Ser e o Nada



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Custódio Luís Silva de Almeida

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof.^a Regina Celia Monteiro de Paula

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Geral

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

EDITORES DE SEÇÃO

Filosofia Prática

Dr. Luiz Felipe Sahd (UFC), Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Filosofia Teórica

Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso (UFC), Dr. Ralph Leal Heck (UFC)

EDITORES DO DOSSIÊ SARTRE

Carlos Henrique Carvalho Silva, Luciano Donizetti da Silva

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG-Brasil)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS-Brasil)

André Duarte (UFPR-Brasil)

André Leclerc (UNB-Brasil)

Cícero Barroso (UFC-Brasil)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE-Brasil)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI-Brasil)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN-Brasil)

Edmilson Alves Azevedo (UFPB-Brasil)

Eduardo Castro (Universidade Beira interior, UBI-Portugal)
Ernani Chaves (UFPA-Brasil)
Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG-Brasil)
Fernando Magalhães (UFPE-Brasil)
Giuseppe Tosi (UFPB-Brasil)
Guido Imaguire (UFRJ-Brasil)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ-Brasil)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI-Brasil)
João Branquinho (Universidade de Lisboa, ULISBOA-Portugal)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE-Brasil)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB-Brasil)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE-Brasil) - *In memoriam*
Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (UFC-Brasil)
Luis Manuel Bernardo (Universidade Nova de Lisboa UNL-Portugal)
Marco Antônio Caron Rufino (UNICAMP-Brasil)
Marcos Silva (UFPE-Brasil)
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (PUCCAMP-Brasil)
Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa, UNL-Portugal)
Pedro Santos (Universidade do Algarve, UALg-Portugal)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ-Brasil)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE-Brasil)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte

Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2024

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 16, n. 31, semestral, jan./jun. 2024.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

Sumário

Editorial **6**

ARTIGOS ORIGINAIS

Uma resposta ambígua aos falsos dilemas do fazer filosófico - a atualidade da perspectiva sartriana de *O Ser e o Nada*

Thana Mara de Souza **8**

A presença pré-reflexiva do outro e o ser-para-outro como terceira ek-stase na ontologia fenomenológica de Sartre

Fabio Caprio Leite de Castro **19**

O périplo filosófico para *O Ser e o Nada*: com quantas “fenomenologias” se faz uma ontologia-fenomenológica?

André Constantino Yazbek **29**

Os bastidores do olhar: o outro para além do instante da metamorfose

Fernanda Alt **41**

O Ser e o Nada e a libertação metafísica: primeira tarefa da filosofia da liberdade

Luciano Donizetti da Silva **52**

A facticidade do para-outro na perspectiva do olhar e da vergonha

Carlos Henrique Carvalho Silva **62**

A experiência psicológica do “nós”: alienação, comunidade e engajamento em *O Ser e o Nada*

Sylvia Mara Pires de Freitas **74**

Sartre foi pedra e faz oitenta anos que *O Ser e o Nada* acerta nossa vidraça

Thiago Rodrigues **86**

Espontaneidade, temporalidade e reflexão

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco **95**

O mesmo e o outro: Sartre e a má-fé

Marcelo S. Norberto **107**

Sartre e Mauss

Simeão Donizeti Sass **117**

VARIA

O assassino burocrata (desk murderer) e o homem subalterno:
reflexões a partir do ensaio "Auschwitz em julgamento"

Lara Rocha, Odílio Alves Aguiar **128**

A ideologia moderadora das FFAA brasileiras e a opinião de Hobbes e Constant

Francisco Luciano Teixeira Filho **145**

Sócrates Africano: a potência filosófica da obra de Carolina Maria de Jesus

Francisco José da Silva **160**

Buridan's logic: testability and models

Miguel López-Astorga **173**

Politeísmo como libertação da natureza

Ronie Silveira **181**

Paul Natorp and the psychologism-streit

Laura Pelegrin **194**

Metodologia e análise filosófica da ciência em Larry Laudan

Douglas Antonio Bassani, Cléria Maria Wendling, Osbaldo Washington Turpo Gebera **205**

Epistemic background of social ontology

Mehmet Şirin Çağmar **218**

TRADUÇÃO

A mente estendida

Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues **231**

Editorial

Liberdade, é uma palavra que o sonho humano alimenta, não há ninguém que explique e ninguém que não entenda

Cecília Meireles

Agora, em 2023, a obra magna da filosofia da liberdade de Sartre, *O Ser e o Nada*, completa 80 anos, o que justifica essa edição comemorativa da *Revista Argumentos*. Mas o que há para celebrar? É certo que livros não fazem aniversário senão *para nós*, e não há como ignorar que muitos deles *ficam velhos*: a passagem do tempo e, sobretudo, a cambiante *situação* mundano-concreta, cuidam de embotar a maior parte do saber filosófico que nos precede. Há uma espécie de *cadinho*, sempre muito próximo e fora de alcance, que separa as doutrinas filosóficas que deverão *permanecer* das demais, relegadas ao esquecimento ou a figurar em livros empoeirados de *história* da filosofia. Assim, explica-se porque comemorar oito décadas passadas da publicação de um livro: as teses da ontologia de Sartre, porque voltadas para a *liberdade em situação*, permanecem mais atuais do que nunca. Parodiando o filósofo, se foi o Marxismo (filosofia *insuperável* de *nosso tempo*) que, à distância, engendrou o Existencialismo na década de 1940, hoje, são também os *desafios atuais* que explicam a importância e o interesse filosófico sempre renovado pela filosofia da liberdade.

Em outras palavras, a atualidade de Sartre aparece na medida em que o filósofo busca, via *Fenomenologia*, desmontar nossos conceitos estabelecidos e suspender os juízos de antanho sobre tudo o que nos cerca; ainda, a filosofia da liberdade não objetifica saberes constituídos como se fossem verdades absolutas, trazendo para os limites da facticidade o *livre* e autêntico pensar filosófico. Assim, estudar Sartre demanda fulgor e decisão de questionar a realidade, e isso significa questionar *a própria filosofia* em suas pretensões totalitárias; noutros termos, a tese da liberdade levanta-se contra a melancolia do dogmatismo, fazendo brotar no âmbito da indagação fenomenológica do mundo as bases ontológicas dessa *existência impetuosa*: homens e mulheres num mundo *de liberdades*, que primeiro se revela como *invenção* e *construção* da *libertação* em meio à toda ordem de determinação; segundo, mostra o limite *contingentemente necessário* de ser-homem-e-mulher no mundo, fazendo-o na mesma medida em que *são feitos* por ele; terceiro, mostra que toda e qualquer *prisão* à qual homens e mulheres possam estar encerrados foi, livremente, *arquitetada, criada e é mantida* pela própria liberdade.

Sem Deus, nem pureza transcendental, homens e mulheres estão sós; não estão nus em seu Éden, pois livremente inventaram roupas *logo depois* de terem inventado a nudez, e o *Javé poderoso* que os criou e condenou. No princípio, era a liberdade. Nossa luta cotidiana é então, *livremente* e *em colaboração com bilhões de outras liberdades*, fazer a História, que será tão bela ou tão terrível quanto a fizermos; isso requer, conforme a proposta de Sartre, libertar homens e

mulheres de toda ilusão determinista, *metafísica*, transcendente ou imanente; cumpre denunciar a má-fé, e toda a hipocrisia de *homens e mulheres que fazem a história* e se negam a *se reconhecerem nela*. É nesse sentido que o presente dossiê oferece uma *renovada recepção* de *O Ser e o Nada*, através de artigos de reconhecidos estudiosos no campo da filosofia da liberdade. Agradecemos, primeiro, à *Revista Argumentos*, na pessoa dos editores Hugo, Odílio e Evaldo, por generosa e *livremente*, ceder esse espaço para que a filosofia da liberdade possa ser divulgada; lembramos aqui que Sartre, para evitar o paradoxo de *impor a liberdade*, sugere a arte como *meio adequado*, mas não suficiente, de fazer ver que *somos livres*. O trabalho técnico, analítico e reflexivo vai, sempre, ter seu lugar garantido; e desejado.

Portanto, essa edição da *Revista* cumpre justamente o papel de divulgação e discussão de aspectos *técnicos* da Filosofia da Liberdade em comemoração dos 80 anos de publicação da ontologia; isso não significa deixar de dialogar com a cotidianidade, com nossa *agenda contemporânea*, ainda que o objeto visado seja o *fundamento da liberdade*: para Sartre os planos ôntico e ontológico não são separáveis, donde, falar de liberdade é ainda responder a questões que interessam no mundo, *hoje*. Por isso, agradecemos a generosidade de cada uma e cada um dos pesquisadores que atenderam nosso convite para celebrar 80 anos de um livro; e nada mais festivo, filosoficamente falando, que fazer *reviver* ideias passadas, ato livre que, *livremente*, visa a Liberdade. Thana Mara de Souza, Fabio Caprio L. de Castro, André Constantino Yazbek, Fernanda Alt, Sylvia Mara Pires de Freitas, Thiago Rodrigues, Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, Marcelo S. Norberto e Simeão Donizeti Sass, obrigado! Por oportuno, agradecemos também ao Grupo de Estudos Sartre (GES-UECE), na pessoa de Eliana Paiva, que há 19 anos mantém intensas e entusiastas atividades para difundir o pensamento sartriano. Além disso, não poderíamos deixar de agradecer aos mais diversos grupos de pesquisas em filosofia, psicologia e fenomenologia existencial que *travam o bom combate* na defesa e promoção da doutrina da liberdade.

Ser livre (ou libertário) no século XXI exige adentrar aquele *porvir* anunciado por Sartre em sua ontologia em 1943, e os embates sociais recentes por *liberdade* (Movimento negro, Movimento dos trabalhadores rurais sem-terra, Movimento indígena, Movimento LGBTQIA+ etc.) marcam justamente a *epopeia da luta* de homens e mulheres por *sua libertação*. Nunca foi possível dizer *a outrem* o que é ser livre; mas isso não é necessário. A liberdade... essa palavra que o *sonho humano alimenta* tem, no dizer da poeta, sua aporia escancarada: *não há quem explique*, como também *não há quem não entenda*. Palavras preciosas de Cecília, educadora que expressa em seu poetar a desconcertante verdade fenomenológica, descortinada por Sartre uma década antes: não se pode definir o que é ser livre, pois haverá tantas formas de *dizer a liberdade* quantos forem os homens e mulheres que existiram, existem ou vierem a existir.

Cordialmente,
Carlos Henrique e Luciano Donizetti

ARTIGOS ORIGINAIS

Uma resposta ambígua aos falsos dilemas do fazer filosófico – a atualidade da perspectiva sartriana de *O ser e o Nada*

An ambiguous response to the false dilemmas of philosophical making – the actuality of the Sartrean perspective of Being and Nothingness

Thana Mara de Souza

<https://orcid.org/0000-0002-8461-3239> – E-mail: thana.souza@gmail.com

RESUMO

Trata-se de pensar uma questão atual, o discurso sobre o fazer filosófico brasileiro, não trabalhada no conteúdo de *O ser e o nada*. No entanto, pensamos ser possível trazer alguns temas ali discutidos, assim como a forma de escrita filosófica de Sartre, para nos alertar sobre as armadilhas desse discurso, que se coloca como oposto e melhor do que o fazer anterior, mas que acaba por reproduzir o que critica ao se manter em um dualismo excludente. Retomar a perspectiva sartriana de pensar em termos de ambiguidades, evitando cair tanto no realismo quanto no idealismo, equilibrando a presença a si com a presença ao mundo, nos parece fundamental, ainda hoje, para uma discussão mais complexa, que não caia em falsos dilemas.

Palavras-Chave: Sartre. Ambiguidade. Fazer filosófico atual.

ABSTRACT

The aim of this article is to think about a current issue, the discourse of the Brazilian philosophical making, not worked in the content of *Being and Nothingness*. However, we think it is possible to bring up some of the themes discussed there, as well as Sartre's philosophical writing, to warn us about the pitfalls of this discourse, which is positioned as the opposite and better than

the previous one, but which ends up reproducing what he criticizes by remaining in an excluding dualism. Returning to the Sartrean perspective of thinking in terms of ambiguities, avoiding falling into both realism and idealism, balancing presence to oneself with presence to the world, seems us fundamental, even today, for a more complex discussion, which does not fall into false dilemmas.

Keywords: Sartre. Ambiguity. Current philosophical making.

Introdução

O fazer filosófico atual se coloca numa perspectiva que aparentemente contraria a postura colocada como anterior. Estaríamos, finalmente, fazendo uma filosofia não europeia, falando de temas que realmente são concretos (raça, gênero, por exemplo), admitindo formas outras de escrita, mais pessoais.

É claro que não se trata, aqui, de criticar a possibilidade ou mesmo a necessidade de ampliar as questões, os textos e a origem geográfica desses textos, algo que não é, aliás, nada novo na história da filosofia, pelo contrário: a filosofia, desde seu primórdio (seja lá onde e em que época queiram colocar esse primórdio), sempre se interessou por novas questões e complexificou o que antes parecia simples. Mas esse discurso se torna problemático quando se pretende a antítese de um outro modo, arquetipicamente moderno e europeu no pior sentido possível, e que nós, subalternos, repetíamos apenas porque éramos subalternos.

Contra um fazer filosófico colonizador, da tradição repetitiva, de uma teoria abstrata, de um discurso objetivo neutro e hermético, propositadamente incompreensível, agora o que fazemos é uma filosofia criativa, realmente prática, com um discurso subjetivo ao máximo e em um estilo coloquial, narrativo, tal como os diários solipsistas de desabafo de jovens de tempos antigos.

Os termos são colocados como excludentes: antes, tradição como repetição/ agora, criação e novidade; antes, teoria como abstração sem preocupação prática/ agora, prática como concretude sem necessidade de teoria; antes, discurso objetivo neutro, sem subjetividade/ agora, discurso subjetivo sem preocupação com nada além das narrativas; antes, discurso hermético e incompreensível/ agora, discurso coloquial compreensível e não rigoroso.

Livramo-nos da opressão e de todas as amarras que impediam a natureza tão criativa dos países colonizados se manifestar. Para celebrar o momento, carregamos as tintas na, isso sim muito criativa, invenção de uma ideia de filosofia anterior que de fato nunca existiu. E propomos um desafio: ou as pessoas se rendem à ode da libertação ou continuam como capitães do mato, a repetir e a assumir o que lhes oprime e violenta. Ironicamente, na crítica à filosofia moderna, nos tornamos mais dualistas ainda: vivemos no reino do “ou”.

É urgente sairmos desse simplismo de um falso dilema, e entender que a relação entre esses termos não é a de exclusão, mas de ambiguidade, compreender que os paradoxos con- dizem mais com a realidade humana¹, do que manter essa certeza tão bonita, mas tão errada, do mundo das crianças que liam contos de fadas, nos quais herói e vilão são claramente separáveis.

¹ Tal como diz Saramago em *A caverna*. “Saberíamos muito mais das complexidades da vida se nos aplicássemos a estudar com afinco as suas contradições em vez de perdermos tanto tempo com as identidades e as coerências, que essas têm obrigação de explicar-se por si mesmas”.

O que proponho fazer aqui é trazer a filosofia de Sartre, principalmente a proposta geral do livro *O ser e o nada*, que tem seus 80 anos de publicação comemorados agora, para problematizar o discurso atual do fazer filosófico. Embora não seja uma questão do próprio livro, acredito que a perspectiva adotada por Sartre em relação ao idealismo e ao realismo, e sua proposta de superá-los admitindo ambos, ou seja, ficando “entre” os dois, nos ajudará em um exercício do fazer filosófico atual que admita mais nuances e ambiguidades, fugindo do erro dos opostos que, quando se colocam como excludentes, tendem a repetir o que lhes parece antagônico por meio de um discurso autoritário da eliminação do outro.

Ao invés de optar por um realismo ou um idealismo, uma ontologia ou uma fenomenologia, uma liberdade absoluta de sobrevoos ou um determinismo que não deixa lugar para a liberdade, por uma subjetividade que cria o mundo como sua representação ou por uma objetividade que anula a subjetividade, determinando-a, Sartre propõe uma ontologia fenomenológica, uma liberdade absoluta e situada, uma subjetividade que só existe em meio às concretudes, não sendo determinadas por elas, mas não existindo senão a partir e no entorno delas. No lugar de optar por um dos termos que parece oposto, e simplesmente eliminar a relação, Sartre nos propõe paradoxos, ou uma ambiguidade que retorna a Kierkegaard, em que os termos são mantidos numa relação tensa, sem que seja possível resolvê-los em uma síntese que anularia o conflito. Mas é importante também apontar que esse conflito não é a anulação da relação, pelo contrário, é o que permite que cada termo não seja subjogado pelo outro, que cada elemento não seja assimilado e deglutido pelo outro².

O subtítulo do livro já mostra a necessidade de pensarmos o ser do fenômeno e o fenômeno de ser como ao mesmo tempo distintos e internamente ligados. Contra uma tradição kantiana que relegava a ontologia ao silêncio do conhecimento, Sartre afirma que o ser aparece no parecer, de modo que a descrição fenomenológica do que aparece é ontologia. Se não podemos alcançar a condição mesma da possibilidade do aparecer (que é o ser do fenômeno), se nunca esgotaremos todas as mil formas de doação de cada ser, é verdade, por outro lado, que ao fazer a descrição do que aparece, nós abordamos e atingimos o ser, ou seja, fazemos ontologia. “O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SARTRE, 1999, p. 19). Embora não se identifiquem, é pela descrição do fenômeno de ser que desvelo o ser do fenômeno, ou seja, é fenomenologicamente que faço ontologia. Nem uma ontologia desvinculada da concretude, nem uma concretude relativista, sem estrutura alguma.

Do mesmo modo, podemos verificar um paradoxo na proposta sartriana em *O ser e o nada*. Criticada por filósofos contemporâneos a Sartre, e também por um legado crítico³, essa fenomenologia antropologizada vai na contramão da filosofia husserliana ao afirmar a existência do objeto que percebo. Desde *A imaginação*, Sartre afirma que é preciso garantir a diferença entre percepção e imaginação não apenas pela intencionalidade da consciência, mas também pelo próprio objeto. É o que em *O imaginário* ele desenvolverá: se na percepção o objeto está existente e presente, na imaginação o objeto é colocado como não-presente ou não-existente. Afirma-se, então, o “demais” do real: há sempre algo que excede o que percebemos no momento, um coeficiente de adversidade que não é criado por nossa consciência intencional, de modo que, ao primado fenomenológico da consciência sobre as coisas, é preciso afirmar um primado ontológico do ser sobre o nada (Cf. YAZBEK, 2006).

² Recorro aqui à imagem que Sartre inventa no texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*.

³ Principalmente a partir das críticas de Merleau-Ponty e de Marcuse, são muitas as leituras de comentadores que ainda veem em *O ser e o nada* uma filosofia idealista.

Assim, a um projeto fenomenológico de uma consciência que dá sentido ao fenômeno, Sartre também instaura uma filosofia que afirma a existência do objeto que percebe, não reduzindo seu ser à sua percepção, fugindo do idealismo husserliano - ao menos como lido por Sartre.

Toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Esta definição pode ser entendida em dois sentidos bem diferentes: ou a consciência é constitutiva do ser de seu objeto, ou então a consciência, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente. Mas a primeira acepção da fórmula se autodestrói: ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não* é a consciência (SARTRE, 1999, p. 33).

Da intencionalidade da consciência, e, portanto, da doação de sentido subjetivo às coisas, Sartre deduz a presença concreta e plena de algo que não é a consciência. Seu modo de superar idealismo e realismo, tal como proposto desde a Introdução de *O ser e o nada*, é ficando entre o realismo e o idealismo: aceitando, ao mesmo tempo, a afirmação idealista da doação subjetiva de sentido e a afirmação realista da existência do real, que não pode ser resumida à nossa consciência. Longe de ser uma contradição, entendemos que essa proposta se instaura como ambiguidade, e será justamente essa ambiguidade que nos permitiria, hoje, pensarmos o fazer filosófico longe das atitudes extremas que se igualam no aniquilamento do outro.

É o mesmo movimento que podemos perceber na quarta parte de *O ser e o nada*, quando Sartre discute a liberdade absoluta e situada. Ao dilema dualista: ou somos uma liberdade absoluta abstrata ou então somos situados, Sartre responderá com um paradoxo:

Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em *situação*, e não há *situação* a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é (SARTRE, 1999, p. 602).

Ao falar de uma liberdade absoluta, o filósofo francês não está perfazendo uma filosofia de sobrevoos, indiferente à existência, pelo contrário: não se trata de escolher a condição na qual nos colocamos, mas de nos escolhermos nessas condições não escolhidas. Sartre explicitamente se coloca contrário à noção estabelecida no livro *X* de *A República* de Platão, no qual as almas escolhem as vidas que terão. Ao estabelecer a liberdade como a descrição do ser humano (liberdade como fundamento sem fundamento, como não-identificação com o mundo e consigo mesmo), Sartre ao mesmo tempo afirma a impossibilidade de pensá-la sem estar em situação.

Mas se a liberdade implica situação, o inverso também é válido. Se essa liberdade só existe como concretude, situada em circunstâncias não escolhidas, isso não faz dela não-liberdade, isso não faz com que Sartre afirme que o ser humano é determinado. E isso ocorre porque é preciso também afirmar o outro lado da moeda: não existe situação senão pela liberdade. Do mesmo modo que a liberdade não pode ser totalmente descolada do real, a situação concreta não existe por si só, mas também pela doação de sentido que a consciência lhe dá, de forma que a afirmação da liberdade absoluta não se confunde com o idealismo e a afirmação da situação necessária não se confunde com o realismo. A situação na qual a liberdade se encontra é situação para uma liberdade, sem poder pensar um fato separado de como ele é vivido pelas subjetividades.

Nesse paradoxo, continuamos a ver a aplicação do método que já se apresentava no subtítulo do livro: nem a afirmação de uma ontologia do ser enquanto ser, nem a afirmação de uma fenomenologia que recusa qualquer estrutura; nem uma liberdade que existe sem ser afetada pela concretude, nem uma concretude que determina e apaga a subjetividade. Trata-se de

afirmar as duas coisas ao mesmo tempo: uma ontologia fenomenológica, um primado fenomenológico da consciência e um primado ontológico do ser, uma liberdade absoluta e situada.

De forma bastante resumida, é possível perceber que esse modo de pensar a filosofia se mantém constante nos temas abordados em *O ser e o nada*. Sartre indica a necessidade de pensar em termos de manutenção dos dois elementos que o discurso filosófico atual tende a separar, elegendo um como o correto e o outro como o falso. Talvez possamos adotar essa proposta para compreendermos que toda criação filosófica traz consigo uma tradição, assim como toda tradição traz uma criação, que toda escrita objetiva sempre trouxe subjetividades consigo, assim como toda subjetividade se faz em meio a objetividades não construídas pela subjetividade⁴.

Para compreender melhor esse método, propomos agora ver mais de perto duas estruturas do Para-si: presença a si e presença ao mundo, e mais especificamente ainda, o exemplo de um garçom que nunca será garçom tal como uma mesa é uma mesa (já que a subjetividade não se reduz à objetividade), mas que mesmo assim é, de outro modo, garçom (não basta brincar de ser diplomata para ser diplomata). A diferença entre o que Sartre chamará de comédia realizadora e comédia pura e simples nos será fundamental para entender que não se trata de uma objetividade sem subjetividade sem cair, no entanto, na ilusão de uma subjetividade que cria o mundo apenas com sua projeção.

A presença a si

A partir da descrição de condutas da realidade humana no mundo, Sartre chega à estrutura imediata do Para-si⁵, e à presença a si como primeira estrutura a ser descrita. Trata-se de apontar que o modo de ser do Para-si é distinto do modo de ser do Em-si: enquanto este, tal como já anunciado na Introdução de *O ser e o nada*, é o que é, é, o Para-si se colocará aqui como sendo o que não é e não sendo o que é. Isso é o que a compreensão do *cogito* pré-reflexivo levará Sartre a concluir.

Por meio da consciência não-tética (de) si, Sartre discute a relação entre o ato tético e a consciência não tematizada desse ato⁶. Antes mesmo do momento reflexivo, no qual a consciência coloca a si mesma como objeto, há um esboço de movimento da consciência em relação a si no momento em que se volta para o mundo. É essa relação de quase dualidade que permite afirmar que “o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena” (SARTRE, 1999, p. 122). Se podemos dizer que uma mesa é uma mesa, a consciência se coloca, por sua vez, como uma descompressão de ser, de tal modo que não posso afirmar a absoluta identidade entre um ato qualquer da consciência e seu correlato voltar-se para si mesma de forma não-tética. Entre o ato de voltar-se teticamente de forma amorosa para alguém e o voltar-se não-teticamente para a consciência desse ato há um nada que os separa. Não posso afirmar que amor (o ato tético) e a consciência (de) amor (o ato não-tético) sejam coincidentes. Ao mesmo tempo que não posso separar totalmente esses dois momentos, não posso identificá-los.

Há aqui o que Sartre chama de um “duplo jogo de remissão”, a consciência (de) amor é e não é amor e amor é e não é consciência (de) amor, de modo que, ao querer alcançar um dos

⁴ O mundo real não é o correlato de nosso desejo. Isso será fundamental para Sartre não recair no idealismo que ele critica na fenomenologia husserliana.

⁵ Não se trata de uma ontologia do ser enquanto ser. É uma descrição fenomenológica que revela a estrutura.

⁶ É preciso lembrar que () indica o ser consciência não tética de si mesmo. Cf. Introdução de *O ser e o nada*.

lados da moeda, sou remetida ao outro lado, sem que eu possa paralisar esse movimento. Em outras palavras, nessa unidade encontramos um esboço de dualidade, ou melhor, “uma dualidade que é unidade” (SARTRE, 1999, p. 124). Mesmo antes de acessarmos o *cogito* reflexivo, no mais íntimo da consciência, encontramos a impossibilidade dela coincidir consigo mesma, de ser idêntica a si.

O si representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de presença-a-si. A lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si (SARTRE, 1999, p. 125).

Não há aqui uma identidade plena, nem uma dualidade que depois se resolveria em uma síntese qualquer. A presença a si é um jogo de reflexos, uma dualidade que é unidade, um duplo movimento que se dá em um só ato, em um só momento, e que, distintos, não conseguimos separá-los. Se quero atingir o ato tético do amor, sou remetida à consciência (de) amor, e se quero, por sua vez, paralisar esse movimento na consciência (de) amor, sou remetida ao ato tético do amor, ao outro que amo. Sem poder separar o que é distinto e sem poder pensar em uma identidade absolutamente coesa, sou presença a mim, nunca inteiramente mim mesma, porque algo sempre escapa, se desgarrar. Há, no Para-si, uma “inconsistência de ser” (SARTRE, 1999, p. 127) que o proíbe de ser si mesmo, que o proíbe de ser o que é, tal como o Em-si. O Para-si, como presença a si, “não é inteiramente si” (SARTRE, 1999, p. 126), “não pode coincidir consigo mesmo” (SARTRE, 1999, p. 127).

Distinto do Em-si, que é o que é, o Para-si não é identidade nem coincidência consigo mesmo, só é na forma de não-ser. Isso é o que a estrutura da presença a si indica. Sem precisar chegar à reflexão, é no próprio âmago do *cogito* pré-reflexivo que Sartre encontra a desagregação do ser, essa impossibilidade de agarrar o ser do Para-si em um determinado movimento e encontrar, ali, identidades ou coincidências⁷.

É o que também já se apontava em *O ser e o nada* na descrição das condutas de má-fé. Sempre partindo da descrição da realidade humana, Sartre tenta, nessa parte, mostrar qual deve ser a estrutura da consciência para que essas condutas sejam possíveis. O exemplo que nos interessa aqui é o do garçom, que aparece para a compreensão da sinceridade, uma conduta de má-fé, já que, nela, “é necessário que o homem não seja para si senão o que é. Em suma, que seja plena e unicamente o que é. Porém, não é precisamente essa a definição do Em-si, ou, se preferirmos, o princípio de identidade?” (SARTRE, 1999, p. 105).

Ser sincero é colocar-se como um ser que é o que é, que se define tal como uma mesa é uma mesa, ou seja, uma tentativa de “agarrar” o ser do Para-si e estagnar o movimento incessante de desagregação. É exatamente isso que o garçom sartriano deseja: ser garçom como coincidência consigo mesmo, e, para isso, precisa representar com perfeição o que quer ser (o que, por sua vez, como veremos, já mostra que ele só pode sê-lo na medida em que não o é).

Esse garçom representa seu papel com esmero: gestos precisos demais, presteza excessiva, solicitude demasiada. É como se ele não pudesse deixar escapar nada a seu próprio ser garçom:

⁷ É essa impossibilidade que permitirá a Sartre falar em liberdade absoluta.

[...] toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom (SARTRE, 1999, p. 106).

Nessa representação, o que o garçom busca é ser idêntico a si mesmo, é ser visto como garçom tal como as coisas são vistas: como definidas e fixas. E por isso representa tão a sério essa brincadeira: quer se colocar como garçom-em-si. No entanto, essa conduta de má-fé fracassa, já que “o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é esse copo” (SARTRE, 1999, p. 106). O fato mesmo de que o garçom representa sua condição já indica que ele não pode sê-lo como coincidência consigo mesmo. Ao tentar fazer surgir O Garçom-em-si, esse garçom brinca, dá sentido a seus gestos, escolhe levantar às 5h0, confere valor a seus deveres e direitos, ou seja, se desgarrar, transcende o dado, afirma-se como presença a si. Nos gestos escolhidos para tentar realizar a figura em si e não-existente de O Garçom, o garçom vive sua condição, e vivê-la é transcendê-la, colocar-se como aquele que, mesmo no âmago de sua consciência pré-reflexiva, só pode ser na forma de não ser.

Por meio desse exemplo, nos fica mais claro o modo como a estrutura do Para-si se apresenta. Somos na forma de não ser, somos presença a si e, portanto, nunca idênticos, coincidentes, determinados. Um dos aspectos da liberdade absoluta se apresenta aqui: o Para-si é a vivência, a transcendência, o que não se deixa fixar, determinar, mesmo quando assim o quer.

No entanto, se ficarmos apenas com essa estrutura, seremos levados a pensar que Sartre coloca a subjetividade como deslocada do mundo, em um sobrevoo que tudo escolhe. É, aliás, boa parte das críticas que recebeu. Se fixássemos esse instante de sua filosofia, recairíamos em um idealismo subjetivista. Mas é o próprio Sartre que nos alerta, desde a conduta de má-fé do garçom, que “todavia, não resta dúvida que, em certo sentido, sou garçom - caso contrário, poderia designar-me diplomata ou jornalista. Porém, se o sou, não pode ser à maneira do ser-Em-si, e sim sendo o que não sou” (SARTRE, 1999, p. 107). Não se trata, pois, apenas de uma brincadeira, de uma representação na qual a cada segundo poderia ser algo distinto. Se nunca sou à maneira do Em-si, não se segue disso simplesmente que não sou, mas que sou na forma de não ser. E é esse aspecto complementar que Sartre descreverá como sendo outra estrutura do Para-si, a facticidade, a qual, em conjunto com a presença a si, permitirá ao filósofo fugir das armadilhas tanto do idealismo quanto do realismo, com uma estrutura contrabalanceando a outra, nunca permitindo a estagnação em uma só delas. Ao não ser idêntico a si mesmo, é preciso também acrescentar que sou algo, que há um mundo objetivo a partir do qual eu me faço.

A facticidade

É como Sartre inicia a descrição da segunda estrutura do Para-si:

todavia, o Para-si é. Pode-se dizer: é, mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é [...]. É, a título de acontecimento, no sentido em que posso dizer que Filipe II é tendo sido, que meu amigo Pedro é, existe; é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês francês de 1942, que Schmitt era operário berlinense de 1870; é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma situação (SARTRE, 1999, p. 128).

O Para-si é presença ao mundo, é-não-sendo sua existência, sua condição não escolhida por ele. Mesmo que nunca idêntico a si mesmo, que se desgarrar do ser a cada momento, isso

não o torna um fantasma. O desgarramento é também um modo de se agarrar ao mundo, assim como em *O imaginário* Sartre já nos alertava que imaginar era uma conduta da consciência que, embora dê a impressão de sair do mundo, implicava o contrário: a permanência da consciência no mundo (SARTRE, 2019).

O Em-si nadificado pelo Para-si não desaparece na nadificação: ele “permanece no âmago do Para-si como sua contingência” (SARTRE, 1999, p. 131). É essa permanência que permitirá afirmar que, de outro modo que não o do Em-si, o Para-si é. É essa condição não escolhida, ou contingência, que permite me colocar como professora universitária e não como dançarina de dança contemporânea. É por meio de sua facticidade, definida como “contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao Em-si, sem se deixar captar” (SARTRE, 1999, p. 132), que o Para-si é o que não é.

Não por acaso Sartre retoma aqui o exemplo do garçom. Junto à afirmação de que o garçom não pode ser garçom tal como um copo é um copo é preciso afirmar *também* que:

[...] é o que resulta do fato de que, se tenho de brincar de ser garçom para sê-lo, também seria inútil brincar de ser diplomata ou marinheiro: não o seria. Esse fato incaptável de minha condição, esta impalpável diferença que separa a comédia realizadora da pura e simples comédia⁸, é o que faz com que o Para-si, ao mesmo tempo que escolhe o sentido de sua situação e se constitua como fundamento de si em situação, não escolha sua posição (SARTRE, 1999, p. 132).

Este fato não escolhido e que permanece no âmago do Para-si permite a Sartre afastar-se de um idealismo platônico (ao qual ele mesmo se contrapõe na sequência do capítulo), já que não se trata aqui de escolher nossa condição (burguês ou operária, sexo feminino ou masculino, branca ou negra), mas de vincular o desgarramento do Para-si à doação fenomenológica de sentido ao fato. A fenomenologia de Sartre, com a noção de facticidade, de presença ao mundo, impede dissociar a consciência intencional da existência contingente de uma condição não escolhida pelo Para-si.

Sem definir o modo como o Para-si viverá sua situação⁹, esse fato contingente não escolhido é o que leva Sartre a afirmar que o Para-si é, que não se trata de uma simples comédia, mas de uma comédia realizadora, fincada na realidade: a existência de certas obrigações a cumprir (abrir o bar, ser simpático, dormir depois das 2h00 da madrugada quando se está no turno da noite), de certas indicações objetivas (o salário que recebe, a necessidade de ser gentil para ganhar mais gorjeta, a qual às vezes fica para o próprio estabelecimento e não para ele) permite afirmar que o garçom é garçom e não diplomata. Trata-se, pois, de uma comédia realizadora, de uma brincadeira que une, de um lado, a presença a si que se desgarrar de si mesma e não permite encontrar identidade em parte alguma, e, de outro lado, a presença ao mundo que faz da não identidade uma existência que é algo, mesmo que a título de ser o que não é.

Essa necessidade de fato coloca o Para-si com os pés no chão, nunca totalmente definido por ele, mas sem que possa existir sem ser com passos que se deslocam colocando-se nessa terra seca que nos sufoca com sua poeira.

É preciso, pois, contrapor ao quase idealismo da presença a si o quase realismo da facticidade. Não temos aqui nem um determinismo do mundo objetivo que anula a subjetividade, já que esta não coincidirá totalmente com o mundo nem consigo mesma; nem um aniquilamento

⁸ Cf. *Esboço de uma teoria das emoções*. Sartre mostra que a falsa emoção é uma comédia pura e simples, e a emoção verdadeira é uma comédia na qual acreditamos, o que pensamos que pode ser aproximado da “comédia realizadora” tal como surge aqui em *O ser e o nada*.

⁹ Caso a situação sozinha tudo definisse, estaríamos no outro extremo do realismo, na anulação da subjetividade.

das condições objetivas por conta de uma subjetividade de sobrevoos, já que esta se faz em situações não escolhidas por ela. Se o garçom nunca será garçom tal qual um Em-si, idêntico e coincidente consigo mesmo, é possível, no entanto, dizer que ele é garçom e não diplomata, já que sua existência se faz em condições objetivas de salário e condutas que condizem com a de um garçom e não com a de um diplomata.

Sartre joga com essas estruturas do Para-si, equilibrando-se entre realismo e idealismo, tendendo ora para uma subjetividade que nunca é determinada, ora para uma objetividade que nunca pode ser apagada, que é constituinte dessa subjetividade, sem que possa escolher boa parte dessa contingência na qual se encontra. A resposta não é optar por um desses momentos, nem resolvê-los em uma síntese, mas mantê-los juntos, em um jogo ambíguo, em uma dualidade que é unidade, nem identidade absolutamente coesa nem momentos distintos que possam ser separados. Nessa moeda que não para de rodopiar, somos uno e duo, somos subjetividade e objetividade, liberdade e facticidade, presença a si e presença ao mundo.

Esse jogo que nunca termina, esse movimento que nos remete de uma estrutura à outra sem nunca se fixar em uma só delas, nos é fundamental para compreender a proposta sartriana de *O ser e o nada*, e também para nos alertar sobre as armadilhas em que o fazer filosófico atual se coloca ao optar pelo aspecto que parece ser o contrário do anterior, mas que acaba por repetir os mesmos erros que pretende eliminar.

Considerações finais

Ao fazer uma tentativa de discussão estrutural de duas partes de *O ser e o nada*, queria deixar mais claro o método que Sartre adota em todo o livro, mais ainda: qual é sua proposta ao pensar os termos filosóficos e o modo mesmo como pensa o fazer filosofia. Partindo da concretude, mostrando as estruturas que a concretude revela, fazendo, da descrição fenomenológica, uma ontologia; o filósofo francês tenta se manter em meio às ambiguidades, aos equilíbrios instáveis, afirmando-se “entre” idealismo e realismo, evitando propostas que se fixem em opostos que anulem o outro extremo. Desde *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, podemos ver isso: ao contrário de pensar em uma filosofia digestiva, em que um dos lados assimila, anula, engole o outro, Sartre prefere o conflito, que permite a relação sem anulação do outro termo da relação.

Essa perspectiva filosófica mostra sua atualidade quando pensamos em alguns discursos atuais sobre o fazer filosófico: ao querer se mostrar como novidade, colocamo-nos como totalmente opostos ao que antes se fazia. Agora, a filosofia é concreta, prática, subjetiva. Não mais fazemos teorias incompreensíveis, abstratas, e que tentavam anular as subjetividades. Ora, será que isso de fato procede? Será que a filosofia não foi sempre foi uma tentativa de responder de forma argumentativa e rigorosa às questões concretas que o mundo nos colocava? Mais que isso: ao realizar esse discurso bélico de oposição radical ao que antes era feito, em que medida não estamos a reproduzir o que pensamos combater?

Porque, se na caricatura, “antes” se anulava o subjetivo, o concreto, “agora” corremos o risco de anular o objetivo e a teoria. E se anulamos isso, se fazemos do fazer filosófico apenas uma expressão subjetiva de narrativas de experiências pessoais, como é que poderíamos, por exemplo, combater narrativas outras, tais como o discurso anti-vacina? Se é possível e necessário combatê-los, é porque é preciso preservar um aspecto teórico e objetivo que não seja meramente resultado de uma projeção subjetiva, porque existe uma teoria que nos permite afirmar a verdade de um discurso e o erro de outro. Reduzir tudo a meros dispositivos de poder,

a mera expressão individual, é ao mesmo tempo abrir mão de qualquer argumento teórico que permita combater discursos delirantes como o do terraplanismo.

Precisamos não dar esse passo. E parece-me que, em alguns momentos, o discurso filosófico brasileiro atual, principalmente o que se mostra nas redes sociais, ávido de curtidas imediatas, vem caindo nesta armadilha. Se identificamos o fazer filosófico a uma prática narrativa subjetivista, sem qualquer respaldo teórico objetivo, então estamos abrindo mão da própria importância da filosofia.

Enfatizar as relações entre filosofias e outros modos de compreender a realidade humana, fazer as imbricações entre filosofia e outras áreas (literatura, sociologia, história, por exemplo) não deveria ser anular as distinções entre elas. A relação só é possível, tal como Sartre nos ensina, se mantemos a diferença entre os elementos. Se um deles se anula na relação, é porque não se trata mais de relação.

É verdade que a filosofia não trata mais (ou melhor, nunca tratou) de verdades atemporais, alheias a nossa existência, mas é verdade também que não podemos transformá-la em mera expressão de desejos subjetivistas idealistas. Nesse sentido, o conteúdo abordado por Sartre em *O ser e o nada* nos faz compreender mais do que a relação entre ontologia e fenomenologia, absoluto e concreto, liberdade e facticidade, presença a si e presença ao mundo, mas nos permite vislumbrar também um método teórico filosófico que é, ao mesmo tempo, uma prática filosófica. O modo como Sartre escreveu filosofia (estruturas e concretude, teoria e exemplos concretos como o do garçom), a proposta mesma de *O ser e o nada* pode nos ajudar hoje a sair dos falsos dilemas, a não sair de uma pretensa objetividade alienante, hermética, sem interesse pelo real para cair em uma tão errada quanto pretensa subjetividade sem nenhuma materialidade, sem nenhum coeficiente de adversidade.

Sartre pretende se colocar entre realismo e idealismo, por meio de uma coexistência tensa entre os elementos que pretende elucidar, e nos convida, com isso, a nos colocarmos entre um filosofar indiferente aos humanos e um filosofar indiferente a um pensamento estruturado. Tanto no conteúdo do livro quanto na forma como escreve sua filosofia, podemos ver a preocupação de abandonar a gangorra infantil das falsas dicotomias e adotar o bosu¹⁰, o equilíbrio instável, mais difícil e mais adulto, que compreende que, para um pé se colocar como distinto do outro, não pode vilanizar e eliminar o outro, mas o contrário, precisa do outro.

Nesse ensaio, de modo muito modesto, tentei também preservar o que é fundamental no fazer filosófico: a atenção ao rigor conceitual. A proposta ensaística do pensar o fazer filosófico atual, que aparentemente parece fugir do que aprendemos como sendo uma leitura estrutural, não se faz sem ao mesmo tempo ser uma leitura atenta dos textos. É, pois, uma tentativa teórica e prática de sugerir, assim como leio na proposta sartriana de *O ser e o nada*, que não se trata de “ou”, mas de “e”.

Referências

SARAMAGO, J. *A Caverna*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.

SARTRE, J-P. *A imaginação*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

SARTRE, J-P. *Esboço de uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2006.

SARTRE, J-P. *O imaginário*. Petrópolis: Vozes, 2019.

¹⁰ Meia-bola utilizada em exercícios de pilates, por exemplo.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SARTRE, J-P. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade *In: Situações I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

YAZBEK, A. C. A desorganização interna do Ser e o surgimento da realidade humana em *O ser e o nada*. *Revista Dois Pontos*. Curitiba/São Carlos, v. 3, n. 2, p. 37-51, out./2006.

Sobre a autora

Thana Mara de Souza

Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atua como professora no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Possui bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Universidade de São Paulo, mestrado, doutorado e pós-doutorado em filosofia contemporânea pela Universidade de São Paulo (USP) e em ética e filosofia política pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Foi Coordenadora do GT de Filosofia Francesa Contemporânea (ANPOF) entre 2012 e 2014. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Sartre, Beauvoir, fenomenologia, filosofia e psicanálise, e filosofia e gênero.

Recebido: 16/08/2023

Aprovado: 23/08/2023

Received: 16/08/2023

Approved: 23/08/2023

A presença pré-reflexiva do outro e o ser-para-outro como terceira ek-stase na ontologia fenomenológica de Sartre

The pre-reflexive presence of the other and the being-for-the-other as a third ecstasis in Sartre's phenomenological ontology

Fábio Caprio Leite de Castro

<https://orcid.org/0000-0002-5156-0492> – E-mail: fabio.castro@pucrs.br

RESUMO

Este artigo apresenta uma interpretação sobre o ser-para-outro na ontologia fenomenológica de Sartre. A partir de uma análise contextual da fenomenologia do olhar em *O ser e o nada*, formula-se o problema acerca do ser-para-outro como terceira ek-stase. Se admitirmos que o ser-para-outro decorre de um aprofundamento da segunda ek-stase (a reflexão) e que, por isso, é sempre condicionado por esta, corremos o risco de cair na ilusão de primazia do ser-para-si. Em oposição a esta interpretação, apresenta-se a hipótese de que o ser-para-outro possui uma estrutura imediata, e não apenas reflexiva, com base em *O ser e o nada* e, de maneira auxiliar, no *Idiota da família*.

Palavras-chave: Ontologia fenomenológica. Para-outro. Pré-reflexivo. Reflexão. Ek-stase.

ABSTRACT

This article offers an interpretation of the being-for-the-other in Sartre's phenomenological ontology. From a contextual analysis of the phenomenology of the look in *Being and Nothingness*, we formulate the problem about the being-for-the-other as a third ecstasis. If we admit that the being-for-the-other derives from a deepening of the second ecstasis (the reflection) and, therefore, it is always conditioned by it, we run the risk of falling into the illusion of primacy of the

being-for-itself. In opposition to this interpretation, we present the hypothesis that the being-for-the-other has an immediate structure, and not only a reflective one, based on *Being and Nothingness* and, in an auxiliary way, on *The Family Idiot*.

Keywords: Phenomenological ontology. Being-for-the-other. Pre-reflective. Reflection. Ecstasis.

Introdução

Uma das mais originais contribuições de Sartre para o movimento fenomenológico em *O ser e o nada* (1943) é a sua descrição sobre o ser-para-outro. A relação com o outro é tratada por Sartre não apenas como questão cognitiva, mas *ontológica*, conectando grandes temas, como a fenomenologia do olhar, as três dimensões ontológicas do corpo e as duas relações concretas fundamentais com o outro. Na ordem de exposição do ensaio, o ser-para-outro é expressamente analisado na Terceira parte. Ao final do capítulo sobre o olhar, Sartre afirma que “o para-outro representa uma terceira ek-stase do para-si” (1943, p. 337) – a primeira é a do projeto tridimensional e a segunda é a reflexão.

Se admitirmos que o para-outro decorre de um aprofundamento da segunda ek-stase (a reflexão) e que, em razão disso, é *condicionado* pela reflexão, corremos o risco de cair na ilusão de primazia do para-si sobre o para-outro. Pretendemos colocar em evidência que essa interpretação nos conduz a consequências inaceitáveis.

Valendo-nos do próprio *O ser e o nada* e, de modo auxiliar, do *Idiota da Família*, sustentamos outra hipótese interpretativa sobre a passagem em questão. Considerando a presença do outro em nível pré-reflexivo, o para-outro possui uma estrutura imediata e não apenas reflexiva.

Formulação do problema: o para-outro como terceira ek-stase

Ao final do desenvolvimento da fenomenologia do olhar, na Terceira parte de *O ser e o nada*, com a qual Sartre oferece uma prova sobre a existência do outro, há uma espécie de prolongamento metafísico da sua exposição, proposto a partir da seguinte pergunta: “Por que há outros?” (SARTRE, 1943, p. 336). Sua resposta, ao cabo de algumas páginas, é a de que não há uma explicação metafísica para a irreduzível facticidade da pluralidade de consciências: trata-se de uma contingência fundamental, à qual só podemos responder “é assim” (1943, p. 340). A totalidade é o ponto de vista do ser, mas, justamente, é vã a tentativa de cada para-si recapturar por completo essa totalidade. Isso significa que Sartre rejeita a concepção do espírito no sentido que Hegel (1987) lhe dá, como totalidade fechada, da mesma forma que ele rejeita a possibilidade de se tomar sobre essa totalidade um ponto de vista externo, ou seja, de Deus. Se podemos efetivamente falar de uma totalidade, trata-se de uma totalidade *destotalizada*, ou seja, de uma multiplicidade de consciências cuja síntese completa seria inconcebível (1943, p. 341). O ponto que desejamos colocar em evidência situa-se nesse mesmo trecho. Sartre retoma o tema da ek-stase do para-si, com o intuito de incorporar a ele a nadificação específica do para-outro. “O ser-para-outro representa a terceira ek-stase do para-si” (SARTRE, 1943, p. 337).

Antes de propor uma interpretação sobre esse ponto, no entanto, convém explicitar o que significa “ek-stase”. Uma das mais significativas mudanças no pensamento de Sartre, ao

final dos anos 1930, por influência de Heidegger, diz respeito ao abandono de uma concepção “instantaneísta” da temporalidade em nome de uma concepção da temporalidade ek-stática (COOREBYTER, 2000, p. 4; ALT, 2017, p. 313). No entanto, é preciso trazer nuances a essa constatação. Lembremos que Sartre coloca o acento na ek-stase presente, gesto que o aproxima, neste aspecto, muito mais a Husserl do que a Heidegger. “Todavia, convém, apesar de tudo, colocar o acento na ek-stase presente – e não como Heidegger, na ek-stase futura” (1943, p. 177). Esse acento dado por Heidegger fica claro a partir do §65 de *Ser e Tempo*: “O sentido primário [do ser-aí] é o futuro” (HEIDEGGER, 1972, p. 327). Para Sartre, o presente é condicionado pelo passado e pelo futuro tanto quanto os condiciona, mas é o presente que é “oco” (*creux*) de não-ser, “indispensável à forma sintética total da temporalidade” (1943, p. 177).

A concepção da temporalidade ek-stática que encontramos em *O ser e o nada* guarda muitas surpresas e merece um estudo à parte, sobretudo para que não se reproduza certo desprezo que toda uma geração partilhou contra Sartre. O debate sobre as relações entre Sartre e Heidegger mudou bastante nos últimos tempos, depois de ter sido dominado, por décadas, pelas afirmações de que Sartre se contentaria em “traduzir Heidegger em linguagem cartesiana” ou que ele não teria compreendido Heidegger “por não se elevar à problemática ontológica” (COOREBYTER, 2000, p. 71). Oitenta anos depois da publicação de *O ser e o nada*, fórmulas de efeito deste tipo revelam não mais do que a sua insignificância.

O sentido existencial da ek-stase é uma questão nuclear em *O ser e o nada*, que exige atenção redobrada. O termo grego ἔκστασις – do qual se origina a palavra “êxtase” – significa deslocamento, desvio; bem como, em um sentido anímico, a “ação de estar fora de si” (BAILLY, 2000, p. 631). A palavra compõe-se de “stase”, que pode ter muitos significados, entre os quais o de “estabilidade, fixidez”; e do prefixo “ek” que pode funcionar como advérbio e preposição, em geral, marcando a ideia de “sair de”. O hífen introduzido no termo (ek-stase) assinala a sua significação mais original e remete ao “ser fora de si”, em um sentido temporal, do *Dasein* (no caso da concepção de Heidegger) e do para-si (no caso da concepção de Sartre).

Para Sartre, o sentido primordial de ek-stase é o de “distância de si” (SARTRE, 1943, p. 173). O modo como Sartre interpreta o problema do nada e da negação coloca a ontologia fenomenológica em um caminho específico e original. A ek-stase tem o sentido de uma dupla possibilidade humana: “a ek-stase que nos joga no ser-em-si e a ek-stase que nos engaja no não-ser” (SARTRE, 1943, p. 79). É graças à ambiguidade produzida por essa dupla possibilidade fundamental que se torna possível algo como uma mentira a si, a má-fé, enquanto conduta ou como “arte de formar conceitos contraditórios” (SARTRE, 1943, p. 91). Essa dupla possibilidade da ek-stase (em direção ao ser ou em direção ao não-ser) tem inúmeros desdobramentos nas três ek-stases (temporal, reflexiva, para-outro).

Comecemos pela fenomenologia das três dimensões temporais. É neste nível descritivo que encontramos a “primeira ek-stase”, a qual corresponde à temporalidade original, ou seja, ao projeto tridimensional do para-si (passado, presente e futuro), em direção a um ser que ele *tem-de-ser*. A unidade sintética da temporalidade original compõe-se de três ek-stases temporais que, no entanto, jamais coincidem com o ser-em-si. O passado que o para-si foi ele *não é mais*; o futuro que ele projeta, ele *ainda não é*; e ele é *presente*, ele se “presencializa” sob o modo de uma “fuga perpétua em face do ser” (SARTRE, 1943, p. 158). O para-si é consciente de si sempre ao modo ek-stático, *fora de si*, através da temporalidade tridimensional, em uma síntese nadificadora que jamais coincide consigo mesma, no sentido de que ele *tem-de-ser* o que *é*, ou seja, o para-si é o que não é (*ainda*) e não é (*mais*) o que já foi. Daí o núcleo que configura o “drama da ambiguidade”, que está no coração do seu modo de ser. (NORBERTO, 2016). Essa primeira ek-stase ocorre espontaneamente como temporalidade original, conforme às estruturas ime-

diatas do para-si, de forma irrefletida e independentemente da reflexão. Trata-se do arrancamento (*arrachement*) do para-si a tudo que é, sendo esse arrancamento, ao modo temporal, consciente (de) si. Ou seja, a descrição da primeira ek-stase é a base do dualismo fundamental entre o em-si e o para-si sobre o qual repousa todo *O ser o nada*.

A “segunda ek-stase” instaura-se como reflexão, ou seja, enquanto *ek-stase reflexiva*, como uma tentativa de arrancamento reflexivo ao arrancamento espontâneo da temporalidade original. Trata-se de um esforço do para-si para tomar um ponto de vista sobre a própria nadificação da primeira ek-stase, a fim de capturá-la, ela mesma, em seu processo fenomenal. Esse esforço termina por provocar uma transformação radical da consciência sobre si mesma e introduz, por meio da temporalidade psíquica, aquilo que Sartre chamou de “psiquê” – o ego, seus estados, qualidades e atos (SARTRE, 1943, p. 198), dando maior consistência a uma teoria que ele já havia esboçado na *Transcendência do ego* (SARTRE, 2003). Ou seja, aquilo que chamamos de “psíquico” é a unidade sintética de atos cognitivos objetivantes de si mesmo, na forma de *quase-objeto*, que o para-si reflexivo efetua na tentativa de tomar-se como objeto.

É notável que Sartre tenha distinguido, neste ponto, entre uma reflexão impura e uma reflexão pura. A reflexão impura é a “constituição e o desvelamento da temporalidade psíquica” (SARTRE, 1943, p. 195). É esta a reflexão que constitui a sucessão de fatos psíquicos. Sartre a chama de “impura” porque, de início, ela adere como “cúmplice” do seu próprio conteúdo. No entanto, essa mesma reflexão, que comumente opera em nossa vida quotidiana, envolve uma “reflexão pura” como sua estrutura mais original. Afirma Sartre que somente através de uma *catharsis* operada sobre si mesma a consciência reflexiva conseguiria alcançar essa estrutura reflexiva não-cúmplice. Como é consabido, Sartre deixou claro que *O ser e o nada* “não é o lugar de descrever a motivação e a estrutura dessa *catharsis*” (SARTRE, 1943, p. 195). Não obstante, esse é o ponto de inflexão para uma moral sartriana baseada na ontologia fenomenológica, cujo modelo, baseado na possibilidade da “conversão”, foi bastante estudado entre os seus comentaristas, cujo debate podemos encontrar, por exemplo, na *Ética de Sartre* (CASTRO, 2016).

O ser-para-outro seria a terceira ek-stase do para-si, de acordo com Sartre. Não se trata da ek-stase da temporalidade tridimensional, mas também não se reduz ao sentido da segunda ek-stase, ou seja, da reflexão e da temporalidade psíquica. A negação constitutiva do ser-para-outro também é uma negação “interna”, uma nadificação que o para-si tem de ser, tanto quanto a nadificação reflexiva, porém, a nadificação da terceira ek-stase opera uma nova cissiparidade em relação à própria negação, produzindo duas negações internas e inversas, separadas por um nada de exterioridade.

Vejamos em síntese como se coloca a questão das três ek-stases (temporalidade original, reflexão e para-outro). A primeira ek-stase corresponde ao projeto tridimensional do para-si, ao nível da consciência (de) si, em que a dualidade refletido-refletidor, embora vivida de modo evanescente, não pode ser apresentada. A segunda ek-stase é a tentativa de arrancamento a esse processo por uma nadificação de si mesmo. Desse modo, separa-se claramente o refletido-refletidor em duas dimensões, o “refletido-refletidor” reflexivo e o “refletido-refletidor” refletido. A terceira ek-stase é uma ek-stase ainda mais radical, o para-outro, em que a própria nadificação da reflexão é atingida e desdobrada em duas, produzidas de forma inversa uma à outra: (refletido-refletidor) refletido e (refletido-refletidor) refletidor (SARTRE, 1943, p. 338).

Com efeito, a negação constitutiva do ser-para-outro é também uma nadificação que o para-si tem de ser, tal qual a nadificação reflexiva (SARTRE, 1943, p. 338). No entanto, essa terceira nadificação seria, de todas, a *mais radical*: trata-se de “uma ek-stase última e que transcende todas as *minhas ek-stases*, já que não é a ek-stase que tenho de ser” (SARTRE, 1943, p. 314). A terceira ek-stase é a mais próxima de um polo ideal que seria a negação externa. Em

relação a este polo ideal, a negação de exterioridade (o outro), as três ek-stases se organizam na ordem que Sartre apresentou. No entanto, esta negação de exterioridade permanece como um polo ideal e jamais pode ser atingida.

Ao elaborar essa passagem, Sartre sinaliza que o esforço da terceira ek-stase do para-si para se captar como objeto (para o outro) consistiria em um esforço inverso à própria reflexão como segunda ek-stase (SARTRE, 1943, p. 339). Através da reflexão, o para-si capta-se como *quase-objeto*, pois ele é o próprio objeto que deseja captar. O fracasso de sua tentativa de recuperação é que o recuperador é o próprio recuperado e, portanto, não pode escapar à ipseidade para tomar um ponto de vista externo sobre si. No para-outro, a cissiparidade é levada um pouco mais longe: o (reflexo-refletidor) refletido se distingue mais radicalmente do (refletido-refletidor) refletidor e, por isso mesmo, pode tentar se capturar como um objeto para si mesmo, tal como é para o outro. Nesse segundo caso, a tentativa de recuperação fracassa porque o recuperado *não é* o recuperador. São dois movimentos (dialeticamente) inversos e Sartre o afirma de modo textual.

Estamos, precisamente, diante do problema a ser formulado: seria sempre a terceira ek-stase proveniente de um processo reflexivo (segunda ek-stase)? Se a resposta for afirmativa, teríamos por consequência que o para-outro somente seria dado à reflexão e pela reflexão. De uma banda, teríamos uma espécie de absoluta independência do psiquismo e da temporalidade psíquica (constituída pela segunda ek-stase) relativamente ao para-outro.

Ocorre que Sartre não nos ajuda muito nessa passagem. A análise das três ek-stases parece justificar a sua ordem expositiva: a reflexão, como segunda ek-stase, estaria *no caminho da terceira*, o para-outro. “Assim, a ek-stase reflexiva encontra-se no caminho de uma ek-stase mais radical” (SARTRE, 1943, p. 338). Afirmação que é reforçada logo em seguida: “O ser para outro parece ser o prolongamento da pura cissiparidade reflexiva” (SARTRE, 1943, p. 339).

Como compreender essas afirmações, sem perder de vista que o para-si encontra o outro no mundo, no plano da existência? Nossa hipótese é de que a terceira ek-stase, no modo como Sartre a concebe, constitui uma dimensão que intercepta a reflexão, desde uma nadificação que se encontra dialeticamente mais próxima da negação externa (o outro). E é preciso sublinhar que a presença do outro, sua negação de exterioridade, antes mesmo de ser capturada pela reflexão do ser-olhado, já se infiltra, como simultaneidade, pela consciência pré-reflexiva, na temporalidade do para-si. É o que torna possível compreender o fato que o para-outro pode resultar de uma modificação da estrutura reflexiva da consciência, mas, antes disso, é no nível existencial que se dá o encontro concreto com o outro. Antes de explorar essa hipótese, faremos o exercício de mostrar as consequências contraditórias da interpretação inversa, segundo a qual o ser-para-outro seria exclusivamente reflexivo.

O ser-para-outro exclusivamente reflexivo: a ilusória primazia do para-si

Diante do problema apresentado, vamos analisar uma primeira hipótese interpretativa, segundo a qual o ser-para-outro seria exclusivamente reflexivo. Essa afirmação decorre de uma interpretação estrita da passagem colocada em evidência no ponto anterior. Vimos que, de acordo com as palavras de Sartre, a segunda ek-stase, a ek-stase reflexiva, está “no caminho” da terceira ek-stase e que o ser para outro “parece ser o prolongamento da cissiparidade reflexiva” (SARTRE, 1943, p. 339). De acordo a interpretação mencionada, a ordem de cada ek-stase indicaria também uma *condicionalidade entre as ek-stases*, de modo que a negação da terceira ek-stase seria estabelecida, necessariamente, sob condição da própria reflexão.

É verdade que Sartre situou expressamente a ek-stase do para-outro em uma terceira posição, segundo uma ordem expositiva que não é aleatória e reforça uma certa lógica de entendimento sobre a nadificação. A reflexão do para-si e o para-outro são modalidades de nadificação que somente são instauráveis desde a nadificação mais original, que é a da temporalidade tridimensional. Esse ponto não parece controverso. Ocorre que, assumindo a ordem expositiva das três ek-stases (temporalidade, reflexão e para-outro), é possível questionar sobre a relação entre cada ek-stase com as demais. Como a segunda ek-stase, a reflexão, somente se torna possível graças à primeira ek-stase, podemos ser levados a crer que a terceira ek-stase, por sua vez, somente se torna possível graças à segunda ek-stase, a reflexão. Se essa interpretação for correta, é preciso examinar os seus desdobramentos.

Se o para-outro é uma estrutura estritamente reflexiva, teríamos de chegar à conclusão, por conseguinte, de que ele equivale a uma representação cognitiva. Ou seja, o para-outro é *representado* na medida em que é *refletido* pela consciência. Dessa forma, o para-outro seria, na verdade, fruto da reflexividade do para-si. Não seria mais necessário afirmar algo como o “para-si-para-outro”: bastaria afirmar “para-si”, na medida em que o para-outro seria um desdobramento interno e reflexivo do para-si. É preciso ainda adicionar que o capítulo sobre “As estruturas imediatas do para-si”, da Segunda parte de *O ser e o nada* não faz nenhuma alusão ao para-outro como sua estrutura imediata. A ausência de análise sobre o para-outro neste capítulo seria um indicativo de que o para-outro não é uma estrutura imediata.

Se a alteridade somente é reconhecida em nível reflexivo, então o para-si pode controlar, ao bel prazer, quando se tornará consciente dela ou não. A consequência direta disso é a primazia da consciência de si e do para-si no processo intersubjetivo, algo como uma autossuficiência reflexiva da consciência, ideia bastante comum nas filosofias da consciência da modernidade, que instauraram a ideia de atomismo social. Tudo que o para-si se torna, ele deve exclusivamente a si mesmo, sendo o outro um mero apêndice reflexivo a esse processo. Isso é o que podemos chamar de ilusão de primazia do para-si. Estaríamos presos na armadilha de um solipsismo do qual não poderíamos sair e que, sabemos, Sartre criticou em outros filósofos.

Além disso, a ilusão de primazia do para-si nos levaria a afirmar que a motivação do para-outro estaria exclusivamente na segunda ek-stase. Nesse sentido, tanto a má-fé irrefletida quanto a reflexão de má-fé seriam motivadas por um esforço de recuperação de si *sem a participação do outro*. Somente por força de uma transformação da reflexão dar-se-ia a tentativa de identificação do para-si com a negação externa produzida pelo outro, nível em que observaríamos a instauração da má-fé no curso das relações concretas com o outro (Cf. SARTRE, 1943, p. 453-471).

Em suma, de acordo com essa interpretação, o ser-para-outro, como terceira ek-stase, é dado exclusivamente de modo reflexivo. A ek-stase do para-outro seria condicionada pela ek-stase reflexiva. O para-outro seria uma estrutura unicamente reflexiva do para-si cuja motivação decorreria do fracasso da reflexão impura.

Desfazendo a ilusão: a consciência (do) outro e o para-outro reflexivo

Nosso objetivo, doravante, consiste em mostrar os notáveis equívocos da interpretação formulada no ponto anterior, a fim de apresentar uma hipótese que nos parece mais plausível, considerando a coerência interna de *O ser e o nada*. Trata-se da hipótese segundo a qual o para-outro se dá, originalmente, em nível pré-reflexivo, pela consciência (do) outro.

Se há algo que soaria insuportável a Sartre é a ideia de uma indiferença do para-si, com a qual este tentaria neutralizar, por todos os lados, o olhar do outro. Ocorre que a indiferença ao

outro, que pode ser estendida por longo período, como um “estado de cegueira”, se torna possível graças à má-fé! (SARTRE, 1943, p. 421). Essa cegueira ou ilusão não se produz apenas em nível reflexivo: é preciso que o encontro concreto com o outro seja a cada vez abafado pela indiferença relativamente à sua liberdade.

É verdade que o para-si não radica *ôntico-ontologicamente* no para-outro, porém, a grande confusão que pode ser impulsionada pela crença de que o para-outro é uma estrutura estritamente reflexiva está em considerar que a cisão ontológica entre o para-si e o para-outro resultaria em um para-si que se basta a si mesmo, *ensimesmado*. Ora, isso não é verdade, por dois motivos elementares. Primeiramente, a consciência do para-si não está pronta desde sempre: ela passa por um longo processo de constituição na relação com o outro (especialmente com o cuidador primário). Além disso, é preciso interrogar: por onde, por qual caminho, por qual estratégia, o para-si tentaria recuperar a si mesmo como objeto, sem o olhar do outro? A tentativa de isolamento da reflexão em relação ao outro já pressupõe uma história de constituições e relações com a alteridade. Certamente, é isso que Sartre parece enfatizar, na Terceira parte de *O ser e o nada*, ao reconhecer que “há relação do para-si com o em-si em presença do outro” (SARTRE, 1943, p. 401).

Passemos, então, a uma hipótese mais coerente, a nosso juízo, com a ontologia fenomenológica de Sartre, que é a de que o para-outro não se dá exclusivamente em nível reflexivo.

Um primeiro argumento em favor dessa hipótese é que as reações originais de vergonha, temor e orgulho são produzidas em nível imediato, como consciência (do) outro. Na reflexão, essas vivências tornam-se *conscientes* de si. É a presença e o olhar concreto do outro que perturba a ação realizada, serve-lhe de “advertência” (SARTRE, 1943, p. 316), e motiva a reflexão do para-si, com a qual ele toma a sua própria conduta por objeto. Como afirma Jacques Pressault (1970, p. 131), “essa tomada de consciência é a passagem do outro-objeto ao outro-sujeito, a tradução da tese sartriana da presença do outro no cogito pré-reflexivo”.

Restaria, então, a pergunta sobre se podemos falar de uma *estrutura imediata do para-outro*. Embora Sartre não tenha empregado exatamente esta expressão ao tratar do problema do corpo, na Terceira parte de *O ser e o nada*, ele oferece uma pista sobre o tema ao tratar da intuição da *carne do outro*, no item sobre o corpo para-outro. “Essa intuição [da carne do outro] não é apenas conhecimento, ela é apreensão afetiva de uma contingência absoluta, e essa apreensão é um tipo particular de *náusea*” (SARTRE, 1943, p. 384). E como bem sublinha Roland Breuer (2008, p. 183): “Essa mesma náusea, é ela também que nos revela a carne de outrem”. Ou seja, não é apenas de um conhecimento, em nível reflexivo, que se trata. A intuição da carne do outro se dá, originalmente, em um *nível pré-reflexivo*.

Um segundo argumento em favor da nossa hipótese é que o problema da alteridade dificilmente pode ser ignorado nos capítulos sobre a má-fé e a reflexão. Isso fica claro no capítulo sobre a temporalidade psíquica e a reflexão, da Segunda parte de *O ser e o nada*. Não se pode evitar a pergunta sobre a participação do outro na constituição psíquica do para-si pela reflexão impura. Sartre tinha plena consciência desse problema. Tanto é que ele antecipa, ainda no capítulo sobre a temporalidade, quando está tratando da segunda ek-stase (a reflexão), uma rápida problematização sobre a reflexão de má-fé e o outro. Ao fazer uma consideração sobre a reflexão de má-fé, Sartre adiciona esta frase: “Mas, em segundo lugar, essa nadificação mais radical não é um acontecimento real e metafísico: o acontecimento real, o terceiro processo de nadificação, é o para-outro” (SARTRE, 1943, p. 196). Ou seja, essa frase insinua, já neste capítulo sobre a reflexão (como segunda ek-stase), a existência de uma terceira ek-stase, antecipando que esta última tem alguma participação, como acontecimento real, no processo de tomar-se como objeto. No mundo da vida, o *quase-objeto* que o para-si “é” em sua temporalidade psí-

quica está em relação dialética com o objeto que ele é na relação com o outro (por mais que não alcance jamais uma síntese entre ambos). Nem a reflexão nem o para-outro são estruturas abstratas, isoladas e desconectadas das relações estabelecidas pela pessoa em sua proto-história.

Além disso, a relação com o outro está presente, ou potencialmente presente, em todos os exemplos apresentados no capítulo da má-fé, na Primeira parte de *O ser e o nada* (SARTRE, 1943, p. 81-106), assim como em outros trechos do livro. Como pensar o garçom de café identificado inteiramente com os gestos próprios à sua profissão, o homossexual que não reconhece seu desejo, a moça que deixa pairar sua mão inerte em um encontro, o campeão de sinceridade, o determinista que nega sua própria liberdade, o espírito de seriedade e tantos outros exemplos na obra sartriana (CASTRO, 2016), senão como formas de autoengano que, expressa ou implicitamente, se fazem em um mundo onde há o outro, presente ou ausente, em seu horizonte de sentido?

Voltando à Terceira parte de *O ser e o nada*, no capítulo sobre o corpo, é igualmente inevitável perceber que o tema do corpo para-si e a sua relação com a facticidade já poderia ter sido tratado no item “A facticidade do para-si” (SARTRE, 1943, p. 115-121), ou seja, entre as estruturas imediatas do para-si. Isso nos leva a pensar que Sartre preferiu reunir em um só capítulo as três dimensões ontológicas do corpo por uma razão estratégica de exposição. Ocorre que Sartre distinguiu três dimensões do corpo: o corpo para-si, o corpo para-outro e o corpo conhecido pelo outro (o corpo alienado). Enquanto as duas primeiras dimensões já se dão em um nível irrefletido, o corpo alienado se dá à reflexão. O corpo alienado se dá quando nos tornamos conscientes do objeto que somos para o outro, objeto este que, no entanto, jamais seremos capazes de conhecer por completo. Não é por que refletimos sobre o que somos para o outro ou sobre o que o outro é para nós (como corpo alienado) que podemos deduzir a sua existência. Ao contrário: primeiro existimos, somos em simultaneidade, depois tentamos recuperar reflexivamente essa dimensão.

Chegamos, agora, ao terceiro argumento. O ser-para-outro não é, estritamente, uma ek-stase “posterior” a uma iniciativa prévia do para-si, solitária e por reflexão, de recuperar-se a si mesmo. Da solidão ôntico-ontológica, condição existencial humana, não se deriva a vida solitária. Esta última já é uma escolha, e esta escolha se dá em uma situação que tem como pano de fundo historial as relações da pessoa com os outros. A capacidade de estar só, supõe, na historicidade própria da pessoa, uma dialética de constituição em sua base, que a torna possível, enquanto um modo específico de relação humana. Precisamente, a proto-história pessoal onde não se configurou a atenção à necessidade de ser amado pelo bebê (por falta de amparo ou, ao contrário, em razão de cuidados excessivos e mecânicos), deixará suas marcas, como foi o caso de Flaubert – questão central no *Idiota da Família* (1988a e 1988b). Se considerarmos a criança, o modo como dialeticamente ela se constitui e se torna consciente de si, percebemos que a relação com o outro motiva, nela, primordialmente, a tentativa de recuperação reflexiva de si.

Esse ponto é esboçado em *O ser e o nada*. No item sobre o corpo alienado, Sartre afirma que “a percepção de meu corpo se coloca, cronologicamente, depois da percepção do corpo de outrem” (1943, p. 399). Para sustentar essa afirmação, Sartre fala sobre as observações de bebês. Até dois meses, o bebê aprende a empurrar, puxar etc., mas ele ainda não vê a “sua” própria mão. É por uma série de operações psicológicas e de sínteses de identificação que ele será capaz de estabelecer uma tábua de referências entre o corpo-existido e o corpo-visto. Sartre tomou o cuidado, em *O ser e o nada*, de mostrar que a dimensão do corpo-objeto, alienado, conhecido pelo outro, é uma *terceira dimensão*, diferente do corpo para-outro e do corpo-para-si (1943, p. 392-399). O corpo alienado é o corpo tal como o próprio para-si o objetiva por in-

termédio da relação com o outro e da linguagem. Ora, se o corpo alienado é cronologicamente posterior à percepção do corpo do outro, isso significa que deve haver uma forma de reconhecimento imediato da alteridade, a qual emerge da própria relação concreta de proximidade e não através da reflexão. Dessa forma, existe uma dimensão do para-outro que é constitutivamente anterior ao corpo alienado, a qual é acessada em nível pré-reflexivo.

Isso é confirmado no *Idiota da Família*, onde Sartre descreve, precisamente, a capacidade de o bebê reconhecer as intenções da mãe, seu sorriso e seu sentido, como consciência (de) expressão, muito antes do aprendizado da língua. “É que o Outro está lá, difuso, desde o primeiro dia, através dessa descoberta que faço de mim através da minha experiência passiva da alteridade” (SARTRE, 1988a, p. 135). E, em seguida: “Se a mãe fala com [o lactante], ele capta a intenção antes da linguagem; se ela lhe sorri, ele reconhece a expressão antes mesmo do rosto” (SARTRE, 1988a, p. 135). Antes da síntese com a qual o bebê se unifica como corpo-objeto que ele é para a mãe, ele já é capaz de captar as intenções e expressões maternas, em uma zona da consciência que podemos chamar de “aurora da reflexão” (SARTRE, 1988b p. 1551).

Na concretude da situação, a simultaneidade temporal sobre a qual Sartre trata na fenomenologia do olhar, ou seja, a copresença, não é um fato aleatório ou isolado, mas condicional à possibilidade mesma de que o para-si se torne consciente de si mesmo sob a forma reflexiva. Talvez seja esse o motivo dialético-constitutivo do para-si para que a formação do seu psiquismo, através da reflexão impura, venha cronologicamente primeiro, ainda que a reflexão pura seja a sua estrutura mais original.

Considerações finais

A interpretação de que o ser-para-outro é dado exclusivamente de modo reflexivo nos leva à ilusão da primazia do para-si, que pode ser traduzida da seguinte forma: o para-outro seria uma estrutura reflexiva inerente ao para-si. Se assim o fosse, o para-outro seria dado de forma totalmente controlada e arbitrária pelo para-si e geraria, em maior escala, algo como um atomismo social. No entanto, esse para-si que, pretensamente, se basta a si mesmo, *ensimesmado*, indiferente ao outro, constitui, na verdade, um exemplo icônico de má-fé. Além disso, uma interpretação desse tipo inviabilizaria o entendimento dialético sobre a constituição do para-si através da proto-história da criança.

De acordo com a hipótese que propomos sobre a ontologia fenomenológica de Sartre, a presença do outro se dá, originalmente, em nível pré-reflexivo e é captada no para-outro de modo imediato – não apenas através da reflexão. Um primeiro argumento em favor dessa hipótese é que as reações originais de vergonha, temor e orgulho irrompem em um nível imediato, assim como a intuição da carne do outro se dá, originalmente, em um nível pré-reflexivo. Um segundo argumento é que o tema da alteridade aparece em *O ser e o nada* mesmo antes de ser tratado de maneira sistemática, na Terceira parte. Referências inevitáveis ao outro são feitas nas descrições de Sartre sobre a má-fé e a temporalidade psíquica. Por fim, um terceiro argumento é que a percepção do corpo do outro é anterior, cronologicamente, à percepção do corpo alienado.

Referências

ALT, Fernanda. “Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo de Sartre”. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, p. 305-329, 2017.

- BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly* – Dictionnaire Grec Français. Paris: Hachette, 2000.
- BREEUR, Roland. "Corps et chair chez Sartre". *Annales de Phénoménologie*, n. 7, p. 171-186, 2008.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.
- COOREBYTER, Vincent de. "L'être et le néant ou le roman de la matière". *Les Temps Modernes*, n. 661, p. 1-11, 2012.
- COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Bruxelas: Ousia, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 12. ed. Tübingen: Max Niemeuer, 1972.
- NORBERTO, Marcelo. *O drama da ambiguidade: A questão da moral em O ser e o nada*. São Paulo: Loyola, 2016.
- PRESSAULT, Jacques. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1970.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. 1. Edição revisada e complementada. Paris: Gallimard, 1988a.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. 2. Edição revisada e complementada. Paris: Gallimard, 1988b.

Sobre o autor:

Fábio Caprio Leite de Castro

Doutor em Filosofia pela Université de Liège. Professor da Escola de Humanidades da PUCRS. Membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, onde desenvolve a linha de pesquisa Fenomenologia e Hermenêutica. Autor dos livros *A ética de Sartre* (2016) e *Fenomenologia da Depressão: Aspectos constitutivos da vivência depressiva* (2021).

Recebido em: 20/08/2023

Received: 20/08/2023

Aprovado: 30/08/2023

Approved:30/08/2023

O périplo filosófico para *O Ser e o Nada*: com quantas “fenomenologias” se faz uma ontologia-fenomenológica?

The philosophical journey to Being and Nothingness:
how many “phenomenologies” does it take
to make a phenomenological ontology?

André Constantino Yazbek

<https://orcid.org/0000-0001-6341-7602> – E-mail: andre_yazbek@gmail.com

RESUMO

O presente artigo pretende revisitar as bases “fenomenológicas” da trajetória de Jean-Paul Sartre desde sua recepção das filosofias de Edmund Husserl e Martin Heidegger até o momento de composição da principal síntese filosófica de seu existencialismo, intitulada *O Ser e o Nada* (1943). Neste sentido, o artigo situa o estatuto das fenomenologias de Husserl e Heidegger para o pensamento sartriano, bem como a originalidade de *O Ser e o Nada*, para a qual concorre, ainda, uma leitura bastante particular da *negatividade* hegeliana.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre. Fenomenologia. Ontologia. Existencialismo francês.

ABSTRACT

This paper intends to recover the “phenomenological” basis of Sartre’s trajectory since his very first reception of Edmund Husserl’s and Martin Heidegger’s philosophies until the moment in which the main synthesis of his existentialism is published, entitled *Being and Nothingness* (1943). In this sense, the paper situates the *status* of Husserl’s and Heidegger’s phenomenologies for Sartrean thought, as well as the originality of *Being and Nothingness*, which is also influenced by a very particular interpretation of Hegelian *negation*.

Keywords: Jean-Paul Sartre. Phenomenology. Ontology. French Existentialism.

I

Haveria uma “terceira via” entre idealismo e realismo? A questão, que aos dias correntes ainda é objeto de polêmicas, se colocara no centro das preocupações de uma geração de intelectuais franceses do Entreguerras, formada no seio do neokantismo universitário, da qual Jean-Paul Sartre despontaria como um dos grandes representantes. E fôra ainda mais candente quanto mais se considere seu acento crescentemente prático: as circunstâncias da guerra, de um mundo que desmoronara, tornavam imperativo um duplo movimento de recusa ao “idealismo oficial” da Terceira República francesa – uma filosofia para a qual o “mal e o erro não passavam de falsas aparências” (SARTRE, 2004, p. 160) – sem, contudo, ceder às tentações fetichistas do realismo *tout court*.

Aos anos 1930 do século passado, a promessa de uma resposta a essa inquietação passava pela lufada de ar fresco trazida pela fenomenologia alemã de Edmund Husserl, – já *ontologizada*, em boa parte, por aquele que então figurava como seu mais célebre “discípulo”: Martin Heidegger. Como se sabe, no centro desta recepção francesa da fenomenologia alemã estará a definição husserliana da consciência como *ato intencional* ou *intencionalidade* – “essa particularidade fundamental e geral da consciência de ser consciência *de* algo” (HUSSLERL, 1980, p. 28) –, mas também a noção heideggeriana de *ser-no-mundo* aplicada ao *Dasein*, quer dizer, ao ser que nós-próprios somos: “pertence essencialmente ao *Dasein* o *ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 181).

A cena é demasiadamente conhecida, quase mítica, mas sabemos que Raymond Aron, de regresso a Paris em 1933 após uma temporada de estudos na *Maison Académique Française* de Berlim, convencera o jovem Sartre a respeito das potencialidades da fenomenologia husserliana: “Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia” (BEAUVOIR, 1984, p. 138). O encontro com Aron levará Sartre à leitura sôfrega do livro pioneiro de Emmanuel Lévinas, intitulado *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* (1930), mas também a uma temporada de estudos na mesma instituição que abrigara seu amigo, para a qual ele parte já no mesmo ano, ocasião em que se entrega à Berlim para dedicar-se ao estudo da fenomenologia de Husserl ao mesmo tempo em que trabalha sobre o tema do “*factum* da contingência” (COHEN-SOLAL, 1999, p. 181-182).

A lição levinasiana indicara que a intuição, tal como Husserl a concebera, era capaz de nos colocar em presença da *coisa mesma*, do *dado* “em pessoa”, e isso justamente em razão de a fenomenologia jamais descurar do fato de que toda presença é sempre *presença a uma consciência* que a intenciona como tal: tratava-se, portanto, de tentar “localizar a existência das coisas exteriores não em sua oposição ao que elas são para a consciência, mas sim no aspecto sob o qual elas estão presentes na vida consciente concreta” (LÉVINAS, 1995, p. 24). Nesta medida, em Husserl a própria “vida consciente deve ser descrita como a vida em presença dos seres transcendentais” (LÉVINAS, 1995, p. 25). Ademais, também aqui o problema da “contingência” parecera ganhar uma “nova” dimensão, o que não poderia deixar de atrair a atenção do jovem Sartre: sendo a “coisa exterior” duplamente relativa à fenomenalidade – tanto no sentido de ser relativa a uma consciência que a apreenda como tal quanto no sentido da inescrutabilidade de seus modos ou perfis de “aparição” –, resta que sua própria “existência” jamais é necessariamente requerida pelo seu modo de *ser-dado*, mas é sempre, de certa maneira, uma “existência contingente”, infinitamente variável, que “contém em si um nada, uma possibilidade de não-ser” (LÉVINAS, 1995, p. 22-23). Não se quer dizer com isso que as “coisas não existam” (ao contrário, seu ser mesmo nos é dado pelo seu modo de oferecer-se à consciência), mas apenas que seus “modos de existência contém [...] a possível negação de si” (LÉVINAS, 1995, p. 23).

Tampouco se trata de uma tese cética (“Ela não nega o valor da percepção externa, afirmando seu caráter ilusório e sua inadequação para o ser genuíno”), mas sim, dirá Lévinas, de uma posição que efetivamente acolhe a “dualidade de como as coisas externas se revelam e existem”: “Esta dualidade consiste no fato de que um ser é indicado, mas é indicado em uma infinita sequência de fenômenos subjetivos” (LÉVINAS, 1995, p. 23). Ou seja: “O caráter puramente fenomenal da existência das coisas externas, que Kant determina por oposição às ‘coisas em-sí’, aparece aqui como uma determinação interna de sua existência” (LÉVINAS, 1995, p. 23).

Eis então a novidade da posição husserliana, não apenas para Sartre, mas também para uma parcela significativa de sua geração: em lugar do primado da consciência sobre as coisas ou, inversamente, das coisas sobre a consciência, a partir da fenomenologia parecera efetivamente possível uma *filosofia concreta*, quer dizer, uma filosofia na qual *coisa* e *consciência* fossem tomadas em uma relação de co-implicação passível de descrição direta por uma *experiência* imediata e não intelectualista do mundo (daqui a centralidade da *Anschauung* husserliana, capaz de nos fazer retroceder de nossa concepção conceitual do mundo em direção às suas fontes originárias na experiência imediata¹). Era necessário “voltar às coisas mesmas” – como o próprio Husserl propugnara em suas *Investigações Lógicas* (1901) (HUSSERL, 1999, p. 218) –, e sabemos que aos olhos de Sartre, em seu célebre opúsculo intitulado *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade* (redigido ainda em 1934), aqui estavam dadas as condições para a desmontagem definitiva da “ilusão comum ao realismo e ao idealismo”: as coisas não são um arranjo de conteúdos representacionais da consciência (“não se pode dissolver as coisas na consciência”), mas tampouco se deve tomá-las como um “absoluto que depois entraria em comunicação conosco” (1992, p. 30). Neste sentido, em uma perspectiva genuinamente fenomenológica deve-se considerar que a “consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (HUSSERL, 1992, p. 30). Daí que se possa afirmar, com uma dose de exagero característica do entusiasmo por um território recém-descoberto, que “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas”: “Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, como enseadas de graça e de amor” (HUSSERL, 1992, p. 32).

Assim, Husserl se debatera contra o “todo o ‘psicologismo’”, contra toda a “filosofia alimentar” do neokantismo, mas de modo algum cedera às facilidades do realismo ingênuo (HUSSERL, 1992, p. 29-30). Ao seu lado figurara já Heidegger, lido ainda na chave complementar de uma filosofia para a qual a consciência, em sendo intencional, é sempre *ser-no-mundo*, mundaneidade, direção ao mundo, uma “filosofia da transcendência” (e não do “transcendental”): “Ser é explodir no mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-consciência-no-mundo” (HUSSERL, 1992, p. 31). Portanto, para o ambiente intelectual francês das primeiras décadas do século passado, dominado pelo apelo à elaboração de uma filosofia que pudesse colocar fim aos ardis da interioridade representacional da consciência sem recair em um fetichismo realista, a fenomenologia parecera demonstrar a insuficiência patente do corte entre a interioridade e a exterioridade, lançando-nos irremediavelmente em nosso entrelaçamento fundamental com o mundo: “O que é interessante a respeito da concepção husserliana é o fato de ela ter colocado o contato com o mundo no próprio coração do ser da consciência” (LÉVINAS, 1995, p. 43).

Sendo um dos primeiros introdutores de uma interpretação sistemática de Husserl na França, Lévinas colaborara, entre outros, para a efetivação de um sotaque francês de leitura da

¹ Por este motivo, Husserl atribuiu à fenomenologia o caráter de “ciência eidética” ou “ciência de essências”, o que significa que seu objetivo será o da descrição eidética das estruturas que permitem o mundo de nossa experiência (Cf. HUSSERL, 1973, p. 341).

fenomenologia alemã, assim como Henry Corbin, cuja tradução francesa da conferência de Heidegger intitulada “*Was ist Metaphysik?*” (1929), realizada já em 1931, acabaria por fixar a expressão “*réalité-humaine*” como noção corrente para referir-se à dimensão heideggeriana do *Dasein*, – e isso a despeito mesmo da orientação anti-humanista do pensamento heideggeriano (BLIGH, 2011, p. 28). Sartre não permanecera imune a nenhuma dessas influências.

II

Contudo, sabemos que a ambição de Husserl não comportava nenhum traço desta “filosofia concreta” ou “existencialista”, – ao contrário, tratava-se de fundar a filosofia como ciência rigorosa dotando-a de princípios apodícticos absolutos, e é por esse motivo que a fenomenologia será crescentemente conduzida a colocar entre parênteses o “mundo” e as ciências que a ele se referem.² E mesmo a divisa husserliana de uma “volta às coisas mesmas” deve ser lida à luz de seu contexto adequado nas páginas das *Investigações Lógicas*, no qual estava em jogo o problema da idealidade da lógica e o modo dessa idealidade *dar-se* a uma intuição originária (HUSSERL, 1999, p. 218). Neste sentido, portanto, a fenomenologia husserliana evoca antes um projeto de fundação da racionalidade em geral, que se inicia com o diagnóstico de que a lógica, ao tempo de Husserl, parecia incapaz de fornecer bases seguras para o esclarecimento da unidade teórica, formal e dedutiva das matemáticas (HUSSERL, 1999, p. 22-23), para só então desdobrar-se em questões concernentes à relação entre a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento.

Assim sendo, é apenas com Heidegger, e segundo um corte hermenêutico, que os temas do *sentido do ser* e da *existência* virão à lume a partir do enquadramento fenomenológico-existencial preliminar de *Ser e Tempo* (1927): se a própria ontologia só é possível como fenomenologia, como afirmara o §7 da obra, dedicado ao método fenomenológico, isso se deve ao fato de que o “conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados” (HEIDEGGER, 2012, p. 123). Da perspectiva das filiações filosóficas, portanto, se com Husserl estavam dadas as coordenadas metódicas para uma análise dos *vividoss intencionais* da consciência e dos objetos que eles suscitam (o *perceber* e o *percebido*, o *imaginar* e o *imaginado*, o *desejar* e o *desejado*, etc.), em Heidegger tratava-se de conjurar até mesmo o idealismo ainda implícito no projeto husserliano, retrocedendo ao domínio mais originário de nossa pertença ontológica ao *Lebenswelt* ou *mundo da vida*. Afinal, como bem assinalara Paul Ricoeur, “Antes da objectividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante” (RICOEUR, 1988, p. 11). Uma espécie de ontologia do “horizonte do mundo” ou da “vida operante” será justamente o produto da radicalização da fenomenologia operada por Heidegger, passo decisivo em direção à desmontagem do primado da *Erkenntnistheorie* kantiana e, em consequência, ao esgotamento do programa transcendental das filosofias pós-kantianas (HEIDEGGER, 2012, p. 98-93).

De sua parte, como vimos, Sartre se iniciara igualmente em Husserl justamente em reação ao neokantismo universitário francês, ou idealismo subjetivista, de seu tempo, – tratara-se, como já fizemos notar, de cerrar fileiras contra esta “filosofia alimentar” que pretendia fazer comer o “objeto” pelo “sujeito”, diluindo o real em sua própria substância fantasmática (SARTRE, 1992, p.

² Cioso lembrar que a famosa “redução fenomenológica” ou *epoché*, procedimento elaborado pela fenomenologia husserliana ao longo das primeiras décadas do século passado, é justamente o método para nos entregar um acesso *exclusivo* ao domínio dos “fenômenos puros”, ou seja, aos *vividoss intencionais* já purificados ou despidos de qualquer realidade empírica (LAVIGNE, 2005, p. 147).

29). Ora, precisamente a fenomenologia husserliana, uma vez que definira a consciência como intencionalidade, ação de *dirigir-se* aos objetos, oferecera a Sartre o meio adequado para questionar radicalmente o mito da interioridade: a consciência é sempre relação a uma exterioridade *no-mundo*, direção a um ser que está lá, repousa em si mesmo, “à beira da estrada, em meio à poeira” (SARTRE, 1992, p. 30). Mas ocorre que era também necessário acertar contas com o próprio Husserl, – cuja fenomenologia se desenvolvera, já na década inicial do século passado, no sentido de uma “virada transcendental” ou de um “idealismo transcendental”.

Daqui se pode compreender o motivo do primeiro ensaio propriamente sistemático de Sartre sobre a fenomenologia husserliana, intitulado *A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição Fenomenológica*, redigido ainda em seu estágio de estudos em Berlim, em 1934, mas publicado apenas em 1936 na revista *Recherches Philosophiques* (COHEN-SOLAL, 1999, p. 184). Nele, o jovem fenomenólogo empenha-se em uma polêmica contra a possível admissão da interioridade da consciência na fenomenologia em consequência da posição adotada por Husserl a partir de suas *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica* (1913) e plenamente desenvolvida em suas *Meditações Cartesianas* (1931), conjunto de conferências que coroa o reconhecimento da fenomenologia como um “tipo novo de filosofia transcendental” que “*não é nada mais* do que uma explicitação de meu *ego* enquanto sujeito de conhecimentos possíveis” (HUSSERL, 1980, p. 72). Husserl teria cedido à “tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência” (SARTRE, 1994, p. 46-47), recaindo então em uma concepção imanentista, quiçá neokantiana, incompatível com a descoberta da intencionalidade.

Traçando uma distinção fundamental entre a *consciência* (a subjetividade como pura relação intencional às coisas, vazia de todo conteúdo imanente) e o *ego* (a subjetividade objetivada, cujo estatuto é o de um objeto transcendente como outro qualquer do mundo³), Sartre reivindicara a posição do Husserl das *Investigações Lógicas*, para o qual o “Eu [Moi] era uma produção sintética e transcendente da consciência”, *contra* a “orientação do novo pensamento de Husserl” (SARTRE, 1994, p. 46-47). Ora, da perspectiva de *A Transcendência do Ego*, a admissão de uma estrutura egológica imanente constituiria a introdução de um “centro de opacidade” no coração mesmo da subjetividade, incompatível com o “ponto de vista original e profundo que faz da consciência um absoluto *não-substancial*” (SARTRE, 1994, p. 48-49), e sua consequência seria a de nos devolver ao plano de uma interioridade subjetiva que, precisamente, nos apartaria do mundo (dando razão àqueles que acusam a “fenomenologia de ser uma ‘doutrina refúgio’, de atirar ainda uma parcela do homem para fora do mundo e de afastar com isso a atenção dos verdadeiros problemas” (SARTRE, 1994, p. 83). Em suma, “Todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína se o Eu não é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, quer dizer, um objecto *para* a consciência” (SARTRE, 1994, p. 49), posto que a liquidação efetiva do subjetivismo, proporcionada justamente pelo conceito husserliano de intencionalidade, tornar-se-á nula se o ego for admitido como “habitante” da consciência (seja em sua versão transcendental de princípio de unificação das visadas da consciência, seja como instância psíquica subjacente aos nossos atos e desejos). Por este motivo, dirá Sartre, o “Eu transcendental é a morte da consciência” (SARTRE, 1994, p. 48).

A partir desta polêmica *com* e *contra* Husserl, na qual Sartre avançara na tese da radical *espontaneidade* da consciência em sua *impessoalidade* – ou seja, na afirmação de que ela é “monstruosamente livre” na medida mesmo em que é desprovida de qualquer estrutura egoló-

³ “Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está *na* consciência nem formal nem materialmente: ele está lá fora, *no mundo*, é um ser do mundo, como o *Ego* do outrem” (SARTRE, 1994, p. 43).

gica ou suporte psíquico imanente que a determine de antemão em sua existência (SARTRE, 1994, p. 79) –, pode-se apreender o desenho de conjunto dos esforços sartrianos para a constituição de uma psicologia fenomenológica em seus ensaios sobre a imagem, o imaginário e as emoções, publicados na segunda metade da década de trinta do século passado.⁴ Tratara-se, para Sartre, de promover a crítica ao fundamento de uma psicologia empírica ou “introspectiva”, cientificista e naturalista, e sua substituição por uma abordagem psicológica na qual o estudo fenomenológico da consciência deve ter prioridade metodológica sobre o estudo empírico e psicofísico da *psique*, devendo, por esse motivo, fundá-lo e sistematizá-lo: “Se queremos fundar uma psicologia, é preciso remontar além do psíquico” (SARTRE, 2006, p. 47). Neste sentido, Sartre procurara uma abordagem da psicologia que deveria ser presidida pela cuidadosa distinção entre a “experiência” em sentido propriamente *experimental*, positiva, e a “experiência fenomenológica” *stricto sensu*, aquela que nos entrega à intuição das *essências eidéticas* (CABESTAN, 2004, p. 35), ou seja, neste caso, a de uma consciência cuja relação ao objeto está neutralizada em sua naturalidade psicofísica, vale dizer, depurada de todo elemento que propiciasse sua apreensão como coisa determinada ou sucessão de fatos psíquicos. Daí que se deva ainda falar em “experiência” (“pois toda visão intuitiva de essência continua sendo experiência”), mas trata-se agora da “experiência que precede toda experimentação” (SARTRE, 2008, p. 122).

Contudo, crescentemente informado pela leitura da fenomenologia por Heidegger (influência que certamente já se fazia sentir em suas obras de psicologia-fenomenológica⁵), Sartre preservara o que lhe parecera ser a intuição genial da fenomenologia husserliana – a consciência definida por sua *intencionalidade*, quer dizer, por sua ação de absoluta extroversão em direção às coisas – sem, no entanto, deixar de lhe fazer a crítica contínua de um certo idealismo, valendo-se especialmente da temática existenciária do *Dasein* heideggeriano (este *ser-o-aí* da abertura na qual o *sentido de ser* pode, enfim, ser recolhido). Resta que a eufórica recepção inicial das promessas da fenomenologia husserliana não resistirá a um exame mais detido (realizado justamente à luz dos desenvolvimentos posteriores do pensamento do próprio Husserl) e terá que ser contrastada com as intuições heideggerianas de *Ser e Tempo* e *O que é Metafísica?*. E já em fevereiro de 1940, em seus diários de guerra, Sartre anotara o seguinte: “um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir. [...] foi para me evadir desse impasse husserliano que me voltei para Heidegger” (SARTRE, 2005, p. 418-419). Compreende-se: se *ser é* efetivamente *ser-no-mundo*, como pretende a fórmula heideggeriana, isso implica em considerar que o “mundo é inassimilável à consciência, resultado de um regime ontológico irredutivelmente diferente” (COOREBYTER, 2003, p. 41), – daí porque Heidegger parecera uma “ilha de realismo” em meio ao “mar de idealismo” no qual Husserl acabara por se afogar.

No entanto, mais do que Husserl ou Heidegger eles próprios, inicialmente Sartre estivera premido por uma espécie de husserlo-heideggerianismo de tipo bastante particular e, no limite, inconciliável: “entrei, por acaso, na *Taverne du Cerfe*, aí, fiz a tentativa de conciliar Heidegger com Husserl. Não deu certo, apesar de minha obstinação” (SARTRE, 2005, p. 638). Precisamente aqui, neste impasse husserlo-heideggeriano, começara a ser gerado o ensaio de ontologia-fe-

⁴ Evidentemente, temos aqui em vista as obras *A Imaginação* (1936) e *O Imaginário* (1940), produtos de um único estudo dividido em duas partes, uma “crítica” e outra “propositiva”, mas que serão publicados separadamente por Sartre, bem como *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1939).

⁵ A parte final de uma obra como *O Imaginário*, por exemplo, chegará à seguinte conclusão: para “imaginar, a consciência deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘ser-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo; a situação concreta da consciência no mundo deve a cada instante servir de motivação singular à constituição do irreal” (SARTRE, 1996, p. 242).

nomenológica de Sartre, publicado a exatos oitenta anos, em 1943, em uma França convulsio-
nada sob a ocupação do regime da Alemanha nazista: *O Ser e o Nada*.

III

Jean-Toussaint Desanti nos oferece um curioso testemunho da expectativa que cercara a publicação de *O Ser e o Nada* (1943) no interior do círculo restrito de intelectuais próximos a Sartre. À época um jovem filósofo militante, tendo participado, em 1941, da formação do grupo de resistência antifascista denominado *Socialismo e Liberdade*, Desanti sabia que Sartre estava envolvido em uma “grande empreitada filosófica”: “Mas eu não sabia que ele iria chamá-la de *O Ser e o Nada*. Merleau-Ponty me dissera um pouco antes da publicação, e eu pensei comigo mesmo: ‘Veja só, ele quer fazer um *Ser e Tempo* de outra forma!’” (DESANTI, 1993).

A imagem e a analogia são reveladoras, mas se se tratara de “fazer um *Ser e Tempo* de outra forma”, ou seja, uma fenomenologia que só se realizaria como ontologia, resta que isso acabaria por significar, precisamente, escrever outra coisa, – justamente essa outra coisa que fôra *O Ser e o Nada*, um ensaio de ontologia-fenomenológica de tipo bastante específico, irreduzível às particularidades da fenomenologia alemã, mesmo que a consideremos em sua versão heideggeriana. Afinal, Sartre fôra atraído pela problemática ligada à colocação integralmente mundana e relacional do sujeito *no-mundo* e pelas implicações psicológicas e morais daí decorrentes, mas, por isso mesmo, apoiara-se na fenomenologia existencial heideggeriana sem poder acompanhar a totalidade de sua *démarche*, – uma vez que o pensamento de Heidegger, orientado pela *Seinsfrage*, exigiria a progressiva elisão da temática da subjetividade. Portanto, e como bem sublinhara Coorebyter, a “linha de ruptura” entre Sartre e Heidegger era irremediável: “Sartre integra o ‘ser-no-mundo’ em uma filosofia do *cogito*, da negatividade e da liberdade que Heidegger julgará metafisicamente regressiva” (2000, p. 80).⁶

Assim, em *O Ser e o Nada* o “inconciliável” em Husserl e Heidegger tomará sua forma em um ensaio de ontologia-fenomenológica de originalidade inegável, no qual se retém a noção husserliana de *consciência intencional* aplicando-a à dimensão existencial da própria subjetividade, tomada como *ser-no-mundo*, para melhor radicalizá-los em favor da intuição central da filosofia sartriana a respeito das relações entre o ser e a consciência, registrada já em seus diários de guerra, no qual *ser e nada* estão em relação ontologicamente *negativa* e fenomenologicamente *fundante* do próprio sentido do mundo: “O em-si [o ser determinado] investe a consciência [para-si] para ser ultrapassado, por ela, no Nada. Mas não, como pensa Heidegger, no Nada que retém o mundo em si e sim no Nada que a consciência é ela mesma” (SARTRE, 2005, p. 418). Ou ainda, segundo uma afirmação retirada do próprio *O Ser e o Nada*: “O em si concreto e real está totalmente presente no cerne da consciência como aquilo que ela própria se *determina a não ser*. O *cogito* deve nos levar necessariamente a descobrir essa presença total e inatingível da coisa em si” (2001, p. 122, *grifo nosso*). Portanto, já a presença de um *cogito* – ainda que de tipo *pré-reflexivo*, ou seja, entendido como revelação originária da consciência em seu *ser-no-mundo* (o que nos revela um cartesianismo *sui generis*⁷) – e sua remissão ao modo de ser da consciência como *negação ontológica* do ser ele próprio – quer dizer, como dinâmica proces-

⁶ “Sartre expressa da seguinte maneira o princípio do existencialismo: a existência precede a essência. Está adotando os termos *existentia* e *essentia* no sentido da metafísica que, desde Platão, formula o seguinte: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte essa frase. O que acontece é que a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica” (HEIDEGGER, 2006, p. 34-35).

⁷ “[...] é a consciência não reflexiva que torna a reflexão possível: existe um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano” (SARTRE, 2001, p. 19).

sual de nadificação incessante das determinações do ser⁸ – são índices suficientemente significativos das distâncias entre *O Ser e o Nada* e a *Seinsfrage* heideggeriana.

Ora, aqui nos encontramos diante da versão propriamente sartriana da subjetividade: como bem assinalara Gerd Borheim, a radicalização ontológica da intencionalidade operada por Sartre, retomada dos desenvolvimentos heideggerianos a propósito da transcendência do *Dasein* e da noção da *nadificação* (*Nichtung*), encontra sua originalidade irreduzível na compreensão do fundamento nadificador da intencionalidade segundo a estrutura dialética da negatividade hegeliana, “transposta para o interior da consciência e explicitada ontologicamente” (MÜLLER, 2006, p. 18). Neste sentido, uma outra fenomenologia concorre decisivamente para a definição ontológica da consciência como *negatividade* ou *não-ser* em *O Ser e o Nada*: a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Sua influência é tão mais importante quanto mais se considere o papel-chave da temática da *negação*, com suas formulações sobre o nada e a nadificação, na arquitetônica do ensaio de 1943, a ponto de se poder defini-lo, por sua ontologia, como uma “fenomenologia da negatividade” (MOUILLIE, 2001, p. 11).

Tratava-se, como se sabe, de um hegelianismo de tipo bastante particular, de feição propriamente “francesa”, em boa medida associado às lições ministradas por Alexandre Kojève entre os anos de 1933 e 1939 na *École des Hautes Études*, nas quais o manejo desenvolvido da sucessão das figuras da consciência hegeliana fazia avançar o movimento do Espírito na história segundo um expediente que consistia em acentuar (a despeito de suas sínteses pacificadoras) os momentos excessivamente paradoxais e violentos da *experiência da consciência* em sua narrativa iniciática junto ao enfrentamento das coisas e de um mundo antagonizado pelo *desejo*, pela *luta* e pelo *trabalho* (KOJÈVE, 2000, p. 91). Como resultado, o esquema formal da fenomenologia hegeliana acabaria por ser transposto ao plano concreto, já *antropologizado*, do drama existencial da ação *no-mundo*, com destaque para os temas da *consciência infeliz* e do *reconhecimento* (*Anerkennung*) na dialética do Senhor e do Escravo, propiciando um reenquadramento da temática da subjetividade segundo as operações *negativas* do sujeito (o “homem difere do animal porque ele é um ser *negador*” (KOJÈVE, 2000, p. 64)).

Nestes termos, e tendo-se em vista justamente este hegelianismo “francês”, sempre mobilizado segundo uma dupla operação de elogio e crítica subsequente, pode-se compreender certo uso recorrente da *negatividade* hegeliana para a crítica do *Dasein* heideggeriano – privado da dimensão da subjetividade desde sua concepção (SARTRE, 2001, p. 109) –, mas também para a delimitação do próprio *ser da consciência* em *O Ser e o Nada*. Assim, é notável que a noção heideggeriana de *ser-no-mundo* venha a tornar-se uma peça central no léxico de *O Ser e o Nada*, de sorte a ser mobilizada em vista da adoção de uma “perspectiva concreta” para a abordagem das relações entre *consciência* e *fenômeno* (SARTRE, 2001, p. 37-38), ao mesmo tempo em que são explicitadas, na exploração do *nada* a partir da consideração da *negação* como realidade intra-mundana efetiva (e não meramente como uma propriedade do juízo ou uma operação de julgamento), as insuficiências do *Dasein* heideggeriano no contexto de sua comparação com o problema da *negatividade* e do *nada* em Hegel. Ora, da perspectiva do Sartre de *O Ser e o Nada*, Heidegger afirmara que o nada fundamenta a negação e chegara a fazer da negatividade a estrutura mesma de nossa “transcendência”, mas acabara por desenvolver uma teoria que não dotava o *Dasein* da dimensão de um *ser-negativo* (SARTRE, 2001, p. 52-53). Por outro lado, se Hegel também será merecedor das críticas de Sartre e se, em muito sentidos, Heidegger constituiu um avanço com relação à temática do *nada* na lógica hegeliana – afinal, já não se tratara mais de considerar o *ser puro* e o *nada puro* como equivalentes em sua pura indeterminação, tal

⁸ “O para-si [a consciência] não tem outra realidade senão a de ser nadificação do ser” (SARTRE, 2001, p. 666).

como sucedera na *Ciência da Lógica* hegeliana, mas sim de circunscrever as próprias possibilidades de uma apreensão concreta do nada, mormente por meio da angústia (SARTRE, 2001, p. 51-52) –, o fato é que, com relação às pretensões sartrianas em determinar o modo-de-ser da consciência, pode-se dizer que “é Hegel quem tem razão contra Heidegger, quando declara que o *Espírito é o negativo*” (SARTRE, 2001, p. 53, grifo nosso).

De mesmo modo, em outra passagem chave de *O Ser e o Nada*, dedicada ao tema da intersubjetividade ou do *ser-para-outro*, Hegel aparecerá como aquele que realizou um importante progresso no sentido não apenas de permitir a superação do solipsismo subjetivista a que fôra conduzida a fenomenologia de Husserl (posição que Sartre acreditara haver superado já em *A Transcendência do Ego*⁹), mas, ainda mais fundamentalmente, no sentido de ter posto a questão em seu terreno o mais adequado: a “intuição genial de Hegel é, aqui, a de me fazer depender do outro *em meu ser*. [...] Assim, o solipsismo parece definitivamente fora de combate” (SARTRE, 2001, p. 276). Ao fim e ao cabo, no entanto, e tal como ocorrera com o problema do nada, a perspectiva hegeliana será rejeitada pelo fato de Hegel haver formulado o problema ontológico do *ser-para-outro* “em termos de conhecimento”, quer dizer, unicamente no registro, ainda demasiado intelectualista, de uma relação cognitiva com outrem: “É ainda o conhecimento que é aqui a medida do ser [...]” (SARTRE, 2001, p. 277).

Portanto, Sartre adota uma perspectiva refratária à compreensão da consciência em termos de conhecimento, mas deixa-se influenciar, com efeito, pelo movimento geral da negatividade hegeliana naquilo que concerne à indeterminação fundamental que caracteriza a consciência como atividade da “*potência negadora*” da existência humana. Afinal, para o Sartre de *O Ser e o Nada*, a consciência, ou para-si, caracteriza-se pela *não-identidade* consigo mesma e, em consequência, pela *negatividade* que a (in)determina a ser constante movimento de ruptura com as determinações do ser (o que nos remete a uma luta permanente para não se deixar absorver pelas “coisas”): “há *um ser* [a consciência] cuja liberdade tem-de-ser sob a forma do *não ser* (ou seja, da nadificação)” (SARTRE, 2001, p. 599). Assim, Sartre mobilizara um hegelianismo já aclimatado às temáticas da *negatividade* heideggeriana e do *ser-para-morte* (KOJËVE, 2000, p. 575), um Hegel já afeito aos temas da *negatividade ontológica* constitutiva da subjetividade e de sua transcendência face ao ser determinado em-si. Ora, a relação opositiva entre o para-si e o em-si, a implicação da consciência junto ao ser determinado ao modo do *não-ser* constitutivo da realidade humana (ou seja, a própria consciência como uma modalidade de ser que rompe continuamente com as determinações do ser justamente porque encerra, em seu ser mesmo, o *nada de seu ser*) e o *conflito* como operador incontornável das relações intersubjetivas são, fundamentalmente, traços deste hegelianismo *sui generis*, despido de toda possibilidade de síntese apaziguadora e, portanto, impossibilitado de aceder à unidade do Espírito.¹⁰ Daí o caráter paradoxal da subjetividade em *O Ser e o Nada*: no ensaio de 1943, Sartre conserva a *negatividade* como estrutura da subjetividade e retira todas as consequências existenciais da tendência ineludível (e sempre fracassada) da realidade humana em sua busca para aceder e fundir-se no *Absoluto* – quer dizer, tornar-se o “*Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus” (SARTRE, 2001, p. 662) –, mas ao mesmo tempo, e em consequência, recusa não apenas a sín-

⁹ O equívoco de Sartre em *A Transcendência do Ego*, como ele próprio o admite em *O Ser e o Nada*, fôra o de acreditar que a mera expulsão do ego para fora campo transcendental (que deveria interditar o acesso à introspecção como campo de acesso à certeza apodítica do próprio eu) seria suficiente para “provar que minha consciência transcendental, em seu ser mesmo, é afetada pela existência extra-mundana de outras consciências de mesmo tipo” (SARTRE, 2001, p. 274).

¹⁰ “Encontramos novamente esta ‘cisão do igual a si mesmo’ que Hegel faz ser a característica da consciência. Mas esta cisão, em lugar de conduzir, como na *Fenomenologia do Espírito*, a uma integração mais elevada, não faz senão escavar ainda mais profundamente e irremediavelmente o nada que separa a consciência de si mesma. A consciência é hegeliana, mas essa é a sua maior ilusão” (SARTRE, 2001, p. 190).

tese apaziguadora pretendida pela dialética hegeliana e por seu monismo ontológico, mas igualmente todo o saber que daí decorre, cuja exposição sistemática se encontra precisamente na *Ciência da Lógica* (KEMP, 1970, p. 295).

Resta, como sabemos, que a *negação* constitui justamente a clivagem ontológica fundamental entre em-si e para-si em *O Ser e o Nada*, da qual decorre a passagem do *plano do ser determinado* para o plano do *ser da realidade humana (ou consciência) como negação ontológica* (verdadeiro tema do ensaio de ontologia fenomenológica de Sartre), e isso segundo uma perspectiva na qual a existência humana é já uma existência implicada *na facticidade*, mas sempre em uma relação de transcendência diante do *factum bruto* (dada sua indeterminação). Por este motivo, a consciência é o modo de instalação *no-ser* capaz de conferir-lhe *sentido*. Daqui resulta, como se sabe, o tema da própria *liberdade* (“A cada ato negador, pelo qual a liberdade do para-si constitui espontaneamente seu ser, corresponde uma revelação total do ser ‘por um perfil’” (KEMP, 1970, p. 224)), mas igualmente o de seu necessário desdobramento na dimensão da *temporalidade* (“totalidade jamais acabada” (idem, p. 185)), instância própria da *ação* considerada no horizonte *fático* da própria *contingência* de meus possíveis (única instância em que se pode tomá-la seriamente do ponto de vista de sua implicação *no real*): “É porque a liberdade é condenada a ser livre, quer dizer, não pode escolher-se como liberdade, que há coisas, ou seja, uma plenitude de contingência dentro da qual ela própria é contingência” (KEMP, 1970, p. 554).

Por esse mesmo motivo, talvez se possa dizer que há uma espécie de *neo-realismo* em *O Ser e o Nada*, “um ‘realismo’ que fundamenta a descrição dos modos de ser envolvidos na fenomenalidade” (MOUILLIE, 2001, p. 10), e que decorre da tessitura própria da obra, composta de dois planos que se requerem e que se sucedem alternadamente, o ontológico e o fenomenológico. Neste sentido, já o subtítulo de *O Ser e o Nada*, que anuncia a obra como um “ensaio de ontologia-fenomenológica”, é revelador do método propriamente sartriano em sua exploração das relações entre “consciência” e “coisa”: se a totalidade sintética ao qual damos o nome de “mundo” é a expressão ôntico-ontológica de uma co-implicação concreta entre *ser* e *consciência*, então é necessário reconhecer, na simultaneidade indissolúvel, tensionada e efetiva de seu verdadeiro estatuto, o fato de que a “consciência é revelação-revelada dos existentes” (e nisto reside seu *primado fenomenológico* sobre as coisas), mas apenas na medida em que os “existentes comparecem a ela fundamentados pelo ser que lhes é próprio” (e aqui reside, por outro lado, o *primado ontológico* das coisas sobre a consciência) (SARTRE, 2001, p. 29). Em suma, “Dizer que a consciência é consciência *de* alguma coisa é dizer que ela deve se produzir como revelação-revelada de um ser que *ela não é* e que *se dá como já existindo* quando ela o revela” (SARTRE, 2001, p. 28, *grifo nosso*). Nestes termos, *O Ser e o Nada* é uma obra que se aplica à exigência fenomenológica da ausência de pressupostos prévios para, finalmente, ser capaz de descrever as condutas concretas de uma consciência efetivamente engajada em empreendimentos práticos no seio do mundo real.

Referências

BEAUVOIR, S. *A Força da Idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BLIGH, R. *The Réalité-humaine of Henry Corbin*. 146p. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of London, London, 2011.

CABESTAN, P. *L'Être et la Conscience: recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelas: Ousia, 2004.

- COHEN-SOLAL, A. *Sartre: 1905-1980*. Paris: Gallimard, 1999.
- COOREBYTER, D. V. Introduction. In: SARTRE, J.-P. *La Transcendance de l’Ego et autres textes Phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- COOREBYTER, D. V. *Sartre face à la Phénoménologie: autour de “L’Intentionnalité” et de “La transcendance de l’ego”*. Bruxelles: Ousia, 2000.
- DESANTI, J.-T. *L’Être et le Néant à 50 ans*. 1993. Disponível em: https://www.lemonde.fr/archives/article/1993/07/02/l-etre-et-le-neant-a-cinquante-ans-le-philosophe-jean-toussaint-desanti-explique-comment-fut-accueilli-en-1943-le-maitre-livre-de-sartre_3947060_1819218.html.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HUSSERL, E. *Experience and Judgment*. London: Routledge, 1973.
- HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Vol. 1. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- HUSSERL, E. *Méditations Cartésiennes*. Paris: J. Vrin, 1980.
- KEMP, P. Le non de Sartre à la Logique de Hegel. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genebra, v. 20, n. 5, p. 289-300, 1970.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2000. (Collection Tel).
- LAVIGNE, J.-F. *Husserl et la Naissance de la Phénoménologie*. Paris: PUF, 2005.
- LEVINAS, E. *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.
- MOUILLIE, J.-M. *Sartre et la Phénoménologie*. Lyon: ENS Éditions, 2001.
- MÜLLER, M. L. Sartre e a Crise do Fundamento. *DoisPontos*, Curitiba/São Carlos, v. 3, n. 2, p. 11-28, 2006.
- RICOEUR, P. *O Conflito das Interpretações*. Porto: Rés, 1988.
- SARTRE, J.-P. *A Imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego (seguido de Consciência de si e Conhecimento de si)*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- SARTRE, J.-P. *Diário de uma Guerra Estranha: setembro de 1939-março de 1940*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, J.-P. *Esboço para uma Teoria das Emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- SARTRE, J.-P. *L’Être et le Néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2001.
- SARTRE, J.-P. *O Imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.
- SARTRE, J.-P. *Que é Literatura?* São Paulo: Ática, 2004.
- SARTRE, J.-P. Une idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l’Intencionalité. In: SARTRE, J.-P. *Situation I*. Paris: Gallimard, 1992.

Sobre o autor:

André Constantino Yazbek

Doutor em Filosofia pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), tendo realizado parte de seu doutorado na École Normale Supérieure de Paris (ENS) e no Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC). Também possui estágio de pós-doutorado na École Normale Supérieure de Lyon (ENS-Lyon). Dedicou-se ao estudo das principais correntes da filosofia francesa contemporânea, com destaque para as obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. Além de diversos artigos publicados em revistas especializadas, é autor dos livros: *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault* (EDUC/FAPESP, 2010) e *10 Lições sobre Foucault* (Vozes, 2012). Atualmente, é Professor Adjunto do Departamento de Filosofia (GFL) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Recebido: 04/08/2023

Received: 04/08/2023

Aprovado: 25/08/2023

Approved: 25/08/2023

Os bastidores do olhar: o outro para além do instante da metamorfose

Behind the scenes of the look: the other beyond the instant of metamorphosis

Fernanda Alt

<https://orcid.org/0000-0002-8684-9392> – E-mail: fernandaalt@gmail.com

RESUMO

Quando se pensa na proposta sartriana para uma teoria da alteridade em *O Ser e o Nada*, nossa atenção frequentemente se volta para sua famosa e original análise sobre “o olhar do outro”. O momento em que Sartre apresenta essa análise em sua obra se caracteriza por um esforço do autor para escapar do problema do solipsismo, sendo o desenvolvimento de uma “fenomenologia do olhar” apresentado como uma resposta decisiva para o problema. No entanto, os críticos de Sartre mostraram o que essa resposta tem de problemática, na medida em que privilegia o “ser-olhado” - dimensão adquirida através de uma metamorfose que o olhar do outro é capaz de provocar no sujeito -, como aquilo que garantiria uma efetiva relação de alteridade. Nesse trabalho, procuro retomar tais críticas a fim de evidenciar seus limites, para, em seguida, mudar o foco, trazendo à cena os “bastidores” do olhar que nos direcionam para uma saída contra o solipsismo.

Palavras-chave: Olhar. Ser-olhado. Outro. Solipsismo.

ABSTRACT

When we think of Sartre’s proposal for a theory of alterity in *Being and Nothingness*, our attention often turns to his famous and original analysis of “the look of the other”. The moment when Sartre presents this analysis in his work is characterized by the author’s effort to escape from the problem of solipsism, and the development of a “phenomenology of the look” is presented as a decisive response to the problem. However, Sartre’s critics have shown how problematic this

response is, insofar as it favors the “being-seeing” - a dimension acquired through a metamorphosis that the look of the other is capable of provoking in the subject - as what would guarantee an effective relationship of otherness. In this work, I try to return to these criticisms in order to highlight their limits, and then change the focus, bringing to the fore the “backstage” of the look that directs us towards a way out of solipsism.

Keywords: The look. Being-seeing. Other. Solipsism.

Primeiro ato: o protagonismo da teoria do olhar

De um modo geral, quando se aborda a teoria sartriana do outro, o foco se concentra sobre sua famosa fenomenologia do olhar apresentada na “Terceira Parte” de *O Ser e o Nada*, assim como em suas ricas descrições sobre como o olhar do outro provoca uma transformação radical em nosso ser e nos lança num conflito infernal. Esta experiência, de fato impressionante e muito acessível em nossas vivências cotidianas, não esgota, no entanto, tudo o que a ontologia sartriana aporta para a elaboração de uma efetiva teoria da alteridade. Pelo contrário, ela não seria sequer possível de ser elaborada sem a presença de outros elementos que indicam a relação com o outro, mas que encontram-se nos “bastidores” da teoria sartriana do olhar, ou seja, não são colocados como protagonistas pelo autor ao apresentar sua teoria do outro, nem iluminados como componentes essenciais da cena. Acredito, além disso, que um tal foco, apesar de revelar um ponto muito original e importante para se pensar nossa relação aos outros e a nós mesmos, isto é, a partir do momento em que somos objetivados pelo olhar do outro, pode vir a comprometer a possibilidade de uma apreensão mais rica da questão da alteridade na obra e até a limitar o alcance filosófico da contribuição sartriana sobre o tema. Por esta razão, longe de querer de algum modo esgotar todos os elementos que indicam a relação com o outro na ontologia sartriana, me limito aqui ao gesto de evidenciar um problema, que consiste justamente em restringir a relação de alteridade ao momento do olhar, desconsiderando outros elementos fundamentais para que tenhamos uma visão mais ampla sobre a questão do outro em *O Ser e o Nada*.

*

“O olhar” é o título da seção IV do capítulo “A existência do outro”, que inaugura a “Terceira Parte” de *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012), intitulada O ser-para-outro. O objetivo do capítulo é o de desviar dos obstáculos do solipsismo, tarefa que Sartre acredita não ter sido realizada por seus predecessores, incluindo os 3 Hs - Hegel, Husserl e Heidegger -, mesmo que estes tenham fornecido recursos importantes para sua própria tentativa. Ao se ver, por sua vez, empenhado na superação do problema do solipsismo, Sartre aposta todas as fichas numa teoria inovadora que poderíamos nomear de “fenomenologia do olhar”, por acreditar que o olhar do outro é o que fornece ao sujeito um *ser-olhado* que irá se revelar como uma prova segura da existência do outro de modo a impedir um naufrágio no solipsismo¹.

Vejam, brevemente, alguns pontos importantes do capítulo em questão². Ao longo de seu caminho em busca da prova da existência do outro, o filósofo revela aos poucos os princí-

¹ Faço referência ao termo utilizado por Sartre “*écueil*”, que indica algum tipo de obstáculo para a navegação, como rochedos, corais, etc.

² Realizei uma análise mais detalhada do capítulo “A existência do outro” em: (ALT in FALABRETTI; DE BRITES; SAAS, no prelo).

pios filosóficos que o salvariam das armadilhas solipsistas. Para que alcancemos uma alteridade efetiva e legítima, a primeira exigência é a de que a relação com o outro não seja uma relação de conhecimento, como de costume na tradição filosófica, mas sim uma relação de ser, isto é, ontológica. O outro não pode ser simplesmente um objeto provável presente em meu campo perceptivo, muito menos um conceito, ou meramente um elemento que constituiria um mundo em comum. É preciso, segundo Sartre, em sua versão bem cartesiana, encontrar um terreno seguro da prova da existência do outro, que só poderá ser a esfera indubitável do *cogito*, mesmo que *cogito* aqui seja entendido de modo bem diferente do de Descartes, a saber: como pré-reflexivo, cotidiano e, nas palavras de Sartre, alargado (SARTRE, 2012; 2003). De todo modo, a condição de alteridade é a de que eu possa encontrar *em meu ser* a prova da existência do outro que me revele ao mesmo tempo uma diferença pela negação: não sou o outro. Tal prova é o *ser-olhado* que, como veremos, é uma dimensão que surge pela mediação do olhar do outro.

No entanto, muitas são as questões levantadas a partir dessa aposta. A meu ver, se tomada isoladamente, ela se revela insuficiente, tanto com relação ao objetivo de escapar ao solipsismo quanto por sua restrição ao momento do surgimento do ser-olhado que, a partir de descrições do próprio Sartre, inspirado em Kafka, poderíamos chamar de metamorfose. Dito de outro modo, se o autor nos fornece ricas descrições sobre o instante em que, ao se sentir flagrado por um olhar, um sujeito se vê completamente transformado em seu ser (o que Sartre compara dramaticamente a uma “hemorragia interna”), por vezes mesmo a ponto de reorientar todo o sentido do seu modo de ser no mundo, seu “projeto fundamental”, seria difícil imaginar que vivenciaríamos tal experiência a todo o momento em que estamos nos relacionando com os outros. Sartre certamente não está dizendo isso. Se nem toda relação com o outro é “traumática”, para usar um termo da psicanálise, devemos entender que o instante da metamorfose não pode ser a medida da relação com o outro e indicaria, possivelmente, situações excepcionais. Sendo assim, se podemos compreender as razões pelas quais Sartre privilegiou a metamorfose estrategicamente contra o solipsismo, podemos igualmente, em seguida, notar que ela apresenta apenas um grau máximo de objetivação, ao passo que, em nossa vida cotidiana, outros níveis de objetivação estão em jogo. Além disso, surge a pergunta se, de fato, em *O Ser e o Nada*, toda relação com o outro se daria por objetivação. Levar em conta tais indagações significa vislumbrar possíveis armadilhas em que o próprio Sartre parece se enredar ao tentar escapar do solipsismo pela teoria do olhar. Como discernir os graus de objetivação exigiria uma tarefa mais extensa³, pretendo apenas indicar alguns elementos que possam alargar nossa compreensão da relação com o outro a fim de mostrar o limite de se apostar unicamente na teoria do olhar contra o solipsismo.

Em cena: a metamorfose

Sabemos que Sartre era um filósofo do teatro e que sua filosofia era encenada no palco assim como as cenas teatrais compõem suas descrições filosóficas⁴. A teoria do olhar nos é frequentemente apresentada por cenas teatrais e literárias em que o filósofo nos mostra como se dá o surgimento da dimensão do ser-olhado e seus efeitos. Vejamos duas cenas marcantes em sua obra sobre o tema: a primeira é aquela que introduz as descrições sobre a fenomenologia

³ A esse respeito, ver o capítulo “L'en-soi pour autrui: la présence invisible et l'esquisse fantôme” de *L'hantologie de Sartre* (ALT, 2021).

⁴ Tenho em vista aqui o que Franklin Leopoldo e Silva (2004) chama de “vizinhança comunicante” entre as diferentes formas de produção sartriana, o que significa que cada meio de expressão resguarda sua particularidade, mas acessa o outro por uma espécie de “via interna”, sem mediação exterior. Logo, não cabe à literatura ou ao teatro, por exemplo, *concretizar* a filosofia, que seria abstrata. Ambas as expressões se dão devido à interligação abstrato-concreto/universal-particular presente na obra sartriana como um todo.

do olhar em *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012): a de alguém que olha pelo buraco da fechadura e, por “escutar passos no corredor”, experiencia a vergonha de ser visto. A outra cena: o escritor Jean Genet, quando criança, recém adotado por uma família burguesa do interior da França, é rotulado de ladrão por ter sido flagrado ao colocar a mão dentro de uma bolsa (SARTRE, 2011). Em ambas as cenas, além de outras deste tipo, ocorre um processo de “metamorfose ontológica” que dá origem ao modo de ser do ser-para-outro, que é uma dimensão do próprio ser do sujeito que encontra seu fundamento no outro.

Assim como na obra de Kafka não há nada que anteceda ou explique a metamorfose de Gregor Samsa em uma criatura monstruosa, a transformação de Genet em *ladrão* se dá por um fato contingente e inesperado, num *instante fatal*⁵, que tudo muda e que o arranca da “inocência”:

Nesse instante, ocorre a metamorfose: ele não é nada mais do que aquilo que era, no entanto, aqui está ele, irreconhecível. Expulso do paraíso perdido, exilado da infância e do imediato, condenado a ver a si mesmo, subitamente dotado de um “eu” monstruoso e culpado, isolado, separado - em suma, transformado em verme⁶ (SARTRE, 2011, p. 27).

Notemos que Sartre identifica, a partir do encontro com o olhar outro, a aparição do “eu” com a quebra da imediaticidade. Até então Genet vivia na “doce confusão” do imediato; a criança é expulsa do “paraíso perdido”, da inocência, e torna-se Jean Genet “o ladrão”, é o momento da *queda*. Este acontecimento, que é marcado pelo que aconteceu e não necessariamente pelo *como* aconteceu, foi o suficiente para orientar todo um modo de ser no mundo, um “projeto fundamental”; no caso de Genet: o de ser o ladrão que o sentenciaram a ser. Em *O Ser e o Nada*, a cena de alguém que olha pelo buraco da fechadura é igualmente reveladora do sentido do olhar do outro e da dimensão para-outro que surge por este mediada. Trata-se de uma descrição em primeira pessoa, baseada em uma situação imaginária: o ato de olhar pelo buraco de uma fechadura motivado por “ciúmes, interesse ou vício” (SARTRE, 2012, p. 298). Este primeiro momento da cena se assemelha à descrição da inocência de Genet:

Estou sozinho e no plano da consciência não tética (de) mim mesmo⁷. Isso significa, antes de tudo, que não há eu para habitar minha consciência. [...] Sou pura consciência das coisas, e as coisas, presas no circuito de minha ipseidade, oferecem-me suas potencialidades como réplicas de minha consciência não tética (de) minhas próprias possibilidades (SARTRE, 2012, 298).

Neste plano, seus atos não possuem “um lado de fora” (*aucun dehors*), são inteiramente vividos e não *conhecidos*, uma maneira de se perder no mundo, de ser absorvido pelas coisas que aparecem organizadas em complexos de utensílios de acordo com o fim projetado pelo para-si. O elemento que perturba o sistema é o olhar e o consequente desvelamento do ser-olhado. Mas o olhar é aqui apresentado de uma forma muito peculiar, pois este não se refere a olhos de carne e osso que podemos nos confrontar em nosso campo perceptivo. O olhar é o indício da possível presença de um outro que me vê, como uma luz que acende, um ba-

⁵ “Ora quem diz ‘instante’, diz instante fatal: o instante é o envolvimento recíproco e contraditório do antes pelo depois; ainda somos o que deixaremos de ser e já somos o que nos tornaremos; vivemos nossa morte, morremos nossa vida; nos sentimos nós mesmos e um outro, o eterno está presente em um átomo de duração; em meio à vida mais plena, sentimos que apenas sobreviveremos, temos medo do futuro” (SARTRE, 2011, p. 9).

⁶ Todas as traduções são minhas.

⁷ A “consciência não tética (de) si” é um modo de consciência pré-reflexiva descrita em *O Ser e o Nada* como uma relação consciente do sujeito a si mesmo sem que essa envolva um ato posicional, isto é, sem tomar a si mesmo por objeto de consciência. O “de” entre parênteses é um recurso utilizado por Sartre (2012) para indicar que se trata desse modo de consciência.

ruído, etc. Trata-se de um olhar espectral que assombra, no sentido de estar em toda parte e em parte alguma, a cada vez que me sinto vista; não é, portanto, localizável, mas sobretudo uma “*presença imensa e invisível*” (SARTRE, 2012, p. 308) do outro, para além do mundo, transmundana, que Sartre (2012) chama de “outro-sujeito”. O outro-sujeito é assim um mundo assombrado e a única possibilidade de apreender tal presença é a experiência transformadora de ser-olhado; a presença espectral do outro como tal não pode ser conhecida: é algo que está lá, mas que não se revela a uma apreensão intuitiva, tal como o que Derrida (1993) chamou de *efeito de viseira* (*effet de visière*), que é o fato de ser visto sem reciprocidade, isto é, sem poder ver quem olha. Em Sartre, esta heteronomia espectral é a condição de todo tipo de objetividade do para-si, na medida em que “[o outro sujeito] está sempre lá, fora de alcance e sem distância desde que eu tento me apreender como objeto” (SARTRE, 2012, p. 304). Isso significa que, mesmo que de fato haja alguém na cena, o olhar não é dado pelos olhos, mas pela iminência de minha objetivação. Por essa razão, um “falso alerta”, como uma porta que bate com o vento, pode ser o suficiente para disparar a transformação da metamorfose: “eis que escuto passados no corredor: alguém me olha” (SARTRE, 2012, p. 299). É importante notar ainda que, mesmo o “flagra” sofrido por Genet quando criança, que indica de forma mais explícita alguém que o olha, é um acontecimento que poderia ter se passado outra forma, isto é, é um acontecimento contingente. O que importa é a metamorfose provocada no modo de ser do para-si que faz com que este se apreenda por meio de uma perspectiva exterior, o que o era vedado em sua relação imediata a si:

E o que aconteceu? Em suma, quase nada: uma ação empreendida irrefletidamente, concebida e executada na intimidade secreta e silenciosa na qual ele frequentemente se refugiava, acabava de *passar à objetividade*. Genet aprende o que ele é *objetivamente* (SARTRE, 2011, p. 27).

Em ambas as cenas, testemunhamos a quebra de uma experiência de imersão imediata no mundo para a súbita aparição de um “eu” pela experiência da *vergonha*, que é eleita pelo autor ao modo paradigmático da condição ontológica fundamental de queda na existência objetiva. Isso significa que o que Sartre apresenta como “vergonha” não diz respeito a um sentimento específico sobre uma característica ou outra de meu ser, mas sim ao reconhecimento de *ser o objeto que apareço para o outro*, à própria condição ontológica de *ser objeto*:

A vergonha pura não é o sentimento de ser este ou aquele objeto repreensível, mas, em geral, de ser um objeto, ou seja, de me reconhecer neste ser degradado, dependente e fixado que sou para o outro. A vergonha é sentimento de queda original, não porque eu tenha cometido este ou aquele erro, mas simplesmente porque “caí” no mundo, no meio das coisas, e preciso da mediação dos outros para ser o que sou (SARTRE, 2012, p. 328).

Sartre explicitará em seguida o sentido do medo e do orgulho, por exemplo, como maneiras diferentes de experimentar afetivamente a vergonha original de ser objeto. O fato é que mesmo a vergonha empírica, datada, provocada por uma cena qualquer, encontra seu sentido nesta vergonha mais originária. Podemos dizer então que a vergonha originária é mais primordial do que as cenas vergonhosas apresentadas pela teoria do olhar. Se ela diz respeito a nossa objetificação, já estamos imersos no mundo de forma objetificadas, sem que sejamos o tempo todo “flagrados” em alguma cena vergonhosa. Se o ser visto é a “verdade” da relação com o outro, a vergonha originária parece ser sua condição.

Os limites da teoria do olhar

Se quisermos compreender as razões pelas quais a teoria do olhar sartriana pode ser questionada sobre seus limites, é interessante retomar algumas de suas críticas que parecem igualmente se fixar no instante da metamorfose. Esse tipo de foco parece nos dizer que é no olhar que encontramos tudo o que o autor teria a oferecer sobre a relação com o outro em *O Ser e o Nada*, libertando-se dessa limitação posteriormente em obras como os *Cadernos por uma Moral* e a *Crítica da Razão Dialética*. Além disso, há ainda interpretações que concluem que o Outro só “surge” na metade do livro, estando o sujeito “para-si” até então sozinho nas primeiras duas partes, em que reina o “triunfo da ipseidade” (BENOIST, 2014).

Uma forte crítica ao ser-olhado como resposta sartriana ao solipsismo é desenvolvida por Barbaras (2000) no artigo “*Le corps et la chair dans la troisième partie de L'être et le néant*”. A partir de uma radicalização das objeções de Merleau-Ponty a Sartre, o autor demonstra que a teoria do olhar sartriana não somente não atinge o objetivo intencionado em *O Ser e o Nada*, mas conduz sobretudo à uma filosofia solipsista ainda mais sofisticada. Para chegar a essa conclusão, ele parte de alguns argumentos já apresentados por Merleau-Ponty de que, em Sartre, há um dualismo entre a esfera subjetiva do sujeito, dimensão para-si, e a esfera objetivada, para-outro. Com efeito, desde a *Fenomenologia da percepção* (2014), Merleau-Ponty mostra que, para haja uma efetiva relação ao outro, a dimensão *para-outro*, para usar o vocabulário sartriano, não pode ser concebida de forma apartada da dimensão *para-si*; pelo contrário, ela deve lhe ser inerente de maneira a não haver experiência “pura” de si mesmo. Isso significa que, mesmo que Sartre reconheça que o para-outro atesta a necessidade da mediação do olhar, logo, que o outro faz parte da relação a si, as duas dimensões resultantes desse circuito permanecem, entretanto, isoladas entre si, sem “passar” uma na outra, como dizia Hegel, fazendo com que não saíamos de um quadro dualista⁸.

Para Merleau-Ponty (2014a), se o outro não é de alguma forma dado na experiência, não seria nem mesmo possível conceber algo como a solidão e sequer poderíamos declarar que o outro é inacessível. Além disso, ao perder a experiência do outro graças a uma teoria que restringe a alteridade a relações de objetivação realizadas pelo olhar, perdemos igualmente a esfera maior do terreno da intersubjetividade. Na restrição da rivalidade do *tête-à-tête* entre duas consciências que acabam por disputar entre elas o poder de objetivar a outra, estaríamos imersos num ambiente semelhante ao de Maquiavel em que “não há terreno onde a rivalidade cessa” (MERLEAU-PONTY, 2014b, p. 344). Por esta razão, Merleau-Ponty (2000, p. 284) segue dizendo, em *As aventuras da dialética*, que “há em Sartre uma pluralidade de sujeitos, não há intersubjetividade”. Uma consequência direta de se pensar tal isolamento plural entre os sujeitos é exatamente a concepção solipsista do mundo, na medida em que não há propriamente um “intermundo”, já que “cada um só habita o seu [mundo], só o vê de seu ponto de vista” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 88). Este *terreno comum* que escaparia à luta originária - um *intermundo* - é assim inviabilizado pela teoria do olhar como paradigma da relação com o outro e, portanto, do social.

Se cada para-si, em sua relação ao outro, sofre ou opera uma objetivação pelo olhar, temos, para Merleau-Ponty, ao menos quatro termos em jogo: “meu ser para mim, meu ser para outro, o ser para si do outro e seu ser para mim” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 110). Consequentemente, este tipo de “camadas” de para-outro, ao invés de caracterizar uma expe-

⁸ Dualismo aqui deve ser entendido com relação às próprias dimensões para-si e para-outro do “sujeito para-si”; o que denominei de dualismo entre subjetividade e objetividade em *L'hantologie de Sartre* (ALT, 2021). Nesta mesma obra, diferenciei o termo “sujeito para-si” para me referir ao sujeito sartriano de simplesmente “para-si” que diz respeito a uma região ontológica que compõe inclusive estruturas do próprio “sujeito para-si”.

riência de alteridade, parece, ao contrário, barrá-la, na medida em que cada para-si não se relaciona propriamente com o outro mas somente com o *seu ser para-outro*, como resume Barbaras (2001, p. 155): “Assim, a relação com o outro se confunde com a experiência do para-outro: a consciência nunca lida com o outro propriamente, mas apenas consigo mesma” e ainda “se o acesso ao outro se confunde com a prova de meu ser-olhado, ele deixa de ser uma experiência, deixando de revelar algo do qual ele é a experiência: ele se volta para a descoberta de meu ser-para-outro, ou seja, de uma estrutura de minha consciência” (BARBARAS, 2001, p. 159), de modo que, como já concluiu Merleau-Ponty (2013, p. 99), “não me relaciono com os outros, no máximo me relaciono com um não-eu neutro, uma negação difusa do meu nada”. Vislumbramos aqui a origem desse estranho solipsismo, que não é mais o de um sujeito isolado do mundo duvidando da existência deste, mas é aquele de um sujeito que se vê transformado por um olhar que não o leva, no entanto, a se transformar por completo, a ponto de sair de si ou de se relacionar efetivamente com o outro. Por isso, Merleau-Ponty (2013, p. 85) dizia que, em Sartre, o outro “permanece um habitante de meu mundo”.

Se o olhar é o que faz o sujeito passar à objetividade, como vimos acima, para seus críticos este adquire somente uma função: a de o inscrever no mundo exterior, ao dar-lhe uma visibilidade objetiva corporal. No entanto, o pertencimento garantido pelo corpo em sua dimensão objetiva nada modificaria o isolamento da esfera para-si, dado que toda objetificação sofrida realiza sua “inscrição” enquanto para-outro mas não enquanto para-si. Como resume bem Barbaras (2000, p. 281): “o para si se encarna, mas não é enquanto para si que ele se encarna; se ele é capaz de passar à exterioridade, essa passagem, no entanto, não pertence à essência da presença a si”, isto é, “enquanto nadificação ou translucidez, o para-si só pode ser estrangeiro a toda exterioridade”. Finalmente, o para-outro radicalizaria o solipsismo que prometia ultrapassar em razão dos problemas inerentes à aposta absoluta na teoria do olhar. Segundo Barbaras (2000, p. 280), se é por meio do corpo-para-outro que pertencemos ao mundo da exterioridade, mesmo que Sartre pense em uma dimensão corporal “para si” antes da objetivação provocada pelo olhar, essa dimensão é “silenciada”, de modo que ele chega a concluir, ousadamente, diga-se de passagem, que o para si “não tem corpo e [que seu pertencimento à exterioridade] repousa inteiramente nos outros”. Como resultado, essa metamorfose, por mais radical que seja, não afeta a esfera imanente da consciência, que permanece desvinculada de qualquer inscrição no mundo, logo, que resta como uma subjetividade solipsista, barrada sua relação com o outro, e de sobrevoos, sem efetivo engajamento em uma situação de maneira geral.

Dessas questões tão instigantes, gostaria de me ater aqui ao seguinte ponto: de fato me parece difícil escapar ao risco de solipsismo se nos ativermos apenas à experiência da metamorfose, isto é, do ser-olhado como produto de um “instante fatal” contingente. Mesmo discordando de que é o para-outro que dá corporeidade e inscrição do para-si no mundo, o que já era garantido pela estrutura imediata da facticidade⁹, me parece que Sartre de fato aposta fichas demais na teoria do olhar, de modo que ele acaba por reforçar, ao menos a possibilidade, de permanecer naquilo que buscava ultrapassar em sua obra e pelo qual sofreu tais críticas: o solipsismo. Ao ressaltar a imediaticidade como esse momento “sem o outro”, que virá a ser perturbado pelo olhar, o mundo é apresentado como um reflexo de um projeto isolado, sem compartilhamento possível. O outro é, ao contrário, apenas aquele que “rouba meu mundo” (SARTRE, 2012, p. 295), me aliena. Mesmo que a teoria do olhar traga ricas contribuições para pensarmos sobretudo as situações tais como as retratadas pelas cenas acima, é preciso ir além da solidão da imediaticidade, e encontrar o outro antes mesmo do acontecimento da metamorfose.

⁹ Ver a seção II, “A facticidade do para-si”, do primeiro capítulo da Segunda Parte de *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012).

Os bastidores

Voltemos às cenas para descortinarmos seus bastidores. Antes do momento da metamorfose que provocou a aparição de um eu-olhado e da alienação de todas as estruturas do para-si e de seu mundo, seria difícil dizer que o para-si estava “sozinho no mundo”. Na cena do buraco da fechadura, mesmo que se trate de uma consciência imersa e “sem eu”, tal como descrita por Sartre, temos o caso de alguém que espia por “ciúmes, interesse ou vício” (2012, p. 298). Ora, o que seria o ciúmes se não uma manifestação em relação a alguém ou mesmo a algo de alguém do qual se tem ciúmes? O mesmo poderíamos perguntar com relação ao “interesse ou vício”. Assim, a própria motivação do sujeito que espia pelo buraco da fechadura, antes mesmo do acontecimento que indica o olhar, já se faz na relação com o outro. Do mesmo modo, Sartre entende que a pessoa que espia na fechadura é surpreendida pelo pensamento “alguém me vê” (SARTRE, 2012, p. 299), o que não seria possível sem a linguagem. No caso de Genet, vemos a importância do fato de que ele, quando criança, é impactado por uma “palavra vertiginosa” e que “sua aventura, foi a de ter sido nomeado” (SARTRE, 2011, p. 57), isto é, a partir do momento em que uma voz declara publicamente: “Você é um ladrão”, Genet se vê “*assombrado por uma palavra*” que enquadra sua alma e sobre a qual ele passará a vida a meditar (SARTRE, 2011, p. 54). Motivação afetiva e linguagem compõem um mundo em que a cena da metamorfose irá ocorrer.

Agora passemos ao cenário: a pessoa que olha pelo buraco da fechadura encontra-se imersa num espaço orientado e num mundo de utensílios: a porta, a fechadura, o corredor, todos os demais objetos que aparecem no interior da cena. Longe de nos restringirmos ao fato de que tais objetos reflitam apenas as características correlativas ao circuito de ipseidade, o que de fato orienta essa aparição, podemos voltar ao capítulo “A transcendência” (anterior ao “surgimento do outro” na obra) e iluminar as demais estruturas de desvelamento do mundo e seus componentes intersubjetivos. Com efeito, numa concepção inspirada em *Ser e Tempo* de Heidegger, para Sartre, a aparição do mundo é rodeada por uma rede de coisas-utensílios - os “isto” [ceci] correspondentes ao modo prático do sujeito, a partir de uma orientação específica relativa ao corpo como centro de referência. No entanto, cada utensílio é composto por “propriedades laterais” e “secundárias” que reenviam aos outros sujeitos, enquanto outros centros de referência, e, ao mesmo tempo, ao seu “para quem” (*Worumwillen*), que “aparece constantemente atrás dos instrumentos” (SARTRE, 2012, p. 237). Um instrumento x serve para algo, a ser feito por alguém, e esta função - a indicação a alguém - compõe a própria aparição orientada das coisas-utensílios.

Além das propriedades laterais e secundárias e do “para quem”, Sartre mostra, mesmo que muito brevemente nessa obra, que a ação no mundo do para-si se dá por meio de *técnicas coletivas* que indicam a *situação* de co-presença a um mundo comum. É através das técnicas que o para-si se encontra inserido em coletividades, as quais caracterizam sua inserção social. Sartre esclarece o papel das técnicas no desvelamento do mundo da seguinte maneira:

Ora, é óbvio - embora o fato de eu pertencer a tal ou qual classe ou nação não derive da minha facticidade como estrutura ontológica do meu para-si - que minha existência de fato, ou seja, meu nascimento e meu lugar, implica minha apreensão do mundo e de mim mesmo por meio de certas técnicas. Ora, essas técnicas, que eu não escolhi, conferem significados ao mundo. Parece que não sou mais eu quem decide, com base em meus fins, se o mundo aparece para mim com as oposições simples e nítidas do mundo “proletário” ou com as inúmeras nuances desonestas do mundo “burguês”. Não estou apenas jogado diante do existente bruto, estou jogado em um mundo da classe trabalhadora, francesa, da Lorena ou meridional que me oferece seus significados sem que eu tenha feito nada para repará-los (SARTRE, 2012, p. 558-559, grifo meu).

A fim de evidenciar o que entende por técnicas, Sartre (2012) mostra que estas consistem em desde um saber elementar e geral, como saber falar, andar, etc. - que denota o pertencimento a algo como uma "espécie humana", à coletividade nacional, ao grupo familiar, entre outros, até um saber típico de uma cultura local: falar um dialeto, por exemplo. Na verdade, é somente pelo fazer particular - maneira singular de uma pessoa falar, andar, etc., que podemos pensar neste pertencimento à generalidade. Isto significa que não devemos pressupor uma existência prévia de técnicas gerais que seriam em seguida aplicadas ao particular, mas é o fazer singular que desvela o mundo através de técnicas coletivas: "é o movimento com o machado que revela o machado, é o martelar que revela o martelo" (SARTRE, 2012, p. 563). Sendo as técnicas sempre *situadas*, elas localizam socialmente e historicamente a aparição do mundo para o para-si, indicando seu pertencimento a uma época onde tais técnicas e não outras são possíveis de serem aplicadas. As técnicas são, portanto, produtos intersubjetivos na medida em que se trata de uma objetivação da conduta de um para-si por outro para-si com relação a um co-pertencimento a uma época histórica; elas são ainda o meio pelo qual o mundo se revela com significações práticas e objetivas que não são simples projeções do para-si, dado que elas se formam a partir de uma conduta objetificada de outrem - que se revela como técnica a um para-si - de modo que este pode interiorizá-las pela sua própria *práxis*.

Para que o momento da metamorfose ocorra e faça algum sentido, as estruturas intersubjetivas já entraram em cena configurando a situação. O mundo como campo fenomenal do *há (il y a)* não é apenas uma aparição espelhada do projeto para-si, ele possui significações "não escolhidas", intersubjetivas¹⁰. A relação afetiva aos outros nos movem no mundo e já estamos imersos na linguagem. Iluminados esses elementos, compreendemos que a metamorfose, em última análise, fornece uma nova dimensão para o para si que já se encontra no mundo com os outros.

A carne

Por fim, vale atentar brevemente para um último elemento de bastidor que perturba a própria primazia das relações de objetivação como único modo de relação com o outro em *O Ser e o Nada*. Trata-se da noção de carne [*chair*], um modo de apreensão da facticidade do outro que justamente não passa pela objetivação. Ao tratar do corpo para-si, Sartre descreve uma dimensão afetiva que ele chama, justamente, de "afetividade original". A consciência, diz Sartre (2012), *existe* seu corpo, no sentido de que corpo e consciência não podem ser interpretados como duas instâncias autônomas. A afetividade original diz respeito a uma espécie de autoafetivação própria ao ser consciente da facticidade corporal, um tipo de "consciência lateral" de si comparado a "gosto de si", denominado significativamente de *náusea* (SARTRE, 2012, p. 370). Neste contexto, a náusea (afetividade original) é a própria *experiência* da facticidade, uma espécie de "*textura da consciência*" (SARTRE, 2012, p. 371). Sartre pensa haver um modo de relação com o outro que seria uma apreensão direta e não objetivante do "gosto" do outro que se revela ao sujeito como "carne" do outro. A carne viria, portanto, desfazer o dualismo entre subjetividade e objetividade, assim como encerrar os problemas referentes à relação com o outro como uma rivalidade objetivante.

¹⁰ Em *O Ser e o Nada* encontramos ainda uma análise sobre a significação própria à materialidade das coisas que é o "coeficiente de adversidade" (SARTRE, 2012). Segundo a leitura sartriana inspirada em Bachelard, este conceito é útil para se pensar um tipo de resistência das próprias coisas-utensílios em meio ao mundo de instrumentos, como aquela que faz com que um utensílio seja mais ou menos resistente no objetivo de cumprir sua função no campo prático.

Esse aspecto original foi notado por Barbaras (2000), que se viu, aliás, perplexo com essa proposta conceitual sartriana, após toda as elaborações dualistas: ele aponta que, pela noção de carne, vemos um sujeito que apreende o outro não mais como corpo-objetivado, mas como “psiquismo encarnado, distinto do modo para-si, mas que também não pode ser relegado à pura exterioridade dos objetos espaciais” (BARBARAS, 2000, p. 294). Conseqüentemente, com a entrada da carne na cena teórica, o recurso sartriano ao ser-olhado para garantir a relação de alteridade se tornaria inútil. No entanto, Barbaras pensa que mesmo na noção sartriana de carne subsiste a de “presença a si”, a qual irá, finalmente, manter a esfera imanente “purificada” e não pertencente à exterioridade. Sendo assim, o dualismo se sobrepõe e impossibilita o “psiquismo encarnado” que a carne atestaria. Ora, se não praticarmos o “golpe da dicotomia” (BEAUVOIR, 1995)¹¹, que consiste em se fixar no dualismo de modo a não conseguir enxergar como outros conceitos o superam, podemos dar um novo destino à importância desta noção. A carne aponta para um caminho de investigação frutífero porque manterá seu papel de apresentar uma relação fática, não mediata, portanto, direta, ao outro, que escapa aos problemas da objetivação, logo, aos limites do quadro da metamorfose.

Ato final

Ao considerar o palco em que a teoria do olhar restava como a única iluminada, seja por seus críticos, seja pelo próprio autor em sua apressada tarefa de arranjar uma solução para o solipsismo, pudemos expandir o foco de luz sobre os detalhes até então apagados nas sombras, descortinando os bastidores da cena do olhar. Com isso, a teoria do olhar não é “dispensada” ou desvalorizada, pelo contrário, ela reaparece contextualizada e por isso mesmo talvez mais pertinente. Pensar que estar no mundo com os outros é ser flagrado a todo tempo, viver em estado de “hemorragia interna” constante, é converter o drama em uma comédia tão irreal que soaria ridícula. Viver no mundo com os outros é estar numa relação constante com camadas objetivas e não objetivas, num mundo compartilhado, numa história, numa situação. Ao adotar estrategicamente a teoria do olhar como arma fundamental contra o solipsismo, Sartre apaga provisoriamente tudo o mais que está em jogo na cena: a situação, ele nos diz, é o que está atrás da porta em que espio pela fechadura, de modo que nesse momento, eis uma frase surpreendente, “não posso me definir verdadeiramente como *estando* em situação” (SARTRE, 2012, p. 299). Mas esse breve sobrevoos, que dá ao olhar o poder de realizar minha queda, levou seus críticos a sentenciá-lo ao solipsismo. Se a situação “reflete ao mesmo tempo minha facticidade e minha liberdade” (SARTRE, 2012, p. 299), no momento do olhar não deixo de estar em situação, dado que sou facticidade, apenas não a conheço “pelo lado de fora”. Além disso, é por estar em situação que algo como uma teoria do olhar pode vir a se sustentar e a fazer sentido. Se descortinarmos os bastidores, podemos “reolhar” o olhar e a fim de apreender a metamorfose como a descrição de um acontecimento e de seus efeitos, uma proposta muito original sobre nossa relação com os outros e com nossa dimensão objetivada, desde que nosso próprio olhar não seja de sobrevoos e possa situá-la para além de um instante.

¹¹ Em *L'hantologie de Sartre* mostro como as relações de assombramento (*hantise*) perturbam os dualismos sartrianos e nos fazem recolocar os problemas levantados por seus críticos (ALT, 2021).

Referências

- ALT, F. Em busca da prova da existência do outro: a trajetória singular sartriana contra o solipsismo. In: FALABRETTI, E.; DE BRITES, S.; SAAS, S. D. (Orgs). *O Ser e o Nada leitura e crítica das questões fundamentais*. Curitiba: Kotter (no prelo).
- ALT, F. *L'hantologie de Sartre*. Sur la spectralité dans *L'Être et le Néant*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2021.
- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- BARBARAS, R. Le corps et la chair dans la troisième partie de *L'être et le néant*. In: MOUILLIE, J-M. (Org.) *Sartre et la phénoménologie*. Fontenay-aux-Roses: ENS, 2000.
- BEAUVOIR, S. de. Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme. In: BEAUVOIR, S. de. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955. p. 206-207.
- BENOIST, J. Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 2014. Notas de aula.
- DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Galilée, 1993.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Unesp, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible. Notes de travail*. Paris: Gallimard, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2014a.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 2014b.
- SARTRE, J-P. Conscience de soi et connaissance de soi. In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques* (Textes introduits et annotés par V. de Coorebyter). Paris: Vrin, 2003.
- SARTRE, J-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 2012.
- SARTRE, J-P. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 2011.

Sobre a autora

Fernanda Alt

Pós-doutoranda em Filosofia pela UERJ. Pós-doutora em Filosofia pela UFSCAR. Doutora em Filosofia pela UERJ e pela Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Autora de *L'hantologie de Sartre. Sur la spectralité dans L'Être et le Néant* (2021).

Recebido: 21/08/2023
Aprovado: 30/08/2023

Received: 21/08/2023
Approved: 30/08/2023

O Ser e o Nada e a libertação metafísica: primeira tarefa da filosofia da liberdade

Being and Nothingness and metaphysical liberation:
first task of the philosophy of freedom

Luciano Donizetti da Silva

<https://orcid.org/0000-0003-0584-7377> – E-mail: donizetti.silva@hotmail.com

RESUMO

A filosofia de Sartre é filosofia da liberdade. Isso se confirma por sua obra, seja em textos literários ou teatrais, em intervenções políticas e até mesmo em relatos de viagens; mas é nas obras técnicas que essa preocupação é ainda mais evidente: para ele a filosofia deve cumprir três tarefas, das quais a primeira – e mais importante – é a *libertação metafísica* de homens e mulheres. *O Ser e o Nada* cumpre justamente essa tarefa, pois é contra Kant e distanciando-se de Husserl e Heidegger que, primeiro, a liberdade se revela como verdade fenomenológica: eu a *sou*; segundo, contra todo determinismo, seja de exterioridade, como a situação ou História (condição, classe etc.), ou de interioridade, como Ego (Eu transcendental, caráter etc.), Sartre mostra que a liberdade, além de fundamento da História, também está no princípio de toda *aventura individual* (história de vida, Psiquê), sendo – ambas – expressões de mesma gênese: a singularidade da liberdade em seu processo autossustentável de ser-no-mundo, fonte única daquilo que é o homem e mulher, e, por consequência, de tudo que pode *vir ao Ser*. A ontologia fenomenológica é obra basilar da filosofia da liberdade.

Palavras-chave: *O Ser e o Nada*. Libertação. Metafísica. Sartre.

ABSTRACT

The philosophy developed by Sartre is the philosophy of freedom. This is confirmed by his work, whether in literary or theatrical texts, in political interventions and even in travel reports; but it is in technical works that this concern is even more evident: Sartre sustains that his philosophy must fulfill three tasks, of which the first – and most important – is the metaphysical

liberation of men and women. *Being and Nothingness* fulfills precisely this task; it is against Kant and distancing itself from Husserl and Heidegger that, first, freedom reveals itself as phenomenological truth: *I am freedom*; second, against all determinism, whether of externality, such as History (situation, class, etc.), or of interiority, such as Ego (transcendental Self, character, etc.), Sartre shows that freedom is also the foundation of History and the beginning of every individual adventure (life story, Psyche), both expressions of the same genesis: the singularity of freedom, self-sustaining process of being-in-the-world, is the only source of what man is and, consequently, of everything that can come to Being. Phenomenological ontology is the foundational work of the philosophy of freedom.

Keywords: Being and Nothingness. Liberation. Metaphysics. Sartre.

Homenagem à EN

Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo deste lado de cá [...] mandeis um dia ao diabo toda a "consoladora" metafísica – e a metafísica em primeiro lugar!

(NIETZSCHE, 1992, p. 23)

A filosofia de Sartre é filosofia da liberdade. Essa chave de leitura permite englobar toda a obra do filósofo que, além de textos técnicos de filosofia, é adornada com literatura e teatro respeitáveis, dignos do Nobel de Literatura em 1964, além de confirmada em exercícios de psicanálise existencial (*biografias*) e levada à prova num sem-número de intervenções políticas nas questões de sua época; e, vale lembrar, Sartre também foi *libertário* em sua vida pessoal. Então, não cabe buscar nessa filosofia alguma noção de *sistema* filosófico ou, ainda menos, a indicação de qualquer Totalidade a ser realizada: não. Tudo deve nascer da liberdade, e é em vista de *realizá-la* na História que a filosofia de Sartre pode ser mais bem compreendida. Ou melhor, porque se trata de uma filosofia que utiliza de *métodos inovadores* para revisitar temas *clássicos*, é verdade que Sartre não despreza o *cogito* (certeza de que sou), razão pela qual sua filosofia *parte da consciência* (intencionalidade) mas, cumpre lembrar, sob condição expressa de *aí não permanecer*:

Sartre não é racionalista, e, apesar de revisitar um tema moderno, coloca-se longe de Descartes e suas certezas racionais, pois “Não é em não sei qual retiro que nós nos descobriremos: é na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 2005, p. 107); a consciência é intencional e, portanto, *mundana*, devotada ao Ser e ao Outro, movimento negativo que é perpétuo enquanto existe, e que coincide com seu *nada* de ser, embora sendo. A consciência intencional é o núcleo ontológico de Ser-Para-si; e, além de partir da herança husserliana (intencionalidade), Sartre pretende alocar essa *consciência* naquilo que encontrou em Heidegger: a *Situação*, não de *algum Ser-aí*, mas dessa *consciência-situada*, *homem-e-mulher-no-mundo*. É assim que se pode entender a manutenção, pela filosofia da liberdade, da prerrogativa heideggeriana de que *a ontologia somente é possível como fenomenologia*: é com vistas à ontologia (questão fundamental) que Sartre analisa condutas humanas.

Lembrando o prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty, Sartre afirma que “Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo”

(SARTRE, 2011, p. 44) para saber o que é o homem, o que é o mundo e a relação que os une: esse é o *a priori da correlação*, e a análise de condutas humanas, quaisquer que sejam, será expressão desses modos de Ser que fundamentam *nosso mundo*. Então, assim como deve-se partir do *Cogito* com a condição de deixá-lo, deve-se *visar* a ontologia, desde que ela esteja restrita a descrever estruturas de Ser reveladas fenomenalmente, o mundo da vida, a *concretude* de ser-no-mundo, na *História*. Em resumo, o arco da produção de Sartre inicia-se com *O Ser e o Nada* em 1943, no qual Sartre revela as bases onto-fenomenológicas da doutrina da liberdade-situada; em seguida, outra obra decisiva em 1960, a *Crítica da Razão Dialética* na qual, em debate com o Marxismo, Sartre mostra que a liberdade é (e somente poderia ser) o primeiro e *último* motor da História.

A história revela, enfim, seu sentido: fenomenologicamente, ela se mostra uma luta incessante pela *libertação*, seja do homem em relação à *Natureza*, seja em relação a outros homens ou grupos de homens; Para-Si e Para-Outro, esse conflito original que marca a intersubjetividade, e se confirma em cada um dos embates históricos. E, para fechar esse arco tem-se, já em 1971, *Flaubert - o Idiota da família*, que, de certo modo, *sintetiza* com maestria esses dois momentos da filosofia da liberdade. Ao *psicanalisar* Flaubert, já de posse de sua *Psicanálise Existencial*, Sartre mostra *na história* um exemplo daquilo que, segundo a tese da liberdade, são *todo homem e toda mulher*, particular-universal de sua época, livre expressão situada de *seu tempo vivido*, e testemunha do recorte histórico *que ele mesmo projeta* e realiza conjuntamente a seus contemporâneos: "ser-Para-si [...] é apenas a individualidade única, da qual é indivisível o processo de *historialização* (*historialisation*)" (SARTRE, 2011, p. 218).

Assim, a filosofia da liberdade não é sistêmica, mas descreve uma trajetória desde o Ser (ontologia) até a História, passando pela literatura, teatro, intervenções políticas etc.; o elo, claro, são os próprios homens e mulheres, que *fazem a história*, ainda que não se reconheçam nela, e Flaubert (assim como Mallarmé, Baudelaire e Genet) é uma *prova* de que, escolhendo-se, ele escolheu o mundo, *seu mundo* naquilo que, porque vivido na particularidade, pode ser universal. Ou, dito de outro modo, sem Deus (ser impossível Em-Si-Para-Si) cabe ao homem seus atributos sem sua potência: se o Deus imaginado cria do nada, homens e mulheres criam livremente pela *negação do ser*, devendo, também livremente, assumir como *sua* a contingência que é *Dele*. Essa é a tese.

Homem ou mulher *é liberdade em situação*, o que permite reunir sob uma mesma rubrica tanto indivíduos com a *sua história*, como permite aceder o plano da *História geral*; e é dessa imbricação entre o âmbito ôntico e o ontológico, liberdade-situada, que se pode falar em ética da liberdade, e seu fugidio objeto: o *porvir*. A existência perfaz-se de um *projeto presente* que visa a *liberdade futura*; processo de libertação da liberdade, enfim. Sartre e sua filosofia mostram que ser-homem-e-mulher-no-mundo é ser liberdade-para-se-libertar; e isso pode ser generalizado, na medida em que o que se chama História humana é a *memória* que se faz *livremente* do passado (Em-Si); ou seja, a liberdade esteve presente em todos os lances que constituíram a *história dos homens* até aqui, e, também, será por ela que esses meandros do *passado* poderão ser visitados ou *esquecidos*.

Assim, hoje (*presente*), é ainda a liberdade que vige em cada mulher e homem e, é em vista do seu *projeto de ser-futuro*, que cada qual contribui na constituição daquilo que *homens e mulheres do futuro* vão chamar de História (passado). Ainda, como a liberdade é pressuposto para que a história seja, ela não tem fim, nem finalidade ou teleologia ou etc.: seu fim, necessariamente, vai coincidir com o final do *último* homem ou mulher; a história humana é para a liberdade, e fora dela, nada. Somente a liberdade pode indicar os rumos, visto ela mesma incorporar o *alfa* e o *ômega*, princípio e fim do mundo-humano; liberdade absoluta, e situada: esse é

o *reino humano* (plano fenomenológico), sendo a Totalidade uma ilusão, do mesmo modo que o impossível Ser-Em-Si-Para-Si. Ou Deus.

A filosofia da liberdade vai do homem à história, e dessa ao indivíduo: o método progressivo-regressivo mostra que a singularidade está na gênese do fenômeno histórico; e se a história é, conforme pretende a filosofia da liberdade, o processo de libertação de homens e mulheres, sendo a existência particular também expressão da mesma liberdade, parece adequado concluir que *coube a cada momento histórico* escolher aquilo que, *hoje*, é passado *para-nós*; na mesma fórmula, serão nossas escolhas atuais aquelas que, do futuro, serão o *passado* da humanidade. Um campo sempre movente, do qual nada se pode prever, e tudo deve-se esperar; é nesse ambiente, todavia, que Sartre aventura um *programa* a ser cumprido por sua filosofia da liberdade:

Nosso objetivo concreto, um objetivo muito atual, contemporâneo, é a libertação do homem em três aspectos. De início, a libertação metafísica do homem. Dar-lhe consciência de sua liberdade total, e que ele deve combater tudo aquilo que tende a limitar a liberdade. Segunda, sua libertação artística: facilitar ao homem livre a comunicação com os outros homens graças às obras de arte e, por esse meio, mergulhá-los em uma atmosfera de liberdade. Terceira: libertação política e social, libertação dos oprimidos e de outros homens (SARTRE *in* CONTAT; RYBALKA, 1970, p. 189-190).

A segunda tarefa, cumprida à risca pelo filósofo, está materializada em sua enorme e respeitável obra *artística*; a terceira delas ainda está por fazer. Mas a primeira, e mais fundamental (libertação *metafísica*), encontra-se inteira em *O Ser e o Nada*, livro que completa 80 anos, e que cabe celebrar. E há mais a ser dito: comemora-se, com essa obra, a instauração da liberdade como único e necessário ato para a *libertação metafísica* de homens e mulheres. Ou seja, a ontologia fenomenológica revela seu propósito: *levar à consciência* de que somos liberdade, mesmo que essa resposta precise ser retomada ante o Marxismo em 1960, ou ante o Estruturalismo em 1971. A *biografia comentada* (psicanálise) de Flaubert mostra que a experiência não é um *mero fato*, mas é por sua ação (escolha) que o *valor* pode se revelar no mundo. E isso liga-se à *Crítica da Razão Dialética*, que exige considerar a variável *liberdade* naquela equação dialética da História, ou em qualquer outra.

Deve-se ainda comemorar 80 anos nos quais, pela argúcia de Sartre, tem-se o mais forte argumento contra todo determinismo: eles *exigem* algum fundamento metafísico; assim, basta voltar à ontologia e mostrar, pela análise do *fenômeno de Ser* (que é *transfenomenal*) as razões desse engano. Obra basilar, que ostenta na *orelha* de sua tradução brasileira uma verdade bem-vinda, e que resume essa introdução: Sartre *nunca renega* as teses de sua ontologia. *O Ser e o Nada* é um compêndio da liberdade em situação e, pode-se dizer com algum risco, toda a obra de Sartre posterior a ele visa reafirmar essa tese; claro, isso implica que as obras que o antecedem sejam, também, a preparação da tese da liberdade. Ainda, seria preciso que toda a literatura e teatro sartrianos fossem libertários e visassem a liberdade. E não é assim?

Sartre viu na fenomenologia o potencial de *renovar todo o conhecimento*, e suas diferenças com Husserl revelam sua motivação: afirmar a liberdade *concreta*, o que exige manter a intencionalidade da consciência e rejeitar enfaticamente a redução fenomenológica. Também é assim que se explica a aproximação de Sartre da filosofia de Heidegger sem, contudo, repetir a descrição daquele Dasein impessoal, e lançar-se de vez ao *mundo dos homens*. Mas esses movimentos da filosofia sartriana são mais bem explicados caso seja trazida à baila a fundamental e renitente prisão metafísica à qual estaria submetida a própria filosofia: são as grades erigidas pela crítica de Kant, que em sua *arquitetônica da Razão Pura*, relega a questão do Ser ao plano

do juízo além de, com isso, resumir a liberdade àquilo que, em sua filosofia, cabe à *Razão Prática*, sendo a liberdade equivalente da *vontade*.

A crítica de Kant é um *divisor de águas* da filosofia, que marca um momento preciso de sua história: o tempo da *madureza* da Razão que, nessa investida, pretende-se *pura* e aposta todas suas fichas na *experiência possível*. Mas isso, mostra Sartre, se visto do ponto de vista da *fenomenologia*, demanda a afirmação de *outra* metafísica: o caráter restritivo da crítica de Kant, que relega a ontologia ao âmbito da *especulação*, funda-se metafisicamente – essa é a aposta de Sartre. E, como não cabe se opor ao kantismo no varejo, é preciso contorná-lo no atacado: o primeiro ato da libertação metafísica, visando reestabelecer a dignidade e a possibilidade da ontologia, é ter a fenomenologia como método. Noutros termos, *depois* de Kant seriam ortodoxas ou dogmáticas todas as filosofias de temas *metafísicos*; a ontologia inclusa.

Amparado na fenomenologia Sartre pretende romper os limites da vida *prática*, que confunde liberdade e vontade, fazendo ver que ser-homem-e-mulher é ser-liberdade; com o método fenomenológico o ser-livre não apenas adentra a vida cotidiana (prática), como se mostra o modo mesmo de *ser-homem-e-mulher*, Ser-Para-Si, consciência-intencional-corpórea que é suas escolhas, assim como será (e somente será) aquilo que ele ou ela *escolhe* no mundo. Supera-se, também com esse embate, todas as teses dualistas, na medida em que ser-no-mundo passa longe de qualquer possibilidade de efetiva *pureza transcendental*: homem é liberdade em situação, o que livra a filosofia tanto do *estômago idealista* que tudo dilui, como das cadeias *críticas*, que tudo tenta *esterilizar*. A *razão pura* é tão miragem do ponto de vista fenomenológico-existencial, como o é qualquer sorte de *Espírito* ou entidade transcendente.

A filosofia da liberdade se faz *humanista*, pois procura o *homem* onde ele está, *na estrada, na poeira...*; visando o *concreto absoluto*, é do *concreto total* que se deve partir. Esse é, para Sartre, o caminho fenomenológico *efetivo* (ou *verdadeiro*, porque calcado no fenômeno-*transfenomenal*): é pela análise de condutas humanas que o filósofo pretende revelar as estruturas de ser que sustentam o mundo, quais sejam, Em-Si e Para-si. Ainda, o mundo revela duas outras modalidades de ser, dedutíveis dos primeiros e que fazem de cada homem ou mulher uma singularidade: Ser-Para-Outro (intersubjetividade), e o hipostasiado Ser-Em-Si-Para-Si; o primeiro, além de mostrar-se um decisivo argumento contra o solipsismo, finca no âmbito ontológico o fundamento do *conflito* mundano (histórico), ao passo que o ser-impossível (Deus), porque habita o fundo de todo *cogito*, revela a razão pela qual homem ou mulher é *falta* de Si, que não poderá jamais ser preenchida (nem com a morte, não *somos-para-a-morte*, embora finitos).

A libertação metafísica visa não permanecer *nos livros*, mas focar na *existência* e, assim, mostrar – em duas acepções – que a liberdade é a razão *única* tanto daquilo que se pode chamar de *aventura individual* (uma existência) como da *aventura humana* como um todo (História). E isso requer, de homens e mulheres, *olharem para si-mesmos* (fenomenologia de *atos conscientes*): encontrarão *liberdade*, ou serão de *má-fé*; não há exceção. Paradoxalmente, a revelação da liberdade *passa pelo outro* (olhar) e mostra, de saída, seus *aparentes* limites; cabe então a Sartre afirmar que não há interioridade, mas ser-no-mundo é, por *sua escolha livre*, *lançar-se* no mundo. Somos *condenados a escolher*: para Sartre não há um estranho em mim, que *escolhe* em meu lugar (subconsciente, inconsciente ou pré-consciente), mas serei *eu mesmo* o autor de *meu* ser.

Isso exige, de um lado, travar o bom combate contra toda *ciência da alma* naquilo que elas, *metafisicamente*, sugerem em contrário à liberdade; de outro, requer que o mundo seja um lugar *também de liberdade*: se a análise de condutas, de *dentro*, não revela qualquer determinação, cumpre mostrar que também *de fora* (o mundo) se passa o mesmo. E, de novo, Sartre mostra que o mundo humano, e apesar da contingência do Ser, é *construído* peça a peça pela *livre escolha de ser-no-mundo*. Não há Deus, é bom lembrar, donde homens e mulheres sejam os

criadores não apenas de si-mesmos, mas também do mundo no qual habitam. A liberdade está no início da jornada humana, assim como é o fundamento único de ser homem ou mulher no mundo; a liberdade é o meio, pelo qual o mundo permanece *presente* e, ainda, será também liberdade *qualquer fim* (ou finalidade) de ser-no-mundo.

As consequências parecem, à primeira vista, aterradoras: homem e mulher são *deus-faltado*, e a história de cada uma das existências é *a história de um fracasso*. Pessimista ou realista, a filosofia da liberdade ainda convida a pensar, a partir do presente, aquilo que será o futuro; e o faz de um ponto de vista filosófico *adulto*, contrapondo-se a toda a infantilidade de entregar ao transcendente (Deus, Natureza, Ideia, Substância etc.) os rumos do mundo, ou a um *ilustre desconhecido em mim-mesmo* os rumos daquilo que *sou*. Sartre convida à emancipação: não há Leis Dialéticas como não há Mão Invisível, e tanto é miragem o Deus salvador como também o são a alma, algum sujeito transcendental ou Ego em seus determinismos; é infantilidade “encarar o Eu como um pequeno Deus que me habitasse e possuísse minha liberdade como uma virtude metafísica” (SARTRE, 2011, p. 87).

Não se trata de meramente *desconsiderar* a crítica de Kant, afinal ele *demonstra* que o ser não é um predicado *real*; todavia, cabe lembrar que Husserl, com a noção de intuição categorial, *libertou o Ser do Juízo*; ao menos é o que mostra Heidegger. Em resumo Husserl, quando tratou do *preenchimento de proposições inteiras* em suas *Investigações Lógicas*, concluiu que caberia fazer um adendo ao sistema kantiano: para que esse tipo de proposição possa ser preenchido é preciso que o *é* e todo o categorial seja *dado*, ou *colocado diante de nossos olhos* (donde a necessidade de, ao lado da intuição sensível, haver também alguma sorte de intuição categorial). Heidegger, visando a descrição *desse ser*, que se revela *aí* a partir de cada homem ou mulher, entrevê a reabertura para a indagação ontológica, desde que limitando-se à descrição de fenômenos: *Ser e Tempo*, uma ontologia fenomenológica baseada nas questões *próprias* de determinado modo de Ser, aquele que *nós mesmos somos*.

É desse *ambiente alemão* que Sartre pode afirmar que “a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SARTRE, 2011, p. 19). A ontologia somente é possível como fenomenologia, o que justifica a descrição *direta* daquilo que *aparece no mundo*; isso supera, de imediato, a postura, descaradamente metafísica, de reduzir o fenômeno (basicamente, tudo aquilo que *nos aparece*) à mera aparência, sem lastro *no Ser* e, portanto, lugar de *especulação*; não para Sartre. Contra Kant cumpre lembrar: “O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como *é*” (SARTRE, 2011, p. 16). Assim, via análise de condutas humanas, Sartre revela que homem é Para-si, ser *negativo* que *traz o Em-Si ao mundo*, numa infinidade de istos.

O *a priori da correlação*, visado por Husserl, é para Sartre a singularidade de ser liberdade-situada, incapaz de coincidir consigo: é *liberdade*, que existe em seu *fazer-se* pelo qual também o mundo é feito. Ser-Para-si é *ser nascido*, detalhe que parece esquecido pelo veio transcendental: esse é o ponto de partida para a argumentação contra a metafísica, pois seja fenomenal ou fenomenologicamente, é fato que ninguém jamais adentrou o mundo por *outra via*. Nascidos e livres, homens e mulheres deverão *projetar-se*, e serão a realização desse projeto, afinal, “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade” (SARTRE, 2011, p. 597). A condição singular, de ser responsável por si mesmo sem *ser seu próprio fundamento* é um fato, cabendo à metafísica especular sobre essa *verdade* fenomênica: sou nascido e sou liberdade; e embora nascido num *mundo pronto*, que na prática *me é apresentado*, serei *também eu* partícipe na constituição e manutenção desse mundo, *meu* lugar.

A tarefa da fenomenologia, descrever estruturas de Ser-no-mundo, encerra-se com a afirmação peremptória da régua pela qual a *verdade fenomenológica* pode ser medida: a própria concretude do mundo, *presente* a cada consciência intencional; e, assim, numa virada espetacular, metafísico passa a ser tudo aquilo que ultrapassa uma *experiência existencial possível*. Além da experiência mundano-concreta, única que efetivamente faz sentido investigar, está a especulação. Em-Si e Para-Si são fenômenos de ser por si evidentes, como também evidente é a *presença ao outro* (Para-Outro); então, compete “à metafísica formar as hipóteses que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser” (SARTRE, 2011, p. 757), ou, explicar o *sentido transcendente de Ser*. Pois, de fato, é inútil perguntar sobre se o Em-si nasceu do Para-si, ou como haveria Em-si antes do Para-si, ou por que o Para-si nasceu *desse Em-si* e não de outro etc.; essas sim, questões especulativas, também cabíveis à metafísica, das quais cabe *se libertar*.

Nesse sentido a fenomenologia, ao libertar o Ser do Juízo, não reabilita toda a metafísica; ao contrário, cria uma exceção à regra kantiana: será especulativa toda ontologia não fenomenológica, afinal, se “de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica” (SARTRE, 2011, p. 21). Esse aspecto da libertação metafísica, básico na estrutura geral da ontologia de Sartre, representa a possibilidade de retomar o discurso mundano a partir do mundo mesmo, donde “em virtude da contingência absoluta do existente, estamos convictos de que toda metafísica deve concluir com um ‘é isto’, ou seja, uma intuição direta desta contingência” (SARTRE, 2011, p. 379).

A ilusão metafísica dos *três mundos*, denunciada por Sartre em *O Ser e o Nada*, segue-se de outra ainda mais pernicioso: o solipsismo. Ainda analisando condutas, Sartre mostra (pela análise da vergonha, p. ex.) que, diferentemente daquele *Ser-com* de Heidegger, a *certeza* do outro perpassa *meu ser*: sou nascido, logo, sou homem porque *fui entronizado* no mundo *por outrem*. E tudo aquilo que *posso ser* no mundo perpassa, irremediavelmente, o Outro; seja belo ou feio, bom ou mau, herói ou covarde, será sempre *a partir* de outrem que meu ser vai habitar o mundo; ou, “minha solidão ontológica é pura hipótese metafísica, perfeitamente injustificada e gratuita, pois equivale a dizer que, fora de mim, nada existe; transcende, pois, o campo estrito de minha experiência” (SARTRE, 2011, p. 298).

Sou perpassado pelo outro, que *está presente a mim sem intermediário*; ele é transcendência que, sei e sinto, *é para além de mim* como, de meu lado, *sou para além dele*. Ambos temos nosso ser imiscuído, embrenhado de facticidade *vista*, realizada em *minha presença* enquanto exige *minha atuação*: o inferno é o outro, mas bem poderia não ser. É à revelia de toda experiência possível da liberdade-situada que surge a pergunta metafísica tão mesquinha – *há o outro?* Há outrem, e sem má-fé, ninguém precisa de qualquer prova disso; então, não seriam *eles* a prova irrefutável que *sou para além de mim* e, tal qual *todos*, governado por forças que *me* ultrapassam? E não seria isso que mostrou, com maestria, a psicanálise? Não, ao menos não tão rápido: a consciência é intencional e, assim, ela é também *translúcida*.

É para afirmar a liberdade e combater toda teoria determinista (toda *metafísica*) que Sartre se opõe à Freud: “pela distinção entre o ‘Id’ e o ‘Eu’, Freud cindiu em dois a massa psíquica. Sou eu, mas não sou o ‘Id’. Não tenho posição privilegiada com relação a meu psiquismo não consciente” (SARTRE, 2011, p. 96); ora, soa absurdo (de má-fé) que, no *teatro do mundo*, eu seja compelido a dizer que *não escolhi* aquilo que escolhi. Não há *estranho que vive em mim*, isso é metafísica; ainda assim, Sartre não se acanha em elogiar a psicanálise, mas exige sua correção: ela deve ser *existencial*. Isso se explica: é “por ter contemplado o psíquico no passado que os psicólogos acharam que a consciência fosse uma qualidade capaz ou não de afetá-lo, sem modificá-lo em seu ser. O psíquico passado primeiramente é, e é Para-si depois” (SARTRE, 2011, p. 173).

Ser-liberdade não se resume a descobrir, fenomenologicamente, uma modalidade de ser que *não pode coincidir consigo*: a análise de vividos concretos mostra que somos *liberdade engajada*, e não liberdade que *paira* sobre o mundo; não há sobrevoos porque nunca houve liberdade *descomprometida*: o homem “é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês francês de 1942, que Schmitt era operário berlinense de 1870; é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma situação” (SARTRE, 2011, p. 128). A ontologia revela, enfim, porque fazemos a história sem conhecê-la: a espessura do mundo nos ultrapassa em nossa *vontade* de ser-Deus (Ser-Em-Si-Para-Si). Não é por acaso que toda metafísica *especula* sobre o Ser, enquanto a fenomenologia permite descrevê-lo a partir de seu âmago, do ser-mesmo-que-*eu-sou*; e, como também *me cabe* a palavra final sobre minha aventura individual, serei eu mesmo *coautor da História*, ainda que me sejam cabidas somente algumas linhas, concomitantemente reescritas em outras infinitas formulações.

Assim o outro está presente a mim, sem intermediário, enquanto eu, para chegar a *ele*, preciso atravessar toda a *espessura* muito efetiva (real) do mundo; e o que se encontra é, de novo, liberdade. As muralhas da metafísica cercam, também e de modo inapelável, a liberdade quando se trata da História: ela não somente teria seu encaminhamento *próprio* (seja via Mão Invisível ou Lei Dialética, como também seria a realização do Reino de Deus ou outra Utopia), como escolheria *ela mesma* seu fim, escrito nalgum céu inteligível que somente alguns *filósofos* (ou historiadores) poderiam conhecer. Não para Sartre: a liberdade é *para todos e todas*, ela se confunde com ser-homem e mulher; não há *teleologia* de Ser, senão aquelas inventadas pela liberdade.

Nem para a morte, nem para a vida, homens e mulheres se definem a partir do mundo em que brotam; é verdade que é observável uma *tendência* a manter aquilo que se *aprendeu*, mas ainda mais notório fenomenalmente é que toda e qualquer mudança *exigiu* a *ação* de homens e mulheres. Não há mundo Em-Si, nem História *neutra*: a multiplicidade de culturas, de *visões de mundo* dentro de um mesmo grupo, a diversidade de modos de ser-homem-e-mulher no mundo o mostram a contento. Sem caráter, nem Eu, nem Ego, nem inconsciente ou subconsciente, somos *liberdade de dentro*; nem por isso encontramos-nos no mundo como livres, mas “o Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que ocorra ao Em-si uma desordem total. Essa desordem é o mundo” (SARTRE, 2011, p. 753).

Não há mundo senão para o homem, repete o bordão fenomenológico; é porque não há Deus, ou Natureza (a toda prova naturalizada) ou qualquer instância *além* da escolha (milhares delas, todas *situadas*), que a História é *história humana*. Sem a liberdade, mais adequado pensar a história como a fantasia da redenção *das almas* por um salvador, ou como a história do autorreconhecimento do Espírito Absoluto, ou o resultado de autorregulações próprias do *Mercado*, ou, mesmo, a realização de alguma *igualdade futura* (Comunismo, Reino dos Céus); mas de onde vieram esses modelos senão da inventividade e, portanto, de *nossa liberdade situada*? Equivalentes, essas teses visam totalizar a história indicando seu fim ou finalidade; são *metafísica pura*, no sentido de especulação, pois negam o que é fenomenologicamente evidente: os homens e mulheres, por sua história, fazem a História! Cabe, assim, evitar a todo custo a má-fé social, demasiado humana, de negar a responsabilidade por seu mundo, pelas *escolhas* que o trouxeram até aqui, e, também, pela *escolha* dos rumos daquilo que será o *futuro* (Ética do Porvir), seu e de *todo mundo*.

Somos nascidos, e nascemos situados. A passagem do plano ôntico ao ontológico é permitida e esperada, vale dizer; assim, o Ser-Para-si permanece liberdade, afinal jamais vai realizar-se, pois *não serão jamais* Em-Si-Para-Si. Homens e mulheres *são seu projeto*, eleito e mantido livremente, donde pensar a liberdade sem situação pode gerar aberrações, como a noção de alma

e seus similares; a contrapartida, também advinda dessa *fé* metafísica, dá notícias de um *mundo sem homens*, algo tão absurdo que o próprio Kant tratou de mostrar sua contradição (*a árvore que desaba inacessível no meio da floresta, faz barulho?*). Livres da crença na realização necessária da Totalidade (impossível Ser-Em-Si-Para-Si), pode-se chamar de metafísico, sem medo, todas as iniciativas que ousam tirar da escolha humana o princípio de seu mundo ou de seu ser.

A filosofia da liberdade é radical: história não é determinante, nem poderia sê-lo porque é, ela mesma, *história da libertação humana*; e não importa o objeto de seus grilhões, se as adversidades aparecem no mundo é porque *são humanas*, cabendo sempre à liberdade indicar o caminho de sua superação, se houver; caso não haja, cumpre inventar. Nenhum Deus ou Demônio poderá indicar atalhos, e não os indicou: cada pedra que foi movida na face da Terra teve seu propósito, e ele nasceu de uma livre escolha, de alguma projeção *de ser-homem*, que foi futura, fez-se presente e agora é passado; e isso em razão daquilo que *somos e escolhemos*. “É o Para-si que flui, que se convoca do fundo do porvir, que carrega o passado que era; é ele que história sua ipseidade, e sabemos que é, no modo primário ou irrefletido, consciência do mundo e não de si” (SARTRE, 2011, p. 218). A filosofia da liberdade cumpre, assim, sua primeira tarefa, a libertação metafísica de homens e mulheres; trata-se, então, de fazer saber que homens e mulheres, mesmo sob *a mais terríveis das opressões, são liberdade para se libertar*.

A filosofia de Sartre é filosofia da liberdade, e *O Ser e o Nada* é sua obra magna, que permanece irretocável em suas teses; pois a libertação metafísica não exige somente convencer (esclarecer) ao vulgo que ele é liberdade: o problema todo aparece quando se trata de confrontar as teses histórico-científicas, sociológicas ou psíquicas, que estão fundadas em hipóteses deterministas. É contra essas hipóteses, fazendo uso do método fenomenológico (verdade fenomenológica), que a filosofia da liberdade visa *libertar o homem e a mulher*. Pois Liberdade não é substância, como não é uma ideia, nem mesmo uma hipótese: para Sartre, ela coincide com o âmago de ser-homem-e-mulher-no-mundo, permeando tudo aquilo que concerne ao interesse mundano concreto e, quiçá, abstrato.

Não se faz ciência sem liberdade, assim como a metafísica e, mesmo a ontologia, tem uma única e mesma fonte: a liberdade. É daí que todo saber, seja fundado em *documentos históricos* ou na memória preservada, será sempre *corroído* pela liberdade; e não importa para qual período histórico a consciência se volte, ali também o que ela vê é liberdade. Mesmo que o homem se volte para si mesmo, não há qualquer interioridade, e ele será novamente lançado ao mundo: é liberdade, e terá a experiência indelével de que *é* porque *escolhe* seu ser-no-mundo; e, caso volte-se para outrem, de novo será *liberdade* que vai encontrar (o conflito original, inerente ao Para-Outro, o demonstra). Liberdade é condenação, pois exige criar e criar-se indefinidamente; “o homem é livre. [...] Estou condenado a existir para sempre Para-além de minha essência, Para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre” (SARTRE, 2011, p. 543).

Libertar-se da metafísica exige admitir *liberdade*, fundamento tanto da necessidade como da possibilidade da *libertação metafísica*, primeira e instauradora tarefa da filosofia de Sartre, cumprida em *O Ser e o Nada*. Por fim, a atualidade da filosofia da liberdade liga-se ainda à tese da liberdade absoluta situada: nosso mundo é *prova* de que o filósofo tem razão, e que sem admitir a liberdade, será preciso, sempre, uma boa dose de má-fé metafísica para *explicar* a história, seja de *uma vida*, seja a História Geral. O mundo em sua totalidade, cada Deus ou Demônio, em seus *paraísos* de sorrisos ou *infernos* incandescentes, cada movimento da História, memorável por sua glória ou fracasso, cada inovação tecnológica e suas consequências – tudo nasceu da liberdade, e foi visando realizar algum aspecto dessa mesma liberdade que *a história humana* nos trouxe até aqui. E desde 1943, há 80 anos, esse saber está a nosso dispor. Viva *L'Être et le Néant*.

Referências

- CONTAT, M.; RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.
- HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. Sexta investigação. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa M. A. de C. Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- SARTRE, J-P. *Carta de Jean-Paul Sartre recusando o Prêmio Nobel de Literatura*. 1964. Disponível em: <https://homoliteratus.com/carta-de-jean-paul-sartre-recusando-o-premio-nobel-de-literatura/>. Acesso em: 14.jun.2023.
- SARTRE, J-P. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SARTRE, J-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- SARTRE, J-P. *L'Être et le Néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, J-P. *L'Idiot de la famille*, 1. Paris: Gallimard, 1971.
- SARTRE, J-P. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 20. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011.
- SARTRE, J-P. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. *Veredas FAVIP*, Caruaru, v. 2, n. 1, p. 102–107, jan./jun. 2005.

Sobre o autor

Luciano Donizetti da Silva

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1999), mestrado em História da Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Federal do Paraná (2002) e doutorado em História da Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2006). Realizou estágio pós-doutoral na Universidade Lyon 3 - Jean Moulin (2016). É professor de Filosofia na Universidade Federal de Juiz de Fora (MG), no Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Também faz parte do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma instituição. Atualmente realiza estágio pós-doutoral na Universidade Federal de São Carlos (PPGFIL-UFSCAR, 2023).

Recebido: 10/08/2023
Aprovado: 25/08/2023

Received: 10/08/2023
Approved: 25/08/2023

A facticidade do para-outro na perspectiva do olhar e da vergonha

The facticity of the for-other from the perspective of gaze and shame

Carlos Henrique Carvalho Silva

<https://orcid.org/0009-0000-5643-3655> – E-mail: carlosmachiavelli@yahoo.com.br

RESUMO

O presente artigo tenciona compreender a experiência primordial da existência do Outro, apresentada por Jean-Paul Sartre na terceira parte de *O ser e o nada*. Para que o nosso intento seja efetivamente compreendido, organizamos esta leitura em três momentos devidamente articulados. No primeiro momento é essencial esclarecer como o filósofo francês delimitou o problema do solipsismo como obstáculo constituído pelas filosofias realistas e idealistas que de uma forma geral vai negar as condições de possibilidade da existência do outro, bem como, a descrição crítica que vai questionar a permanência das teorias solipsistas na contemporaneidade legada por Husserl, Hegel e Heidegger. A partir desta crítica iremos conduzir nossa leitura ao segundo momento que consiste em estabelecer a compreensão da existência do Outro mostrando como este aparece e afeta a vida cotidiana do sujeito, sobretudo, porque o Outro requer a presença de um corpo e uma consciência distinta do sujeito. No último momento, daremos ênfase a interessante abordagem do olhar e da vergonha, este sentimento original que despe a consciência de qualquer certeza de que se encontra isolada no mundo. Assim, a experiência da vergonha passa a ser compreendida como desvelamento da consciência do sujeito que se percebe “invadida” pelo olhar do Outro efetivando, assim, a existência do outro na relação concreta.

Palavras-chave: Outro. Solipsismo. Olhar. Vergonha. Sartre.

ABSTRACT

This article aims to understand the primordial experience of the existence of the Other, presented by Jean-Paul Sartre in the third part of *Being and Nothingness*. In order for our

intention to be effectively understood, we have organized this reading into three duly articulated moments. In the first moment, it is essential to clarify how the French philosopher delimited the problem of solipsism as an obstacle constituted by realist and idealist philosophies that generally deny the conditions of possibility for the existence of the other, as well as the critical description that questions the permanence of solipsistic theories in contemporary times, bequeathed by Husserl, Hegel and Heidegger. From this critique, we will lead our reading to the second moment, which consists of establishing an understanding of the existence of the Other, showing how it appears and affects the subject's daily life, above all because the Other requires the presence of a body and a consciousness that is distinct from the subject's. In the last moment, we will emphasize the interesting approach to the gaze and shame, this original feeling that strips the consciousness of any certainty that it is isolated in the world. Thus, the experience of shame comes to be understood as the unveiling of the subject's consciousness, which perceives itself as "invaded" by the gaze of the Other, thus making the Other's existence in the concrete relationship effective.

Keywords: Other. Solipsism. Look. Shame. Sartre.

Introdução

A existência do outro ocupa um significativo escopo na produção teórico-conceitual e literária de Jean-Paul Sartre. É fundamental observar que mesmo decorrido 80 anos da publicação de *L'être et le néant*, as pesquisas e as produções edificadas permanecem consagrando a perspectiva ensaística da ontofenomenologia e que esmiúça os problemas metafísicos mais urgentes da história da filosofia contemporânea, ao mesmo tempo em que culmina também na renovação de suas ideias. Desde a *Transcendência do Ego* (1936), Sartre dar um passo a frente ao postular a necessidade de conceber o ego como um princípio norteador da consciência pura que se abra à reflexão da presença de uma intersubjetividade, embora ainda não justifique a existência do outro¹, o que de fato ocorrerá na obra de 1943. No entanto, a espontaneidade e a intencionalidade da consciência transcendental refletem no indivíduo a visão de que no mundo da vida se encontra uma abertura, um apelo às relações humanas para além das meras descrições objetivas dos fenômenos.

Por isso, escolhemos como proposta desse artigo, analisar a relação com o outro a partir do sentido do olhar e do sentimento da vergonha encontrada precisamente no início da terceira parte da obra objeto de nossa homenagem. Para Angèle Kremer Marietti, as três primeiras partes de SN constituem do ponto de vista semântico uma espécie de "teoria geral do ser", uma vez que os temas do *en-soi*, *pour-soi* e *pour-autrui* se encontram "articuladas em uma abordagem sintética e totalizante" (MARIETTI, 2005, p. 38).

Nela, Sartre inicia questionando por que na reflexão descritiva se descobre que a realidade humana é notoriamente o *Para-si*, uma estrutura ontológica explicitador da existência de uma subjetividade ou, simplesmente, a consciência. No entanto, o autor questiona também se isso é tudo que resta. Não haveria, então, um contrapeso ou sustentáculo, como ele mesmo

¹ Conforme Flajoliet (2008, p. 672): "Mais ce chemin, Sartre refuse justement de Vemprunter. La nécessité de penser une intersubjectivité d'Zsgo-monades ne lui paraît nullement légitime, même s'il reconnaît que la conscience transcendante se donne à la réflexion évidente comme un individu. Une formule résume bien cette position: la spontanéité transcendante est individualisée et impersonnelle. Analysons de plus près ce qu'il entend par l'individualité de la conscience transcendante".

ressalta: “um tipo de estrutura ontológica radicalmente diverso” (SARTRE, 2015, p. 289). Assim, partindo dessa premissa, ele vai ao segundo e terceiro capítulo de SN desmontar todo o edifício conceitual do primado solipsista fundamentado pelas filosofias clássicas.

É precisamente este itinerário crítico ao solipsismo que Sartre persegue com empenho, uma vez que encontramos um comprometimento persistente em rejeitar as ideias de que em todos os pontos de vistas sobre o mundo vigora a presença de uma subjetividade. A referida rejeição assegura a preocupação de que uma ontofenomenologia da intersubjetividade passe a aparecer como um problema essencial².

Neste sentido, resolvemos articular nossa investigação em três momentos: no primeiro, faremos algumas considerações pertinentes sobre o problema do solipsismo com a finalidade de compreender tanto a crítica conceitual que Sartre faz as filosofias realistas e idealistas, de Husserl, Hegel e Heidegger quanto também visa destacar que tal objeção radical em torno da existência do outro deve ser superada. No segundo ponto abordaremos o estabelecimento da questão do outro a partir da compreensão traçada e consagrada por Sartre acerca das estruturas da realidade humana, Para-si e Para-outro. Por último, destacaremos a dimensão sentimental da vergonha através da desconcertante relação atávica provocada inicialmente pelo olhar, isto é, da sensação que o eu tem quando é pego em flagrante situação constrangedora pelo olhar censurador do outro.

Considerações sobre o problema do solipsismo

A crítica de Sartre ao solipsismo é considerada um problema dos mais relevantes em SN (*O obstáculo do solipsismo*), tendo em vista que a delimitação conceitual ou prática do conhecimento humano sob o ponto de vista de uma subjetividade provoca o esquecimento da questão do outro. Mas no que de fato consiste o solipsismo? Como o esquecimento do outro foi tratado pelos filósofos realistas e idealistas, especialmente Husserl, Hegel e Heidegger? De que maneira o eu consciente pode compreender a presença e as condições de possibilidade de afirmar a existência do outro? As questões levantadas são cruciais para compreendermos como Sartre vai “ensaiar” a perspectiva ontofenomenológica do *Para-outro*.

Com relação à primeira indagação, podemos dizer que o solipsismo é uma concepção radical que coloca o Eu numa condição absolutista (*o solus ipse*, no sentido mesmo de solitário), isto é, a radicalização extrema de conceber qualquer forma de conhecimento somente a partir das experiências internas do sujeito, indicando, por um lado, a presença maciça do indivíduo como realidade única do mundo e, excluindo, por outro lado, visões distintas de produção do saber, além de comprometer a percepção dinâmica do mundo da vida e da própria compreensão da realidade, enraizando, assim, a presença do subjetivismo como um empecilho a ser ultrapassado.

Sartre aponta dois sentidos para a palavra “subjetivismo”: subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana. É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. Quando dissemos que o homem escolhe a si, queremos dizer que cada

² Sergio Moravia (1985) mostra que desde *A Transcendência do Ego* (1936), o grande objetivo de Sartre é a superação do solipsismo. “As conclusões negativas da relação cognitiva entre Eu e Mundo e a permanente solidão do Eu parecem ter dado razão ao solipsismo, ao qual direta ou indiretamente tinham aderido tantos filósofos, alguns bastante caros a Sartre. Ora, ao querer analisar as relações entre o Eu e o Mundo, o pensamento moderno e contemporâneo não conseguiu evitar as conclusões negativas e de tipo solipsista” (MORAVIA, 1985, p. 52-53).

um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher se a si próprio ele escolhe todos os homens (GILES, 1989, p. 302).

Por outro lado, a segunda questão que trata das consequências do esquecimento do outro para a filosofia, aponta para uma discussão mais ampla que se inicia no pensamento racionalista cartesiano fundamentando a existência a partir de uma singularidade (o cogito) da consciência humana pensante e duvidante, passando pelo supramencionado “Eu penso” de Kant, e também encontra força na consagrada parábola do senhor e do escravo de Hegel que elabora a compreensão da relação de dependência entre o eu e o outro de encontra seu ponto de culminância na fenomenologia de Edmund Husserl, notadamente na quinta *Meditações cartesianas*³ e Heidegger acerca do entendimento do Ser-com encontrado em *Ser e tempo*. Todos têm em comum uma perspectiva filosófica de mundo e de homem efetivamente solipsista.

Para Sartre, o problema começa quando os realistas não levaram a sério a existência do outro, mais que isso, falharam também ao não admitir a presença de uma exterioridade distinta da sua e, tampouco, buscaram compreender uma intuição evidente do outro⁴. Admite o filósofo francês que se não temos uma intuição imediata da alma do outro, certamente também não teremos dimensão da presença de seu corpo, enquanto estrutura da realidade humana. Ele sustenta que se o realista entrega o corpo como um pedaço de cera (em referência direta a Descartes), não terá como compreender o corpo do outro como condição singular de uma existência, isto é, os realistas tratam a presença do outro como simples intuição.

Todavia, na medida em que o realismo quis prestar contas do conhecimento por uma ação do mundo sobre a substância pensante não cuidou de estabelecer uma ação imediata e recíproca das substâncias pensantes entre si: é por intermédio do mundo que elas se comunicam entre a consciência do outro e a minha, meu corpo como coisa do mundo e o corpo do outro são intermediários necessários (SARTRE, 2015, p. 291).

Doravante, com relação a última questão é possível notar que há uma nítida falha de comunicação entre a consciência do outro e a do eu de modo a reconhecer que o corpo do outro no mundo é um existente que não pode ser mensurado como algo indiferente a consciência subjetiva. Além disso, o outro tem em si, um aspecto subjetivo particular que afirma sua interioridade pensante. Para Marietti (2005), Sartre denuncia Kant por ter se dedicado intensamente ao estudo das leis universais da subjetividade de modo que deixou de lado o problema dos outros seres. O próprio conceito de sujeito kantiano é depositário fiel de uma essência subjetiva universal.

O “sujeito” da subjetividade estudado por Kant não é outro senão a essência comum das pessoas. Assim, a fim de eliminar esse aspecto do problema, Sartre se recusa a equiparar o problema do outro com o que ele acha que percebe em Kant como o problema das realidades noumenais. A aparência (não, estritamente falando, o “conhecimento”) dos

³ O autor compreende o solipsismo de três modos: o cético, o natural e o aparente. O primeiro advém da “via cartesiana” da crítica do conhecimento que conduz à esfera transcendental e se resume no não reconhecimento da existência do outro. O segundo se compreende a partir de duas formas: ou o eu simplesmente se encontra só no mundo em função de um evento extraordinário (desastres ou pandemias que aniquilaram os outros) ou simplesmente existe apenas o eu, sendo o outro fenômenos ilusórios da consciência. Por último, o solipsismo aparente configura uma busca tanto o reconhecimento do outro como experiência “coisificada” pelo ego quanto uma crítica que visa questionar a absolutividade desse mesmo ego numa tentativa de encontrar nos outros egos, a problematização de uma alteridade, ou seja, o outro.

⁴ “Eis o erro dos fenomenistas: tendo reduzido, com razão, o objeto à série conexas de suas aparições, acreditaram ter reduzido seu ser à sucessão de suas maneiras de ser, e por isso, o explicaram por conceitos que só podem ser explicados a maneiras de ser, pois designam relações em uma pluralidade de seres já existentes” (SARTRE, 2015, p. 32).

outros é um fenômeno que se refere a outros fenômenos, cada um distinto dos outros (MARIETTI, 2005, p. 41).

Assim, para Sartre não há o menor sentido afirmar uma filosofia fundada na pura intuição, uma vez que nos revela o outro pela sua alma. Então, o problema do realismo no que diz respeito ao obscurecimento da existência do outro reside no modo como ele enxerga o corpo do outro como uma coisa, isto é, algo não envolvido na totalidade humana, mas simplesmente como parte do mundo, tal qual vemos um objeto: uma pedra, uma árvore, um livro, uma cadeira, etc.

Admitimos que tais procedimentos podem somente nos dar um conhecimento possível do outro: continua sendo provável que o outro não passe de um corpo. Se os animais são máquinas, por que não o seria o homem que vejo passando na rua? Por que não seria válida as hipóteses radicais dos behavioristas? O que apreendo nesse rosto nada mais seria que efeito de certas contrações musculares, e estas, por sua vez, efeito de um influxo nervoso cujo trajeto me é conhecido (SARTRE, 2015, p. 192-193).

Assim, mais uma vez, ao encarar a existência do outro como algo dado no mundo vivido, os realistas caem na aporia de um conhecimento meramente fantasioso, trazendo à tona a necessidade de uma crítica reflexiva cujo dever é o de colocar o problema no seu verdadeiro território: que o outro passe a aparecer como estrutura singular de uma experiência anterior ao hábito da consciência subjetiva negadora, consciência esta que por ter dado um tratamento insuficiente à existência do outro, sem sequer se incomodar com a expressividade maciça de sua presença, fez com que ele instituisse o hábito da negação dessa mesma existência.

Sartre vai bater frontalmente contra os realistas e idealistas ao se colocar contrário ao entendimento de subjetividade pregada num ensimesmamento lancinante. Portanto, como se dar a aparição do outro na experiência do eu? É precisamente essa interrogação que vai nortear o estabelecimento da existência do outro.

O estabelecimento da questão do outro

Alain Renaut (1993), afirma que Sartre vai explorar desde sua primeira obra filosófica, *A transcendência do ego*, certo apelo à separação entre subjetividade e ego a fim de superar o problema do solipsismo e revelar a existência do outro, isto é, superar essa dimensão solitária, alienada e aniquiladora do sujeito que define o sentido do mundo a partir do próprio ego e partir para uma virada do avesso, projetada na dimensão ontológica do outro. Por sua vez, encontramos em Francis Jeanson (1965), uma definição introdutória precisamente significativa acerca da existência do outro:

O outro é para mim o escândalo – precisamente na medida em que souber por definição nem trazê-lo a mim nem constituí-lo puro objeto, e onde me atinge (na vergonha, por exemplo, mas igualmente no orgulho) num ser que sou, sem, no entanto, poder determinar este ser para ele, salvo que se constitui na esfera de atribuições possíveis (JEANSON, 1965, p. 214).

Neste sentido, a terceira parte de *O ser e o nada* é dedicada ao estudo do para-outro sendo um dos temas mais instigantes e imprevisíveis que encontramos. Nesse capítulo, Sartre abandona a posição realista levantada no tópico anterior por esta resultar numa querela idealista que por sua vez cairá num dogmatismo injustificado, isto é, esta perspectiva filosófica

reduz o corpo do eu e do outro a sistemas objetivos de representação⁵. “Mas quando encaro o outro em minha experiência cotidiana, de modo algum encaro uma realidade numênica, assim como não capto ou encaro minha realidade inteligível quando tomo conhecimento de minhas emoções ou pensamentos empíricos” (SARTRE, 2015, p. 294).

Como herdeiros da tradição solipsista, Husserl, Hegel e Heidegger também não escapam da crítica ferina de Sartre. Conforme dizemos que para os realistas, uma vez que o outro estava dado (o eu que não sou eu), o conhecimento permanecia preso nos limites da subjetividade, isto é, o outro se manifestava de uma forma negativa, como se estivesse preso às condições puramente objetivas. Sartre abandona essa posição por entender que o realismo cai numa espécie de idealismo dogmático injustificado ao reduzir o existente à consciência ou, melhor dizendo, impõe ao corpo do outro, sistemas objetivos de representação.

Parece que a filosofia dos séculos XIX e XX compreendeu que não se podia evitar o solipsismo se começarmos por encarar o eu e o Outro como duas substâncias separadas: toda união dessas substâncias, com efeito, deve ser considerada impossível. É por isso que o exame das teorias modernas nos revela um esforço para captar no próprio âmago das consciências um nexos fundamental e transcendente com relação ao Outro, nexos esse que seria constitutivo de cada consciência em seu próprio surgimento. Mas se a filosofia parece abandonar o postulado da negação externa, conserva sua consequência essencial, ou seja, a afirmação de que minha conexão fundamental com o outro é realizada pelo conhecimento (SARTRE, 2015, p. 302-303).

Neste sentido, Sartre constrói sua crítica a partir do pensamento de Husserl, precisamente aquele presente nas *Meditações Cartesianas* e em *Forma Lógica Transcendental*⁶ que mostra um autor preocupado em refutar o solipsismo partindo da premissa de que o Outro é elemento imprescindível a constituição do mundo que se revela à consciência de forma intermonadária, isto é, uma relação de mutualidade entre as diversas consciências presentes). Por isso, o outro não aparece no mundo somente como um fenômeno concreto e empírico, mas como condição efetiva de constituição do próprio mundo.

Inicialmente Sartre supôs que pudesse escapar do solipsismo recusando o conceito husserliano do *Ego transcendental*. Apoiado firmemente nessa recusa acreditou que havia provocado um esvaziamento do sujeito e retirado toda segurança do ego solitário capaz de definir os sentidos do mundo e compreender as contingências das relações concretas. No entanto, apesar de acreditar que tal ego continua sendo um obstáculo ao reconhecimento da existência do outro, essa recusa não o fez avançar no tema. Pelo contrário,

Mesmo se, à parte do Ego empírico, nada mais houvesse além da consciência deste Ego – ou seja, um campo transcendental sem sujeito -, não mudaria o fato de que minha afirmação do outro postula e requer a existência de um similar campo transcendental Para além do mundo: e, por conseguinte, a única maneira de escapar ao solipsismo seria, ainda aqui, provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é afetada pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo (SARTRE, 2015, p. 305-306).

⁵ Nesse caso, Sartre ataca a base da filosofia kantiana com o consagrado conceito de “Eu penso” encontrado no 16º parágrafo da *Crítica da razão pura*. Nele, diz-se que “O eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou pelo menos para mim, não seria nada” (KANT, 1999, p. 121).

⁶ Para González Porta, essas obras da derradeira fase do pensamento de Husserl marcam o processo de compreensão última e superação definitiva do psicologismo transcendental que acontece a partir de 1927. Nelas, o conceito de redução é “tanto o meio de alcançar a subjetividade transcendental quanto o meio de superar o psicologismo” (GONZÁLEZ PORTA, 2013, p. 86).

Sartre assinala que a filosofia de Husserl representa um progresso em relação às filosofias clássicas, racionalista (Descartes), empirista (Hume e Berkeley) e criticista (Kant e Fichte). Porém, aponta que Husserl também não escapou do solipsismo ao reduzir o ser a uma série de significações mostrando que a única conexão existente entre o sujeito e o outro é o conhecimento. Nessa leitura fica claro que o outro não passa de uma categoria auxiliar do sujeito atuando na constituição do mundo, excluindo a possibilidade de se pensar o outro tanto como um existente no mundo da vida, quanto o seu sentido extramundano.

Husserl responde ao solipsista que a existência do outro é tão certa como a do mundo, compreendendo no mundo minha existência psicofísica; mas o solipsista diz a mesma coisa: ela pode ser tão certa quanto, responderá, mas não será mais certa. A existência do mundo, acrescentará, é medida pelo conhecimento que dele tenho; não seria diferente para com a existência do outro. (SARTRE, 2015, p. 305).

Na continuidade dessa análise, Sartre rompe propositadamente com a sucessão cronológica da história da filosofia e faz uma inversão temporal⁷ direcionando sua veia crítica para a filosofia de Hegel, especificamente da solução apresentada no primeiro volume da *Fenomenologia do Espírito*, a qual assinala como qualitativamente mais progressista de que a de Husserl por dar um tratamento ao tema do outro não mais como necessária a constituição de um mundo e de um Ego empírico, mas como condição necessária para a existência da *consciência de si* que por sua vez é pura apreensão de si mesma, isto é, uma identidade consigo mesma.

Esse fato é descrito a partir da parábola do senhor e do escravo cuja intenção de abordar a relação eu-outro é mais apurada, na medida em que tende a explicitar que o “Eu sou eu”, embora vista por Sartre como uma categoria pobre e abstrata, é o motor fundamental da consciência de si e que cria as condições objetivas de reconhecimento de outras consciências idênticas a ela. No entanto, há um certo polo objetivista no problema, uma vez que o outro enquanto mediador da consciência de si passa por um duplo processo de negação-exclusão e aceitação. Enquanto o sujeito exclui o outro pelo fato de ser sujeito, o outro exclui o sujeito pelo fato de não ser si. Assim, esta relação se estabelece numa disputa de consciências que se imbricam uma na outra.

Isso nos permite, ao mesmo tempo, definir a maneira como o outro se me aparece: é aquele que eu não sou, e, portanto, revela-se como objeto não essencial, com um caráter de negatividade. Mas este outro é também uma consciência de si. Enquanto tal, aparece-me como objeto comum, imerso no ser da vida. E é assim, igualmente, que apareço ao outro: como existência concreta, sensível e imediata (SARTRE, 2015, p. 306-307).

Assim, é na oposição negadora que tanto o sujeito quanto o outro afirmam suas consciências e seus direitos como indivíduos. Por isso, o Cogito não poderia nortear uma filosofia da subjetividade na medida em que a presença do sujeito enquanto individuo se consagra precisamente quando o outro reconhece a sua existência. Então, é a existência do outro que torna o Cogito possível, o que faz do outro, o estágio fundamental para o reconhecimento do sujeito. E tal movimento é dialético porque exige uma recíproca, no qual “o valor do reconhecimento de mim pelo Outro depende do valor do reconhecimento do Outro por mim” (SARTRE, 2015, p. 307).

⁷ Explicando de forma simples, Sartre inverte sua análise iniciando pela filosofia de Husserl (1859-1938) que é historicamente posterior a de Hegel (1770-1831).

Em outras palavras, o resultado dessas análises mostra que a relação entre o sujeito e o outro aparece como puro antagonismo, ou melhor, dizendo, no conflito dialético, na medida em que ambos mantêm uma relação de dependência, no qual o outro se escora no âmago do ser do sujeito, resultando na imensa dificuldade tanto de elucidar a objetividade do sujeito quanto encontrar conceitos não representativos, mas que constituam a base objetiva do conhecimento do sujeito.

Tal dificuldade se soma ao fato de Hegel também não ter se dado conta de que o *Para-si* é um ser concreto e singular, não motiva e nem é motivada por uma relação de identidade com o outro, mas se compreende como uma individualidade original. Por isso, Sartre elabora contra Hegel, uma dupla acusação de otimismo: o epistemológico e o ontológico. A primeira se revela por meio de um acordo de reconhecimento entre as consciências que é precisamente marcada reciprocidade e simultaneidade, fatos pela no qual o sujeito reconhece o outro na mesma medida em que o outro lhe reconhece.

Obviamente, Sartre vai mostrar que tal relação de reciprocidade não existe, uma vez que as duas consciências se encontram de fato num desnivelamento contingencial onde o senhor e o escravo só coincidem como consciências abstratamente, isto é, o “Eu sou eu” se dar como reconhecimento do outro. Já o segundo otimismo é consequência do primeiro e consiste numa espécie de ultrapassamento no qual a pluralidade de consciências é superada pela dialética da totalidade: “A verdade é verdade do Todo” (SARTRE, 2015, p. 315). Portanto, diz Sartre (2015, p. 316): “Que nos trouxe essa longa crítica? Simplesmente o seguinte: se for possível refutar o solipsismo, minha relação com o Outro é, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser e não de conhecimento a conhecimento”.

Assim, uma vez que Hegel não conseguiu empreender uma refutação solipsista, o problema da existência do outro passa, na visão de Sartre, a ser dimensionada na perspectiva de Heidegger. Com efeito, Sartre credita uma evolução sólida do problema ao pensador alemão na medida em que este propõe compreender a relação com o outro não mais através do binômio você-eu, mas a partir da noção do “Nós” e do “Ser-com”, o *Mitsein*.

De fato, ele compara esta noção com uma equipe de Remo: cada remador tem sua posição destacada e fixa. Ninguém está à frente do outro. Todos possuem uma existência e um objetivo em comum: conduzir o barco até a linha de chegada antes dos outros competidores, mas para isso, é preciso que os remadores compartilhem igualmente deste mundo, o sentido do seu ser e não o conhecimento, uma vez que vivem:

[...] a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros, esta existência que o ritmo dos remos ou os movimentos regulares do timoneiro irão fazer que seja sentida pelos remadores e para eles se tornará manifesta através do fim comum a alcançar, do barco ou do bote a ser ultrapassado e do mundo inteiro (espectadores, performance etc.) que perfila no horizonte (SARTRE, 2015, p. 319).

A perspectiva heideggeriana implica, então que o problema de uma existência com o outro é admitida por uma condição ontológica do ser, isto é, o objetivo crucial é compreender o ser do outro como uma estrutura essencial da realidade humana que se permite desvelar o seu próprio sentido numa convivência ou coexistência com o mundo. Porém, Sartre aponta que esta teoria carrega em seu bojo um grande problema: é que ao propor o *Mitsein* (o Ser-com), Heidegger deixa de lado, a apreensão da consciência do outro em seu próprio terreno, isto é, em sua própria singularidade. Em outras palavras, uma teoria do Ser-com de modo algum garante a efetiva demonstração da existência do outro.

Após essa longa exposição, Sartre ressalta quatro condições para que a existência do outro se torne válida e necessária. Primeiro, que uma teoria do outro não se restrinja simplesmente numa refutação do solipsismo, mas que procure tratar o outro como um existente e não uma probabilidade. Segundo, que o erro de Hegel nos alerta que é preciso retornar ao Cogito como ponto de partida, porquanto se faz revelar a necessidade de compreender a existência do outro. Terceiro, que o Cogito deve revelar o outro não objetivo, uma vez que isto resvalaria no campo da probabilidade. Quarto, que não se pode afirmar a existência do outro como Descartes buscou provar a existência de Deus (via ontológica da perfeição) pela intuição da transcendência. Assim, fica claro nesta análise sartriana a respeito das filosofias clássicas é precisamente que a existência do outro deve ser pensada não em termos de conhecimento, mas de Ser.

O desvelamento integrador do olhar e da vergonha

O sentimento da vergonha ressoa como um exemplo descritivo concreto que procura mostrar a consciência como uma estrutura intencional (“a consciência de algo”) que se põe aberta e disposta permanentemente no campo da experiência humana a vivenciar situações contingentes que não podem ser determinadas por nada e nem ninguém. Uma vez que a consciência é intencional, o ato de sentir vergonha também é. Conforme sustenta Giles (1975, p. 342): em sua estrutura primordial, a vergonha é sempre vergonha de alguém.

O outro não só me revelou aquilo que eu era. Ele me constituiu um tipo de ser novo que deve suportar qualificações novas. Esse ser não estava em potência em mim antes do aparecimento do outro. Mas por outro lado, ele não reside no outro, pois sou eu o responsável. A vergonha é vergonha de si diante do outro.

Neste sentido, para justificar a existência do outro, Sartre introduz logo no início da terceira parte de SN, o problema da vergonha, uma conduta emocional que aparece na perspectiva fascinante do olhar e sempre nos atinge de maneira intensa e surpreendente, uma vez que a simples presença do outro é capaz de ocasionar uma modificação radical na nossa contingência. Para ele, a vergonha é a dimensão inicial de que o outro existe para o eu. É o exemplo concreto de apreensão gestual e quase sempre censurável de que o olhar do outro o vivencia, o julga, o censura. O horizonte do olhar vislumbra um alvorecer da relação com o outro.

Contudo, sentir vergonha é estar comprometido com a crença de que não se está sozinho, pois faz parte do próprio conceito a existência de outros como uma estrutura de nossa própria consciência.... a estrutura da vergonha é tal que não se poderia supor capaz de envergonhar-se alguém que não tivesse o conceito de outras pessoas: o sentimento só pode surgir com referência a outras pessoas. (DANTO, 1975, p. 86).

Diante do outro, o sujeito inicia uma relação de configuração objetiva no qual o olhar sai de uma condição de perspectiva para uma mensuração ativa entre o sujeito e o outro, na medida em que o olhar atinge o mundo do sujeito de tal forma que metamorfoseia a estrutura da consciência, forçando-a a sair do estado introspectivo. É, então, que surge a evidência do reconhecimento tácito desta relação, uma vez que “com a aparição do olhar do outro, experimento a revelação do meu ser-objeto, ou seja, de minha transcendência como transcendida” (SARTRE, 2015, p. 441).

Além disso, observamos também a presença das “formas organizadas” que evidenciam ou constata a presença do outro no seio da consciência do sujeito consiste basicamente em

atos, condutas, gestos etc. que nada mais são do que atitudes subjetivas provocadas por um sujeito e flagradas pelo outro. Ser pego com o dedo no nariz, com as “calças arriadas” ou em qualquer situação embaraçosa, por exemplo, é sem dúvida, uma experiência lancinante e que incomoda a consciência.

Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: esse gesto gruda em mim, não o julgo nem o censuro, apenas o vivencio, realizo-o ao modo do Para-si. Mas, de repente levanto a cabeça: alguém estava ali e me viu. Constato subitamente toda a vulgaridade do meu gesto e sinto vergonha (SARTRE, 2015, p. 289).

Notamos, então, que o sentimento da vergonha se compreende como uma experiência emocional complexa e muitas vezes perturbadora na medida em que tomamos consciência do olhar observador do outro, numa condição em que esta se percebe “refém” de um olhar julgador. Por isso, o eu se encontra exposto, numa condição negativa de objetificação, sendo, então o outro, a condição mediadora inescrutável para justificar a vergonha como um ato. “E se, de fato, dessa forma, a vergonha desempenha o papel de indicador dos outros, ela indica ainda mais, e algo ainda mais precioso: muito simplesmente, a unidade das consciências, que claramente passou despercebida por Husserl” (MARIETTI, 2005, p. 42).

No entanto, Sartre não considera o sentimento de sentir vergonha como algo exatamente negativo. Para ele, é possível que esse sentimento provoque no seio da consciência do sujeito, a evidência de que a presença do outro seja uma espécie de estímulo (*catalyseur*) para que a consciência se ponha o tempo todo para fora de si, reconhecendo, então, a necessidade da existência do outro.

O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro. E, pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao outro (SARTRE, 2015, p. 290).

Diante da exposição acima, compreendemos que não é possível sentir vergonha sozinho. Indo além, devemos afirmar que só podemos formular juízo sobre qualquer fato, se neste, o outro estiver de algum modo envolvido. Por outro lado, há uma dimensão igualmente importante para explicar o sentimento da vergonha ante a inexorável presença do outro: a culpa. Podemos pegar como exemplo da relação entre vergonha e culpa a história do pecado original presente no mito bíblico cristão que explana a reação que Adão e Eva sentiram após serem tentados pela serpente, provarem do fruto da árvore proibida e descobrirem a vulgaridade de sua nudez frente a Deus (Para-outro) concomitantemente tomando noção de que tinham feito algo errado.

Nesse exemplo, a culpa do primeiro casal humano se justificaria frente a um sentimento de responsabilidade por ter violado a única norma explícita determinada por Deus (não comer o fruto da árvore proibida), uma vez que a vergonha está relacionada a ser percebido negativamente por Deus. Este exemplo é apenas ilustrativo e evidentemente o pensamento de Sartre não concorda com a ideia de Deus como sendo um Para-Outro existente, o que no dizer de Danto (1975, p. 86): “O sentimento de vergonha perante Deus, por exemplo, não poderia sobreviver, salvo como uma aberração mental e impureza conceitual”.

Assim, para Sartre só seria possível sentir vergonha frente à presença de uma consciência equivalente, uma vez que a vergonha é uma experiência de ser colocado em uma posição de desvantagem, de se sentir inadequado ou inferior na presença do outro e numa hipotética presença de Deus, a desvantagem do homem é permanente e a relação homem-Deus se constituiria sempre de modo desigual.

É neste sentido que Sartre vai questionar como a situação da vergonha numa relação desigual delimita a autenticidade humana, uma vez que, ao sentir vergonha, o sujeito aceita o olhar condicionante e julgador tornando-se objeto na mente do outro. Isso leva o sujeito a agir de maneira inautêntica, tentando esconder inutilmente os seus desejos, efetivar livremente as suas escolhas, ocultando seus projetos ou adotando papéis que agradem ao outro a fim de evitar o olhar negativo.

Em suma, o sentimento de vergonha está inteiramente radicado no contato entre a liberdade, a autenticidade e a presença do outro. É a dimensão tácita de que o outro é parte integrante da facticidade do sujeito. Sartre ilustra como a presença do outro deixa de ser uma mera hipótese para virar uma preocupação metafísica capaz de afetar profundamente a maneira como o sujeito ver e sente o mundo ao seu redor ao mesmo tempo em que ele descobre e explora essa dimensão sensível da existência concreta do outro.

Considerações finais

Compreendemos ao longo destas linhas o quanto a existência do outro é questão inescrutável das filosofias dos séculos XVII e XVIII perseguindo também parte do arcabouço conceitual da contemporaneidade, notoriamente Husserl, Hegel e Heidegger. Vislumbramos também como o pensamento sartriano exercita uma crítica vigorosa a estas filosofias e procura demarcar uma posição autêntica assumindo a necessidade de revigorar o debate ao introduzir a existência do outro.

Importante ressaltar que a refutação ao solipsismo não é uma posição ideológica, mas uma compreensão de seu projeto intelectual. Frente a isso, Sartre não se propôs a criar uma prova da existência do outro, uma vez que isso corromperia a sua própria filosofia ao encerrar o campo das probabilidades estabelecendo uma verdade sobre o outro. Para ele, não fazia sentido aceitar a perspectiva do limite do conhecimento se encontrar na consciência subjetiva. Aliás, está claro para Sartre que a existência do outro não é questão de uma teoria do conhecimento, mas de uma teoria do ser.

Por outro lado, é evidente que Sartre demonstra uma importante inovação na história da metafísica ao trabalhar a existência do outro a partir do tema do olhar e da vergonha numa perspectiva ontológica. Ele procura superar a noção de um sujeito arraigado numa existência objetiva e fundar uma perspectiva de um indivíduo autêntico capaz de interpor os limites de suas ações, incluindo a relação concreta com o outro.

Referências

- DANTO, Artur. *As ideias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- FLAJOLIET, Alain. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.
- GILES, Thomas. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.
- GONZÁLEZ PORTA, Mário Ariel. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être – Une lecture de l'Être et le néant*. Paris: L'Harmattan, 2005.

MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.

RENAUT, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard, 2010.

SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.

Sobre o autor:

Carlos Henrique Carvalho Silva

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2003), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2008) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2022). Atualmente faz parte do quadro de professores efetivos do departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Piauí (UESPI). É editor da revista *Cadernos Sartre* (ISSN: 1983-6473). Tem experiência na área de Filosofia moderna e contemporânea, com ênfase tanto no debate racionalismo *versus* empirismo quanto na Fenomenologia e Ontologia de expressão francesa. Atua principalmente nos seguintes autores: Merleau-Ponty, Sartre, Maquiavel, Descartes, e nos temas: corpo, intersubjetividade, alteridade ontológica, natureza, percepção e liberdade.

Recebido: 23/05/2023

Aprovado: 27/07/2023

Received: 23/05/2033

Approved:27/07/2023

A experiência psicológica do “Nós”: alienação, comunidade e engajamento em *O Ser e o Nada*

The psychological experience of “We”: alienation, community
and engagement in *Being and Nothingness*

Sylvia Mara Pires de Freitas

<https://orcid.org/0000-0002-5882-7065> – E-mail: sylviamara@gmail.com

RESUMO

O artigo trata da experiência psicológica do “Nós” desenvolvida em *O Ser e o Nada* (SN), e que reverbera na sociabilidade da *Crítica da Razão Dialética* (CRD). Problematisa-se sobre qual “Nós” se fala na condição do Ser-com. Em SN, Sartre nos mostra que o fundamento das relações humanas é o conflito, uma vez que o ser-com-o-outro é fundamentado no ser-para-outro. Reflete-se, portanto, sobre a impossibilidade das experiências psicológicas do Nós-objeto e do Nós-sujeito fundamentarem a alienação e o engajamento. Parte-se da conjuntura da coletividade serial para abordar a experiência do Nós-objeto, e a necessidade da escolha individual pelo engajamento com os outros, que pode ou não ocorrer quando acontece a experiência do Nós-sujeito. Sendo assim, quando as pessoas se reconhecem como parte de uma estrutura organizada por um terceiro e visam algo em comum, o sujeito comunitário acontece. Percebe-se que, Sartre, em SN e seus desdobramentos, nos auxilia a pensar o ser-com-outro, inclusive, em um mundo virtual do século XXI. Ao longo de sua vida e embora sem êxito, Sartre se empenhou para concretizar o Ser que idealizava às pessoas: comprometidas mutuamente na construção responsável de um campo sociomaterial “desejável para uma comunidade”, inclusive nas resoluções de conflitos.

Palavras-chave: Para-outro. Nós-objeto. Nós-sujeito. Existencialismo. Sartre.

ABSTRACT

The article addresses the psychological experience of the “We” developed in *Being and Nothingness* (BN), and how it resonates within the social dynamics of *Critique of Dialectical Reason* (CDR). It is problematized about which “We” is spoken in the condition of Being-with. In BN, Sartre demonstrates that the foundation of human relationships is conflict, as being-with-others is rooted in being-for-others. This, therefore, reflects on the impossibility of psychological experiences of the Us-object and We-subject to support alienation and engagement. We start from the conjuncture of serial collectivity to address the experience of the Us-object, and the necessity of individual choice for engagement with others, which may or not occur when the experience of Us-object takes place. In this way, when individuals recognize themselves as part of a structure organized by a third party and aim for a common goal, the community subject happens. We noticed that Sartre, in *Being and Nothingness* and its developments, helps us to think about being-with-another, even in a virtual world of the 21st century. Sartre, throughout his life and although without success, strove to materialize the Being that he idealized for people: mutually committed to the responsible construction of a socio-material field “desirable for a community”, including conflict resolutions.

Keywords: For-others. Us-object. We-subject. Existentialism. Sartre.

Introdução

O presente artigo trata da experiência psicológica do “Nós” desenvolvida em *O Ser e o Nada* (SN), e que tem desdobramentos na sociabilidade da *Crítica da Razão Dialética* (CRD). Sartre alerta, em SN, sobre a importância de se saber sobre qual “Nós” se fala. Em suas palavras, “o *Mitsein* [Ser-com], por si só, seria impossível sem prévio reconhecimento do que é o Outro: ‘sou com...’; mas, *com quem?*” (SARTRE, 2011, p. 529, grifo do autor). Isso porque, para Sartre, o fundamento das relações humanas é o conflito, e “o *ser-Para-outro* precede e fundamenta o *ser-com-o-outro*” (SARTRE, 2011, p. 514, grifos do autor).

Assim, ele demonstra que não basta sermos sujeitos sociais para que o viver comunitário aconteça. Em CRD, Sartre (2002, p. 374) expõe sobre as coletividades seriais, as quais “[...] constituem o fundamento de toda sociabilidade”. Nessas estruturas, o modo de coexistência das pessoas está condicionado às exigências externas de terceiros que determinam suas ações. Contudo, mesmo que essas determinações possam modificar os resultados de projetos pessoais e grupais, a soberania da pessoa sobre sua práxis não é aniquilada. Não obstante, para que seja possível promover uma mudança na situação em que a liberdade é roubada por outro, é necessário, antes, conhecer sob qual *ser-para-outro* as pessoas estão alienadas. Desde então, a recusa desse Ser pode ocorrer solitariamente ou junto a outras pessoas.

A fissura do Ser-com heideggeriano, portanto, está na negação da importância de o indivíduo se saber parte de uma estrutura composta por outras pessoas. Ou de uma estrutura organizada, temporariamente, por um terceiro (experiência do Nós-objeto – transcendências-transcendidas); ou organizada pelas pessoas em seu interior, quando visam algo em comum (experiência do Nós-sujeito – transcendências – transcendentais). Somente assim o sujeito comunitário pode acontecer. Ou seja, sou o quê? Sou com quem? Em quais circunstâncias? Quem nos olha? Quem olhamos? Fora isso, são reciprocidades “surdas” (SARTRE, 2011, p. 319).

Dessa forma, compreendemos que a vida em comunidade requer a compreensão do “Nós” em uma dimensão concreta do acontecimento da experiência. Na estrutura da coletividade serial, por exemplo, embora as pessoas estejam com outras, isso não significa, de forma direta, uma vida espontânea em comunidade. Além disso, para complementar a exposição e demonstrar a atualidade do pensamento de Sartre em relação à experiência psicológica do “Nós”, são apresentados exemplos de contextos virtuais, sobretudo das relações virtuais.

O paradoxo da relação entre sujeito e materialidade: considerações iniciais

A História mostra que o ser humano produz bens para atender às necessidades gerais e aos interesses de determinados grupos. Mesmo com o progresso na transformação do campo material, é nele que as pessoas se situam e têm, por ele, seus entornos delimitados. Além disso, à medida que o campo objetivo se torna mais rico em recursos, também se ampliam os meios pelos quais as pessoas se conectam.

As finalidades dos produtos, materiais ou imateriais, são predeterminadas por seus autores; estes não os produzem inutilmente, tampouco se inclinam a atender apenas a necessidade de uma pessoa. A relação entre sujeito e campo objetivo é dialético, e é através das práxis que os projetos humanos são inscritos positivamente nos objetos que produzem. No entanto, esses “resultados positivos [...] voltam-se contra ela e nela (práxis) a título de exigências objetivas e negativas” (SARTRE, 2002, p. 270). Exigências negativas por negarem a práxis livre, impondo às pessoas ações de acordo com a sua função (exigem a antipráxis). Se um equipamento industrial tem seus comandos, os trabalhadores devem segui-los; se os aparelhos e ferramentas virtuais aumentam a velocidade de troca de informações, automatizam e reduzem o tempo e o espaço, digital e virtual, de compartilhamento entre as pessoas, elas devem operar no mesmo ritmo. Assim, quanto mais recursos as pessoas produzem, mais suas ações podem ser determinadas por eles.

A relação entre o ser humano e o mundo das coisas é paradoxal. A ação livre nega o campo da materialidade e a instrumentaliza, enquanto a materialidade nega a ação livre ao lhe exigir passividade; o que, por sua vez, anula o seu autor. Sartre (2002, p. 122) denominou a determinação do campo material como contrafinalidade da matéria – “A indissolúvel unidade dos ‘aparelhos’ – essas monstruosas construções sem autor em que o homem se perde e que, sem cessar, lhe escapam –, de seu rigoroso funcionamento, de sua finalidade invertida”. A contrafinalidade é impessoal e exige ações comuns; por ela, “cada Outro é outro que não ele próprio e que não os Outros na medida em que suas relações constituem-no e constituem os Outros em conformidade com uma regra objetiva, prática e inerte da alteridade” (SARTRE, 2002, p. 271).

A compreensão da relação entre a subjetividade e a objetividade, no entanto, não pode se restringir à contrafinalidade da matéria, pois os indivíduos se tornariam “coisas-humanas”, inertes, e não haveria mais campo material a ser construído; indo além, não haveria mais História. Na perspectiva humana, essa relação é dialética, sendo realizada pelo movimento de interiorização do exterior e de exteriorização do interior, e não pelo prisma da matéria. Contudo, liberdade e facticidade, mesmo sendo dimensões distintas e absolutas, são complementares e devem ser evocadas de forma conjunta.

No processo de humanização do campo objetivo, o indivíduo se totaliza-em-curso, ou seja, se objetifica. A essência e a finalidade que definem a sua obra retornam às outras pessoas como práxis cristalizada (objetificação da subjetividade). Sendo que, no campo da materialidade,

dade, onde as pessoas trabalham juntas, os objetos medeiam as relações. Assim, por meio desses objetos, elas podem tanto exercer poder sobre outras pessoas, como também compartilhá-los. A relação dialética entre o ser humano e a coisa, então, é enredada pelas dimensões psicológica, material e social. Por isso, em *SN*, Sartre enfatiza a relevância de se compreender o sujeito sempre em situação, pois as condições sociomateriais em que se encontra informam sobre suas limitações e possibilidades; e como as apreende e age sobre elas, é o que indicará se o seu projeto é de conservá-las ou modificá-las. Seja qual for a situação, o indivíduo deve escolher o que fazer com esses imperativos.

Nesse sentido, a História e as historicidades singulares demonstram o quanto é equivocado considerar a realidade humana e a concreta baseadas apenas nas determinações individuais, materiais ou sociais. O sujeito constrói e é construído pelo contexto sociomaterial, o que leva Sartre (2002, p. 293, grifos do autor) a apontar que “[...] pelas contradições que traz em seu bojo, a matéria trabalhada torna-se *para e pelos* homens o motor fundamental da História”. Isso indica que nem os imperativos da materialidade eliminam a liberdade de escolha, nem a superação deles leva à sua extinção. A cada totalização, as contradições são definidas, novas exigências são criadas e a lida com a exterioridade pode revelar diferentes significados e escolhas. Portanto, o que permanece é a impessoalidade da exigência da materialidade e a particularidade com que cada indivíduo lidará com ela, inclusive, se agirá sozinho ou com outros.

A reciprocidade ordinária realizada pela matéria não requer, necessariamente, que os indivíduos estejam presentes entre si, uma vez que a unidade indireta entre eles está no objeto. As ações exigidas por um mesmo objeto – como por exemplo, uma lei, uma plataforma de *streaming* – devem obedecer às mesmas exigências. Elas unem as pessoas na separação, ou seja, apesar de unificadas pelo mesmo objeto, as pessoas permanecem agindo solitariamente. Sartre (2002, p. 296) sustenta que “é o objeto que designa seu homem como aquele de quem se espera uma certa conduta”. Assim, a determinação do Ser está “lá fora” – definido por meio das leis e das plataformas – e todos que com elas lidam estão submetidos às mesmas exigências.

O problema é que as pessoas estão imersas nesses coletivos, visando cumprir suas regras. Isso dificulta conhecerem quem ou o que as designa um Ser pelo qual estão unificadas; assim como de se apreenderem pela vergonha por terem assimilado esse Ser predeterminado. Ademais, se alguém assimilar a situação em que coexistem, nem sempre sozinho terá condições para se libertar dela. Beauvoir (2009, p. 186) relata uma reflexão de Sartre sobre esse problema:

Em 1944, Sartre pensava que toda situação podia ser transcendida por um movimento subjetivo; sabia, em 1951, que as circunstâncias por vezes nos roubam nossa transcendência; contra elas, não há salvação individual possível, mas apenas luta coletiva.

Se os indivíduos não perdem a liberdade de escolha, o que precisa ser feito para se desembaraçarem desta situação que os priva a liberdade? Será que eles conseguem resistir a ela apenas reclamando por sua ipseidade? Vejamos.

O tecimento de coletivos seriais

Os leitores da *CRD* (2002) reconhecerão as ideias de Sartre no conteúdo anterior. Nesta obra, Sartre nos mostra a relevância do engajamento concreto entre os indivíduos que, ao se organizarem no interior de suas relações e agirem juntos, possam se fortalecer e libertar-se das amarras do “inimigo”. Além disso, o filósofo salienta que nenhum grupo formado é absolutamente harmônico e eterno, eles se constroem, se desconstroem e se reconstroem ao longo do

tempo, já que sua permanência depende de escolhas individuais em relação às circunstâncias. No entanto, é no interior da coletividade serializada que insurgem grupos antagonistas a esse modo de vida.

Como exemplo de coletividade serial podemos citar o campo virtual e as relações mediadas pelas tecnologias digitais, como *smartphones*, celulares, *tablets*, computadores e ferramentas virtuais, como os aplicativos. Nas plataformas virtuais, as pessoas se conectam por meio dessas tecnologias; compartilham do mesmo ambiente e/ou do mesmo objeto virtual – ou seja, elas são Seres-com. Todavia, essa condição não é o bastante para que se criem relações solidárias.

Segundo Alves (2007), Heidegger considerou que, pelo privilégio de Ser-com, a comunidade, a cooperação e o reconhecimento mútuo do habitar um mesmo espaço sobrepujariam, respectivamente, a individualidade, a luta e a solidão. Sartre não concorda com Heidegger porque, a seu ver, a comunidade não é uma síntese das subjetividades, de modo que cooperar nem sempre é lutar contra a opressão e compartilhar o mesmo território não anula o conflito e o fazer solitário.

Sigamos com o exemplo das plataformas virtuais, ambientes que precisam ser mantidos pela produção de conteúdos, seja por meio de textos, imagens ou outros. Esses conteúdos são consumidos e compartilhados entre as pessoas, criando uma conexão entre elas. A produção é solitária e precisa ser frequente, caso contrário, as conexões do indivíduo são reduzidas. Isso se deve ao modelo de governança dos algoritmos¹, a partir do qual, e de acordo com o número de publicações produzidas pelos usuários e de pessoas que as “curtem”, determinam que suas conexões aumentem ou diminuam. Os conteúdos, além de alimentarem o ambiente virtual, também cedem informações sobre as pessoas.

Em razão do excesso de informações postadas diariamente, o sistema algorítmico empregado para organizá-las e orientá-las é o binário (0 e 1)². Por essa lógica, a diversidade de dados é organizada de acordo com o modo como as pessoas acessam os conteúdos, ou seja, se são a favor ou contra, se gostam ou não, entre outros. Isso resulta em contextos polarizados, como as conhecidas “bolhas”. O ajuntamento serial dos usuários pela afinidade tende a minimizar o conflito no interior das bolhas, mas a aumentar entre elas. Além disso, seus respectivos membros podem ser identificados, abstrata e conceitualmente, como os algozes e as vítimas; os conservadores e os liberais³, etc.

Os algoritmos estabelecem o vínculo entre as pessoas no interior das bolhas e fora delas, definindo seus respectivos “Ser-comum”. Estas exteriorizam informações sobre elas, os algoritmos as organizam e juntam as pessoas de acordo com o que é comum; e o acesso às informações é afunilado conforme as características de cada bolha. O impasse é que nem sempre esse objeto unificador é evidente, o que torna mais difícil identificar o tipo de reciprocidade comum estabelecida dentro das bolhas. Por exemplo, são os desenvolvedores desses algoritmos os responsáveis por reunir as pessoas em bolhas, mas o fazem de forma dissimulada, pois as unificam por meio dos algoritmos. Nem eles, nem os meios que usam para agregá-las, são conhecidos por todos os usuários da plataforma.

Para lidar com o terceiro que limita sua liberdade, o indivíduo que faz parte de uma coletividade precisa apreender seu “Ser-para-este-terceiro”. Assim, quanto mais pessoas experienciarem a contradição entre a condição imposta a elas por um mesmo terceiro e a sua liberdade,

¹ Cf. (ANEESH, 2009, p. 347-370; DANAHER, 2016, p. 245-268).

² Cf. (O’NEIL, 2020).

³ Cf. (GONZÁLEZ-BAILÓN *et. al.*, 2023, p. 392-398).

mais podem insurgir grupos no interior desta coletividade; a isso, Sartre (2002, p. 450) denomina, na *CRD*, de “grupo em fusão”. Nesses grupos revolucionários as pessoas se antagonizam com o terceiro que as aliena, portanto, “a unidade de autodeterminação [...], vem a um pelo Outro em alteridade como *estrutura outra* do ajuntamento *a realizar pela autodeterminação*. [...] o antagonismo baseia-se no conflito das necessidades, interesses, etc.” (p. 463, grifos do autor). É diferente de quando as pessoas se organizam internamente visando um objetivo em comum. Nem sempre a unidade de autodeterminação de um grupo organizado se baseia no conflito.

Ao analisar as bolhas no ambiente virtual, é possível notar o paradoxo entre o aumento do conflito nesses coletivos e o esmaecimento de ações revolucionárias que podem emergir do interior delas. Esse cenário decorre pela própria lógica binária dos algoritmos. A polarização de coletivos indica que eles podem se antagonizar. Então, dependendo das características de cada coletivo, os membros podem enxergar o outro coletivo como opositor. Nesse cenário, é como se o terceiro que designa as pessoas nas bolhas dissimulasse, através dos algoritmos, dois grupos combativos.

A estratégia de dissimular o terceiro assimilador é, muitas vezes, proposital. Ela é muito usada em disputas políticas partidárias, quando, por exemplo, um grupo hegemônico de um partido constrói um inimigo público em seu exterior, seja na dimensão abstrata, como outro partido, seja na dimensão concreta, elegendo uma pessoa. Ao apontarem um desses como o que limitará a liberdade da população, o propósito consiste em unificar as pessoas contra “ele(s)”. Dessa forma, o grupo hegemônico, como o terceiro, agrega as pessoas com um propósito predeterminado: servirem como instrumentos de ataque. Destarte, o terceiro objetificador é dissimulado quando o grupo hegemônico se coloca ao lado da população ao criar e inserir outro terceiro na relação, a fim de desviar os olhares para outro alvo.

Como mencionado, as reflexões de Sartre em *SN* sobre as experiências concretas com o outro são o exórdio para suas discussões posteriores na *CRD*. Por isso, é imprescindível nos debruçarmos sobre a experiência psicológica do “Nós” a fim de compreender seus desdobramentos, em especial para desconstruir o ideal de humanismo harmônico e sem conflitos. É o que faremos a seguir.

A (in)sustentável harmonia nas relações humanas: a experiência do “Nós”

Ao final de sua peça *Entre Quatro Paredes*, Sartre (2006) lança a máxima “O inferno são os outros”, o que lhe rendeu, à época, vários insultos (COHEN-SOLAL, 1987). Embora existam interpretações divergentes desta frase, esta autora coloca que a explicação de Sartre para cessar o mal-entendido foi a de que, se dependermos de pessoas com as quais temos uma relação ruim, os meios que ela nos dará para nos julgarmos serão, portanto, ruins. Ou seja, se vivermos sob olhares nocivos, estaremos realmente no inferno.

Em *SN*, Sartre (2011, p. 454) fundamenta “o conflito (como) o sentido originário do ser-Para-outro”, mas também reconhece que em relações concretas com o outro há ocasiões em que o conflito pode ser transcendido, mesmo que temporariamente. Ele também admite que há situações de reciprocidades positivas, nas quais as pessoas não são usadas como instrumentos por outras, mas estabelecem relações fraternas. Inclusive, em entrevista à direção do *Il Manifesto*, realizada em Roma no ano de 1969, Sartre (2019, p. 133) considerou que “*Es la fraternidade la que debe estar en el origen de la acción política: nos reunimos y discutimos la acción que se debe tomar como hermanos*”.

O Ser atribuído a alguém não se fundamenta na consciência de quem é visto, pois quem visa concebe o Ser do outro e não a sua consciência. Na relação intersubjetiva, eu e o outro seremos ora transcendência-transcendida, ora transcendência-transcendente. A posição do assimilador e do assimilado se alterna, tal qual um círculo vicioso. Contudo, quando ambos visam algo em comum, o conflito entre eles cessa. Essa assertiva indica que o outro, por si, não se faz inferno, apenas quando o assimilado se assenhora desse olhar. Percebemos, então, que a condição de o para-si ser negação do Ser indica a liberdade de Ser, ou seja, na dimensão do ser-para-outro, assimilador e assimilado têm a liberdade de atribuir um Ser ao outro e de acatá-lo ou não, além de compartilharem o mesmo foco e experienciarem a comunhão com esse outro. Do contrário, a realidade humana seria dantesca.

Sobre a experiência de estar em comunidade com outros, Sartre (2011, p. 512) adverte que a do “Nós” vai além da linguagem gramatical, cujo pronome sugere uma pluralidade de “Eus-sujeitos”. A experiência do “Nós” nem sempre indica a ação livre e ativa em comum, há também experiências de estar engajado com outros por ações passivas. De qualquer forma, a experiência do “Nós” requer uma situação concreta, na qual a reciprocidade entre as pessoas se estabeleça tanto na interioridade de suas relações quanto pela exterioridade. Assim sendo, “o Nós é uma brusca experiência da condição humana como comprometida entre os outros enquanto *fato* objetivamente constatado” (SARTRE, 2011, p. 519, grifo do autor).

No caso da estrutura serial, em que as pessoas estão unidas por terceiros, o Ser comum pode ser recusado quando o indivíduo tem consciência do exterocondicionamento de seu Ser, especialmente ao se apreender por uma consciência envergonhada. Tanto a apreensão do Ser predeterminado que assimilou quanto a vergonha por tê-lo assimilado podem ocorrer com as outras pessoas. A partir disso, elas podem se reconhecer como parte dessa organização alheia. Essa experiência aqui descrita é a do Nós-objeto, da qual Savignano (2022, p. 195-196) acrescenta:

Mi identidad personal se complejiza hasta límites imposibles de adivinar, porque existo junto con una infinidad de sujetos que pueden ocupar el papel de tercero, o incluso el del tercero del tercero, y así indefinidamente. Padezco una fuga infinita de mí mismo que el filósofo describe anímicamente en términos de una “experiencia de humillación y de impotencia”.

O “Nós” da linguagem pode sugerir, a princípio, equilíbrio e harmonia entre as pessoas. Ele, talvez, tende a indicar uma experiência de Nós-sujeito do que a do Nós-objeto. No entanto, Sartre (2011, p. 514) demonstra que “é necessário, para que uma consciência tome consciência de estar comprometida em um nós, que as demais consciências que entram em comunidade com ela tenham sido dadas previamente de outra maneira qualquer”. Ou seja, por meio de experiências anteriores com as pessoas, sei que o outro não sou eu – o que é crucial para compreender que meu Ser comum ao dos outros foi dado por terceiro. Esse reconhecimento é importante, já que as subjetividades não se fundem em um todo; o “Nós” não é uma síntese de “Eus”.

É importante assinalar essa ausência de uma síntese. Isso porque, na experiência do Nós-sujeito, cada consciência se apreende de forma não-tética de acordo com o Ser definido pela situação, em que visa algo junto com outros (ela opera “lateralmente” na apreensão dos outros); o que pode parecer uma experiência em que as subjetividades estejam fundidas. Sartre (2011, p. 513, grifos do autor) ilustra esta experiência com os espectadores de uma apresentação teatral. Sendo “consciência do espetáculo, faz-se não teticamente consciência (de) ser *coespectador* do espetáculo”. Outra situação que a experiência do Nós-sujeito mostra, e já mencionada, é a supressão de conflitos.

Se os indivíduos visam algo em comum, o foco comum deles é um terceiro (“Ele”), isto é, uma condição contrária ao conflito entre esses indivíduos. Todavia, isso não significa que o conflito não reapareça quando seus olhares se voltarem para outros no interior desse coletivo. As experiências do Nós-objeto e do Nós-sujeito não ocorrem mutuamente. Nas primeiras, a vergonha que se experimenta é uma condição semelhante à da objetivação original que ocorre na intersubjetividade. O que acrescenta na experiência do “Nós-objeto” é que cada um percebe no outro essa experiência da vergonha; logo, é uma experiência comungada, solidária.

De igual forma, é importante esclarecer a diferença do ser-para-outro e do ser-com-outro nas estruturas relacionais diádica (relações recíprocas) e ternárias. Na primeira, a posição do assimilador e do assimilado se altera circularmente, como mencionado. Na tríade, essa posição não ocorre ciclicamente somente entre duas pessoas. Embora ambas sejam relações entendidas como “[...] o fundamento de *todas as* relações entre os homens, seja qual for a forma que possam tomar ulteriormente” (SARTRE, 2011, p. 224, grifos do autor), quanto mais pessoas estiverem conectadas, mais complexa fica a apreensão do ser-para-outro, pois o lugar do assimilador pode ser desarmado.

Como Sartre exemplifica, quando olho duas pessoas se relacionando, as apreendo como “Elas-objeto” e elas podem me olhar os olhando; se converso com um deles, é o outro que nos olha. Assim, quanto mais pessoas se relacionam, mais complexo fica o enredamento da reciprocidade entre elas; qualquer um pode ser o terceiro assimilador ou o assimilado, de/junto com outro(s) ou por outro(s). Sartre (2011, p. 516, grifos do autor) também nos ajuda a refletir sobre a possibilidade de uma pessoa captar a objetivação do outro realizada por um terceiro: “[...] capto nas condutas do Outro o fato de que ele se sabe visto. Neste caso, *experimento no Outro e a propósito do Outro* a transcendência-transcendente do Terceiro. Eu a experimento como uma alienação radical e absoluta do Outro”.

Essa possibilidade pode auxiliar na compreensão de uma relação abusiva, por exemplo. O abuso psicológico, quando infringido por uma pessoa a outra, pode ser captado por mim ao entrar como terceira na relação e estar diante da pessoa abusada. Enquanto ela me narra o ocorrido, apreendo, ela e o abusador, como Eles-objeto; mas se me alio a ela, compadecendo-me de seu sofrimento, o abusador é apreendido por mim e por ela como Ele-objeto. E ainda, se o abusador souber que estou engajada com a causa da vítima, ele poderá apreender a mim e a ela como Elas-objeto. A minha inserção na relação entre a pessoa abusada e a abusadora torna a relação uma tríade, modificando a relação anteriormente diádica. À vista disto, o olhar do abusador, que antes era direcionado somente à vítima, agora se estende também a mim. Descubro-me, então, como alvo da possível violência dele: ou pela vítima, se ela me disser que ele me ameaça, ou se eu estiver diante do olhar dele.

Significa que experimento de súbito a existência, no mundo do terceiro, de uma situação-forma objetiva em que o Outro e eu figuramos a título de estruturas *equivalentes e solidárias*. [...] Assim, o que experimento é um ser-fora, no qual estou organizado com o Outro em um todo indissolúvel e objetivo, um todo em que *já não distingo* originariamente do Outro, mas que, em solidariedade com o Outro, ajudo a construir (SARTRE, 2011, p. 517-518, grifos do autor).

Ao compreender que tanto eu quanto a vítima somos unificadas pelo olhar do abusador como ameaças ou inimigas, podemos mudar a reciprocidade que ele produz entre nós duas; e, ao mesmo tempo, me engajar com ela por sua causa, convertendo o Elas-objeto que somos, para ele, em Nós-sujeito, e agindo juntas para combater o nosso inimigo. É importante observar que, nessa tríade, o lugar do terceiro muda conforme a perspectiva. A experiência do “Nós”

ocorre quando se percebe fazendo parte de um “todo” unificado pelo Ser-comum-para-outro ou por fazer parte de um todo unificado por um Ser-comum-que-visamos. Desta forma, a qualidade da experiência de ser-com-outro depende de qual ser-para-outro unifica as relações.

Sartre (2011, p. 520) apresenta um exemplo cujo desejo de se produzir a experiência do “Nós” é controverso: a “consciência de classe”. O autor alerta que não são as condições externas – a exemplo do baixo salário e da precariedade do trabalho – que organizarão a classe oprimida e a opressora. As pessoas têm suas necessidades diante dessas condições precárias, mas, para acontecer a experiência do Nós-sujeito e/ou a superação da escassez, é necessário que conheçam o Ser que lhes é atribuído por essas condições. Isso torna possível que elas se organizem em relação à condição imposta para tentar superá-la. O problema é que os trabalhadores se envolvem em outros coletivos e grupos, como aponta Sartre (1987, p. 17): *“El mismo obrero que, em su lugar de trabajo, se encuentra em um grupo em fusión, puede estar completamente serializado cuando está em su casa o em otros momentos de su vida”*. Dito de outra forma sentem-se organizados conforme as circunstâncias dos coletivos e grupos que integram diariamente, o que dificulta sua consciência-de-classe. Por essa razão Sartre critica os marxistas que projetam abstratamente uma consciência coletiva de classe como fundamento da luta de classes.

O indivíduo da necessidade procura supri-la pela ação prática, e é dominado pela matéria que o indica como agir. Sua escolha é fundamentada no valor que atribui às coisas e ao ser humano. Portanto, não é sem finalidade que Sartre (1970, p. 13) afirma, em *O Existencialismo é um Humanismo*, que nossas decisões engajam toda a humanidade. Por meio de nossas escolhas e obras, indicamos esse valor e “produzimos” o humano que idealizamos e realizamos. Isso demonstra a relevância do engajamento entre as pessoas para reverter a situação alienante, não bastando a passividade diante da experiência do “Nós”.

Sartre aponta outra questão: no seio de uma coletividade serial pode insurgir alguém que, ao se experienciar envergonhado por assimilar o Ser que o terceiro os determina, intente impor às demais pessoas o seu projeto de reverter a situação, passando a ser o terceiro assimilador. Essa situação permanece perigosa, uma vez que ele assimila os outros como instrumentos para atingir seu próprio objetivo.

[...] captar-se como transcendência indiferenciada, ou seja, no fundo como pura exemplificação da “espécie humana”, ainda não é apreender-se como estrutura parcial de um Nós-sujeito. Para isso é necessário, com efeito, descobrir-se como um *qualquer* no cerne de uma corrente humana qualquer. É preciso, pois, estar rodeado pelos outros. [...] é preciso que haja antes algum saber do que é o Outro para que uma experiência de minhas relações com o Outro possa ser realizada sob forma de *Mitsein*. O *Mitsein*, por si só, seria *impossível* sem prévio reconhecimento do que é o Outro: “sou com...”, de acordo; mas, com quem? [...] Se o Outro não fosse dado de outra forma, a experiência do Nós, rompendo-se, iria gerar apenas a apreensão de puros objetos-instrumentos no mundo circunscrito por minha transcendência (SARTRE, 2011, p. 529, grifos do autor).

A empreitada para realizar o Nós-sujeito requer a adesão concreta ao que é comum às pessoas. Portanto, além da experiência singular do “Nós”, é imprescindível que as pessoas decidam como se engajar com as outras em ações concretas, visto que

[...] não há qualquer simetria entre a experiência do Nós-objeto e do Nós-sujeito. A primeira é a revelação de uma dimensão de existência real e corresponde a um simples enriquecimento da experiência originária do Para-outro. A segunda é uma experiência psicológica realizada por um homem histórico, imerso em um universo trabalhado e uma sociedade de tipo econômico definido; nada revela de particular, é uma *Erlebnis* puramente subjetiva (SARTRE, 2011, p. 531).

Além disso, no Ser-com é difícil identificar a gênese dos atos que estão em conexão com os nossos. É no para-outro que apreendo o Ser que sou (e somos), e que posso conhecer a gênese da conexão das ações em uma determinada situação. De igual forma, mesmo que a experiência do Nós-sujeito dissipe o conflito, ela não é uma solução para conflitos intersubjetivos. Constituído-se no bojo do próprio conflito como uma pausa neste, qualquer alteração do ser-para-outro e do campo material pode macular a relação, fazendo com que o conflito reapareça.

Por isso que o projeto de realizar uma consciência coletiva geralmente fracassa, como é o caso da consciência de classe. Alguns grupos se formarão unificados pelo Ser-de-classe, enquanto outros não. Aliás, muitos desses intentos podem revelar o revés: o olhar objetivante do terceiro que invoca um Ser-de-classe. Não são todos os indivíduos que estão sob o mesmo subjugo que reconhecem a condição de Ser-com e, mesmo que o reconheçam, nem todos se engajam em uma luta em comum. Sartre nos dá um exemplo:

O “burguês” geralmente [...] atribui a existência de um proletariado à ação de agitadores, a incidentes lamentáveis, a injustiças aptas a serem reparadas por medidas de detalhe; afirma a existência de uma solidariedade mais vasta, a solidariedade nacional em que o operário e o patrão integram em um *Mitsein* que suprime o conflito [...]. É somente quando a classe oprimida, pela rebelião ou o brusco aumento de seus poderes, coloca-se frente aos membros da classe opressora como “se-olhar” que os opressores se experimentam como Nós. Mas isso ocorrerá no temor e na vergonha, e como um Nós-objeto (SARTRE, 2011, p. 530-531).

Com base nesta colocação, podemos nos remeter ao imperativo do neoliberalismo em relação à livre concorrência de mercado, que coloca as classes privilegiadas e desfavorecidas como complementares e a classe média como mediadora de ambas. A dissimulação do terceiro objetificador dificulta a apreensão do trabalhador de seu Ser-trabalhador determinado pelos grupos hegemônicos. É o que costuma ocorrer com aqueles que se enquadram na “classe média”. Produto das classes hegemônicas, a classe média nem é uma classe economicamente favorecida, nem tão desfavorecida quanto as mais necessitadas. Enquanto classe “mediana”, os indivíduos se percebem como negação interna das duas outras classes, o que os levam a tender se assumir como “terceiros imparciais”.

Vimos que Sartre aponta a importância das relações fraternas para uma vida em comunidade. No entanto, a subjetividade, no âmbito da práxis situada, é constrangida pela “força das coisas”, como nos ensina Beauvoir (2009). Muitas vezes, autores e suas obras se confrontam sem que os primeiros conheçam o impacto de suas produções nas práxis. Por isso, é importante que as pessoas se reinventem como liberdades engajadas para se ajudarem e se protegerem contra as ameaças do seu tempo.

Considerações finais

Diante do exposto, podemos concluir que o principal ensinamento de Sartre consiste no fato de que a experiência do “Nós” é insuficiente para se realizar mudanças concretas. O Nós-objeto nos mostra a vida cotidiana serial e o Nós-sujeito desvela ações ativas que visam algo comum. Mas qual é o projeto em comum? Como procedemos? As pessoas nem sempre se sentem vinculadas a outras pessoas, uma vez que a decisão de estabelecer uma aliança com outras depende de cada um.

Podemos perceber que Sartre, em *SN* e seus desdobramentos, nos auxilia a pensar o ser-com-outro, inclusive, em um mundo virtual do século XXI. As pessoas não são mônadas, elas

devem ser compreendidas em sua totalidade, situadas em contextos sociomateriais. Todavia, o que percebemos é que a vida comunitária está sendo cada vez mais negada, já que as pessoas estão cada vez mais solitárias, apreciando o mundo pelas telas. E a organização social virtual e serial dos algoritmos contribui para o esvaziamento do sujeito engajado. A algocracia pode induzir as pessoas a falsas percepções sobre o que é Ser-com, dando a entender como Heidegger pensou. Mas, devemos ter em mente que Sartre (2002, p. 73) concorda com Engels em relação ao indivíduo construir a História nos meios que o condicionam, sem nos esquecer de que outras pessoas também a constroem. Em algumas situações, podemos lograr nossos objetivos sozinhos, mas, na maioria das vezes, somente com o engajamento mútuo.

Por fim, é factível afirmar que Sartre se dedicou durante sua vida, embora sem êxito, a concretizar o Ser que idealizava para as pessoas: comprometidas mutuamente na construção responsável de um campo sociomaterial “desejável para uma comunidade” (SARTRE, 2019, p. 135), inclusive nas resoluções dos conflitos.

Referências

- ALVES, P. M. S. Subjetividade e intersubjetividade: Sartre perante Hegel e Husserl. *Rev. abordagem gestalt.*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 97-109, jun./2007.
- ANEESH, A. Global labor: Algocratic modes of organization. *Sociological Theory*, v. 27, n. 4, p. 347-370, 2009.
- BEAUVOIR, S. de. *A força das coisas*. 2. ed. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre: a life*. Translated by Anna Congogni. New York: Pantheon Books, 1987.
- DANAHER, J. The threat of algocracy: reality, resistance and accommodation. *Philosophy and Technology*, v. 29, n. 3, p. 245-268, 2016.
- GONZÁLEZ-BAILÓN, S. et. al. Asymmetric ideological segregation in exposure to political news on Facebook. *Science*, v. 381, n. 6656, p. 392-398, 2023.
- O'NEIL, C. *Algoritmos de destruição em massa: como o Big Data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia*. Tradução de Rafael Abraham. Santo André: Editora Rua do Sabão, 2020.
- SARTRE, J-P. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SARTRE, J-P. *Entre quatro paredes*. 2. ed. Tradução de A. Araújo e P. Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- SARTRE, J-P. Entrevista com Jean-Paul Sartre: La amistad es una herramienta política. In: SARTRE, J-P. *Entrevistas*. Tradução de Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo Ediciones, 2019. p. 132-141.
- SARTRE, J-P. *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.
- SARTRE, J-P. Masas, espontaneidad, partido. In: ROSSANDA, R. et. al. *Teoría marxista del partido político III*. Cuadernos de Pasado Y Presente. 5. ed. México: Siglo XXI Editores, 1987. p. 15-31.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. 20. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

SAVIGNANO, A. *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre*: magia, conflicto y generosidad. Buenos Aires: SB Editorial, 2022.

Sobre a autora:

Sylvia Mara Pires de Freitas

Doutora em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPI/UEM/PR (2018). Professora do curso de Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM) desde 1993; do curso de Especialização em Residência Integrada Multiprofissional na Atenção à Urgência e Emergência (UEM) desde 2014; de cursos de Especialização direcionados à abordagem fenomenológico-existencial e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (mestrado/doutorado - PPI/DPI/UEM) desde agosto de 2018. Líder do Laboratório Interinstitucional de Estudos e Pesquisa em Psicologia, Fenomenologia e Existencialismo (LIEPPFEX) e integrante do Laboratório Interinstitucional de Subjetividade e Trabalho (LIST), ambos certificados pelo CNPq. Coordenadora do Grupo de Estudos em Fenomenologia e Existencialismo (GEFEX-DPI/UEM). Autora do livro *Psicologia Existencialista de Grupos e da Mediação Grupal: contribuições do pensamento de Sartre*, lançado em 2018 pela Editora Appris. Tem experiência na área de Psicologia com ênfase em Psicologia Clínica e Psicologia do Trabalho, atuando principalmente com as seguintes temáticas: Psicologia e Existencialismo de Jean-Paul Sartre; Constituição do sujeito e de grupos; Relações interpessoais e grupais; Relações com e no trabalho; Redes sociais virtuais.

Recebido: 20/08/2023
Aprovado: 31/08/2023

Received: 20/08/2023
Approved: 31/08/2023

Sartre foi pedra e faz oitentas anos que *O Ser e o Nada* acerta nossa vidraça

Sartre was a rock, and eighty years ago
Being and nothingness hit our window pane

Thiago Rodrigues

<https://orcid.org/0000-0001-6434-4564> – E-mail: thiago_rodrigues@usp.br

RESUMO

Este breve ensaio busca, despretensiosamente, ressaltar a atualidade de algumas das questões centrais da obra *O Ser e o Nada* de Jean-Paul Sartre, visando, assim, contribuir para amplificar o alcance das ideias do filósofo francês. Sem temer a controvérsia, apresenta a correlação entre o conceito de liberdade e a responsabilidade necessariamente implicada. Tais conceitos lembram que esta obra é atual, pois exige assumir seus desdobramentos políticos e éticos como exigências incontornáveis. O debate se constrói, então, através dos encontros de Sartre com seus pares, frisando as interlocuções e as polêmicas divergências que marcam seu itinerário. Finalmente, a atualidade da obra parece residir no fracasso histórico do projeto humanista, isto é, *O Ser e o Nada* continua atual, pois ainda somos incapazes de promover uma situação histórica em que o ser humano seja livre.

Palavras-chave: Existencialismo. Jean-Paul Sartre. Liberdade. *O Ser e o Nada*. Responsabilidade.

ABSTRACT

This brief essay unpretentiously seeks to highlight the relevance of some of the central questions in Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*, thus aiming to contribute to broadening the scope of the French philosopher's ideas. Without fearing controversy, it presents the correlation between the concept of freedom and the responsibility necessarily implied. Such concepts remind us that this work is current, for it demands to assume its political and ethical unfoldings

as unavoidable demands. The debate is built, then, through Sartre's encounters with his peers, highlighting the interlocutions and controversial divergences that mark his itinerary. Finally, the timeliness of the work seems to reside in the historical failure of the humanist project, that is, Being and Nothingness continues to be current, because we are still incapable of promoting a historical situation in which the human being is free.

Keywords: Being and Nothingness. Existentialism. Freedom. Jean-Paul Sartre. Responsibility.

*Em pedra grande a gente pisa com o pé descalço
não sente nada.
Mas quando se atira uma pedra (pedrinha)
é sempre pedrada*

Liberdade e responsabilidade

"Triste a geração que não teve um mestre", comenta Gilles Deleuze ao homenagear o seu. Ao contrário daquele que professa, o mestre incomoda, é o espinho que pica o dedo e que não o deixa escrever o que quer. Jean-Paul Sartre foi espinho, mas muito mais do que isso, o pai do existencialismo francês foi a pedra incontornável no sapato do século XX. É a presença da ausência dessa pedra que, ainda hoje, nos tira o ar. "É o destino desse autor trazer ar puro quando ele fala, mesmo que seja difícil respirar esse ar puro, o ar das ausências" (DELEUZE, 2006, p. 95), testemunha seu discípulo.

Há oitenta anos *O ser e o nada* (1943), *chef d'œuvre*, importuna seus discípulos e leitores, isto é, em 1943 Sartre escreve uma obra que continua a exigir respostas. Não se lê o célebre *Ensaio de ontologia fenomenológica* impunemente, goste ou não. A pergunta que essa efeméride impõe é: por que esse livro continua a requerer o engajamento dos seus leitores? Por que, diante de tal obra, é impossível ficar indiferente? Certa vez o filósofo afirmou, para o horror de muitos, que a França nunca havia sido tão livre quanto durante a ocupação nazista (SARTRE, 2014, p. 1), pois, numa situação limite, a escolha se impõe e se evidencia. Ou se é resistência ou se é colaboracionista. Sartre, mesmo quando errou, nunca se absteve de se posicionar. Uma hipótese de resposta é a constatação de que vivemos uma situação limite: a indiferença ainda é uma escolha mesmo quando o autoextermínio da espécie bate à porta. Em termos sartrianos, não escolher é, também, uma escolha.

Sartre nos lembra que é preciso atirar a pedra na vidraça dessa dissimulação coletiva que tenta esquecer que a barbárie tem a face humana, e que a miséria é resultado das nossas escolhas. No entanto, e por isso mesmo, muito mais do que o filósofo da liberdade, Sartre é o filósofo da responsabilidade. Sua filosofia incomoda, dentre outros motivos, porque contradita as relações movidas pela satisfação imediata dos desejos mediados pelo espaço virtual. *O ser e o nada* traduz em termos filosóficos a exigência de assumir nossa responsabilidade como correlato da liberdade.

Em sua última grande obra, *O idiota da família* (1971), ainda reverbera imperioso o *Ensaio de ontologia fenomenológica* e sua psicanálise existencial. Não é outro o sentido da indagação que o filósofo se impõe ao tratar da incontornável peça de Sófocles: "Édipo não quis matar o pai nem fornicar com a mãe. Isso deverá impedi-lo de furar os olhos e pagar pelo crime?" (SARTRE, 1971, Vol. II, p. 1914). Noutros termos: estamos condenados à liberdade porque responsáveis.

Aqui, com o perdão pelo jargão existencialista, Sartre lembra que a consciência pré-reflexiva não pode servir de pretexto para fugir às nossas responsabilidades. Muito mais do que culpados somos os responsáveis pela barbárie, é necessário lembrar sempre. Num breve desvio, é justo rememorar as palavras de Jeanne Marie Gagnebin que, como Sartre, representa a excelência na arte do ensaio: “os homens não são animais tão específicos porque possuem uma memória: mas somente porque se esforçam em não esquecer” (GAGNEBIN, 2014, p. 192). Os ventos sartrianos nos lembram que é sempre preciso um esforço para não esquecer dos nossos mortos, e chamar as coisas pelos nomes, o nazismo foi um holocausto causado por escolhas humanas, a ditadura deixou milhares de mortos e desaparecidos, o mal é sempre uma possibilidade de escolha. Recusar essa responsabilidade significa esquecer que a história depende das ações humanas.

A arte do encontro

No ano em que a obra prima de Sartre, *O ser e o nada*, completa 80 anos, este breve ensaio persegue a pergunta pela atualidade do livro e das ideias ali defendidas. Espécie de Immanuel Kant francês do século XX pela relevância e pelo alcance do seu pensamento, o filósofo exige que seus interlocutores se posicionem em relação às suas ideias e ações. Sartre foi um dos últimos e talvez aquele que levou mais a sério a figura do intelectual engajado. A necessidade de se posicionar frente à situação e às contingências históricas marca seu itinerário. Assim, todo intelectual depois de Sartre terá de responder à pergunta sobre o compromisso com a história. Não é difícil perceber as implicações filosóficas e políticas de tal posição.

Seja para concordar seja para recusar, como faz Michel Foucault, por exemplo, a figura de Sartre se impõe. Não por acaso Foucault afirmará que Sartre é um filósofo do século XX pensando com categorias do século XIX: elege-se um inimigo por sua importância, não por desprezá-lo. Nas palavras do mestre da suspeita, em livre tradução: “*A crítica da razão dialética* (1960) é o magnífico e patético esforço de um homem do século XIX para pensar o século XX. Nesse sentido, Sartre é o último hegeliano, e diria mesmo o último marxista” (FOUCAULT, 1994, p. 541-542)¹. No entanto, Foucault esquece² que as categorias da tradição mobilizadas por Sartre são ressignificadas; afinal, como quer Deleuze, não trataria a filosofia justamente de criar e ressignificar conceitos? Liberdade para Sartre tem um significado muito diferente daquele expresso pelos iluministas franceses, para ficar num exemplo apenas. Sartre antecipa a discussão sobre a constituição da subjetividade já em sua obra de estreia, *A transcendência do ego* (1936). Ao divergir de Edmund Husserl, um de seus mestres, o filósofo recusará a ideia de um Ego transcendental, pois, para Sartre, a identidade se constitui sempre externamente. Esse simulacro que é o Ego é sempre constituído em situação, no mundo, na história e, como defende o mestre existencialista em *O ser e o nada*, no encontro concreto com o outro (SARTRE, 1997, p. 451ss). Nesse sentido, Sartre antecipa alguns de seus herdeiros, como o próprio Foucault e Jacques Lacan, ao contestar a ideia de um “Eu” como princípio necessário ao pensamento. Nada mais distante das categorias do século XIX.

Por falar em Lacan, no *hall* dos herdeiros de Sartre, o autor será mais simpático que Foucault ao admitir sua dívida com o mestre. Diz o psicanalista francês responsável por afirmar que o inconsciente se estrutura como linguagem:

¹ No original: “La Critique de la Raison Dialectique, c’est le magnifique et pathétique effort d’un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle. En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste”.

² Ou força a tinta propositalmente?

Não posso deixar de me referir ao autor que descreveu o jogo da intersubjetividade de uma maneira magistral, Jean-Paul Sartre. [...] Toda a fenomenologia da vergonha, do pudor, do prestígio, do medo particular engendrado pelo olhar, está em Sartre admiravelmente descrita, e eu os aconselho a se reportar a isso em sua obra. É uma leitura essencial para um analista. [...] Sartre (dá) da fenomenologia da relação amorosa uma estruturação que me parece irrefutável. [...] É preciso que vocês façam um pouco de esforço, e se reportem a *O ser e o nada* (LACAN *apud* PERDIGÃO, 1995, p. 137).

Lacan claramente reconhece a dívida que alguns dos detratores de Sartre parecem querer apagar. Sua filosofia é atual, também, porque lembra que somos seres históricos e que nos constituímos sempre no encontro com o outro.

Por falar em encontro, Deleuze, em sua homenagem ao mestre, destaca que dentre os pares de Sartre, Maurice Merleau-Ponty com uma obra brilhante e profunda, adotava uma abordagem professoral, distante do vigor e influência de Sartre (DELEUZE, 2006, p. 92). Por isso, longe de ser um rival, Merleau-Ponty configurava-se como um interlocutor privilegiado, fortemente influenciado pelo pensamento existencialista de Sartre, embora também fosse influência constante nele. O existencialismo sartriano, porém, ri daqueles que agendam seus encontros com hora marcada, pois “as pessoas que marcam encontros exatos são as mesmas que precisam de papel pautado para escrever ou que apertam de baixo para cima o tubo da pasta de dentes” (CORTAZAR, 2019, p. 13). Em suma, não dá para ficar indiferente à figura e à obra do mestre francês. “Assim se distinguiam um existencialismo duro e penetrante e um existencialismo mais brando, mais reservado” (DELEUZE, 2006, p. 92), sintetiza Deleuze sobre o existencialismo de Sartre e a versão comedida de Merleau-Ponty.

Quanto ao nazista Martin Heidegger – é preciso chamar as coisas pelos nomes –, Deleuze é certo, quase sartriano na provocação: “Agora já sabemos melhor que as relações de Sartre com Heidegger, sua dependência de Heidegger, eram falsos problemas que se apoiavam em mal-entendidos. O que nos tocava em *O ser e o nada* era unicamente sartriano e dava a envergadura da contribuição de Sartre” (DELEUZE, 2006, p. 94). Deleuze explicita para aqueles que, por não compreenderem Sartre, o reduzem à uma cópia do filósofo alemão. Longe do distanciamento asséptico do autor de *Ser e tempo* (1927), Sartre esteve de mãos dadas com Foucault nas ruas em maio de 1968 e sempre que foi preciso. As divergências intelectuais nunca impediram esse encontro, pois muito maior que as diferenças teóricas é a luta contra a barbárie. É preciso lembrar que Heidegger nunca se retratou acerca do seu envolvimento com o partido nazista³, mesmo que não houvessem faltado oportunidades.

Nesse breve inventário dos encontros e desencontros de Sartre dois capítulos merecem um lugar de destaque, sua amizade com Albert Camus e seu amor à Simone de Beauvoir.

Camus, espécie de Humphrey Bogart da filosofia, sempre foi o galã enquanto Sartre era o “homem feio” (DELEUZE, 2006, p. 94), baixinho e estrábico, mas muito inteligente e que causava comoção aonde chegava com seu discurso cativante e sua filosofia original. Foi Camus o responsável pela primeira resenha do romance de estreia de Sartre, *A náusea* (1938). O amigo enalteceu a obra e ao mesmo tempo levantou a questão sobre a relação entre a expressão ficcional e a reflexão filosófica, essa *vizinhança comunicante*, para utilizar a expressão do mestre em existencialismo no contexto brasileiro, Franklin Leopoldo e Silva, que merece um espaço nessa efeméride. Sartre, por sua vez, também foi muito elogioso quando da publicação de

³ Muita tinta foi gasta para tratar dessa questão, desnecessário insistir, mas a pá de cal dessa discussão foi a publicação das cartas ao irmão (*Schwarze Hefte* ou os *Cadernos negros*), que confirmam o envolvimento de Martin Heidegger com o nazismo e com o antissemitismo. A recusa deste fato desvela, na maioria dos casos, um desvio de caráter.

O estrangeiro (1942). No entanto, a amizade do autor de *O homem revoltado* (1951) não o poupou da espada de Sartre, quando este divergiu do seu estrábico posicionamento político. Pouco importa, nos limites deste breve ensaio, quem tinha razão, o fato é que essa passagem expressa o estilo e o compromisso sartriano. Custe o que custar é preciso escolher, é necessário tomar partido, pois, no estribilho existencialista, não escolher é também uma escolha, mesmo que essa escolha custe sua amizade.

Embora tenha sido objeto de muita controvérsia e inveja, havia algo de perverso na libertadora relação de Sartre e Simone de Beauvoir. De fato, essa performance filosófica que foi a relação do casal compeliu as gerações posteriores a refletirem sobre a forma como nos relacionamos. Algo libertador e belo numa mesma feita. Por outro lado, temos de lembrar que a liberdade não se exerce no vácuo e que nossas escolhas ocorrem sempre em determinada situação histórica. A contingência é uma necessidade na chave existencialista. Desse modo, é inegável que a situação foi sempre muito mais confortável para Sartre do que para Beauvoir. Um exercício imaginativo permite compreender melhor a situação: como seria o cotidiano de um homem que vive uma relação aberta em meados do século XX? E agora, como imaginar a mesma situação na perspectiva de uma mulher? “Não se nasce mulher, torna-se”, para lançar mão da máxima da filósofa, que podemos interpretar como a confirmação do caráter histórico e contingente da existência. Acrescenta a pensadora em *O segundo sexo* (1949): a “mulher é, como o homem, um ser humano. Mas tal afirmação é abstrata; o fato é que todo ser humano concreto sempre se situa de um modo singular” (BEAUVOIR, 1970, Vol. I, p. 8). A singularidade da existência atesta que a situação é condição necessária à constituição da identidade. Viver a liberdade sexual idealizada pela filosofia existencialista não equivale para homens e mulheres. Havia algo de perverso na libertadora relação entre Sartre e Beauvoir e a pensadora sabia disso.

Sartre dizia, com orgulho, que a relação entre ele e Beauvoir era necessária enquanto os demais encontros seriam contingentes. Nesse espírito, o casal confidenciava, em detalhes, seus amores não-necessários. O destino quis, entretanto, que Nelson Algren fosse a pedra no sapato do existencialismo viril, pois o amante americano de Beauvoir é a prova de que as coisas não ocorreram exatamente como narrava Sartre⁴. Apenas em suas cartas à Nelson Algren a filósofa confidenciaria que este teria sido o único relacionamento a abalar seu compromisso com Sartre. Por fim, se houve alguma perversão, ela encontraria uma resposta à altura em *A cerimônia do adeus* (1981), livro publicado logo após a morte de Sartre, e que narra os dez últimos anos de vida do filósofo. Debilitado, incapaz de ler e profundamente dependente, essa foi a condição de Jean-Paul Sartre nos últimos dez anos de sua vida, do filósofo que não teve medo dos seus adversários e detratores ao homem frágil e submisso. Assim inicia o belíssimo e perturbador relato de Beauvoir: “Eis aqui meu primeiro livro – o único certamente – que você não leu antes que o imprimissem. Embora todo dedicado a você, ele já não lhe concerne” (BEAUVOIR, 1990, p. 11).

Esboço para o improvável epitáfio de *O ser e o nada*

Por oitenta anos, lamentavelmente, somos incapazes de esquecer de *O ser e o nada*. A obra incomoda, pois lembra que não fomos capazes de superar o genocídio do ser humano pelo próprio ser humano. O alerta sartriano continua atual e nossa situação histórica parece demonstrar a improbabilidade dessa superação. E é preciso lamentar a presença dessa ausência de Sartre, pois ela é a representação concreta do fracasso histórico do projeto humanista,

⁴ (Cf. BEAUVOIR; ALGREN, 2000).

porque nossa história assevera que o ser humano foi um esboço que não deu certo. Celebrar essa obra significa, numa mesma feita, reconhecer sua grandiosidade e assumir nossa responsabilidade histórica.

Não por acaso, Deleuze termina sua homenagem ao mestre existencialista se reportando “ao amigo Pierre-que-nunca-está-presente” (DELEUZE, 2006, p. 95). Imaginar a ausência de Sartre é muito mais perturbador do que perceber sua falta. Essa afirmação reivindica uma melhor explicitação, mas vale lembrar também que aquilo que é explícito, muitas vezes, nos rouba a oportunidade de ruminar a seu respeito. A notícia é sempre mais pobre que a narrativa, porque costuma vir acompanhada de uma bula explicativa. É por isso que a literatura atinge instâncias do real que a filosofia isoladamente seria incapaz sequer de se aproximar.

Para Sartre, o que define a imagem é justamente seu caráter irreal, imaginar é negar o real e liberar a consciência das determinações da percepção. Se o ser humano é capaz de transcender a realidade imediata, é porque é livre para fazê-lo (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 100). A liberdade e a capacidade de transcendência, nessa chave interpretativa, dependem, em alguma medida, da nossa capacidade de imaginar “mundos no mundo”. Imaginar a ausência de Sartre é muito mais perturbador do que perceber sua falta, porque nos lembra que aparentemente não somos mais capazes de “arriscar o impossível”. Qual o sonho, hoje, capaz de engajar nossa existência? Ainda conseguimos imaginar um outro mundo no horizonte de possibilidades?

Para encerrar, é justo elencar alguns dos legados que essa obra imensa nos deixou. E o primeiro deles, ao menos na clave de leitura aqui proposta, é a possibilidade de imaginar o impossível, em outras palavras: a liberdade nos faz acreditar novamente no ser humano e vislumbrar uma sociedade minimamente livre. Porque, para Sartre, somos livres para nos libertarmos. Daí o otimismo que o autor reclama em sua conferência *O existencialismo é um humanismo* (1946), otimismo porque Sartre, naquela ocasião, ainda era capaz de acreditar no ser humano. E aquilo que é capaz de promover essa libertação passa necessariamente pela nossa capacidade de imaginar. Assim, um dos legados de *O ser e o nada* é justamente as narrativas que perpassam todo o livro e configuram a insurgência da *expressão ficcional* no seio mesmo desse *tratado de filosofia*, o que faz do livro um grande *ensaio filosófico*. O gênero ensaístico é uma necessidade (Cf. RODRIGUES, 2023), pois atesta a insuficiência da razão abstrata em dar conta da realidade singular. É nesse sentido que Camus, ao resenhar *A náusea* de Sartre, nos alerta que a literatura, quando acompanhada de uma etiqueta (bula explicativa) é sempre má literatura (CAMUS, 2018, p. 119), isto é, instrumentalizar a criação ficcional para defender uma filosofia ou um ideal, representa sempre uma traição com a própria literatura. E o *Ensaio de ontologia fenomenológica* é prova disso, pois ultrapassa os limites da expressão meramente analítica.

Deleuze traduz da seguinte maneira o impacto desse legado de *O ser e o nada* para a expressão filosófica:

E cada vez, a essência e o exemplo entravam em relações complexas que davam um estilo novo à filosofia. O garçom do café, a moça apaixonada, o homem feio e, principalmente, meu amigo-Pierre-que-nunca-estava-presente, formavam verdadeiros romances na obra filosófica e percutiam as essências ao ritmo de seus exemplos existenciais. Por toda parte brilhava uma sintaxe violenta, feita de rachaduras e de estiramentos, lembrando as duas obsessões sartreanas: os lagos de não-ser, as viscosidades da matéria (DELEUZE, 2006, p. 95).

Esses “verdadeiros romances” denunciam a insuficiência da filosofia em abarcar as existências concretas e historicamente situadas, mas, como disse Beauvoir, citada anteriormente, a filosofia “é abstrata; o fato é que todo ser humano concreto sempre se situa de um modo sin-

gular” (BEAUVOIR, 1970, Vol. I, p. 8). *O ser e o nada* prova que é preciso mobilizar as duas modalidades expressivas a fim de compreender o real.

No entanto, a herança do livro vai muito além da questão formal. Ainda na senda da homenagem deleuziana, na tensão e no paradoxo do Ser e do não-ser, da consciência e da História, da subjetividade e da objetividade, Sartre nos joga na cara a teoria da má-fé, e novamente reivindica responsabilidade. Aquele que se autodeclara honesto, muitas vezes faz isso justamente por não o ser. Ou ainda, aquele que se lança na impossibilidade de se reconhecer como tal, faz isso porque não quer se assumir como responsável.

Noutro momento, antecipando seus detratores, Sartre demonstra que nos constituímos no mundo, mas sempre no encontro concreto com o outro, mediado pelo olhar do outro, esse inferno. Converto-me em objeto, mas reduzo o outro a condição de coisa também. Essa troca masoquista, permite que me reconheça afirmando minha permanência, mas negando minha liberdade fundamental. O ser humano deseja ser Deus, mas o simples olhar do outro o reduz à condição de coisa esquecida no fundo da gaveta.

Impossível não mencionar aquela que talvez seja sua teoria mais influente, embora por vezes muito mal interpretada, a teoria da liberdade. Como afirmamos insistentemente, os seres humanos se constroem através das suas escolhas, mas sempre no limite da situação histórica. Numa frase de reverberações marxistas, Sartre sintetiza essa ideia: o ser humano é livre para fazer a história que o faz⁵. Para Sartre, importa menos “o que foi feito da vida”, e muito mais aquilo que fazemos dela.

Por fim, algo que apenas será plenamente desenvolvido em sua última grande obra, *O idiota da família*, já se encontrava embrionariamente exposto em *O ser e o nada*, isto é, sua psicanálise existencial. Como compreender que uma figura como Flaubert, destinada a ser um burguês medíocre, converte-se no maior escritor de língua francesa? Ou então, o que fez de Jean Genet, condenado a ser um marginal, o incomparável dramaturgo? “A psicanálise existencial [é] onde se podia reencontrar as escolhas de base de um indivíduo no centro da vida concreta”, sintetiza Deleuze. Mas Sartre dá uma formulação talvez insuperável em seu livro *Crítica da razão dialética*, pois nesse registro Flaubert e Genet são a prova da “irreducibilidade da consciência às determinações da matéria” (SARTRE, 1978, p. 178)⁶. Eis aqui uma tradução possível para o famigerado conceito de liberdade em Sartre.

Se a hipótese que abre este ensaio se justifica, então *O ser e o nada* só deixará de atingir nossas vidraças quando superarmos essa situação limite que é a iminência do autoextermínio da espécie. Provavelmente nos mataremos antes que o ar puro de Jean-Paul Sartre se dissipe, lamentavelmente.

Referências

BEAUVOIR, Simone. *A cerimônia de adeus, seguido de Entrevistas com Jean-Paul Sartre, Agosto/Setembro 1974*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. Vol. 1: Fatos e Mitos. 4. ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

⁵ Essa ideia está presente no ensaio *Questão de Método*, da seguinte forma: “Os homens fazem, eles próprios, sua história, mas num meio dado que os condiciona” (SARTRE, 1978, p. 149).

⁶ Sartre, em *Critique de la Raison Dialectique*, (1978, p. 115): “O que chamamos liberdade é a irreducibilidade da ordem cultural à ordem natural”.

- BEUVOIR, Simone de.; ALGREN, Nelson. *Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico 1947-1964*. Tradução de Márcia N. Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- CAMUS, Albert. A náusea, de Jean-Paul Sartre. In: *A inteligência e o cadafalso*. 4. ed. Tradução de Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco. Rio de Janeiro: Editora Record, 2018.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Tradução de Milton Persson. São Paulo: LP&M, 1986.
- CORTÁZAR, Júlio. *O jogo da amarelinha*. Tradução de Eric Nepomuceno. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- DELEUZE, Gilles. "Ele foi meu mestre". In: *A Ilha Deserta e outros textos*. Tradução de Francisca Maria Cabrera. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.). *Fenomenologia e Existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FOUCAULT, Michel. L'homme est-il mort? In: *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM., 1995.
- RODRIGUES, Thiago. *A necessidade do ensaio: o ensaio como experiência filosófica*. Jundiaí: Editora Fibra; Edições Brasil, 2023.
- ROWLEY, Hazel. *Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: Tête-à-Tête*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução de Antônio Coimbra Martins. Lisboa: Publicações Europa-América, 1963.
- SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do Ego*. Seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Tradução e Introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Tradução de Guilherme João de Freitas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul. *Entre quatro paredes*. Tradução de Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. Itinerário de um pensamento. In: SADER, Emir (Org.). *Vozes do Século: Entrevistas da New Left Review*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul. *La République du Silence*. Revista *Literatura e Sociedade/ Linguagem e Sociedade*, v. 6, n. 1, (*Situations III*), 2014.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la Famille*. Vols.1, 2 e 3. Paris: Gallimard, 1971-1972.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. Tradução de Bento Prado Jr. Sel. José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

Sobre o autor:

Thiago Rodrigues

Realizou pesquisa de Pós-doutorado (2020-2022) pela Universidade de São Paulo (USP) sob a supervisão do professor Franklin Leopoldo e Silva. Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), em 2018 e 2012, respectivamente. Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP, 2010). Licenciatura Plena em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (UNIFAI, 2008). Professor e coordenador dos cursos de pós-graduação *Lato Sensu* em "Filosofia Contemporânea", "História e Pensamento Medieval", "Pensamento Político Contemporâneo" (UNIFAI). Professor dos cursos de graduação em Filosofia, Pedagogia e História (UNIFAI). Autor dos livros *Fenomenologia crítica, filosofia e literatura: uma incursão nos primeiros textos de Sartre* (2014) e *A necessidade do ensaio: o ensaio como experiência filosófica* (2023). Coorganizador da coleção de livros *Desconstruindo o lugar-comum* (desde 2020). Indicado ao Prêmio CAPES de melhor tese em 2019 com o trabalho *Imaginação, Imaginário e Realidade Humana em Sartre*, trabalho no prelo para a publicação com prefácio de Franklin Leopoldo e Silva. Principais temas de pesquisa: ética e literatura; filosofias da existência; criação, imaginação e imaginário; filosofia e literatura; história e subjetividade. Atualmente realiza pesquisa de Pós-Doutorado pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

Recebido: 09/05/2023
Aprovado: 28/07/2023

Received in: 09/05/2023
Approved in: 28/07/2023

Espontaneidade, temporalidade e reflexão

Spontaneity, temporality and reflection

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

<https://orcid.org/0000-0003-4379-1773> – E-mail: alexandre.torres.carrasco@gmail.com

RESUMO

O presente artigo pretende apresentar e comparar dois momentos em que o problema da reflexão e seus antecedentes diretos são tratados na obra sartreana. Dessa comparação espera-se tirar consequências sobre o problema da reflexão enquanto tal e sobre os problemas de interpretação do percurso sartreano.

Palavras-Chave: Fenomenologia. Reflexão. Temporalidade. Existencialismo. Sartre.

ABSTRACT

This article intends to present and compare two moments in which the problem of reflection and its direct antecedents are treated in Sartre's work. This comparison is expected to draw consequences on the problem of reflection as such and on the problems of interpreting Sartre's journey.

Keywords: Phenomenology. Reflection. Temporality. Existentialism. Sartre.

Introdução

Pretendemos tomar, em Sartre, dois momentos distintos de um mesmo problema. Esse problema é a reflexão. A consequência dessa comparação é o que nos interessa em termos de interpretação do percurso sartreano e por dela podermos tirar consequências da diferença de tratamento conceitual e argumentativa que o tema recebe ao longo desse percurso que vai de *A transcendência do Ego* até *O ser e o nada*.

Assim, o presente artigo é algo em torno de uma superposição de momentos distintos, a partir de um recorte conceitual e argumentativo específico, sob um fundo comum. Ele remete, num primeiro momento, ao que há de comum entre esses dois momentos para torna possível a comparação. Dessa superposição, as consequências e as diferenças. São dois momentos homólogos, pelo menos do ponto de vista de seu conteúdo, mas cujas soluções conceituais, antecipemos os enquadramentos formais, são ligeiramente ou levemente discrepantes. Será dessa discrepância, muito menos do que uma ruptura em sentido próprio, o que parece não haver, que tiraremos as consequências que nos interessam. Antes da superposição, aos momentos que a pressupõe, cuja remissão parece-nos ser suficiente para indicar descritivamente o que eles têm em comum.

Esses momentos, tomados discretamente, inscrevem-se em um lugar gnosiológico que fica às portas, no patíbulo, por assim dizer, do psíquico, região de sentido com um regime de significação próprio, descrito tanto em *A transcendência do Ego* quanto em *O ser e o nada*, de Sartre. Essa primeira observação autoriza, por assim dizer, a aproximação e a conta da diferença que aqui pretendemos. Importante notar que esses momentos e o lugar em que se inscrevem cumprem uma função assemelhada, mas de modo não idêntico, tanto no texto de 1936 quanto no livro de 1943. Lembremos: o psíquico, cuja noção tem função chave no primeiro texto, que nos remetemos *A transcendência do Ego*, é um desdobramento reflexivo específico, o que se mantém no segundo texto; porém, reaparece, em *O ser e o nada*, amplificado e de modo mais complexo, um dos pontos que nos interessa. Ainda assim, traz consigo, por assim dizer, os instrumentos reflexivos próprios para análise de sua irrupção, descritos já em *A transcendência do Ego*, em termos de “reflexão pura” e “reflexão impura”. Reforçamos: essa nomenclatura e os usos analíticos da “reflexão pura” e da “reflexão impura” permanecem em *O ser e o nada*, modalizados pelas diferenças conceituais e de fatura entre os dois textos para esse mesmo problema, por assim dizer. Daí, a natureza do psíquico tem interesse conceitual amplo: o seu modo de dedução implica a natureza da reflexão que o engendra, em sentido amplo, em boa parte, seu pressuposto. Podemos afirmar que o psíquico, ao mobilizar os modos de reflexão possíveis – pura e impura – e se inscrever como uma espécie de excedente da atividade reflexiva indica esse lugar difícil, de passagem, que pretendemos senão descrever, pelo menos, indicar em dois momentos distintos do percurso sartreano, para fins de comparação: a antessala impermanente que anuncia o psíquico, de onde se chega ao psíquico por meio da reflexão impura, onde se fica, por outro lado, se se reconhece os limites legítimos da reflexão, nesse caso, reflexão pura.

Esse lugar diz respeito à reflexão enquanto tal, ao que poderíamos chamar de problema da reflexão, e ao psíquico como desdobramento específico do problema da reflexão, visto aqui em dois registros relativamente discrepantes.

O campo transcendental

Sempre guardadas as devidas proporções entre os textos, para os fins de nossa comparação é melhor medir a diferença entre *A transcendência do Ego* e *O ser e o nada* mediando essa diferença por meio do problema da reflexão. Lembremos, para começar, que *A transcendência do Ego* é quando muito um artigo longo, não se trata propriamente de um livro, apesar de ter sido publicado como tal em 1967, o que já pode servir de primeira diferença formal para o modo como o problema é tratado – de maneira mais sumária ou exaustiva em um e outro caso. As diferenças, porém, não se limitam a isso. A estreia filosófica sartreana, por assim dizer, dá-se por meio de uma prosa bastante condensada, lacônica, em um registro quase hermético por

vezes, dado as mediações não escritas pressupostas para sua leitura, muito imbricadas no debate da época. Nada mais diverso formalmente do que a prosa consagrada no livro de 1943, *O ser e o nada*, texto barroco em que os paroxismos performativos do para-si são explorados retoricamente em um livro de setecentas páginas. Se atentarmos para o problema e o conceito específico que nos mobiliza, o problema da reflexão e a reflexão enquanto tal, ele oferece, porém, a primeira vista, muito mais convergência de tratamento do que propriamente diferenças entre um e outro texto. Senão vejamos: a reflexão ocupa o mesmo lugar conceitual e gnosiológico nos dois textos e do tratamento que recebe aqui e lá, tiram-se praticamente as mesmas consequências, entre elas, a irrupção do psíquico como região subjetiva específica. O que pretendemos dizer, por óbvio, não é que não há diferença, mas que a diferença é mais sutil e fina do que se exigiria de uma primeira vista no texto. Ela vem igualmente de um elemento que, digamos, corre por fora do problema, tal como se dá sua primeira descrição, no texto de 1936, o modo como a temporalidade é incorporada ao problema da reflexão em 1943. Assumindo a diferença entre os textos, passamos ao que interessa, a descrição que constrói essa diferença.

Lembremos, de antemão, de que *A transcendência do Ego* opera em marcos fenomenológicos mais ou menos canônicos, ainda sem as categorias ontológicas que caracterizarão *O ser e o nada*; o que o próprio Sartre reconhece nos *Cadernos de uma guerra estranha* (SARTRE, 1995). *A transcendência do Ego* (SARTRE, 2003) é um texto essencialmente husserliano nos motivos conceituais que agencia, evidentemente, com um grão de sal, pois se trata, como sabemos, do primeiro texto filosófico *de autor* que Sartre dá à luz, e o caráter propriamente autoral do texto passa pela interpretação larga que ele dá da fenomenologia husserliana nas poucas páginas do artigo. Lá, sem que se conte com a operação ontológica do *nada*, pressuposto ontológico da negação, no desenho que terá em 1943, e que ainda não entrou em cena, a consciência irrefletida ou de primeiro grau, fundamento do campo transcendental, é atravessada por uma negatividade específica, efeito, em boa medida, da interpretação que nos oferece Sartre da intencionalidade husserliana; o que, ainda que não lhe altera a natureza, muda-lhe o escopo, e produz como corolário uma atividade posicional permanente no campo transcendental, atividade que se traduz pela permanente presença negativa – estar lá e ser seu outro – da consciência no mundo. Dessa relação decorre a definição plástica e mínima que tira Sartre da consciência, em sua interpretação da fenomenologia husserliana, reduzindo a quase *nada* a eficácia analítica e fenomenológica do par noema e da noese, por exemplo, exilados para além do campo transcendental. Nessa ordem de descrição, a higidez do campo transcendental decorre da atividade auto-fundante da consciência irrefletida em pôr o mundo de modo posicional à medida que se põe *não*-posicionalmente no mundo. Como é auto-fundante, não exige qualquer recurso reflexivo de fundação, a consciência dispensa qualquer expediente para se dar a si mesma de maneira consciente, e o nível descritivo de sua atividade dá, em função dessa convergência plástica de forma e conteúdo, em seu nível normativo. A autarquia do campo transcendental não só desafia como põe a reflexão como enigma, como observa Coorebyter (SARTRE, 2003, p. 183, nota 29). Mas há reflexão, e será justamente o excedente de sua operação que porá o avesso do campo transcendental sob a forma do psíquico, uma vez ultrapassados os limites permitidos a uma *reflexão pura*, a forma adequada da intuição reflexiva (operador crítico descritivo que permanece em *O ser e o nada*, com seu par, *reflexão impura*). O psíquico será a região não autárquica e dependente da subjetividade, isto é, a região cuja experiência subjetiva subverte a ordem de adequação do campo transcendental. Será completamente afeita às transcendências e à exterioridade, e se organiza por meio de seu objeto central, o *quase objeto* ou *pseudo objeto*, o Ego, naturalmente transcendente, cuja descrição se ocupa a segunda parte do texto de 1936, e que esclarece a primeira parte do texto, a que apresenta o campo transcendental, pelo avesso.

Assim, poderíamos dizer, resumindo o problema e avançando um tanto, que a articulação entre as duas partes do texto se dá por meio da reflexão, é a reflexão que medeia a passagem de uma ponta a outra do problema, da impessoalidade do campo transcendental ao psíquico ordenado pelo Ego transcendente. Essa articulação conceitual entre duas instâncias ou dois modos subjetivos de significação é propriamente a reflexão. Essa subjetividade que se desdobra sobre si, fazendo-se *outra*, assim o faz por obra e graça da reflexão. Nos aproximando um tanto mais dessa articulação, no texto de 1936, vê-se o momento em que o *cogito* como consciência reflexiva, segunda seção do texto, opera, porém, de outro modo, que o modo tradicionalmente consagrado pelo filosofema cartesiano.

Agora, a reflexão não retorna à matéria que lhe antecede para lhe dar ou lá encontrar, com um grão de sal, o seu fundamento, subsumir-lhe, pelo contrário, é no momento dessa articulação reflexiva adequada e intuitiva – o *cogito* como consciência reflexiva –, em que o ato que põe a atividade reencontra-se com o a atividade que põe o ato, que a reflexão encontra o seu limite por lhe faltar o tipo de fundamento imediato que apenas a consciência irrefletida pode oferecer. Portanto, ainda que fiel ao *cogito* cartesiano, Sartre permanece muito fiel *a sua maneira*: a unidade adequada e intuitiva da reflexão pura funda-se na unidade pré-predicativa da consciência irrefletida, não o contrário. Eis o momento em que se revela o segredo de polichinelo da reflexão: que ela tira seu fundamento da consciência de primeiro grau ou irrefletida, justamente por ser incapaz de dar a si mesmo, como reflexão, seu próprio fundamento ou unidade. O “fundamento” da consciência irrefletida, por seu turno, não reflexiona, em sentido próprio: decorre da higidez descritiva que sua relação sintética e imediata com o mundo exprime. Relação sintética e imediata que articula, de maneira condensada, os problemas fenomenológicos clássicos de imanência e transcendência, dados à interpretação sartreana. Recapitulemos: é a reflexão que articula essas duas instâncias tornando menos obscuro – nos quadros de *A transcendência do ego* – a passagem do campo transcendental, lugar da transcendência imanente não substancial da consciência irrefletida, o empirismo transcendental sartreano inaugural, em que superfície e transparência coincidem em sua operação, ao psíquico, lugar do transcendente não imanente do Ego, do inercial, das operações por influência ou mágicas. Lá se procura o ego transcendente, polo organizador do psíquico, sabendo-se de antemão que não se o encontra propriamente, não se o pode encontrar. Para mediar tal passagem, a reflexão funciona tanto como elemento descritivo quanto como elemento normativo. Nesse ponto é que se cabe perguntar como a reflexão opera tal articulação, a pergunta que sumamente nos interessa, pois é dela que vem nossos termos de comparação com o segundo momento desse artigo.

A resposta, para ser satisfatória, exige dois níveis de análise. Em um primeiro nível, somos informados de que a reflexão, cujos motivos parecem ser enigmáticos e interessados, o que ressoa na ideia sartreana de redução (SARTRE, 2003, p. 130) captura a espontaneidade da consciência irrefletida, espontaneidade que a caracteriza formalmente, e transfere, por assim dizer, a desdobra, digamos, em um nível reflexivo na medida em que opera uma transposição de gênero. Contas feitas, é o sentido corrente de reflexão. Para efeito analítico, a reflexão captura a espontaneidade da atividade irrefletida, deslocando-a para seu polo objeto e, ao fazer isso, a submete a algo como um tipo de desnaturação química, degradando as suas qualidades vivas para melhor observar seus contornos morfológicos. Ao realizar essa transferência, ao fossilizar em um elemento formal, como consciência *refletida*, o elemento não “formalizável” da consciência irrefletida, sua atividade, a consciência reflexionante se vê capaz de caracterizar aquilo que, do ponto de vista irrefletido, permanecia pressuposto. Ela inscreve no polo objeto do ato reflexionante a atividade, já desnaturada de sua vida, da consciência irrefletida, e por isso

mesmo, passível de ser analisada como forma mortificada da atividade da consciência. Ocorre que, se essa operação desnatura a consciência enquanto quando lhe toma como objeto, para tal ela mantém a exigência da atividade de uma consciência irrefletida que anime a atividade reflexiva que desnatura a consciência de primeiro grau deslocada para o polo objeto. Eis o sentido de uma das frases mais retóricas de *A transcendência do Ego*: “Assim, a consciência que diz “eu penso” não é precisamente aquela que pensa” (SARTRE, 2003, p. 100). A glosa da frase explica todo o novo problema da reflexão que põe *A transcendência do Ego*: a reflexão não amplia a esfera subjetiva, como no caso clássico cartesiano, fazendo o infinito irromper na contingência por meio de uma operação, que igualmente funda a subjetividade, pelo contrário, a reflexão restringe e particulariza o campo transcendental, submetendo-o a uma forma forçada de contenção. Respeitados os limites da reflexão pura, essa restrição se dá de maneira adequada. E se não forem respeitados esses limites? Da ultrapassagem desses limites, agora no âmbito da reflexão impura, é que obliquamente se deduz a esfera do psíquico, uma derivação de seu excedente que a reflexão pura produz, com consequências típicas dos atos que transgridem os seus limites: dá-se, na aparência, uma ampliação da ordem subjetiva por meio do psíquico, de fato, porém, o efeito é o contrário, a esfera subjetiva degrada-se em uma ordem mistificadora e fetichista, cujos objetos, isto é, os modos de significar nessa ordem, dão-se por meio de marcações transcendentais, guardando, porém, um tipo de animismo fantasmático que é como que a memória degradada e mediada da espontaneidade da consciência irrefletida. O objeto psíquico traz consigo, por força da transgressão que o caracteriza em sua origem, uma *reflexão impura*, um traço ou índice de espontaneidade que já não pode ser realizada, mas que, no entanto, funciona como forma de inteligência desse objeto particular. Por causa disso, os objetos psíquicos parecem espontâneos – não o são –, são transcendentais, no modo de relação, mas trazem marcas da intimidade e interioridade – no sentido em que a interioridade é uma transcendência íntima –, tudo isso porque trazem em si a marca pretérita, em sentido formal e fenomenológico, da espontaneidade pré-reflexiva, transgredida e degradada a partir da reflexão impura. Sinalizam permanentemente para o que não são a característica geral do psíquico é ser anti-fenomenológico, pois essa marca replicada de espontaneidade é tão somente traço da espontaneidade que não mais *significa* espontaneidade, feitas todas as derivações impróprias que o caracteriza. Nesse ponto é que se exige um segundo nível de análise: como, tomando propriamente a reflexão, a espontaneidade pode ser transferida como sinal, índice, mas não como significado, nesse arco que institui seu escopo, tema e problema, que vai do *cogito* como consciência reflexiva, passando pela *reflexão pura* e chegando, finalmente, a *reflexão impura*, as portas do psíquico?

Expliquemos. Voltemos à reflexão pura. O sentido propriamente reflexivo do ato desdobra-se em duas instâncias, por assim dizer. A primeira: a atividade que toma a si mesma como objeto de sua atividade. Há uma coincidência performativa que a define, portanto, e cuja descrição dá conta de apresentar. A segunda rastreia a atividade enquanto tal, sua função de unidade, de modo longitudinal, a atividade que atravessa essa superposição, tornando-a inteligível. Campo transcendental e psíquico, para além da reflexão pura, diga-se, devem ter uma unidade pressuposta apesar na cisão que os caracteriza, sob pena de cairmos na hipótese do inconsciente (que significaria uma diferença sem unidade rastreável entre ordens subjetivas, uma dissociação irreversível da subjetividade). Nesse segundo nível de análise, é preciso dar conta do modo como uma função de unidade atravessa essa diferença, sem que a queda reflexiva seja suficiente para romper definitivamente.

Não mais a atividade que ser reencontra consigo tal como imagem em um espelho, a ordem descritiva do primeiro nível de análise, mas a espontaneidade enquanto tal que, atraves-

sando o campo transcendental até alcançar o psíquico, permite que se desvende as mitificações típicas do psíquico por meio das medidas do campo transcendental. Qual a medida normativa que se pode tirar da primeira ordem descritiva da reflexão – o *cogito* como consciência reflexiva –, e que torna possível que se rastreei, feitas as contas dessa transmutação alquímica, o quanto da unidade e sua imagem (e da imagem da imagem, o psíquico) se conserva e sob que medidas podem corresponder a adequação e apoditicidade posicional do objeto do ponto de vista da consciência irrefletida?

No núcleo da operação está na espontaneidade própria do campo transcendental que atravessa e em alguma medida unifica todo esse conjunto subjetivo cindido, por assim dizer, em campo transcendental e psíquico. Assim, para entender o escopo da reflexão (e suas consequências) há que se entender o modo pelo qual a espontaneidade unifica de modo impessoal, a atividade do campo transcendental e essa unificação permanece como medida de unidade da vida subjetiva.

Retomemos, explicando melhor: a reflexão articula duas instâncias chaves da vida psíquica, campo transcendental e psíquico, com o adendo de que o psíquico é um tipo de dobra parcial e particular do campo transcendental, efeito de um excedente reflexivo impróprio, que parte da reflexão impura. Um dos elementos chaves dessa articulação, mantendo em relevo a reflexão, é o modo como a função de unidade atravessa a vida subjetiva, não permitindo que sua diferença produza descontinuidades fatais, como é o caso do inconsciente. O psíquico, nesse caso, que faria às vezes do inconsciente sem o ser, deverá ser entendido como um caso especial degradado e espelhado da unidade do campo transcendental, e é dessa perspectiva que é possível investigar sua gramática.

Esse problema da unidade está no centro da tese de *A transcendência do ego*. Pois a tese da transcendência do ego indica que a unidade dos vividos e, por extensão, do campo transcendental exige que se refaça os parâmetros de unificação da atividade da consciência. Partindo da tese de que o ego não produz unidade ou não produz mais essa unidade (o ego transcendente é o arremedo fantasmático de unidade), e a tese da unidade do ego é nociva à ideia fenomenológica de consciência, redesenha-se o escopo da intencionalidade, que agora deve operar sem o recurso ao um elemento fora, exterior – um “eu”, um princípio de unidade – do fluxo dos vividos.

Daí a atenção sartreana ao problema e o recurso extraordinário que ele mobiliza por meio das *Lições* husserlianas sobre o tempo (HUSSERL, 1964, 2000). Digamos que este é o pivô, a charneira do nosso artigo e o centro do argumento que lhe estrutura: a presença das lições sobre o tempo não incide *temporalmente* no campo transcendental, igualmente não incide em suas projeções impróprias, degradadas, na franja exterior que constitui a vida psíquica, apesar de o psíquico em *A transcendência do Ego* ter mais marcações temporais que propriamente o campo transcendental. As *Lições* servem essencialmente de modelo de unidade não egóica dos vividos. O que faz com que a reflexão opere nos quadros de *A transcendência do Ego* sem se temporalizar, sem se submeter ao efeito do tempo, mas incorporando a unidade longitudinal da intencionalidade, na clássica descrição não-egóica das *Lições*, tal como indicada e descrita por Husserl no famigerado diagrama do tempo das *Lições*.

As consequências gnosiológicas não são menos importantes. Vejamos:

Como seu título indica – “Constituição do Ego” – a segunda parte de *A transcendência do Ego* desdobra uma fenomenologia paradoxal: Sartre parte da espontaneidade irrefletida da consciência para mostrar que a constituição do Ego culmina forçosamente sobre aporias, a consciência procurando sua unidade em um polo secundário e transcendente que ambiciona, como unidade do *vivido*, ser primeiro e íntimo. Sartre

procede aqui como fenomenólogo, estudando modos de aparição do eu para fixar o processo intencional que dá a norma de sei tipo próprio de evidência e explica sua irredutível realidade (sua transcendência precisamente) tanto quanto sua definitiva instabilidade (como fonte retrospectivamente suposta da origem dos vividos, como interioridade estudada em exterioridade, como misto de inércia e espontaneidade, etc) (COOREBYTER *apud* SARTRE, 2003, p. 63).

Temporalidade e reflexão

O que ocorre de, digamos, 1934, quando *A transcendência do Ego* é pensada, publicada em 1936, e ensaio de ontologia fenomenológica, *O ser e o nada*, de 1943 em relação ao problema da reflexão? Nossa questão é essa, já mediada, porém, pela exposição que acabamos de fazer. Vejamos. Em 1936, a tarefa de ajuste crítico entre a primeira edição das *Investigações Lógicas* de Husserl e suas *Lições* sobre o tempo funciona, no ajuste interpretativo sartreano, de modo a simplificar e dar hígidez ao campo transcendental. Dessa simplificação, que também pode ser entendida como simplicidade, decorreria um efeito caro a Sartre: a concretezude. Rebaixa-se e reforça-se a factualidade da fenomenologia, na oposição retórica ao “deve poder acompanhar” kantiano que aparece já no início do texto, como um marcador negativo do problema que se vai investigar, em nome de uma relação transcendência e imanência livre de pressupostos normativos. Nesse quadro que se mobiliza a típica de unidade das *Lições* para arrimar uma ideia de unidade de consciência completamente não egoica, a unidade do fluxo será dada pela própria performatividade da intencionalidade, entendida como atividade sintética e imediata da consciência, o famoso bordão, “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

Digamos, daí partimos – partindo com Sartre – mas a chegada não deixa de guardar surpresas. É a temporalidade que irrompe em 1943, informando decisivamente o problema da reflexão, que passa a ser agora espécie de corolário do próprio problema do tempo. O ganho crítico nessa perspectiva renovada pela investigação do tempo, a que reencontra temporalmente o problema de sua passagem e mudança, é dar novo relevo ao problema chave da espontaneidade, que na *Transcendência do Ego*, ocupava parte do lugar que o problema da temporalidade ocupa em *O ser e o nada*. Esse, o ponto centra da diferença de tratamento entre a reflexão em 1936 e a reflexão em 1943. Nesse artigo não nos interessa acompanhar a gênese dessa mudança, porém, para tal, *Os cadernos de uma guerra estranha* são incontornáveis, interessa simplesmente notar a diferença por justaposição. Já começamos.

Eis como já se anuncia a terceira seção do capítulo da temporalidade, a que trata do tema chave da reflexão, em *O ser e o nada*. Esse viés ajuda a repensar o problema do instante e o modo como Sartre lida com o instantaneísmo de sua “primeira filosofia” (veja-se ALT, 2017):

Nós escapamos do instantaneísmo na medida em que o instante seria a única realidade em-si limitada por um nada de futuro e um nada de passado, mas se recaímos nisso, teríamos que admitir, ainda que implicitamente, uma sucessão de totalidades temporais em que cada uma seria centrada em torno de um instante. Em uma palavra: dotamos-nos o instante de dimensões ek-státicas, mas nós não suprimimos, o que significa fazemos-nos suportar a totalidade temporal pelo intemporal, o tempo, se ele é, torna-se um sonho. Mas a mudança pertence naturalmente ao para-si em enquanto esse para-si é espontaneidade (SARTRE, 1998, p. 183).

O que ante perfazia o instante como limite ek-estático do passar do tempo, com o ônus dele mesmo ser uma unidade atemporal (do) si, o melhor correlato analítico da espontanei-

dade do campo transcendental – um positivo situado de nada a nada, espécie de derivação empirista da lição husserliana sobre o tempo e que punha a fenomenologia nos limites de um empirismo transcendental, muito em consonância com Jean Wahl, nos idos dos anos trinta –; agora é a própria temporalidade que perfaz estendendo as dimensões ek-státicas do tempo até o centro da unidade sintética onto-fenomenológica que lhes dá coesão, a própria temporalidade como nada nadificador e nadificante. Uma vez isso colocado, fica mais modestamente mais claro o sentido da última seção do capítulo da temporalidade.

A discussão sobre o estatuto da reflexão e as consequências que se pode tirar daí dá o arremate que estamos procurando. O terço inicial dessa seção, a seção sobre a reflexão do capítulo da temporalidade, a última do capítulo e a que trata especificamente do problema da reflexão, vem do caráter não intuitivo e, ainda, central desse problema em *O ser e o nada*: como e de que modo o problema da temporalidade desemboca no problema da reflexão? Em parte, isso vem do fato como, na tradição moderna, a reflexão tipicamente sobrepuja o tempo, arrancando o pensamento - o instrumento de imanência, por excelência - do instante e do imediato, em benefício de um sujeito que ultrapassa o tempo graças a uma garantia que ultrapassa o sujeito, sabendo como sabemos que o último deve estar fora do tempo. Aqui, tal recurso não mais prospera, o esforço prévio uma vez que aproxima conceitualmente à medida que descreve a temporalidade do si e da ipseidade, tem repercussão fatal no estatuto da reflexão. A reflexão como ato privilegiado de imanência, “presente e instantâneo”, não dá mais conta do problema pois o tempo não tem mais relação acidental com o sujeito, agora passa a constituir. O caráter propriamente reflexivo do para-si, refeito o caminho de 1936 a 1943, o para-si consciente de si mesmo, exige que a reflexão re-ponha o que antes fora unidade não-tética e dispórica do para-si, em outro modo: como duração. Em alguma medida o desdobramento reflexivo é um desdobramento discursivo, pois exige um outro gênero de unidade. Será a duração o efeito imediato da *metabasis* própria da reflexão em relação à temporalidade originária. Da duração como efeito da reflexão, na economia do texto sartreano, o modo de explicitar como opera a reflexão a partir da *historicidade* do para-si, é que decorre a temporalidade psíquica, desdobramento “impuro” dessa novíssima ordem reflexiva. “Assim, o fenômeno da reflexão é uma nadificação do para-si que não lhe vem de fora, mas que ele tem de ser” (SARTRE, 1998, p. 199). A reflexão, desse modo, institui uma imanência específica, reflexiva, trazendo *para-si* a unidade da ipseidade que, do ponto de vista original e predicativo, aparece *fora*. Essa operação, porém, é incapaz de suprimir as marcas temporais originárias, próprias do para-si, apesar da unidade imanente que a reflexão põe: reflexivo e refletido trazem na sua diferença a diferença ontológica e temporais que a temporalidade originária lhes impõem.

Uma vez entendido o estatuto da reflexão a implicação da temporalidade no escopo da própria reflexão, fica mais claro o modo como a duração, como expressão própria do desdobramento reflexivo do para-si, pode degradar-se em temporalidade psíquica, e abrir outra frente de pesquisas. Retomemos. Na *Transcendência do Ego*, a emergência do psíquico, tema chave que organiza aquele texto, decorre de um desdobramento reflexivo - específico - da espontaneidade do campo transcendental articulada por meio do *cogito* como consciência reflexiva. A superfície do campo transcendental se dobra para ganhar uma profundidade *ad hoc*, derivada e imprópria, por meio de um excedente reflexivo. A única marca temporal daquela *cogito* é a unidade não egóica, referia as *Lições* husserlianas sobre o tempo. Fora isso, ele é infenso a qualquer diferença temporal constitutiva, a espontaneidade da atividade pré-reflexiva desliza pela superfície transparente do campo transcendental. O psíquico como essa dobra excedente do campo transcendental decorre de certo resíduo reflexivo impróprio - daí impuro - da operação propriamente reflexiva que o campo transcendental legitimamente permite e torna possível a

derivação transcendente que desemboca no psíquico. Portanto, o problema do psíquico lá se organiza, em perspectiva, por meio da maneira como a reflexão impura - o desdobramento específico do excedente reflexivo de que falávamos - ultrapassa dos limites de propriedade do ato reflexivo, a legítima intuição reflexiva, e com isso, os limites da reflexão pura, em relação ao fundo de espontaneidade - transparente e translúcido, em turbilhão - próprio do campo transcendental. Aqui, em *O ser e o nada*, se o problema é análogo, é significativamente mais complexo, porque a temporalidade passa a ocupar o lugar que a *mera* espontaneidade do campo transcendental ocupava nos quadros da *Transcendência do Ego*, e a operação reflexiva é dada segundo a ordem do tempo e não mais estritamente circunscrita à unidade performativa daquele *cogito* instantâneo de *A transcendência do Ego*, que lá arrima e reforça o instantaneísmo da solução. O problema, em 1943, é mais complexo, reiteremos, mas está no mesmo lugar gnosiológico, ainda que com um outro arranjo de elementos. Veja:

Assim, a conquista reflexiva de Descartes, o *cogito*, não deve ser limitada ao instante infinitesimal. Por outro lado, é isso que poderíamos concluir do fato de que o *pensamento* é um ataque que compromete o passado e se faz pré-esboçar pelo porvir. *Duvido*, logo sou, diz Descartes. Mas o que restaria da dúvida metódica se pudéssemos limitá-la ao instante? (SARTRE, 1998, p. 191).

Lendo o problema e o tema retrospectivamente, vê-se que aquilo que em 1936 Sartre chamava de *cogito* pré-reflexivo muda de lugar na economia da questão. Em 1943, o *cogito* pré-reflexivo funciona como medida da prova ontológica que abre o livro e atesta a não coincidência ou não recobrimento do *esse* pelo *percipi*. A reflexão, ao levar a cabo a operação de duplicação e espelhamento da temporalidade, reforça o começo sem origem do para-si, e lá está o sentido profundo do par *reflect-reflectant* assimilado na ordem reflexiva ao par reflexivo-refletivo, problema e correlação ausente em *A transcendência do Ego*.

O rigor das exigências teóricas da seção sobre a reflexão do capítulo da temporalidade não basta, como em 1936. Esquadrinhar as condições de derivação imprópria do psíquico, a partir do par reflexão impura e reflexão pura, é insuficiente; é preciso partir de um novo estatuto da reflexão que leve em conta a diferença ontológica que constitui o para-si como instância propriamente temporal. Reflexão pura e impura como par analítico seguem no livro de 1943, porém, partem de um desenho mais complexo de reflexão. Assim, a retomada reflexiva da temporalidade dá na forma da duração porque o para-si é temporal.

A duração do psíquico decorre do modo como o fundamento temporal da ipseidade, a temporalidade originária, descrita por meio do espalhamento de planos - o fenomenológico e ontológico - descrição pisada e repisada nas duas primeiras seções do capítulo, desdobra-se numa passagem reflexiva imprópria - impura para sermos exato - o que permite esmiuçar conceitualmente o modo como a passagem à reflexão e à reflexão impura pode dar em um tipo específico de temporalidade degradada, uma vez que a reflexão, ao apanhar de modo tético a operação originária do para-si, a temporalidade originária, *pode* degradá-la, degradação cujo efeito é tomar seus momentos temporais hipostasiados, como quase objeto, usando a própria da reflexão como modo de se os destemporalizar, e inscrever suas qualidades temporais em modos transcendentais não temporais.

Esses modos transcendentais acabam por aderir em uma estrutura polarizada por um quase objeto de tipo especial, o Ego, o cúmulo da reescrita e reinscrição operada pelo psíquico. Essa *metabasis*, que a reflexão impura produz por meio de sua operação, produz, como efeito, o psíquico, que funciona como uma exterioridade interior - forma degradada de imanência - do para-si, um mar interior, a intimidade e a interioridade, por excelência, tomadas em sentido

comum, representa esse fora do para-si que é ele mesmo, o para-si, porém, objetivado como em-si precário, feita as contas de todos os ajustes temporais necessários.

Refaçamos essa pequena excursão. Tomando a reflexão de modo imanente, e respeitando os limites da imanência que a reflexão põe, estamos ainda na ordem da reflexão pura. Nesse caso, apenas desmobilizamos a “vida” dos elementos pré-téticos do para-si, de modo a os visar abstratamente, “fora” dos atos que os põem, conservando, em gênero reflexivo, as diferenças temporais que constituem o próprio do para-si. É uma primeira alienação transcendente da estrutura sintético-temporal do para-si, nos dá a rememoração como ato, a duração como efeito desse ato (por óbvio, teticamente motivada) operado a partir da temporalidade original, que mantém suas marcas e salvaguarda os limites desse ato tético. Se tomamos esses mesmos elementos de modo radicalmente transcendente, cortando seus laços de origem, os limites da imanência reflexiva – um e outro modo tem a ver com qualidade própria da reflexão – “caímos”, por assim dizer, na ordem do psíquico, e a temporalidade passa a ser um transcendente em relação aos conteúdos vividos, também transcendidos, segundo os modos de estados, qualidades, ações. Essa operação pode ser decifrada por meio da reflexão impura, instrumento analítico próprio para desbravar o psíquico. Agora estamos de pleno direito no solo de sentido das representações psicológicas típicas e das representações temporais não originárias.

A reflexão é o para si consciente *dele* mesmo. Como o para-si é já consciência não-tética (de) si, tem-se o costume de representar a reflexão como uma consciência nova, que aparece bruscamente, apontando para a consciência refletida e vivendo em simbiose com ela. Reconhece-se a velha *idea ideae* de Espinosa (SARTRE, 1998, p. 186).

Essa ultrapassagem define as condições gnosiológicas das representações e objetos do psíquico, deformados e degenerados em relação às condições da temporalidade original, mas não menos concretos por isso. É o lugar do pensamento mágico e da patologia, pois suas representações, conteúdos e objetos (pseudo-objetos) trazem em si a contradição performativa de sua origem, aparentam estar *vivo, serem intencionalmente animados*, porém, sua típica é sua aparência não corresponde à sua *essência*. A seção se organiza, pois, a partir da descrição do problema próprio da reflexão e seus desdobramentos, próprios e impróprios, a nadificação específica que define a reflexão, logo, seu fundo ontológico, as marcas temporais que a unidade reflexiva transfigura, seus efeitos imanentes, duração e interioridade, os modos de reflexão - reflexão pura e reflexão impura -; e a emergência do psíquico como uso transcendente da reflexão, e suas consequência nas operações gramaticais do psíquico.

Há um elemento chave, próprio da mudança de gênero que implica a emergência da reflexão tematicamente considerada, e a passagem da reflexão pura à reflexão impura, cujo detalhamento oferece enorme ganho analítico: o *reflet-refletant*, tema típico de *O ser e o nada*, transmuta-se em reflexivo-refletido na última espuma dessa singular *metabasis*. Essa transmutação põe as condições prévias das alteridades, que aparecerão decantadas e deformadas no psíquico - o primeiro e mais íntimo “fora” do para-si -, e serão retomadas e explicitadas por meio do para-outro.

Não sem motivos, há que notar como que o retorno da velha *idea ideae* espinosana, não mais vista diretamente, à maneira do século XVII, mas vista por um espelho, vista de passagem, obliquamente, pelo espelho sartreano do *reflet-refletant* (em função de nova unidade do para-si instituída pela reflexão, essa duplo reaparece igualmente no par reflexivo-refletido): a assimetria de origem dada pela natureza diaspórica do temporalidade (que é a do para-si), mediada pela duração como unidade posta pela reflexão pura, subverte-se em uma objetividade psíquica que só pode funcionar magicamente. Da imagem da *ideia* espinosana chega-se às ra-

zões do psíquico que atualizam a eficiência mágica do antigo problema das causas finais, *locus* de toda ordem de superstição. A volta, e com razões, das miríades de superstições típicas das causas finais, diria Espinosa, está em lugar errado, no fim e não no começo, ao que Sartre retruaria, com muita consideração, não há mais o lugar justo, um começo que coincida com a origem. A enigmática assimetria especular do começo “produz” objetos cujas emanações e eflúvios vivem de encantamentos e encantamentos. De certo modo, oblíquo e obscuro, também a má-fé aí se assenta. O psíquico não é apenas a metafísica sem crítica, mas também é a metafísica sem crítica vista por um espelho.

Considerações finais

Entre a estrutura do campo transcendental, impessoal e translúcida, e o para-si e seu circuito da ipseidade muito água passa pelo moinho sartreano. Boa parte dessa história, o próprio autor contou nos *Cadernos de uma guerra estranha*, em um exercício portentoso de prosa sartreana. Limitamo-nos aqui a destacar dois momentos e espelha-lhos para melhor mensurar sua diferença. Da medida dessa diferença vem não a temporalidade, novo modo de instanciação, por meio da qual Sartre pretende dar conta daquilo que pouco a pouco apareceu a ele como insuficiência em *A transcendência do Ego*, mas a própria reflexão, tornado tema muito mais complexo. Será a temporalidade, já pressuposta no circuito da ipseidade, que permitirá sair da impessoalidade abstrata e tão sedutora de *A transcendência do Ego*, contra a qual o próprio Sartre se desolidariza nos *Cadernos de uma guerra estranha*. Essa inflexão, que se desloca de temas muito próprios de *A transcendência do Ego*, mas não significa absolutamente um retorno à velha epistemologia dos professores, mantém sua originalidade, se é que podemos falar nesses termos: em nenhum momento representa um retorno às soluções desde sempre descartadas, ou a uma recaída substancialista de qualquer ordem. A sua maneira, é o que a revisão do problema da reflexão em *O ser e o nada* atesta.

O que eu compreendi é que a liberdade não é absolutamente o descolamento estoico dos amores e dos bens. Ela supõe, ao contrário, um enraizamento profundo no mundo, e se é livre *para além* desse desenraizamento. É para além da multidão, da nação, da classe, dos amigos que se está sozinho. Em vez disso, eu afirmava minha solidão e minha liberdade *contra* a multidão, a nação, etc. O Castor me escreve justamente que a verdadeira autenticidade não consiste em expandir e transbordar sua vida por todos os lados, ou tomar um recuo para tudo julgar, ou dela se liberar a cada instante; mas, ao contrário, nela mergulhar e com ela fazer corpo (SARTRE, 1995, p. 538).

Referências

- ALT, Fernanda. Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 2 6, n. 40, p. 305-329, jan./jun. 2017.
- BARBARAS, Renaud. *Sartre. Désir et liberté*. Paris: PUF/Débats, 2005.
- CABESTAN, Philippe. *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartrienne*. Bruxelas: Edições Ousia, 2004.
- COOREBYTER, Vicent. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelas: Edições Ousia. 2000.
- ESPINOSA, Bento. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.

- ESPINOSA, Bento. *Éthique*. Paris: PUF, 2020.
- FLAJOLIET, Alain. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- FUJIWARA, Gustavo. A Temporalidade em "L'être et le néant". *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 144, p. 563-585, dez./2019.
- GRANEL, Gérard. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paris: Gallimard. 1968.
- HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Henri Dussort. Paris: Presses Universitaires de France. 1964.
- HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Editor: Martin Heidegger. Tübingen: Max Niemeyer. 2000.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Psicologia e fenomenologia em Sartre*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- MÜLLER, Marcos L. A má fé e a Teoria da Negação em Sartre. *Manuscrito*, Campinas, v. V, n. 2, p. 91-103, 1982.
- PRADO JR., Bento. *Ipseitas*. Editor: Vladimir Safatle. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1998.

Sobre o autor:

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2004) com dois estágios no exterior: Universidade de Clermond-Ferrand (2001-2002) e Universidade Panteão-Sorbonne - Paris IV (2003). É professor associado do departamento de Filosofia da EFLCH da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Tradutor. Experiência em pesquisa e ensino de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia e Filosofia e Ciências Humanas, atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, existencialismo, filosofia política, política, teoria crítica e crítica literária.

Recebido: 19/08/2023
Aprovado: 30/08/2023

Received: 19/08/2023
Approved: 30/08/2023

O mesmo e o outro: Sartre e a má-fé

The same and the other: Sartre and bad faith

Marcelo S. Norberto

<https://orcid.org/0000-0001-9138-8538> – E-mail: msnorberto@gmail.com

RESUMO

A partir da noção de má-fé, o artigo busca traçar as bases para um diagnóstico da contemporaneidade, tendo como índice, por um lado, a falta de determinação humana e, por outro, a efetividade do mundo.

Palavras-chave: Sartre. Má-fé. Contingência. Criação. Cultura. Diagnóstico.

ABSTRACT

Based on the notion of bad faith, the article seeks to lay the foundations for a diagnosis of contemporaneity, having as an index, on the one hand, the lack of human determination and, on the other, the effectiveness of the world.

Keywords: Sartre. Bad faith. Contingency. Creation. Culture. Diagnosis.

Em *Os sequestrados de Altona*, peça de 1959, no clássico monólogo final, através da voz de Franz Von Gerlach, Sartre expõe o dilema humano:

Séculos, eis pois o meu século, solitário e disforme, o réu. O meu cliente dilacera-se por suas próprias mãos: o que tomais por linfa branca é sangue: não glóbulo vermelhos – o réu está a morrer de fome. Mas eu vos direi o segredo desta perfuração múltipla: o século teria sido bom se o homem não tivesse sido acossado pelo seu inimigo cruel, imemorial, pela espécie carnívora que tinha jurado a sua morte, pela besta sem pelo e maligna – pelo

homem. Um mais um são um, eis o nosso mistério. [...] Um mais um são um: que mal-entendido. [...] Este século é uma mulher: está prestes a dar à luz. Condenaria sua própria mãe? (SARTRE, 1962, p. 873, tradução minha).

Através de um jogo de linguagem, digno dos enigmas oraculares, em uma forma quase que poética, Sartre apresenta a questão humana em sua dramaticidade. O século teria sido bom se não fosse a presença de um inimigo. Mas esse inimigo, sem pêlo e terrível, é visto em cada olhar que se aproxima. Esta proximidade não é indicativa de uma reverberação metafórica do *homem como lobo do homem*, popularizado por Thomas Hobbes em *Leviatã*. O que está a ocorrer expressa outra marca. O olhar do outro atua como espelho de si mesmo. Ele fala da ambiguidade que habita a condição humana, deste desdobrar-se contínuo, deste campo humano que se projeta inevitavelmente sobre o mundo. É a partir deste entendimento, de uma condição humana que precisa se haver com suas escolhas, com a postura diante da vida e com o desejo de mundo que produz a cada atitude tomada, que Sartre chegará ao problema da má-fé.

De uma forma concisa, a partir de uma descrição fenomenológica, Sartre, em *O Ser e o Nada*, mostrará como o homem se descobre livre através da angústia, em um processo de reconhecimento. Em um primeiro momento de soberania, se vê livre da determinação e festeja sua capacidade de iniciar processos. Em seguida, assustado, percebe o reverso desta condição. “Condenado a ser livre, (o homem) carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SARTRE, 2012, p. 678). Ao agir, constata a novidade que instaura no mundo e, em conjunto, a responsabilidade que decorrente deste ato.

O entrelaçamento entre vitalidade e compromisso deflagra uma existência efervescente, contingente e incalculável. O imponderável se alinha com ordinário, produzindo um campo fértil para a criação de si, ao mesmo tempo que descortina uma demanda por um responder constante a um estado de coisas situado. A angústia deixa de ser um expressivo ocaso da vida, uma perda de dinamismo (comparável a melancolia e a depressão), para ser vista, graças a captação desta dialética operacional, como a descoberta da própria condição humana enquanto liberdade. Torna-se, nas palavras de Sartre, “absoluta e sem remédio” (SARTRE, 1994, p. 71).

Deste modo, a angústia não se apresenta como um desvio a ser combatido. Afinal, como lutar contra o movimento da vida? Ou ainda, como negar a existência em sua própria dinâmica? O fato é que a liberdade não encontra na angústia sua negação, mas, ao contrário, vê em sua experiência um privilegiado acesso à sua singular expressão. Com o existencialismo, o foco do estudo sobre a liberdade transforma-se inteiramente.

Ao refutar o determinismo psicológico e distanciar-se da liberdade bergsoniana (movimentos teóricos presentes no percurso da obra de 1943 até chegar ao tema da angústia), Sartre quer livrar a liberdade de qualquer amarra, delimitando outro ponto inicial, a partir de uma aposta capital: *se sou livre* e essa liberdade impõe uma indeterminação radical, poderia eu recorrer a condutas de fuga, que me permitiriam evadir de mim mesmo?

Em outras palavras, se não posso suprimir a angústia, pois *sou* angústia e eliminá-la faria com que entrasse em colapso a própria compreensão do humano, poderia, ao menos, amenizar tal *status*, seria possível distender os laços da existência a tal ponto que o tecido da vida humana já não possuísse a mesma configuração de responsabilidade? Haveria meios suficientemente capazes de submetê-la a um regime letárgico, fornecendo uma face inofensiva a essa angústia que me corrói e, com isso, tornando-lhe palatável para um homem em fuga? O preço oferecido será a própria liberdade, liberdade esta que possibilitou a fuga em direção a um pretenso determinismo estéril. Renunciar à liberdade em troca do perecimento da responsabilidade, esta é a empreitada.

É a partir desta radicalização da indeterminação humana que a liberdade floresce no pensamento sartriano e, com ela, uma ameaça surge, concomitante com o acento da responsabilidade: a fuga dela própria. Assim, a noção mais original e complexa do existencialismo ingressa no teatro sartriano e encontra no espaço da existência seu palco de atuação.

O cenário proposto em *O ser e o nada* coloca em aparente rota de colisão a aptidão reiterada de nadificação, ou seja, a incapacidade de qualquer coisa determinar o humano de um lado e, de outro, a realização constante do ser enquanto força motriz de iniciar processos. Percebam, o que Sartre está discutindo é se a indeterminação humana é de tal ordem a ponto de obliterar, não a indeterminação em si, mas a responsabilidade que deriva deste espaço existencial humano. O que está em jogo é a habilidade de se impor uma determinação valorativa suficientemente eficaz no intuito de para minar a condição humana em sua liberdade. Posso tudo? Até de deixar de ser *essa indeterminação que sou*?

Em nome da liberdade, seria possível escapar do custo que a própria liberdade parece impor, transformando cada homem no mais fiel discípulo do pedagogo e de sua adorável filosofia libertária dos “fios que o vento arranca das teias de aranha e que flutuam a dez pés do solo” (SARTRE, 2005, p. 17) como exposta na peça “As moscas”?

O exótico dessa empreitada está no fato de utilizar táticas aplicáveis a outras pessoas em relação a mim mesmo: o desejo de velar algo, que é meu, de mim mesmo. Trata-se de um paradoxo, e não de uma contradição. Não se trata de uma alucinação etérea, de uma forma sem conteúdo, de um falso problema: as condutas de fuga devem ser tratadas como práticas reais, estratégias concretas, e não como ilusões psíquicas ou pseudo-problemas lógicos. Essa é a base para o estudo sartriano da má-fé. A má-fé nada mais é do que a tentativa do homem de recorrer a condutas de fuga de sua própria liberdade. Não se trata de uma contradição, primeiro, porque, em um plano lógico, não é possível coincidir *ser angústia com fuga da angústia*, configurando-se, assim, dois estágios distintos. Segundo, em um nível ontológico, a despeito de sua ambição de supressão da responsabilidade e, por conseguinte, de sua liberdade, não há aqui a negação de que sou angústia. Ao contrário, só posso impetrar condutas de fuga, só desejo fugir desse estado, por me reconhecer enquanto tal. Não nego mais a evidência, mas busco afastá-la de mim por intermédio de mecanismos de fuga: “fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo” (e, por isso,) “a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia” (SARTRE, 2005, p. 89).

Permanece no horizonte a figura de um paradoxo: como posso alienar de mim um aspecto tão profundo do meu ser, a liberdade? A má-fé seria uma capacidade nadificadora, não dos motivos escolhidos, nem mesmo do passado que fui, mas e em última análise, da minha própria condição, sob o risco, inclusive, de não ser mais possível descrevê-lo ontologicamente. Não se deve perder de vista a profundidade de tal empreitada. A investida da má-fé pode significar uma capacidade excêntrica da nadificação, alcance longínquo que atingiria o próprio homem em seu âmago, tornando débil até mesmo sua liberdade. Como aquele que arriscou perder o mundo na busca de uma ideia clara e distinta, Sartre aposta a própria noção de liberdade, levando-a ao seu limite, em nome de uma realidade mais distinta, sem subterfúgios ou proteções, que irá ser a base, caso seja bem-sucedida, de toda uma outra realidade.

O estudo da má-fé se desenvolverá a partir de um ambiente em que se constata um deslocamento insistente do *para-si* em direção ao *em-si*, atuando dentro da exótica transcendência descrita por Sartre, de uma transcendência na imanência. A má-fé, sendo uma variação dessa transcendência, tem de se haver com uma nova questão para fundamentar-se: a questão do não-ser. Se não é possível falar sobre supostos regimentos que orientariam ou influenciariam o ser humano, torna-se imperativo saber como esse mesmo ser, tomado pelo nada que o cons-

titui, translúcido em sua interioridade, pode empreender condutas de fuga de si próprio? Além do tema incontornável do nada, será preciso – e aqui há uma novidade trazida por Sartre –, para o prosseguimento desta investigação, encontrar uma nova forma de análise. Será necessário recorrer a descrições de situações concretas, cotidianas, acontecimentos reais que sejam capazes de apresentar o *modus operandi* do homem, sua realização no mundo para que se possa corretamente captar o jogo instaurado pela má-fé.

Ao se colocar a pergunta “o que deve ser o homem em seu ser para que lhe seja possível negar-se?” (SARTRE, 2005, p. 93), Sartre busca afastar a especificidade da má-fé de injustificáveis aproximações com a mentira, ironia ou mesmo ressentimento. Neste percurso, haverá o reconhecimento de que o caracteriza a singularidade da má-fé é, sem dúvida, a unidade da consciência nesse processo autoimplicante. Não por outro motivo, Sartre recusará a identidade com a mentira e descredenciará a solução psicanalítica. O campo de batalha será o da consciência que se dramatiza como meio de evasão do peso que a liberdade confere aos atos humanos. Sartre, de forma desconcertante, analisará as condutas de fuga com base em descrições do cotidiano, a partir de ficções situadas; e não através de engenhosos jogos conceituais ou argumentativos. Em meio a cenas do dia a dia, o homem, ao se deparar com a falta de fundamento de sua existência, irá negá-la, buscando uma saída para sua própria liberdade. Um encontro amoroso, um viciado em jogos, a discussão de um casal gay, uma caminhada frustrada, dramas que se tornarão o solo sobre o qual Sartre descreverá uma curiosa articulação entre *ficção* e *investigação filosófica*, rumo a uma melhor compreensão da má-fé e, por fim, da própria condição humana.

Nesta fauna mundana oferecida por Sartre, talvez a história que melhor apresente este estudo, sem recorrer nem a análises de conjunturas externas nem a uma redução da existência através de uma ilusória interioridade humana (ao tão desgastado recurso do conflito interno), seja a do garçom:

Tem o gestual vivo e apurado, um tanto quanto preciso, um tanto rápido demais, ele vem em direção aos frequentadores num passo um tanto quanto ágil, se inclina com demasiada disposição, sua voz, seus olhos exprimem um interesse demasiado solícito pelo pedido do cliente, por fim, [...] lá vem ele, tentando imitar no seu passo o rigor inflexível, de sabe-se lá qual autômato, sempre levando sua bandeja com um tipo de temeridade de funâmbulo, mantendo-se em um equilíbrio perpetuamente instável e perpetuamente rompido, que ele restabelece perpetuamente com um movimento ligeiro do braço e da mão (SARTRE, 2008, p. 94).

O personagem construído é especialmente interessante por representar uma função im-pessoal, em conjunto com uma aura de intimidade. O garçom, para o cliente, é aquele homem específico que o atende, mas, ao mesmo tempo, o faz como outro qualquer, na medida que é mais um exercendo um papel determinado. Sua singularidade é dissolvida na peculiaridade de um papel a ser realizado, a ser representado. Sartre classificará esse exercício de brincadeira, jogo, encenação (*un jeu*).

A conduta de um garçom se assemelha à de um ator, a de uma atuação esperada por um público sentado nas mesas dos bares. Há uma correspondência entre o gestual do garçom e seus espectadores, que acaba por constituir o próprio espaço de atuação e, em última análise, naquilo que permite identificar o garçom com a sua atuação. Contudo, diferente de um ator que, por ter a especialização de representar, acaba por destacar a própria representação de si, o garçom, ao contrário, é comumente reduzido à sua atuação: ou bem ele representa e produz uma fusão entre função e agente ou bem é desqualificado, não como profissional apenas, mas enquanto existente. Na prática, não há uma efetiva independência entre os atos do garçom e a

percepção de sua humanidade. Acredita-se que não há por trás do garçom uma pessoa autônoma, que, ao vestir seu uniforme e portar sua bandeja, incorpore apenas transitoriamente um ofício. O que é capturado é uma entidade um tanto quanto etérea e minimamente efetiva para o desempenho, um garçom: e não uma pessoa real no exercício de uma função de atendimento. Assim o é, pois não costumamos suportar com facilidade a multiplicidade humana; temos a tendência de colapsarmos a complexidade humana em fórmulas reducionista, por meio de facilitações como aquelas que convertem uma pessoa a personificações de um agressivo, problemática, alegre ou ainda a de alienada.

O que Sartre está a descrever é a existência de uma confusão, de uma verdadeira justaposição entre o indivíduo enquanto garçom e o papel de garçom, que alimentará a esperança da possibilidade de sinceridade¹. Mas a sinceridade aqui se apresenta, não como uma elevação cobiçada, transparência digna da metafísica, mas como uma instância de aprisionamento, uma conversão do humano em coisa: “vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição” (SARTRE, 2012, p. 106). O que Sartre está a explicitar é a pergunta que norteará todo o seu trabalho em *O Ser e o Nada: que ser é este, o humano, capaz de existir sem qualquer determinação típica dos inanimados?* Como há vivência sem a estabilidade e fixidez distintiva dos objetos em geral? Ou ainda, que figuras estrangeiras somos nós que nos fazemos em meio a uma profusão de habitações, em uma fatura de sentimentos e a partir de um excesso de transmutações sem fim? Enfim, não é possível, a partir de uma provocação existencial, colocar como parâmetro para a vida humana conceitos como normalidade ou desempenho, eficácia ou progresso, justamente por reconhecer nessas estruturas-guia de nossa cultura uma violência aniquiladora de nosso modo de ser. Vive-se à maneira de uma negação da vida. Em uma analogia fisiológica, é como se houvesse um empenho para restringir a respiração a pequenos intervalos, aos menores possíveis, entre longas e constantes apneias, a ponto de produzir uma letargia funerária.

Se esse fundo de violência que sustenta o ideal de sinceridade não fosse suficiente para questionar sua pertinência, aponta-se no horizonte da questão uma inviabilidade prática de efetivar tal projeto. Impossibilidade no tocante ao seu intento, e não ao seu exercício, diga-se de passagem. O garçom, por mais que se esforce para se dissolver na sua função, tentando realizar sua existência exclusivamente na representação, escapa de si tal qual aquele que representa um personagem no teatro. Suas funções podem ser determinadas – arrumar o salão, atender os fregueses, levar o pedido à mesa etc. – e o exercício pode ser executado com empenho (gentileza, presteza, rapidez), mas tudo isso não passa de juízos e atos intrínsecos ao papel que ele exerce, e não de sua existência propriamente dita. Não há como, mesmo em má-fé, o homem coincidir-se com a maneira de ser dos objetos. O garçom é garçom na medida em que representa ser garçom, o que o torna indelevelmente separado desse mesmo papel, distante da efetivação do objetivo de *ser garçom* e nada mais.

É preciso levar a sério a ideia de projeto, pleiteada tantas vezes por Sartre em sua descrição da realidade humana para compreender a falência da má-fé e, paradoxalmente, de sua inevitável tentativa. Não só a noção de projeto comporta o aspecto de movimento e incompletude, tão caros ao entendimento sartriano do humano, mas também revela a capacidade de articulação temporal da existência humana: o homem é aquele que só o é enquanto projeção

¹ “A cortesia exige que se circunscreva à função, assim como o soldado em posição de sentido faz-se coisa-soldado com um olhar direto, mas que nada vê, e não foi feito para ver, pois é o regulamento, e não o interesse do momento, que decide o ponto que deve fixar (o olhar ‘fixo a dez passos de distância’)” (SARTRE, 2012, 106).

de si mesmo. A sinceridade, a busca por uma identidade duradoura entre intenção e ação, nada mais é do que uma expressão de um recurso que almeja coincidir o *para-si* com o *em-si*. Isso porque não posso ser aquilo que sou, no sentido de que uma mesa consegue ser uma mesa. O homem só pode ser, *sendo, o que não é*, na forma de um projeto de ser que se desgarrar de si para projetar o que pretende ser: “eternamente ausente de meu corpo e meus atos, sou a despeito de mim mesmo, aquela ‘divina ausência’ de que fala Valéry [...] Por toda parte, escapo ao ser – e, não obstante, sou” (SARTRE, 2012, p. 107).

A sinceridade, abalada em sua integridade, descobre-se como finalidade inviável, restando-lhe o espectro de projeto de ser à maneira de ser do humano. A consciência, em seu modo de ser, constante transcendência, rechaça qualquer tentativa de coincidir *isto com aquilo*. Não há estágio definitivo nos casos humanos, da mesma forma que não há caracteres imutáveis, apenas escolhas, atos, posturas, estados. Não haverá o momento em que o *para-si* se tornará pleno, pois “transcendemos o ser, não rumo a outro ser, mas rumo ao vazio, rumo ao nada” (SARTRE, 2012, p. 109-110). Assim, o jovem que promete fidelidade à sua amada, o político que defende uma causa ou o crente que se confessa ao santo padre acabam por camuflar seu projeto de ser através da ilusória fé na sinceridade. E essa, por sua vez, adquire aparência de uma conduta autêntica por prometer, subliminarmente, a transformação da pura indefinição em um confinamento duradouro². Projeto de má-fé. E é projeto de má-fé porque, o que confere veracidade e concretude ao seu discurso não é, ironicamente, a sinceridade, mas justamente a ambivalência da sinceridade ou, se preferirem, a impossibilidade de se ser precisamente sincero. Trata-se de uma promessa que já comporta em si um perjúrio. O que quero dizer é que prometer fidelidade não é garantia de fidelidade, que defender uma causa não impede a traição do movimento e o reconhecimento de culpa não interdita a reincidência do ato.

Entretanto, em conjunto com este projeto de má-fé, há, genuinamente também, um projeto de ser humano. É só nesta desintegração dos comprometerios prévios em relação aos acontecimentos presentes que a má-fé pode ser cogitada. Todo projeto em má-fé, antes de se afirmar, ratifica a condição humana, mais especificamente, o fato de que “a indeterminação humana é tão independente das forças externas quanto é indissolúvel sua relação com este ambiente mundano” (NORBERTO, 2017, p. 127). Expressividade de uma condição.

A impossibilidade da realização plena da atitude de má-fé, contudo, não extingue sua efetividade. Quantas relações se constituem, quantos projetos prosperam, quantas normas são criadas em uma sociedade tendo como base a crença de uma ilusão? A originalidade da questão está, não exatamente na admissão de seus efeitos oriundos desta quimera, mas no fato da sinceridade compartilhar com a má-fé um certo *modus operandi*: busca escapar da indeterminação humana, ancorando-se na estabilidade de condutas predeterminadas. E o faz por intermédio da capacidade reiterada humana de se fazer para além de suas atitudes já realizadas. Mesmo em uma disposição lógica extrema, como a sinceridade ante os fatos passados – ser sincero sobre o que aconteceu –, o reconhecimento passa a ser possível, não por uma suposta resolução temporal (o passado estaria definido), mas, diversamente, em virtude do modo de ser do *para-si*, devido a “ineficiência dos motivos justificarem o ato escolhido” (NORBERTO, 2017, p. 117): toma-se o passado como algo desgarrado de seu ser, como uma coisa, como um *em-si*. Ironias da condição humana.

Assim, descortinadas as ilusões que pairavam sobre essa idealização da sinceridade, é possível avançar sobre suas estruturas mais íntimas, comumente escamoteadas e, por isso,

² Como no ideário de eternidade, em que a vida é apartada de sua unidade possível, a do ato, para buscar a perpetuação na repetição silenciosa característica de um cadáver. Ver em “A busca do absoluto”, em *Alberto Giacometti: Textos de Jean-Paul Sartre*.

mais decisivas. Em má-fé, busco não ser o que sou, tento não ser esta abertura de possibilidades em nome de uma identidade que aplacaria o peso da contingência. Contudo, mesmo na busca por uma identificação estabilizadora, só consigo sê-lo à maneira do *para-si*. Sem jeito de ser outro que não a mim mesmo, a única identificação possível, a que resta ao homem sob o signo desta condenação libertária, é ser projeto. Logo, em má-fé, não se trata de uma troca definitiva entre esses polos (ou seja, a realização de sua finalidade), mas sim uma busca da manutenção desse jogo hipócrita (a instituição de uma confusão operacional). O que importa – e isso é de grande relevância –, é o foco no estado inebriante, confuso e artificialmente ins-tável provocado por tal conduta, e não, efetivamente, uma mudança implementada, visando uma condição outra para o homem³. Trata-se de sobrevalorizar efeitos de superfície como estratégia de encobrir aquilo que me interdita a me fazer como unidade e, deste modo, me convencer da minha irresponsabilidade diante do mundo. Busca-se substituir a gratuidade do existir pela irresponsabilidade do agir.

Desse jogo de disfarces promovido pela consciência em um projeto de má-fé, um fato desponta como o eixo de tais condutas: a habilidade da consciência transitar entre o ser e o não-ser. Só um ser, o *para-si*, que ignora estruturas preestabelecidas, impossibilitado por sua condição de reconhecer determinação alguma em seu agir (a não ser aquelas tomadas, a cada momento, como tais), e afeito as dimensões tanto do ser quanto ao exercício do não-ser, pode, por temperamento e por imposição⁴, adotar condutas de fuga⁵. A má-fé atua em duas frentes simultaneamente: nega o que sou e tenta me fazer ser o que não sou; nego que eu seja essa desagregação constante, este *vir-a-ser* contínuo para, ao mesmo tempo, me fazer aderir a condutas aparentemente estrangeiras a mim. Este projeto se mostra prodigiosamente capaz de existir à maneira de *não ser o que se é* à maneira de ser o que não se é. Com isso, é imperioso reconhecer que todo projeto de má-fé reclama para si uma fé, uma crença que funciona como a amálgama nesse constante jogo entre *ser* e *não ser*. Todavia, essa crença distingue-se do cínismo, o que é incontestado, mas também da natureza de uma evidência racional. A má-fé não opera nem no estrito registro do fingimento nem na garantia da clareza dos fatos: há que se ter uma crença no projeto de fuga, mas em uma inscrição de convicção não confirmada.

Contudo, o caráter excêntrico dessa constatação, de uma fé na má-fé, é o recurso a uma crença em uma atitude que prima pelo esforço de confundir a própria consciência. Dito de outro modo, como a má-fé só subsiste como projeto se houver uma crença nesse projeto, a novidade não está exatamente na existência de uma fé, mas sim no impacto do funcionamento desta fé na má-fé. Não há como adotar posturas de má-fé totalmente ciente de sua fé-má: ou bem tomo o projeto como crível, tenho ou é inviabilizada sua realização. A ideia de projeto já pressupõe, concomitantemente com sua precariedade, a necessidade de uma manutenção, de um suporte sempre renovado, o que evidencia o componente de fé de sua existência.

Se a crença é exigida, sua atuação não é conclusiva. Há que se perceber o jogo ambíguo que é proposto em uma atitude de má-fé, nessa tensão sustentada artificialmente entre o engano e a certeza, entre a maldade e a fé. Esse modo de ser da má-fé acaba, necessariamente, por reconciliar toda uma realidade – tanto o passado quanto o futuro – na forma de uma submissão

³ “A sinceridade não determina uma maneira de ser ou qualidade particular, mas, devido a essa qualidade, almeja a me fazer passar de um modo de ser a outro” (SARTRE, 2012, p. 113). Sartre insistirá na natureza incessante deste jogo.

⁴ Razão que fez com que Sartre, por provocação e por rigor teórico, aproximasse a liberdade à condenação: “Ser livre é estar condenado a ser livre” (SARTRE, 2012, p. 183).

⁵ “Se a má-fé é possível, a título de simples projeto, é porque, justamente, não há diferença tão aguda entre ser e não ser, quando se trata de meu ser” (SARTRE, 2012, p. 113).

ao seu projeto presente. O mundo passa a corresponder a sua proposição, a responder às questões lançadas pela má-fé, vertendo de sua conduta o sentido próprio para a existência.

A má-fé mostra-se, então, uma articulação dentro dos pressupostos ontológicos humanos. Seu desenvolvimento se dá, imperiosamente, no mundo, respeitando, explorando e, por fim, ficcionando o caráter transcendente do homem. Logo, a má-fé não é um projeto alienígena ao homem, tampouco estranho ao mundo. Sua prática não retira seu agente do mundo, nem mesmo o isola em sua suposta interioridade subjetiva. A má-fé é *coisa humana no mundo*.

Esta contradição aparente — estado que não é inteiramente fé nem tampouco uma mentira — é suportada por este entendimento da mundanidade da má-fé. Neste mundo constituído pela atitude em má-fé, a partir de sua forja da verdade – e para quem se surpreender com a expressão “verdade” associada à má-fé, Sartre (2012, p. 116) dirá que “com a má-fé aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de má-fé, que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que é” – surge uma evidência que servirá de suporte para a projeção em curso. Nessa produção de mundo realizada pela má-fé, a consciência se deparará com acontecimentos, projetos, condutas, e as tomará como verdades, acolhendo-as sob a luz de um projeto já concebido. Há, na má-fé, uma abordagem da vida que é necessariamente despretensiosa (aceitando o indício como fundamento) e, ao mesmo tempo, incrivelmente contundente (conformando tudo a sua imagem e semelhança). A relação se dará na superficialidade de sua apreensão, que “se delinea inteira na resolução de *não pedir demais*, dá-se por satisfeita quando mal persuadida, força por decisão suas adesões a verdades incertas” (SARTRE, 2012, p. 116).

É possível dizer que nem a fé – a crença da má-fé – escapa de seu projeto. Ela sustenta o projeto, mas sob sua influência. Tal qual sua visão de mundo, das evidências apreendidas, das verdades aceitas, do modo de pensar, a fé da má-fé é também fé *à maneira de* má-fé. A má-fé suporta todas as relações, atribuindo um princípio que anima cada espectro de sua realidade. A consciência em má-fé não reflete sobre sua fé, e assim é capaz de adotá-la de uma forma pouco exigente; ela ocorre em um registro outro da volição⁶. De natureza instável, a má-fé torna-se afeita a uma constante renovação de seu estado, a uma perpétua preservação de seu projeto, em sintonia com a manutenção de seus valores escolhidos⁷.

Diante desse cenário, torna-se inútil tentar coincidir um ato corajoso com uma suposta tendência corajosa, da mesma forma que passa a ser necessário abdicar de conceitos formadores para determinar a causalidade das condutas humanas. A conquista primeira (e talvez maior) dessa análise das condutas de fuga, a partir do afloramento de seu traço ficcional, seja livrar a realidade humana dos equívocos tradicionais que, no anseio de resguardar a primazia da dignidade humana, a tenha reduzido ao estado de coisa, ao fechamento em si como pedra⁸. Nessa percepção da realidade humana constituída por sua transcendência, a má-fé, ironicamente, supera a sinceridade e a crença, para apoiar-se em uma evidência, porém evidência esta não persuasiva, dando a esse projeto tanto uma precariedade quanto uma concretude de uma fé, senão inabalável, ao menos perpetuamente renovável.

Desta forma, Sartre consolida a singularidade da má-fé, nos deixando de herança um outro olhar sobre a existência humana. Apesar da aparência de uma mentira, a despeito de um

⁶ “Não se trata de uma decisão reflexiva e voluntária, e sim de uma determinação espontânea de nosso ser” (SARTRE, 2012, p. 116).

⁷ “Decido acreditar neles e ater-me a tal decisão, levo-me, enfim, como se estivesse certo disso – e tudo na unidade sintética de uma mesma atitude. O que assim defino como boa-fé é o que Hegel denominaria o imediato, é a fé do carvoeiro” (SARTRE, 2012, p. 116).

⁸ A recusa à mudança e à contingência, inerentes à vida, será fonte de descaminhos como, por exemplo, a descrita por Sartre sobre a postura antissemita (SARTRE, 1995, p. 15).

ilusório aspecto de cinismo e, por fim, não obstante de se utilizar, em certa medida, da dissimulação como estratégia, a má-fé ultrapassa todas essas noções para se firmar como uma ambiguidade efetiva da consciência, na forma de uma pura reinação (NORBERTO, 2017, p. 85). A má-fé apoia-se na ambiguidade humana para ousar suplantá-la, mesmo que, ao fim e ao cabo, acabe por apenas expressá-la. Diferentemente de uma boa-fé, que nega a instabilidade da existência, idealizando um humano semelhante à solidez do *em-si*, a má-fé precisa, ironicamente, ignorar o *em-si* na afirmação da *desagregação íntima do meu ser*.

Como não constatar na má-fé, a partir desta descrição, que, apoiado em uma epoché fenomenológica, é possível vislumbrar uma inesperada similitude de sua dinâmica com o procedimento específico da ação, como descrito pelo existencialismo. O abanado da eficácia pela assunção da suficiência, o perecimento de qualquer ambição de posse pela afirmação da atuação, o ocaso da finalidade pelo ânimo da projeção: traços constitutivos da ação humana impressos surpreendentemente nos projetos em má-fé⁹.

A má-fé apresenta-se como uma expressão da condição humana, o que não a faz ser nem um sinônimo da liberdade nem um valor em si, evidentemente. O que está em jogo é perceber os jogos constitutivos que se dão no acontecimento humano, e não uma recaída no modelo metafísico, que anseia por um sujeito normalizado e determinado. Há, por exemplo, no homem em má-fé, uma inconsciência de sua precariedade estruturante. Este mesmo ser humano, em má-fé, é capaz de jogar com essas instâncias, escapando de uma em direção à outra, constantemente, transformando sua responsabilidade em alienação ativa e seu empenho real em uma enganosa futilidade¹⁰. Em termos existenciais e no âmbito coletivo, os efeitos são profundos e distintos.

Todavia, uma realidade desconcertante é exposta ao se compreender a natureza da má-fé, que ronda cada ato humano, vigente em nossa história: o enfrentamento de valores universais *de nosso tempo* contra a constituição da subjetividade *em nossa história*. Consequentemente, noções como essência, estrutura, categoria ou outra noção que designe, material ou formalmente, orientação ou tendência determinante à consciência são esvaziadas de sentido, a partir deste estudo de ontologia fenomenológica. O despropósito desses conceitos metafísicos advém da aptidão incorrigível da consciência de se desagregar de si mesmo, desta liberdade fundadora e motriz, revelada a cada atitude humana, que encontra resistência momentânea unicamente no espaço social e cultural em que está disposta. O que inviabiliza a má-fé enquanto transformação definitiva e a define, consequentemente, como uma fisionomia da liberdade humana, é o mesmo que interdita qualquer resíduo de determinismo ou causalidade nos negócios humanos *a priori*. Essa descrição alcançará também o âmbito ético, tornando-o em Sartre tanto “a razão de ser do existencialismo” quanto um dilema sem resolução (NORBERTO, 2019, p. 18). A contemporaneidade lança seu enigma e aguarda que seu Édipo a decifre, forjando, deste modo e no percurso, sua verdade.

Por esta razão, a indeterminação humana, descrita nas condutas de fuga, se mostrará espaço privilegiado de diagnóstico da cultura em que está inserida e força propulsora da batalha política, em seu cômputo histórico. Assim o é, pois a má-fé expressa, com uma transparência singular, a dialética constitutiva do humano, através do mecanismo que busca ser o *mesmo*, por uma exigência de reconhecimento individual, mas o faz, paradoxalmente, através de um procedimento típico de *um outro* (há pretensão de se fazer único, tendo como parâ-

⁹ Para esta descrição da compreensão sartriana da ação, ver o “Sartre e a genealogia” (NORBERTO, 2021).

¹⁰ “Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé” (SARTRE, 2012, p. 118).

metro uma igualdade prévia e universal). Enfim, na cultura contemporânea, a subjetivação humana está permeada pelos ideais metafísicos, por suas contradições e pelos seus projetos inexecutáveis, fazendo com que a reflexão sobre sua formação se mostre uma análise conjuntural e relevante de nossa realidade. Trata-se de um tempo ainda em curso e, portanto, de uma tarefa ainda a ser realizada, em que o modo de ser humano está imbricado com as forças atuantes de nossa cultura.

Referências

- NORBERTO, M. S. A impertinência de uma ética sartriana. *Veritas*, Porto Alegre, v. 64, n. 3, p. 1-20, jul./set. 2019.
- NORBERTO, M. S. *O drama da ambiguidade – a questão da moral em O Ser e o Nada*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- NORBERTO, M. S. 2021. Sartre e a genealogia. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 48, p. 190-211, jan./jun. 2021.
- SARTRE, J-P. *Alberto Giacometti – Textos de Jean-Paul Sartre*. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: WMF Martins Fontes Editora, 2013.
- SARTRE, J-P. *A questão judaica*. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- SARTRE, J-P. *As moscas*. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, J-P. *A transcendência do ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- SARTRE, J-P. *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*. 21. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- SARTRE, J-P. *Théâtre*. Paris: Éditions Gallimard, 1962.

Sobre o autor:

Marcelo S. Norberto

Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor do CCE/PUC-Rio e pós-doutorando na PUCRS. Possui trabalhos publicados na área de Ética e Filosofia Política. Autor do livro *O drama da ambiguidade: a questão da moral em O Ser e o Nada* (Edições Loyola), bem como um dos organizadores da *Série Sartriana* (Editora PUC-Rio/Numa Editora) e da coleção luso-brasileira *Fenomenologia e Cultura* (NAU Editora/Editora PUC-Rio).

Recebido: 12/08/2023
Aprovado: 26/08/2023

Received: 12/08/2023
Approved: 26/08/2023

Sartre e Mauss

Sartre and Mauss

Simeão Sass

<https://orcid.org/0000-0001-6390-7089> – E-mail: simeaosass@gmail.com

RESUMO

O presente estudo analisa as relações entre Mauss e Sartre. Investiga, principalmente, as conexões entre a obrigação de retribuir um presente recebido e as consequências deste ato simbólico para a elaboração de uma moral considerada como fato total. A liberdade se destaca, neste contexto, como valor fundamental.

Palavras-chave: Doação. Retribuição. Liberdade. Valor.

ABSTRACT

The present study analyzes the relations between Mauss and Sartre. It investigates, primarily, the connections between the obligation of reciprocating a gift and the consequences of this symbolic act, to elaborate a morality deemed as a total fact. Freedom stands out, in this context, as a fundamental value.

Keywords: Donation. Retribution. Freedom. Value.

Introdução

As relações entre o pensamento de Mauss e de Sartre não são estudadas de modo sistemático. Mauss foi um dos mais expressivos intelectuais de sua geração. Influenciou diversas áreas do saber e foi um dos expoentes da constituição da sociologia como ciência. Sua teoria do dom foi estudada por inúmeros economistas, filósofos, antropólogos, sociólogos e humanistas. As intuições que sua obra principal representou para a economia, moral, filosofia e tantas

outras ciências ainda estão por serem deslindadas em sua profundidade. Sartre dedicou algumas reflexões ao pensamento de Mauss e sobretudo ao conceito de *Potlatch*.

Estudaremos alguns dos conceitos de Mauss para identificar o modo como Sartre interpretou sua teoria e como, apesar das críticas que ele elaborou aos princípios do sociólogo francês, destacou a validade de suas descobertas. Identificaremos também como as perspectivas morais explicitadas por Mauss podem ser aproximadas das noções sartrianas e como a própria moral existencialista pode encontrar na teoria do dom elementos para sua formulação. A conexão entre generosidade e liberdade mostra-se como um ponto de partida importante desta correlação entre os dois pensadores.

A teoria de Mauss

Alain Caillé, no artigo “Nem holismo nem individualismo metodológicos” (1998), resgata a importância da obra de Mauss para a Sociologia contemporânea. Demonstra, igualmente, a importância do sociólogo e etnólogo francês para o pensamento contemporâneo. Destaca, dentre os principais temas, a “natureza do simbólico e de sua ligação com a obrigação de dar” (CAILLÉ, 1998, p. 2). Um dos aspectos importantes da biografia de Mauss que devemos ressaltar é seu envolvimento com o “socialismo associativo” (CAILLÉ, 1998, p. 2). Outro aspecto marcante de sua produção intelectual é a importância dada ao que se denomina concreto. “Ninguém é mais atento do que ele ao concreto e ao fato de este extrapolar todas as categorias que sobre ele lançamos” (CAILLÉ, 1998, p. 2). Como esclarece Caillé:

[...] não é apenas devido a uma mera dificuldade epistemológica que nossos conceitos tropeçam na tentativa de se adequarem ao real mas, de modo muito mais profundo, porque tudo na realidade que tentam apreender está em luta declarada contra eles. Ora, a dádiva só existe na mágica do que é indissociavelmente a negação e a denegação da troca e do interesse (CAILLÉ, 1998, p. 2).

Estes aspectos da vida e da obra do autor devem ter chamado a atenção de Sartre. Abordaremos, neste momento da investigação, alguns aspectos da teoria do dom de Marcel Mauss. Tal abordagem elucidará algumas relações entre dom e liberdade que aproxima o sociólogo do existencialista.

Na obra mais importante de Mauss, *Ensaio sobre a dádiva* (2003), na Introdução, formula-se o problema central: a obrigação de retribuir presentes. Das citações do *Havamál*, poema do *Eda* escandinavo que o autor usa como epígrafe de sua obra, destacamos dois versos: “Os homens generosos e valorosos têm a melhor vida; não sentem temor algum” (MAUSS, 2003, p. 187). “Um presente dado espera sempre um presente de volta” (MAUSS, 2003, p. 187). Segundo o autor, “na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (MAUSS, 2003, p. 187).

A generosidade e a retribuição de presentes parecem ser aspectos secundários das tradicionais teorias sociológicas e antropológicas. As principais especulações dos formuladores destas ciências preocuparam-se com métodos, conceitos e teorias gerais. A abordagem de Mauss valoriza aspectos das humanidades que nem sempre se colocam como centrais quando se pretende desvelar a essência do humano ou as estruturas de sua organização social.

Mas, o problema colocado pelo sociólogo revela sua importância no contexto de uma releitura de inspiração marxista e socialista de questões clássicas da economia e da moral. Em uma

cultura capitalista e materialista, como a nossa, principalmente a ocidental contemporânea, a acumulação, a compra e a venda de objetos, aparentemente, revestem-se de significado objetivo e claro. Comprar é possuir e acumular objetos. Mesmo quando se pensa em uma relação afetiva, dar um presente pode encerrar um ato de entrega de objetos que podem servir para que outros sejam recebidos em troca. Esta troca de “mercadorias”, frequentemente, é tomada como relação comercial ou, no melhor dos casos, como manifestação de amizade ou afeto, mas ainda assim, como uma relação material. É esta relação que Mauss interroga. E, mais do que isso, visa aprofundar seus aspectos simbólicos. Um dos elementos mais importantes desta discussão situa-se na dimensão simbólica do ato de dar algo a alguém. Foi a valorização da dimensão simbólica do ato de doar que despertou em Sartre o interesse pela teoria de Mauss.

A simbologia do ato de presentear guarda diferentes sentidos quando pensamos em diferentes culturas. Estas diferenças serviram a Mauss para questionar o modo de vida da civilização capitalista ocidental contemporânea. Estudando culturas não ocidentais, sobretudo distantes do modo de vida francês, ele identificou relações sociais e materiais nas quais a materialidade do objeto não se esgotava em seu valor de troca. Ele observou que em algumas culturas ditas “menos evoluídas” o ato de doar presentes e realizar casamentos entre famílias era um modo de estabelecer acordos que evitavam guerras e conflitos entre tribos e grupos humanos. Em outras palavras, o ato de doar grandes quantidades de presentes ou celebrar casamentos entre membros de líderes de distintas sociedades tribais tinham a intenção de obrigar quem recebia o dom a retribuir. Esta obrigação criavam a relação de compromisso que selava acordos e unia grupos que eram rivais.

O sentido desafiador e beligerante ainda era mantido, mas a violência desaparecia. A “guerra” era travada como desafio de doar mais. Tais procedimentos diferiam muito da “lógica” da acumulação das sociedades capitalistas tradicionais. Estas sociedades pautadas pela dádiva, coexistiam temporalmente com aquelas do capitalismo tradicional. Fato que demonstra ser as relações materiais capitalistas uma das mais importantes, mas, certamente, não a única maneira de se organizar sociedades.

Outro aspecto da teoria de Mauss que interessou a Sartre foi a relação entre doação e liberdade. Alain Caillé afirma que a obrigação de retribuir um presente recebido significa essencialmente “uma obrigação de liberdade” (CAILLÉ, 1998, p. 6). Segundo Caillé,

[...] substituir o determinismo objetivista por uma determinação pela liberdade ou, melhor dizendo, pela obrigação da liberdade, implica, evidentemente, e para formulá-lo em termos já convencionais, por demais convencionais, que se deixa de apenas tentar explicar a relação social, para poder compreendê-la e interpretá-la (CAILLÉ, 1998, p. 6).

É a ambiguidade que se estabelece entre obrigação e liberdade, interesse e desinteresse, típica da teoria de Mauss, que chama a atenção de Sartre, pois o seu existencialismo visa manter esta tensão entre os polos contrários como o centro das relações humanas. A concretude da teoria estaria nesta ambiguidade.

É esta ambiguidade que caracteriza também a perspectiva ética dos dois pensadores. Caillé demonstra claramente que o

[...] mero fato de sugerir que nenhuma sociedade humana poderia edificar-se exclusivamente sobre o registro do contrato e do utilitário, insistindo, ao contrário, em que a solidariedade indispensável a qualquer ordem social só pode surgir da subordinação dos interesses materiais a uma regra simbólica que os transcende, essa postura crítica já lança sobre os assuntos humanos uma luz singular e poderosa. Que não tinha, e ainda não

tem, equivalente nem na economia política nem nas filosofias políticas contratualistas e/ou utilitaristas (CAILLÉ, 1998, p. 8).

A liberdade, tanto em Sartre quanto em Mauss, surge associada ao ato de generosidade. Ser livre e respeitar a liberdade alheia são dois aspectos do compromisso que se firma quando dois seres humanos se respeitam enquanto livres. A doação generosa compromete aqueles que estão em relação de partilha. Doar livremente é ato de compromisso mútuo.

Esta obrigação paradoxal que compromete e estabelece a liberdade compartilhada é o “antiutilitarismo prático” que pode servir para uma moral possível. Assim, a obrigação de retribuir, como símbolo da liberdade comprometida e socialmente referenciada, poderia se sobrepor ao contrato das típicas relações materiais entre dois cidadãos. Não é mais a propriedade privada que define o indivíduo e as relações sociais, é a solidariedade e a generosidade que se revestem de ato livre e comprometido.

Como revela Caillé, a moral proposta por Mauss é uma aposta¹:

[...] o único meio de criar a confiança e moldar a relação social, é tentar a aposta da dádiva. Pois, como se vê claramente [...], só pode ser uma aposta. Pois é, de fato, unicamente numa situação de incerteza estrutural que o problema da confiança e da tessitura do laço social se coloca (CAILLÉ, 1998, p. 11).

Ao contrário das sociedades capitalistas tradicionais, baseadas na desconfiança e na violência, as relações centradas na doação visam superar a guerra pelo compromisso da generosidade. Esta relação, por ser simbólica, não é garantia incondicional de paz. Aliança e confiança são apostas, que podem ou não serem confirmadas. Esta condição “metaestável” é inerente ao modo de ser humano. A certeza de que a posse se efetiva pelo regime de direito privado, ao contrário do que possa parecer, também está pautada pela confiança, mas reveste-se de uma falsa segurança. A confiança solicitada entre os seres humanos pode ser o remédio, mas também pode ser o veneno. Todo contrato pode ser rompido unilateralmente, mesmo que a punição ocorra.

O que a teoria da dádiva pressupõe como condição de vida social, ou seja, a solidariedade, as relações materiais e jurídicas, por outro lado, pensam conquistar de forma estável pela obrigatoriedade de cumprimento de contratos. Ocorre que o desrespeito aos contratos e a quebra de confiança são sempre possibilidades. Apostar na aliança entre rivais ou assinar um contrato entre dois negociadores resulta no mesmo ato de confiar que a outra parte cumprirá o prometido. Em suma, tanto o contrato quanto a doação estão baseados na liberdade que as partes assumem de agirem corretamente. Contrato jurídico e doação são apostas, a primeira travestida de lei, a segunda consciente de sua precariedade. “A aposta da dádiva é, de fato, intrinsecamente paradoxal, já que apenas a gratuidade demonstrada, a incondicionalidade, são capazes de selar a aliança que beneficiará a todos e, finalmente, àquele que tomou a iniciativa do desinteresse” (CAILLÉ, 1998, p. 12).

Não devemos nos iludir, contudo, em relação a esse desinteresse. Mauss deixa bem claro: a doação é agonística, ela é uma guerra por outros meios, pois são relações entre grupos sociais rivais. Não há qualquer ilusão da existência de um reino de anjos em um paraíso perdido. A doação visa manter a tensão entre as partes sem que a solução para o conflito seja a guerra. Até porque a guerra sempre é uma possibilidade. Nunca há exclusão da possibilidade de que as rivalidades se degradem em agressão. O simbolismo do ritual *Potlatch* não se transforma em

¹ É possível afirmar que esta tese também pode ser aplicada ao pensamento de Sartre.

comportamento incondicional. Não há determinismo mecânico entre sociedades humanas. Essa é uma das teses centrais de Mauss: evento social é símbolo e não uma coisa.

O interesse no ritual de doação, portanto, é o resultado final do processo. Se as partes cumprirem o prometido na relação solidária o benefício será igual para todos. Há interesse, mas ele não é restrito ao possuidor do bem. O benefício almejado engloba tanto quem doa quanto quem recebe. Não há a intenção de obter o maior lucro individual, mas o bem comum que sela a abolição da guerra.

Na conclusão de sua obra, Mauss afirma:

[...] percebe-se como é possível estudar, em certos casos, o comportamento humano total, a vida social inteira; e percebe-se também como esse estudo concreto pode levar não apenas a uma ciência dos costumes, a uma ciência social parcial, mas inclusive a conclusões de moral, ou melhor - para retomar a velha expressão -, de "civilidade", de "civismo", como se diz agora. De fato, estudos desse tipo permitem entrever, medir, ponderar as diversas motivações estéticas, morais, religiosas, econômicas, os diversos fatores materiais e demográficos cujo conjunto funda a sociedade e constitui a vida em comum, e cuja direção consciente é a arte suprema, a *Política*, no sentido socrático da palavra (MAUSS, 2003, p. 314).

O alcance dos estudos realizados por Mauss envolve a interligação entre a teoria do símbolo, a moral e a política. Representa, igualmente, uma teoria instigante que ultrapassa os cânones da economia clássica e alguns preceitos do marxismo. Significa, igualmente, a tentativa de pensar em bases socialistas as relações entre seres humanos e suas organizações sociais. Vincula a moral e a política sem recair em moralismo ou ingenuidade. A proposta de Mauss, por fim, representa uma significativa contribuição para a sociologia que se quer científica sem ser cientificista.

Todas estas contribuições não passaram despercebidas a Sartre. Em diversos momentos de sua reflexão o existencialista debateu as teses e as consequências dos conceitos elaborados por Mauss. Veremos, a seguir, algumas dessas considerações.

Sartre: Dom e símbolo

Fabio Recchia, no artigo "Des heritages devenues concepts" (2017), explicita as vinculações entre a noção de *circuito de ipseidade* e três heranças teóricas: Heidegger, Bergson e Mauss. No presente estudo, vamos utilizar as reflexões de Recchia para indicar algumas relações entre Sartre e Mauss.

Recchia demonstra que Mauss, em conferência pronunciada em 1938, a partir do "étude des évolutions de la conscience sociale permettrait de clarifier les diverses significations liées à la notion d'identité personnelle" (RECCHIA, 2017, p. 101). Mais especificamente, defende-se a tese de que "chaque personnalité met en jeu l'ensemble de la société et ses institutions" (RECCHIA, 2017, p. 102). Esta tese pressupõe a vinculação totalizante entre a vida subjetiva e o indivíduo tomado em suas dimensões moral, social, mental e corporal. A personalização seria um dos aspectos dos "fatos sociais *totais*" (RECCHIA, 2017, p. 102). Em outras palavras:

S'agissant de la personne, il lui font donc réfléchir sur les composantes de ce fait social total, comme s'il se trouvait à la place de la personne étudiée ; et, en même temps, il a l'obligation, par la nature même de sa science, de mettre en question sa propre ipséité à partir des individualités interrogées dans son enquête ethnographique (RECCHIA, 2017, p. 103).

A partir dessas considerações iniciais, é possível identificar algumas preocupações epistemológicas comuns entre Sartre e Mauss:

Ainsi, comme Mauss, Sartre reconnaît que l'ipséité de l'être-pour-soi est un objet pluridimensionnel. Il admet en effet que ce circuit comprend à la fois les possibles, la facticité et le monde du pour-soi, c'est-à-dire toutes les déterminations physiologico-physiques, historiques et sociales, qui travaillent la subjectivité consciente pour la faire telle qu'elle est (RECCHIA, 2017, p. 104).

A psicanálise existencial sartriana, teria, em consonância com a antropologia maussiana, a preocupação de pensar a pessoa em relação inseparável com seu meio social, seu *ser-no-mundo*.

Como demonstra Recchia,

Au vu de ce qui vient d'être dit, on aura compris que l'invention de la psychanalyse existentielle ne tombe pas des nues, mais constitue, au contraire, un prolongement, voire une application pratique, des remarques de Mauss quant à la notion de fait social total. Bien sur, dira-t-on, le dispositif des psychanalyses existentielles intervient dans *L'Être et le Néant* au fil d'une critique de la pensée freudienne (RECCHIA, 2017, p. 104).

E o intuito sartriano de se aproximar da teoria de Mauss é pensar a ipseidade do *para-si* como compreensão e formulação da noção de *pessoa*.

Dans *L'Être et le Néant*, en effet, le psychanalyste est invité à traiter l'ipséité du pour-soi comme un fait social total. Car il reconnaît d'emblée sa pluridimensionnalité et l'analyse à partir d'un système d'interprétation, système dont le postulat de départ est que la personne met en jeu un phénomène de totalité; c'est-à-dire une situation sociale, mais aussi toutes les dimensions de conscience individuelle (RECCHIA, 2017, p. 105).

Abordaremos alguns aspectos da confluência entre Sartre e Mauss a seguir, destacando-se, sobretudo, as noções de *posse* e *doação-destruição* em *O Ser e o Nada*.

Sartre não analisa exaustivamente a obra de Mauss em *O Ser e o Nada* (SN). Contudo, ele trata do conceito de *Potlatch* que é um dos temas centrais da teoria do dom. Ao analisar as condutas de posse e destruição, Sartre afirma:

[...] ces remarques permettront de mieux comprendre le sens de certains sentiments ou comportements ordinairement consideres comme irréductibles ; par exemple, la *générosité*. En effet, le *don* est une forme primitive de destruction. On sait que le *potlatch*, par exemple, comporte la destruction de quantités énormes de marchandises. Ces destructions sont défi à l'autre, elles l'enchaînent. A ce niveau, il est indifférent que l'objet soit détruit ou donné à l'autre: de l'une ou l'autre manière, le *potlatch* est destruction et enchaînement de l'autre. Je détruis l'objet en le donnant aussi bien qu'en l'anéantissant; je lui supprime la qualité de *mien* qui le constituait profondément dans son être, je l'ôte de ma vue, je le constitue - par rapport à ma table, à ma chambre - en *absent* ; moi seul lui conserverai l'être spectral et transparent des objets *passés*, parce que je suis celui par qui les êtres poursuivent une existence honoraire après leur anéantissement. Ainsi la générosité est avant tout fonction destructrice (SARTRE, 1943, p. 640).

A atitude de doar e a própria generosidade são, para Sartre, condutas negativas de destruição:

Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais; le don est une jouissance âpre et brève, presque sexuelle: donner,

c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est un contact destructif-appropriatif (SARTRE, 1943, p. 640).

Identifica-se, claramente, que é da teoria de Mauss que Sartre trata e, de modo específico, da identificação do dom como essencialmente conduta negativa. Mas, essa negatividade é também positividade, porque

[...] en même temps, le don envoûte celui à qui l'on donne, il l'oblige à recréer, à maintenir à l'être par une création continuée ce moi dont je ne veux plus, que je viens de posséder jusqu'à l'anéantissement et dont il ne reste finalement qu'une image. Donner, c'est asservir. Cet aspect du don ne nous intéresse pas ici, car il concerne surtout les rapports avec l'autre. Ce que nous voulions marquer, c'est que la générosité n'est pas irréductible: donner, c'est s'approprier par la destruction en utilisant cette destruction pour s'asservir l'autre. La générosité est donc un sentiment structuré par l'existence d'autrui et qui marque une préférence vers l'appropriation par destruction. Par là, elle nous guide vers le néant plus encore que vers l'en-soi (il s'agit d'un néant d'en-soi qui est évidemment lui-même en-soi, mais qui, en tant que néant, peut symboliser avec l'être qui est son propre néant). Si donc la psychanalyse existentielle rencontre la preuve de la *générosité* d'un sujet, elle doit chercher plus loin son projet originel et se demander pourquoi le sujet a choisi de s'approprier par destruction plutôt que par création. La réponse à cette question découvrira la relation originelle à l'être qui constitue la *personne* étudiée (SARTRE, 1943, p. 640-641).

Encontra-se nesta citação de SN a vinculação clara entre a teoria do dom de Mauss e as bases da psicanálise existencial de Sartre. E um dos aspectos importantes desta correlação é que a ambiguidade de dar e tornar o outro servil é própria da teoria de sartriana da negação. Pois a "obrigação de retribuir" é o núcleo da teoria de Mauss que se destaca na análise sartriana. É esta dialética entre ser generoso e obter o compromisso de outrem que os dois pensadores ressaltam em suas teorias. Mas, Sartre introduz nesta discussão um sentido mais profundo do ato de doar. Ele intenciona, a partir da conduta de generosidade, interpelar o *projeto original* daquele que destrói objetos pela doação, buscando compreender as razões desta escolha.

A generosidade, contudo, envolve outro aspecto importante da teoria sartriana. A questão do símbolo se destaca neste contexto. Sartre afirma:

Ces observations ne visaient qu'à mettre en lumière le caractère *idéal* du lien appropriatif et la fonction symbolique de toute conduite appropriative. Il faut ajouter que le symbole n'est pas déchiffré par le sujet lui-même. Cela ne vient pas de ce que la symbolisation se préparerait dans un inconscient, mais de la structure même de l'être-dans-le-monde [...] S'approprier cet objet, c'est donc s'approprier le monde symboliquement (SARTRE, 1943, p. 641-642).

Fica evidente que a compreensão da perspectiva simbólica da generosidade não se dá a partir do conceito de inconsciente, mas de ser-no-mundo. Igualmente fica estabelecido que o ato generoso não encerra em si uma relação simplesmente material com as coisas, ao contrário, implica um sentido transcendente das condutas humanas. É este sentido transcendente/simbólico que a psicanálise existencial sartriana visa decifrar. A escolha da generosidade somente pode ser compreendida em seu sentido profundo pela psicanálise existencial. Segundo Sartre:

Tout pour-soi est libre choix; chacun de ses actes, le plus insignifiant comme le plus considérable, traduit ce choix et en émane; c'est ce que nous avons nommé notre liberté. Nous avons maintenant saisi le sens de ce choix; il est choix d'être, soit directement, soit par appropriation du monde, ou plutôt les deux à la fois. Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets, traduisent ce choix et le reflètent

de mille et mille manières, car il est une infinité de manières d'être et de manières d'avoir. La psychanalyse existentielle a pour but de retrouver, à travers ces projets empiriques et concrets, la manière originelle que chacun a de choisir son être. Reste à expliquer, dira-t-on, pourquoi je choisis de posséder le monde à travers tel ou tel *ceci* particulier. Nous pourrions répondre que c'est là précisément le propre de la liberté (SARTRE, 1943, p. 645).

Fica evidente, portanto, que a ontologia de Sartre serve para identificar o modo de ser essencial da realidade humana. Ela é "**escolha de ser**". Tendo definido o modo de ser da realidade humana, Sartre visa, com a psicanálise existencial, compreender cada projeto individual como realização concreta e histórica deste modo de ser.

Após a análise de *O Ser e o Nada*, passaremos ao estudo das considerações de Sartre sobre o pensamento de Mauss na obra *Cadernos para uma moral*.

Não temos condições de analisar exaustivamente o modo como Sartre aborda o pensamento de Mauss na obra *Cadernos para uma moral*. Contudo, podemos indicar alguns temas por ele abordados nesta obra importantíssima. Sartre formula diversas considerações sobre o dom, a generosidade e o *Potlatch* nos *Cadernos*. Especificamente sobre o pensamento de Mauss os problemas abordados são: possessão da alma, obrigação de receber e doar, ambiguidade do dom, a alteridade, ordem humana extra-econômica, propriedade, fato total além de outros temas correlatos.

Dentre estes temas vamos destacar alguns aspectos importantes do conceito de *Potlatch*. O primeiro deles é a ambiguidade.

Mais remarquons l'ambiguïté du don car il s'agit aussi dans sa structure profonde d'une générosité qui fait paraître la liberté réciproque par double reconnaissance et l'essentialité de l'humain sur la destruction de l'univers. Autrement dit il y a double structure: 1° structure profonde de solidarité; 2° structure secondaire et manifeste d'asservissement réciproque de l'Autre par l'Autre, avec défi. De sorte que l'ambiguïté du Potlatch c'est qu'il laisse indécidé s'il est proposition d'amitié ou défi - et si l'Autre en face de moi est traité en ami ou en ennemi (SARTRE, 1983, p. 389).

Outros dois aspetos que destacamos do *Potlatch* são a liberdade e o amor. Sobre a liberdade, Sartre afirma:

L'ambiguïté vient de ce que l'on donne à la fois dans la liberté pour la liberté et pour affirmer l'essentialité de l'homme, et pour enchaîner, pour aplatir, pour limiter par un destin la transcendance de l'autre. Il ne s'agit pas de deux acceptions qui peuvent être envisagées successivement mais de deux aspects simultanés du don. La structure "libération-gratuité" est le noyau interne, "c'est la "conscience non-thétique (du) don". Même dans l'élément défi il y a la structure "contestation", c'est-à-dire que la structure essentielle et première de la contestation est la conscience non-thétique d'être ce que je ne suis pas et de ne pas être ce que je suis. Enfin la structure "Destruction-Création" fait paraître le double aspect de la liberté. Et ces trois structures: gratuité, contestation, détruire-crée, sont immédiatement compréhensibles par l'Autre sur le même plan de la conscience non-thétique (SARTRE, 1983, p. 389).

Sobre o amor, Sartre afirma:

D'autre part la conscience thétique est conscience braquée sui l'Autre dont je veux *arrêter* l'avenir inquiétant. Le Potlatch a une structure analogue à celle de l'Amour. Il ne cherche pas à détruire la liberté de l'autre mais à l'enchaîner ou plus précisément à ce qu'elle s'enchaîne d'elle-même.

Essas reflexões esparsas sobre os conceitos e a obra de Mauss, pensamos, podem servir para vislumbrarmos alguns problemas decisivos da moral, e da moral sartriana em particular. Sabemos que Sartre considera as formulações dos *Cadernos* excessivamente “idealistas”. Razão que pode ter determinado o abandono do projeto de uma moral construída a partir dos anos quarenta. Ocorre que Sartre jamais formulou outro projeto. Somos tentados a pensar na viabilidade de desenvolvimentos do que seria a moral esboçada por Sartre nestes *Cadernos*. Um caminho possível que vislumbramos é a aproximação entre Sartre e Mauss.

Um início de reflexão sobre a moral a partir destes dois pensadores poderia ser a seguinte tese: “Ainsi en un sens la propriété c’est l’Autre chez moi” (SARTRE, 1983, p. 391). Não podemos desenvolver tais teses aqui. Dedicaremos a este tema outro estudo.

Conclusão

O presente estudo abordou algumas relações entre o pensamento de Marcel Mauss e Jean-Paul Sartre. O intuito fundamental foi identificar como Sartre interpreta os conceitos centrais do sociólogo francês tendo em vista a fundamentação da ontologia, da moral e da psicanálise existencial. Para estabelecer estas relações realizou-se, inicialmente, a identificação do principal problema abordado por Mauss: a obrigação de retribuir um presente recebido. Identificaram-se alguns temas semelhantes entre os dois pensadores: a preocupação com a concretude, a valorização do estilo ensaístico na elaboração de teorias, a centralidade do conceito de pessoa, a importância da relação entre este conceito e a dimensão social da existência, a tentativa de elaborar princípios fundantes de uma moral, a identificação do caráter ambíguo da existência humana em suas relações de apropriação e destruição de bens, a relação intrínseca entre a generosidade e a liberdade.

Em um primeiro movimento, realizou-se a identificação do problema da retribuição, a análise dos conceitos de contrato e, principalmente, do caráter simbólico do ato de doar. Ressaltou-se também a ambiguidade da cerimônia de *Potlatch* em seu duplo aspecto: doação e desafio. Segundo Mauss, a doação é um desafio que guarda as mesmas tonalidades da guerra, com a diferença de ver abolida a violência. Nesta mesma perspectiva, a doação e o pacto de não agressão mostraram-se em seu caráter de aposta. Identificou-se, por outro lado, a diferença entre a noção de contrato da teoria econômica liberal e a perspectiva solidária do pacto de doação, uma clara contribuição ao modo como o socialismo associativo pode abrir caminho para a reelaboração das relações sociais.

Todos estes aspectos da teoria de Mauss repercutiram no pensamento de Sartre, como observamos, em sua ontologia, em sua moral e em sua psicanálise existencial. Nestas considerações finais destacaremos as consequências da teoria de Mauss para a moral sartriana.

O tema da moral no pensamento sartriano é, como ele próprio afirma, “necessário e impossível”. Necessário porque todos os atos humanos estão inseridos no dilema da liberdade e das determinações. Impossível porque a moral solicita um princípio universal que nunca pode ser estabelecido de forma definitiva. Consideramos que as intuições propostas nos *Cadernos para uma moral* podem sugerir linhas de investigação promissoras. É fato que estes cadernos foram abandonados por Sartre e publicados após sua morte. Constituem um conjunto de reflexões desenvolvidas de forma incompleta e apesar de terem duas formulações básicas que estão divididas em duas partes, não fornecem uma visão de conjunto da proposta de uma moral existencialista. Contudo, as formulações posteriores sobre a moral publicadas ou escritas por Sartre apontam elementos mais esparsos ainda, indicando que não houve evolução satisfatória.

Consideramos que as discussões elaboradas nos *Cadernos* abrem a perspectiva para especulações acerca da possibilidade de uma moral concreta fundada na existência histórica. A **liberdade**, como noção central do pensamento sartriano, evidentemente, é a coluna vertebral desta moral. Neste sentido, a obra romanesca sartriana, ao discutir a liberdade em situação, representa uma primeira formulação desta moral. Porém, a ontologia e a psicanálise existencial são os órgãos vitais deste corpo que deve ser tratado, na expressão de Mauss, como um fato total. A ontologia sartriana define a realidade humana como “desejo de ser”, a psicanálise existencial formula o método de investigação concreto que explicita e compreende o modo como este desejo se realiza em um projeto pessoal e histórico.

As intuições dos *Cadernos*, ao menos nas considerações que identificamos no presente estudo, comentando a obra de Mauss, lançam luzes acerca do modo como a materialidade pode ser pensada nesta perspectiva moral. Para elucidar as relações entre a **pessoa** e as **determinações sociais**, no fato total que liga o indivíduo e o seu mundo, o modo como esta pessoa lida com a materialidade pode ser um caminho para se compreender a ambiguidade das relações materiais e simbólicas que constituem a existência social.

Se, como afirma Sartre nos *Cadernos*, “em um sentido, a propriedade é o Outro em mim” (SARTRE, 1983, p. 391), como pensar as relações de posse em um mundo determinado pelas relações materiais, no qual somos o que temos? Como pensar esta propriedade se as relações humanas são igualmente permeadas pelo simbólico? Se ter, ser e fazer são as maneiras pelas quais a realidade humana existe no mundo, como pode o simbólico permanecer uma dimensão essencial desta mesma humanidade? Estes problemas indicam que os *Cadernos* podem servir de fio condutor para a problematização de uma moral que esteja fundada na existência mundana, como fato total.

Referências

CAILLÉ, A. “Nem holismo nem individualismo metodológico”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 38, p. 5-37, out./1998.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

RECCHIA, F. “Des heritages devenues concepts”. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. XX, p. 88-109, jun./2017.

SARTRE, J.-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

SARTRE, J.-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.

Sobre o autor:

Simeão Sass

É docente titular da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Atua na Graduação em Enfermagem e leciona no curso de Pós-graduação em Saúde Coletiva da UNIFESP. Docente do Centro de História e Filosofia das Ciências da Saúde (CEHFI) da Escola Paulista de Medicina. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1994). Doutor em Filosofia pela Universidade

Estadual de Campinas (2002). Realizou estágio pós-doutoral na Universidade Federal de São Carlos (2007) pesquisando a teoria das emoções. Autor do livro *O Problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre* (2011). Publicou também ensaios e artigos sobre o pensamento de Sartre e pensadores contemporâneos. Prepara a publicação do livro *A Antropologia de Sartre*. Tem experiência na área de Filosofia Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento Contemporâneo Francês (Bergson, Sartre e Pierre Janet), Teoria das emoções (Minkowski, Goldstein, Lewin, Laing), hermenêutica e conexões entre Filosofia e Psicologia. Pesquisa atualmente a abordagem narrativa e suas conexões com a Filosofia e a Psicologia. Membro do GT de Fenomenologia da ANPOF. Coordenador do Grupo de estudos Fundamentos Filosóficos da Psicologia. É membro da Red Iberoamericana en Filosofía Política. Integra o grupo de estudos do CNPq Humanidades, Narrativas e Humanização em Saúde. Diretor da Revista Internacional de Humanidades Médicas.

Recebido em: 01/09/2023

Received in: 01/09/2023

Aprovado em: 01/10/2023

Approved in: 01/10/2023

VARIA

O assassino burocrata (*desk murderer*) e o homem subalterno: reflexões a partir do ensaio “Auschwitz em julgamento”

The bureaucrat murderer (*desk murderer*) and the subaltern man: reflections from the essay “Auschwitz on trial”

Lara Rocha

<https://orcid.org/0000-0002-2865-196X> – E-mail: larafr87@gmail.com

Odílio Alves Aguiar

<https://orcid.org/0000-0002-7767-1932> – E-mail: odilio@ufc.br

RESUMO

As reflexões arendtianas sobre as reverberações da forma burocrática de governar ensejam duas trajetórias argumentativas distintas e, sobretudo, complementares: 1) a sua investigação como forma de dominação oriunda do imperialismo e posteriormente utilizada como o modelo de organização totalitária e dos países pós-1945; 2) o papel dos burocratas. Ambas auxiliam a compreender por que a burocracia não apenas sobreviveu à queda dos regimes totalitários, como permaneceu sendo o modelo organizacional das nações. Na interseção dessas leituras, o ensaio “Auschwitz em julgamento” apresenta dois tipos de partícipes do aparato burocrático nazista: os assassinos burocratas (*desk murderers*) e os homens subalternos. Em comum entre eles havia a ausência de responsabilidade pelos crimes perpetrados pelo regime e a irreflexão; porém, seu grau de participação na hierarquia e sua punibilidade nos julgamentos do pós-guerra diferiram sobremaneira. Nesses termos, o presente artigo objetiva analisar as semelhanças e diferenças existentes entre os homens subalternos e os assassinos burocratas. Para tanto, parte-se do pressuposto que compreendê-los auxilia a entender a burocracia como forma de governo que inviabiliza a liberdade pública e o livre exercício das atividades espirituais.

Palavras-chave: Burocracia. Hannah Arendt. Assassino burocrata. Homem Subalterno. Bernd Naumann. Auschwitz.

ABSTRACT

Arendt's reflections on the reverberations of the bureaucratic way of governing give rise to two distinct and, above all, complementary argumentative trajectories: 1) its investigation as a form of domination originating from imperialism and later used as a model of totalitarianism; 2) the role of bureaucrats. Both help to understand why the bureaucracy not only survived the fall of totalitarian regimes, but also remained the organizational model of nations. At the intersection of these readings, the essay "Auschwitz on Trial" presents two types of participants in the Nazi bureaucratic apparatus: bureaucratic assassins (*desk murderers*) and subordinate men. In common among them was a lack of responsibility for the crimes perpetrated by the regime and thoughtlessness; however, their degree of participation in the hierarchy and their punishability in post-war trials differed greatly. In these terms, this article aims to analyze the similarities and differences between subordinate men and bureaucratic murderers. To do so, it is assumed that understanding them helps to understand bureaucracy as a form of government that makes public freedom and the free exercise of spiritual activities unfeasible.

Keywords: Bureaucracy. Hannah Arendt. Bureaucratic murderer. Subaltern Man. Bernd Naumann. Auschwitz.

O ensaio "Auschwitz em julgamento", que faz parte da coletânea de textos publicados em *Responsabilidade e julgamento*, foi inicialmente publicado em 1966 como prefácio do livro *Auschwitz*, de Bernd Naumann, jornalista que cobriu os vinte meses de julgamento dos réus levados a júri sob acusação de homicídio e participação em homicídios praticados no referido campo de extermínio, especialmente após a implantação da Solução Final¹. Para Arendt, as discussões suscitadas pelo julgamento de Frankfurt podem ser consideradas "um suplemento muito necessário ao julgamento de Jerusalém" (ARENDDT, 2004, p. 310)².

Dos mais de dois mil funcionários que desempenharam funções em Auschwitz – entre guardas da SS, agentes da Gestapo e representantes das empresas que exploravam a mão-de-obra dos internos, em um amplo panorama de hierarquias e cargos – apenas vinte e dois homens se tornaram réus. Esses poucos levados a júri, descritos pelos promotores e pelo juiz como "casos intoleráveis", ao passo em que nos fazem questionar se havia algo tolerável em uma situação tão limítrofe, acenam para a responsabilidade política e moral, aliada a culpa criminal compartilhada por todos aqueles que trabalharam no campo, mesmo que não tenham se voluntariado a exercer tais funções (nem estavam, por sua posição marginal na hierarquia, em condições de fazê-lo), e que também não pudessem ser criminalmente responsabilizados pelo maior crime ali cometido, o "extermínio de milhões de pessoas por meio do gás", cujo mentor foi Hitler e cujo planejamento foi meticulosamente executado por "assassinos burocratas em posições mais elevadas, que não tinham de sujar as mãos" (ARENDDT, 2004, p. 306).

¹ O livro *Auschwitz*, publicado em 1966, foi inicialmente uma série de reportagens publicadas no jornal alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung* no ano anterior com o objetivo de cobrir o julgamento de Frankfurt. Arendt (2004) o descreveu como "altamente perspicaz" e como "a mais substancial" cobertura dos vinte meses de julgamento.

² Essa assertiva é corroborada por diversos pesquisadores e complementada pelo fato de que os arquivos e gravações do julgamento somente foram disponibilizados para consulta pública em 1995, o que influencia a ainda atual escassez de material sobre ele. Para Wittmann (2021), por exemplo, Frankfurt é o mais representativo julgamento após a recomendação de Nuremberg de não julgar ex-nazistas através do Tribunal Militar Internacional, mas por júris comuns. Nesse sentido, "a utilização do sistema jurídico para enfrentar publicamente os crimes do Terceiro Reich foi um passo importante na reconstrução da Alemanha após a guerra" (WITTMANN, 2001, p. IV).

Todavia, tais "casos intoleráveis" julgados em Frankfurt não foram perpetrados por *assassinos burocratas*, aqueles que faziam funcionar as engrenagens totalitárias a distância, através de decretos, de telefonemas e de relatórios assinados por especialistas. Mas, ao contrário, por "parasitas e exploradores de um sistema criminoso que tornara o assassinato em massa, o extermínio de milhões, um dever legal" (ARENDR, 2004, p. 296). Apresentar quem eram os exploradores do criminoso sistema totalitário e qual sua diferença, especialmente em grau de participação, com relação aos assassinos burocratas é o objetivo do presente artigo.

Partindo do pressuposto de que a burocracia como forma de governar não apenas permaneceu com o fim dos regimes totalitários, mas ganhou fôlego novo, seja pela manutenção da alienação e da massificação – e, com elas, do ocaso da política –, seja pelo advento da tecnocracia nas instituições públicas e privadas, o que se coaduna com a gestão burocrática como "governo que não é nem da lei, nem dos homens, mas de escritórios e computadores anônimos" (ARENDR, 2004, p. 66), compreende-se que a análise acerca dessas duas figuras distintas e complementares fornece os direcionamentos indispensáveis às seguintes questões: "O que significa para um indivíduo estar inserido num aparato burocrático? E em que medida a consciência da injustiça pode evaporar? Será que a responsabilidade [...] atribuída a uma pessoa esconde a possibilidade de discernimento moral?" (ARENDR, 2021, p. 332). Retraçar os perfis de assassinos burocratas e de homens subalternos auxilia a compreender os meandros de tais intrincados – e urgentes – questionamentos.

Os assassinos burocratas e os homens subalternos: aproximações e distinções

Os casos intoleráveis imersos em uma rotina igualmente intolerável foram possibilitados pela criminalidade como prática governamental característica do *Reich* de Hitler, burocraticamente organizado com o objetivo de executar as sentenças proferidas pela lei da natureza, nascedouro da ideologia nazista. Porquanto "a relação entre burocracia e ideologia agudiza a influência que esta forma de governo exerce não apenas na *vita activa*, mas também na inviabilização do livre exercício das atividades espirituais" (ROCHA, 2022, p. 80), no julgamento as conjunturas daí advindas já eram conhecidas:

O pano de fundo eram massacres administrativos numa escala gigantesca, cometidos por meio de produção em massa – a produção em massa de cadáveres. "Assassinato em massa e cumplicidade em assassinato em massa" era uma acusação que podia e devia ser brandida contra todo homem das SS que já tinha servido em qualquer um dos campos de extermínio e contra muitos que jamais tinham posto o pé nesses campos (ARENDR, 2004, p. 313).

O totalitarismo preparou e instrumentalizou os malfeitores que, nos julgamentos do pós-guerra, sentaram-se no banco dos réus e, ao fazê-lo, apresentou ao mundo um novo tipo de criminoso: indivíduos que, mesmo desprovidos de motivações perversas, em um contexto de terror total demonstraram ser *hostis generis humanis*. Esses servidores da burocracia nazista, cuja figura de Eichmann é paradigmática, ansiavam por fazer parte do grupo, porém, "fazer parte do grupo e dizer 'nós' foram suficientes para configurar o maior de todos os crimes. Os Hitlers, afinal, não são as figuras mais típicas nesse tipo de situação; eles não teriam poder suficiente sem o apoio desses outros" (ARENDR, 2021, p. 322).

A inserção desses indivíduos no labirinto burocrático nazista – ou seja, esse “dizer nós” – é o pano de fundo da constatação arendtiana de que vários indivíduos agindo juntos, solo do qual emana poder, é um fenômeno humano neutro, cuja valoração positiva ou negativa depende da utilização a que se destina a atuação do grupo. Todavia, independente disso, “essa forma de agir proporciona uma sensação extrema de prazer” (ARENDR, 2021, p. 322). No caso de indivíduos que se reúnem em prol de executar comportamentos antipolíticos, a sensação de prazer oriunda de *agir com* os demais permanece, porém, “todo o restante da ação conjunta, como discutir coisas, chegar a algumas decisões, aceitar responsabilidades, pensar sobre o que estamos fazendo, tudo isso é eliminado pelo próprio funcionamento. O que existe é o vazio” (ARENDR, 2021, p. 323). Sendo assim, o que moveu os servidores do Terceiro Reich foi a ânsia por fazer parte e o prazer da ação conjunta, cujos processos complementares, ínsitos à ação política, são esvaziados de significado no contexto totalitário. Nesse cenário, o que resta é o funcionário que faz do exercício de sua função a sua mais alta realização e “um funcionário que não é nada mais que um funcionário é um homem muito perigoso” (ARENDR, 2021, p. 323).

Os réus de Frankfurt tinham em comum o fato de pertencerem às camadas mais baixas da hierarquia nazista. O posto mais alto era o de *Hauptsturmführer*, equivalente a capitão e/ou tenente-capitão na hierarquia militar do Reich. Sua insipiente inserção na organização se reverberava em seu *status* social: “metade provinha da classe operária, tinha oito anos de escola elementar e trabalhava como artesão; dos outros dez, cinco pertenciam a classe média [...] enquanto os outros cinco eram de classe média baixa” (ARENDR, 2004, p. 305). A maioria não tinha passagem pela polícia, exceto por crimes menores, o que os tornava arraia-miúda inclusive em termos de registros criminais. Porém, independente de maior ou menor grau de instrução, melhor ou pior inserção socioeconômica, os comportamentos dos réus não variaram substancialmente durante os procedimentos do tribunal: com exceção do Dr. Franz Lucas³, as risadas impertinentes, o deboche com as testemunhas e o descaso com os promotores e juízes puderam ser observados inclusive naqueles com maior grau de escolaridade e *status* social.

Obviamente, nem todos os homens subalternos fomentados pelo regime de Hitler se tornaram assassinos, tal como aqueles que foram julgados em Frankfurt. Nesse tocante, diversos elementos podem motivar essa transmutação: funcionalismo carreirista, obediência cadavérica, rotinização das tarefas, doutrinação ideológica, estereotipia de grupos e a indiferença como subproduto ínsito às sociedades modernas, aliados à perspectiva de que em um contexto de guerra, há uma espécie de abandono da moralidade, abrindo espaço para atrocidades que, em uma conjuntura de cisão racial, podem alcançar níveis inimagináveis (NAUMANN, 1966; BROWNING, 2001). Porém, esses elementos seriam, por si mesmos, suficientes para explicar o comportamento dos réus de Frankfurt?

No final da segunda parte do ensaio “Auschwitz em julgamento”, Arendt fornece definições e delimitações que cindem os assassinos burocratas dos homens subalternos⁴, categorias

³ Réu em Frankfurt, o Dr. Franz Lucas foi médico em Auschwitz e um dos responsáveis pelas seleções do campo. Foi o único réu a demonstrar arrependimento por sua participação na Solução Final. Diversas testemunhas relataram que, divergindo dos demais, ele fez o possível para tornar menos horrenda a rotina do campo. Sua pena foi uma das menores aplicadas na cerimônia jurídica.

⁴ Tanto o livro de Naumann quanto o ensaio original de Arendt, “Auschwitz on trial”, utilizam a expressão *little man* para se referir aos réus de Frankfurt, todos pertencentes às baixas camadas da hierarquia nazista. A tradução em português utiliza a locução *homem subalterno*, a fim de melhor descrever a posição que eles ocupavam no labirinto burocrático do Reich, em contraposição aos assassinos burocratas (no original em inglês, *desk murderers*, em livre tradução, assassino de gabinete/escritório/mesa, coadunando-se com o próprio termo *bureau*, em português mesa, gabinete, e *bureaucrate*, funcionário, homem por trás da mesa) que, mesmo sem deter o poder de decisão no governo alemão, que pertencia apenas a Hitler, certamente estavam em uma posição mais estratégica – ocupavam as cascas interiores da cebola – na hierarquia nazista e na sociedade, de modo geral. Por considerar que a tradução *homem subalterno* acena para esse panorama, a utilizamos no presente artigo.

de funcionários nazistas identificados durante o julgamento de Frankfurt. As principais diferenças entre ambos, ao tomar forma concreta pelas ferramentas utilizadas por cada um, acenam para sua participação na hierarquia nazista e, com isso, para o seu grau de responsabilidade pelos crimes perpetrados pelo regime de Hitler. Enquanto os assassinos burocratas tinham como principais instrumentos "máquinas de escrever, telefones e teletipos", os homens subalternos "operavam a maquinaria de extermínio, lançavam as cápsulas de gás, manipulavam as metralhadoras [...], estavam ocupados com a cremação da montanha de cadáveres" (ARENDR, 2004, p. 310).

A cisão entre esses dois grupos foi exposta no livro de Naumann e apresentada por Arendt a partir da *teoria dos homens subalternos*. Originada na argumentação da defesa de que os réus cometeram os atos pelos quais eram julgados porque haviam sido forçados a fazê-los e que, sob o pano de fundo do Terceiro Reich, "não estavam em posição de saber o que era criminalmente errado" (ARENDR, 2004, p. 306), tinha como objetivo atenuar sua responsabilidade. Todavia, por mais reducionista que seja essa oratória (afinal, se eles não tinham considerado que seus atos eram errados, por que havia sido necessário forçá-los a fazê-los?), ela se insere na cisão entre aqueles que executavam as ordens de modo direto e aqueles que ficavam "ocultos e puxavam os cordões" (ARENDR, 2011, p. 244). Tal distância entre os homens subalternos e os assassinos burocratas é elucidada pela fala de um dos réus: "a questão não é o que fizemos, mas os homens que nos levaram a desgraça. A maioria deles ainda está em liberdade", ao que complementa: "estamos sendo responsabilizados por tudo. Os últimos levam na cabeça" (ARENDR, 2004, p. 306-307). Na mesma linha argumentativa, outro réu indaga: "onde estão os cavalheiros que ficavam na chefia? Eram os culpados, os que ficavam sentados às suas escrivaninhas e telefonavam" (ARENDR, 2004, p. 307).

Essa tentativa dos réus endossada pelas suas defesas de se colocar como bodes expiatórios de um regime criminoso encontra ancoradouro na *teoria dos dentes de engrenagem*, segundo a qual um funcionário de um governo totalitário pode ser isento de responsabilidade, e até mesmo de culpa, pelas consequências diretas do exercício de suas funções porque, caso ele não as realizasse, outros o fariam, especialmente nas condições de um regime burocraticamente organizado. Não à toa, os homens subalternos foram descritos por seus advogados como "a menor engrenagem da poderosa máquina burocrática [do Terceiro Reich]" (NAUMANN, 1966, p. 402). Porém, o que tais assertivas deixam de lado é a constatação de que independentemente do tamanho do dispositivo e de sua centralidade com relação ao aparato, a maioria dos perpetradores dos assassinatos cometidos pelo regime de Hitler não demonstravam tendências assassinas ou inclinações sádicas – e aqui a maioria dos réus de Frankfurt eram exceções –, tampouco seguiram progressões lógicas e necessárias em suas carreiras. Mesmo a transmutação de Eichmann, que em poucos anos foi de especialista na questão judaica para cúmplice de assassinato, não foi inexorável e poderia ter sido evitada caso ele tivesse se dado conta do imperativo de pensar e julgar sem o corrimão fornecido pelos *ismos*, mas movido pelo ímpeto de compreender e de significar o mundo.

As interpretações arendtianas acerca da teoria do dente de engrenagem percorrem dois caminhos argumentativos: por um lado, identificam que os seus próprios termos possuem nascedouro na constatação de que é próprio da burocracia "transformar homens em funcionários e meras engrenagens, os desumanizando" (ARENDR, 2017, p. 312-313)⁵, enquanto, por outro,

⁵ Tal perspectiva está presente desde o surgimento da burocracia como forma de governar, sendo exposta no perfil de Lorde Cromer e seu "governo invisível" retratado em *Origens do totalitarismo*. Na obra, Arendt arrazoia com que rapidez o cônsul-geral britânico percebeu que os burocratas eram um instrumento necessário para que uma política baseada no alheamento completo

apontam a tendência em esvaziar sua responsabilidade pela execução de seu movimento específico. No entrecruzamento entre ambas, ganha relevo a constatação de que ao perder o *status* humano a fim de se converter em um instrumento, não somente as vítimas são supérfluas, mas também os indivíduos que participam do aparato burocrático e que, tal como peças, podem ser trocadas a qualquer momento, sem que isso altere o funcionamento do todo.

Ademais, ao equiparar *homens a peças*, a teoria do dente de engrenagem acena para a tendência comum a assassinos burocratas e homens subalternos de renunciar às capacidades humanas de agir, de discursar, de pensar e de julgar livremente, substituindo-as pela reprodução de jargões ideológicos e pelo comportamento previsível, ajustado às premissas defendidas pelo regime. No decaimento dos predicativos que distinguem um homem enquanto tal, a burocracia fornece as condições de desumanização indispensáveis para a consecução de um novo tipo de sujeito, um *animal ideologicis* e *burocraticus*, marcadamente anti-humano, cujo isolamento e dificuldade de lidar com as contradições ínsitas à realidade inviabilizam a reflexão sobre o entorno e sobre si mesmo. Nesse mote, o *animal ideologicis* e *burocraticus*, cuja participação antipolítica no governo de Hitler o converteu ou em um assassino burocrata ou em um homem subalterno, não se sente responsável pelo mundo enquanto espaço-entre com o qual precisa a todo instante se reconciliar através da compreensão, mas apenas motivado a realizar seu trabalho criteriosamente, pois esse é o único meio que lhe restou para se inserir nos escombros oriundos do esvaziamento da esfera pública ínsita à burocracia. Compreende-se, assim, por que "o oficial de uniforme da SS que apenas obedecia a ordens parece ser o precursor de homens como o tenente Calley, que cometeram atrocidades na Indochina" (CESARANI, 2007, p. 15).

O assassino burocrata, homem comum e mediano que ao se inserir no aparelho burocrático nazista se converteu no tipo de perpetrador de crimes descrito na Alemanha do pós-guerra como *Schreibtischtäter*, "empregado de escritório", "empregado por trás da mesa" – coadunando-se com o original utilizado em inglês por Arendt *desk murderer* – possui em Adolf Eichmann seu retrato mais fidedigno. Sua aparição no julgamento de Frankfurt se deu através das testemunhas, que tinham patente consideravelmente mais alta do que os réus: "eram coronéis e generais em vez de capitães, tenentes ou oficiais subalternos" (ARENDR, 2004, p. 307) e que se destacavam pela facilidade com a qual se inseriram na Alemanha pós-1945. Tais cavalheiros de alta posição, a quem os réus haviam outrora servido, inescrupulosamente "conseguiram voltar do distante mundo do heroísmo germânico para a respeitabilidade burguesa atual como o grande homem do passado que, para o pessoal de Auschwitz, tinha residido no Olimpo das SS, sai da sala do tribunal de cabeça erguida, com os passos medidos" (ARENDR, 2004, p. 308). Seriam esses homens, assassinos burocratas por excelência, tão diferentes dos homens subalternos a tal ponto de conseguir cambiar velozmente não apenas suas convicções, mas os motivadores de suas ações?

A facilidade com a qual os assassinos burocratas se reinseriram na Alemanha pós-1945 auxilia a compreender a resistência alemã com relação aos julgamentos do pós-guerra, opinião pública que permaneceu mesmo com as revelações trazidas à tona pelo julgamento de Auschwitz, "pois o que a maioria pensa e deseja constitui a opinião pública, mesmo que os canais públicos de comunicação – a imprensa, o rádio e a televisão – expressem ideias contrárias" (ARENDR, 2004, p. 296). Seria reducionista interpretar a ausência de entusiasmo do povo alemão, em geral, pelos julgamentos do pós-guerra sem levar em consideração que a administração do Estado alemão na Era Adenauer era, em sua maioria, exercida por antigos funcionários do Reich

entre governantes e governados possa ser justificada na pretensa superioridade dos primeiros em detrimento da inferioridade natural dos segundos.

hitlerista⁶. Essa impunidade que recobria os assassinos burocratas tornou corrente a perspectiva de que "os peixes pequenos são apanhados, enquanto os peixes graúdos continuam a carreira" (ARENDR, 2004, p. 305).

Se Eichmann é o modelo de assassino burocrata, o paradigma de homem subalterno é Pery Broad, um dos réus mais jovens de Frankfurt e um dos mais conhecidos, tanto por sua participação nos massacres administrativos perpetrados em Auschwitz quanto pelo relatório que ele redigiu para as autoridades britânicas de ocupação⁷. Descrito pelas testemunhas como "esperto, inteligente e astucioso" e conhecido pelos internos como "a morte em luvas de pelica" (ARENDR, 2004, p. 301), Broad escreveu o documento voluntariamente, mesmo que no julgamento de Frankfurt tenha demonstrado arrependimento em tê-lo feito. Em seus interrogatórios, se mostrou comunicativo, alegou que sua prisão fora um alívio, mas, durante o julgamento, não indicou remorsos. Ao contrário, portou-se com o mesmo desdém pelo tribunal que aquele visto na maioria dos réus. Essa mudança de comportamento crônica (primeiro na rotina do campo, depois com os oficiais britânicos, em seguida durante os interrogatórios anteriores ao julgamento e, por fim, na companhia de seus "camaradas") desvela uma característica dos homens subalternos: não era a racionalidade, ainda que influenciada pelas condições externas, que delimitava suas ações, mas a perda de substância identitária que fazia com que apenas seus cambiantes humores justificassem seus comportamentos.

A variação de atitude apresentada por Pery Broad acena para a tendência dos criminosos nazistas de se alinhar com as opiniões e crenças que prevaleciam no ambiente em que estavam inseridos. Em outras palavras, "eles se coordenavam num piscar de olhos" (ARENDR, 2004, p. 303). Porém, longe de demonstrar medo ou respeito pelas autoridades às quais estavam subordinados, denota sua habilidade de se camuflar a depender da "opinião geral a que estavam submetidos" (ARENDR, 2004, p. 303). Essa adaptabilidade acentuada é viabilizada pelo que Arendt denomina de *obediência cadavérica* e que foi descrito por Naumann a partir da argumentação empreendida pela defesa dos réus de Frankfurt: eles eram soldados e obedeciam a ordens enquanto tal, ou seja, "não perguntavam sobre o certo e o errado" (ARENDR, 2004, p. 309), tampouco refletiam sobre as ordens que cumpriam, até porque, segundo um dos réus, "nós, os homens subalternos, não tivemos chances de impedir nada" (NAUMANN, 1966, p. 370). A obediência como *leitmotiv* da vida de assassinos burocratas e homens subalternos faz da sua existência uma fraude, já que desconsidera o imperativo humano de pensar e, ao fazê-lo, converte humano em inumano, o que se reverbera em sua "prontidão em oferecer absoluta obediência a qualquer autoridade do momento até o limite do possível" (ARENDR, 2021, p. 329), predicativo que pode elucidar tanto o cumprimento irrefletido das ordens pelos homens subalternos quanto o sucesso na inserção dos assassinos burocratas na Alemanha pós-1945. Sem despertar para a interação interior, tudo se torna possível, sem a companhia questionadora de si mesmo, o que resta é a idealização da obediência, tal como a corda para o enforcado.

⁶ A continuidade do funcionalismo público de Hitler para Adenauer fomentou a tese de que havia uma continuidade identitária do Estado alemão de Bismarck até Bonn, argumentação levada ao extremo de questionar se seria possível punir os crimes cometidos por uma ordem estatal anterior. Deixadas de lado as escuridões da perspectiva, é mister identificar que ela apenas ganhou força porque o funcionalismo público estava eivado de antigos nazistas. Assim, a teoria da continuidade do Estado demonstra "a total cumplicidade [muito mais do que uma identidade contínua, já que seus funcionários dispunham de uma adaptabilidade suficiente para tomar a face do ambiente em que se inserem] de todos os órgãos do Estado, todos os funcionários públicos, todas as figuras públicas em altas posições no mundo dos negócios, com os crimes do regime nazista" (ARENDR, 2004, p. 314).

⁷ O relatório Broad fornece uma descrição fidedigna da rotina do campo de extermínio. Foi através dele, por exemplo, que se soube que em cada leva de trens, apenas um terço dos homens sobreviviam, enquanto o restante era gaseado e que mesmo dentre os sobreviventes, a expectativa de vida era de três meses, devido às parcas condições do campo e à rotina extenuante de trabalhos forçados.

Nenhum deles expressou remorso. Por outro lado, deveríamos imaginar que quando ninguém expressa remorso tem que haver pelo menos uma pessoa que defenda suas ações e diga: "Sim, de fato, nós fizemos isso por esta razão e eu continuo pensando da mesma maneira. Nós perdemos. Perder ou ganhar não afeta nossa causa". Na realidade, a causa foi abandonada como um trapo. E isso parece crucial para o fenômeno que você acabou de mencionar – obediência. Em outras palavras: eles só queriam continuar seguindo em frente [...]. Quando alguém disse a eles: "Você só será um de nós se cometer assassinatos" – tudo bem. Quando ouviram: "Você só será um de nós se nunca cometer assassinatos" – tudo bem também (ARENDDT, 2021, p. 328).

Com exceção do Dr. Franz Lucas, a ausência de remorso marcou o comportamento dos réus de Frankfurt, seguindo a mesma linha obtida por outros julgamentos do pós-guerra, o que acena para a intrincada relação entre o vazio de arrependimento, de responsabilidade e de pensamento: porquanto o primeiro implica no movimento interior de repetir para si a mesma história, a fim de que ela não caia no esquecimento e de que dela sejam retiradas as lições mais profícuas para a manutenção salutar da interação com o eu-mesmo e com os demais, a segunda apenas pode acontecer mediante o exercício da ação e do pensamento. O ego pensante, nascedouro da capacidade humana de se arrepender, é um dos alicerces do comprometimento com a permanência do mundo, sinônimo de responsabilidade política. Em uma forma de governar na qual o pensamento é inviabilizado, remorso e comprometimento também o são⁸, e já que é a lembrança (enquanto a capacidade humana de contar para si várias vezes a mesma história) que impede a malfeitoria, "se me recuso a lembrar, estou realmente pronta para fazer qualquer coisa, do mesmo modo que minha coragem seria absolutamente temerária se a dor, por exemplo, fosse uma experiência imediatamente esquecida" (ARENDDT, 2004, p. 159).

Em "Como se falássemos com uma parede", exemplos de uma existência fraudulenta podem ser depreendidos com relação à obediência e à ausência de remorso, cujo observatório privilegiado foram os julgamentos do pós-guerra: a perspectiva comum a homens subalternos e assassinos burocratas de que a responsabilidade legal e moral era ínsita unicamente àqueles que tinham poder de decisão mais efetivo no regime. Ela auxilia a entender por que os réus consideravam traição o fato da maioria dos "promotores da Solução Final" ter se matado. "Mas eles prometeram que nunca seríamos responsabilizados. E agora estamos aqui carregando a responsabilidade [...] E o peixe grande? Eles fugiram da responsabilidade, é claro" (ARENDDT, 2021, p. 327)⁹. Entretanto, já que a responsabilidade, assim como a liberdade, só pode ser levada em consideração enquanto os indivíduos estão *entre os homens*, é mandatório não esquecer "como eles fugiram da responsabilidade: se suicidaram ou se enforcaram. Esquecer isso quando se fala

⁸ No ensaio "Verdade e Política", Arendt defende, com base em Kant, a importância do par-conceitual pensamento-liberdade para a formação de corpos políticos que não ameacem a verdade factual e não suplantem o senso de responsabilidade. "Kant, afirma que 'o poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos priva-o ao mesmo tempo de sua liberdade de pensar' e a única garantia para a 'exatidão' de nosso pensamento está na circunstância de que 'pensamos como que em comunhão com outrem, aos quais comunicamos nossos pensamentos assim como nos comunicam os seus'. A razão humana, por ser falível, só pode funcionar se o homem pode fazer uso público dela" (ARENDDT, 2016, p.290-291).

⁹ Nesse sentido, Robert Merle, em *A morte é meu ofício*, relata o diálogo entre Rudolf Höss (em primeira pessoa), comandante de Auschwitz, e Georg Pützler, que o escondeu em sua fazenda, por ocasião do suicídio de Himmler: "Ele me traiu! - 'O Reichsführer?' Os olhos de Georg tombaram sobre mim, cheios de censura. Reagi elevando a voz: - 'Você não compreende! Ele deu ordens terríveis e agora deixa-nos a sós [...]. Em vez de erguer-se... de dizer... 'Sou eu o único responsável!...Em vez disso, veja o que ele fez! Como é fácil! A gente morde uma ampola de cianureto e deixa nossos homens em apuros! [...]. *Maine Ehre, heisst Treue!* [Minha honra é minha fidelidade]. Não para ele. Para nós, a prisão, a corda! - 'Então vão enforcá-lo?' - 'O que você imagina? Mas para mim tanto faz! A morte é menos que nada para mim' - 'Ele se esquivou, e daí? Se tivesse ficado, isso não salvaria sua vida! - Eu o sacudi - 'Quem está falando de viver? Para mim não teria a menor importância se me enforcarem. Mas eu morreria junto com ele! Com meu chefe! Ele teria dito: fui eu que dei a ordem de *tratar* os judeus! E ninguém teria nada a acrescentar! Nem o êxodo nem a derrota tinham me abalado a esse ponto" (MERLE, 2022, p. 297-298).

de responsabilidade é grotesco [...]. Quando você não consegue imaginar que isso só é relevante se as pessoas ainda estiverem vivas, não há como ajudar" (ARENDR, 2021, p. 328).

Os assassinos burocratas, os homens subalternos e o fator humano: os estados de espírito

O julgamento de Frankfurt comprovou que a maioria das atrocidades cometidas pelos réus não eram legitimadas por ordens superiores, ou seja, não eram validadas nem pelas diretrizes dadas pelos assassinos burocratas, nem pelas ordens dos "promotores da Solução Final", Himmler, Göring e Höss, que defenderam a sistematização burocratizada do extermínio, e não o assassinio desordenado, fruto de disposições singulares¹⁰. Nesses termos, os crimes cometidos pelos homens subalternos sentados no banco dos réus, ao passo em que "circundavam e criavam a atmosfera do crime gigantesco do extermínio" (ARENDR, 2004, p. 316), não eram procedimentos operacionais padrão e, por isso, não podiam ser criminalmente imputados aos assassinos burocratas, mesmo que eles também fossem coautores das políticas de extermínio metodicamente executadas que, como tal, visavam minar rompantes advindos de meros humores. Dessa constatação advém a distinção entre os assassinos burocratas e os homens subalternos descrita por Arendt quando ela assevera que "as faces daqueles que fizeram o melhor possível, ou antes, o pior possível, para obedecer às ordens criminosas são muito diferentes daquelas que, dentro de um sistema legalmente criminoso, não obedeceram tanto a ordens quanto fizeram com suas vítimas o que quiseram" (ARENDR, 2004, p. 310).

Essa certamente é uma diferença crucial entre os homens subalternos e os assassinos burocratas: as ações dos últimos não são guiadas por "frenesi, amargura, estados de ânimo e frustração, mas com cálculo [...]. A maioria não disparou um tiro com raiva ou nunca foi alvejado" (BROWNING, 2001, p. 161). Diferente dos homens subalternos, cujo contato ininterrupto com o terror pode ser compreendido como um dos motivos por sua brutalização progressiva, mesmo tendo muitas vezes o poder de decidir sobre a vida e a morte dos primeiros, alguns dos assassinos burocratas sequer conheciam pessoalmente os *fronts* de batalha e os campos de extermínio.

A organização burocrática do processo de destruição, aliada ao abismo que cindiu a "raça alemã" dos seus "inimigos objetivos", facilitou a desumanização do segundo grupo. Nesses termos, pode-se apreender que a rotinização, a divisão do trabalho e a despersonalização promovida por uma matança burocraticamente executada são alguns dos predicativos do Terceiro Reich que podem auxiliar a compreender o que converteu homens comuns (*ordinary men*) em assassinos burocratas, já que quanto maior a distância entre os locais de onde partiam as ordens e os espaços em que elas eram executadas, mais premente tendeu a ser a sensação nos assassinos burocratas de não serem responsáveis pelos massacres, deixando entrever que a divisão burocrática do trabalho possui um claro efeito dessensibilizante. Ampliando a discussão sobre tais conjunturas, Browning (2001 p. 162) afirma:

[...] a vida burocrática moderna promove um distanciamento funcional e físico da mesma

¹⁰ "Ninguém numa alta posição tinha se dado ao trabalho de fornecer instruções para a 'caça ao coelho', a 'força de Boger', os abrigos subterrâneos, as 'celas para prisioneiros em pé', o 'Muro Negro' ou os 'tiros no boné' [...]; não houvera nenhuma ordem para que as pessoas fossem pisoteadas ou se tornassem objetos do 'esporte' assassino, inclusive aquele de matar com um único golpe. Ninguém tinha lhes dito para realizar as seleções na rampa como uma 'aconchegante reunião familiar', da qual voltavam vangloriando-se sobre o que tinham tirado deste ou daquele recém-chegado como um grupo de caçadores retornando da caçada" (ARENDR, 2004, p. 316).

forma que a guerra e os estereótipos raciais negativos promovem um distanciamento psicológico entre perpetrador e vítima. De fato, muitos dos perpetradores do Holocausto eram chamados assassinos burocratas, ou assassinos de mesa (*desk murderer*), cujo papel no extermínio em massa foi muito facilitado pela natureza burocrática de sua participação. De maneira rotineira, sem nunca ver as vítimas afetadas por suas ações, segmentado, rotinizado e despersonalizado, o trabalho do burocrata ou do especialista, seja confiscando propriedades, programando trens, redigindo leis, enviando telegramas ou compilando listas, poderia ser executado sem enfrentar a realidade do assassinato em massa.

Auschwitz era a prova de tal racionalidade organizacional, já que "fora estabelecido para massacres administrativos que deviam ser executados segundo as regras e regulamentos rigorosos" (ARENDR, 2004, p. 319). Tais diretrizes provinham dos assassinos burocratas com o fim de inviabilizar as iniciativas individuais, mesmo aquelas que pioravam as condições dos campos. Planejado para funcionar como uma máquina azeitada, sem ruídos, o extermínio seguia um curso fabril de produção de cadáveres em larga escala: as seleções (tanto na chegada quanto as subsequentes), a divisão dos presos em categorias, os experimentos humanos, o sistema dos presos de confiança, "os capos e os comandos de prisioneiros que manejavam as instalações de extermínio e detinham posições privilegiadas" (ARENDR, 2004, p. 320). Nesse microcosmo social eram reproduzidos não apenas os valores do Terceiro Reich, mas também as características da burocracia do estado alemão, em que "tudo parecia previsto e previsível" (ARENDR, 2004, p. 320).

Acerca da reprodução, na rotina concentracionária, da burocracia nazista, de modo geral¹¹ – o que se coaduna com a tese arendtiana de que os campos são laboratórios em que foram experimentados os meios para o extermínio dos inimigos objetivos e do que seria a sociedade totalitária de forma mais ampla –, a explanação de Naumann não deixa dúvidas:

Não esqueçamos – e esta é a questão decisiva – que toda a estrutura governamental alemã da época estava corrompida, que os atos criminosos levados a cabo em Auschwitz foram cometidos por uma burocracia que funcionava bem, não por indivíduos enlouquecidos: todo burocrata fez sua parte e a cooperação de todos trouxe esses sucessos horríveis. O próprio Estado desempenhou o papel de instigador e cúmplice (NAUMANN, 1966, p. 397).

Porém, em um contexto em que o horror é um procedimento de rotina e que a única força estabilizadora é a morte, não apenas as normas promulgadas pelos assassinos burocratas ditaram a rotina concentracionária, em vista a uma previsibilidade irrestrita dos processos, mas uma completa arbitrariedade: o que hoje poderia salvar um interno, amanhã era a causa de sua morte. "Tudo mudava quase de dia para dia. Dependia do oficial encarregado, do líder da chamada, do líder do bloco e [...] sobretudo de seus humores" (NAUMANN, 1966, p. 85).

Esse relato acerca da arbitrariedade como predicativo presente na rotina concentracionária se coaduna com investigações posteriores sobre o Reich de Hitler. O livro *Ordinary Men*, de Christopher Browning (2001), apontou que em muitos locais os assassinatos não eram cometidos de modo organizado, mas que o homem comum e subalterno que operava a máquina de extermínio frequentemente o fazia com base em seus humores de momento, e não de modo calculado e pessoal. Nessa leitura, teria sido a prática recorrente de comportar-se de modo

¹¹ Diversos autores descreveram o universo concentracionário como um microcosmo no qual eram reproduzidos os valores, os processos e as instituições do macrocosmo social. Dentre eles se destaca David Rousset, sobrevivente de Bunchenwald citado por Arendt em *Origens do totalitarismo*, que ambicionou lançar as bases de uma "geografia do universo concentracionário" que incluía a descrição das cidades concentracionárias – que correspondiam aos campos de concentração e extermínio – e de sua burocracia interna, que se dedicava à administração "municipal" (ROUSSET, 2016, p. 34), e Primo Levi, em *Os afogados e os sobreviventes*, que expressou literalmente que "o microcosmo dos Lager [campos] reproduz o macrocosmo da sociedade" (LEVI, 2004, p. 41).

irrefletido, movendo-se unicamente através da motivação oriunda dos estados de espírito, concomitantemente com a necessidade de cumprir as diretrizes recebidas, que transformou os homens subalternos em assassinos contumazes. Portanto, a idiosincrasia terrivelmente humana dos estados de espírito pode ajudar a explicar por que em determinados locais a Solução Final obteve mais êxito do que em outros.

O cálculo burocrático elevado a uma potência extrema nos campos de extermínio se mostrou falho: os assassinos burocratas acabaram não considerando em suas avaliações o fator humano. Mesmo por terem, em sua maioria, sido destinados a trabalhar em Auschwitz por sua inaptidão para o serviço militar, os réus de Frankfurt, homens subalternos por excelência, poderiam ter se afastado do trabalho no campo sem quaisquer punições. O fato de não terem o feito liga o alerta – que em nada perdeu de sua atualidade – de que “se pensarmos nesses atos [*horrible dictu*, praticados pelos réus de Frankfurt] explícitos de sadismo como sendo cometidos por pessoas perfeitamente normais, que nunca tinham entrado em conflito com a lei, começamos a nos perguntar sobre o mundo de fantasias de muito cidadão comum, ao qual talvez não falte muito mais do que a oportunidade” (ARENDDT, 2004, p. 321)¹². Dito de outro modo, assassinos burocratas e homens subalternos, em especial na radicalidade ínsita aos regimes totalitários, comprovam que “não é necessário ser anormal para se tornar um perpetuador do genocídio” (CESARANI, 2007, p. 17).

Mediante o dado incontestado de que nada é mais inconstante do que os estados de espírito, “o que resta de humanidade num homem que se submete inteiramente a esses humores?” (ARENDDT, 2004, p. 323). Controlando a rotina infernal de homens predestinados a morrer, de fato tudo se tornava possível, e os homens da SS que atuavam nos campos sentiam suas ações legitimadas, concebiam-se deuses e, como tal, podiam fazer o que quisessem. Alimentando-se desse regime criminoso, os homens subalternos diferiam dos assassinos burocratas por serem “parasitas dos grandes criminosos”, demonstrando que o movimento nazista teve como característica a elevação das correntes subterrâneas europeias, levando “a escória da terra à elite do povo” (ARENDDT, 2004, p. 323).

Com efeito, porquanto no totalitarismo os protagonistas são provenientes da escória da humanidade, marca dos regimes que não precisam da aparição no espaço público, onde os melhores podem se distinguir, por outro lado, a vigência dos estados de espírito sinaliza para a inexistência de normas publicamente debatidas – condição *sine qua non* para a formação de corpos políticos –, substituídas pela lógica arbitrária dos humores, o que ocorre concomitantemente com a adesão completa à lógica da Solução Final. No entrecruzamento entre as perspectivas, ganha relevo a constatação de que na ausência de espaços de aparição e de efetiva participação, a solidão organizada e a compressão do terror e da ideologia estabelecem as bases para a mobilização do apolítico, restando aos indivíduos a adequação cadavérica. Diluída a esfera pública – e com ela, a possibilidade de distinção dos melhores e dos processos deliberativos indispensáveis para a promulgação das leis – a morte pode, com facilidade, ser elevada a objetivo governamental, e não a vida e a pluralidade de seres únicos, como ocorre em formas verdadeiramente políticas de governar.

Movidos apenas por seus humores cambiantes, esses indivíduos se tornaram “gelatinosos” porque “era como se os seus estados de espírito sempre mutáveis tivessem devorado toda a substância – a superfície firme da identidade pessoal, de ser bom ou mau, terno ou

¹² Na conversa com Joachim Fest, Arendt cita, além do próprio Hitler, um dos réus de Frankfurt, Boger, como exemplo de um sujeito sádico inserido em um sistema criminoso. Porém, arrazoia que são exceções, o que torna a reflexão sobre homens comuns partícipes de uma burocracia plenamente realizada ainda mais premente.

brutal, um idiota 'idealista' ou um cínico pervertido sexual" (ARENDDT, 2004, p. 323). Essa ausência do terreno firme que assenta as bases para que a identidade de alguém se firme, tornando-o um *quem* que, mesmo se mantendo como um agente de onde emana o inesperado, preserva um padrão em suas ações e julgamentos, auxilia a elucidar porque, com inaudita frequência, homens subalternos capazes de um ato de gentileza como enviar chocolates para uma mulher que deu à luz podem um dia depois conduzi-la às câmaras de gás. Na ausência de dar conta de si para si mesmo, nenhuma dicotomia pode ser sentida, e os indivíduos movidos apenas por seus humores e em nome de uma obediência cadavérica podem com facilidade salvar um homem hoje e autorizar o extermínio de milhares amanhã, contanto que estejam com o estado de espírito apropriado¹³. Existir desse modo é o clímax da ausência de quaisquer marcos de confiabilidade, inclusive aqueles oriundos da interação consigo mesmo.

É certamente verdade que não havia "quase nenhum homem das SS que não pudesse afirmar ter salvado a vida de alguém" se estivesse no estado de espírito apropriado; e a maioria dos sobreviventes – cerca de um por cento da força de trabalho selecionada – devia a vida a esses "salvadores". A Morte era o governante supremo em Auschwitz, mas lado a lado com a morte havia o acaso – a causalidade mais abusiva e arbitrária, incorporada nos estados de espírito mutáveis dos criados da morte – que determinava o destino dos internos (ARENDDT, 2004, p. 324).

Os humores como causa de vida e morte no universo concentracionário, ao passo em que compunham a rotina de atrocidades sem sentido que tornava ainda mais horrenda a rotina nos campos, são também a gênese da "atmosfera sempre presente de morte violenta: nem mesmo no campo de batalha é a morte tão certa e a vida tão completamente dependente de um milagre" (ARENDDT, 2004, p. 312). Na ausência de estabilidade e sob o domínio perpétuo de diretivas que mudavam com velocidade descomunal – diretamente proporcional ao que é vivenciado em um regime que se baseia no terror como princípio de movimento –, nem os funcionários escapavam da compressão do terror: "nem os mais subalternos entre os guardas podiam estar livres de medo; achavam perfeitamente possível [...] que, para preservar o segredo, eles também fossem encaminhados para as câmaras de gás. Ninguém parecia duvidar que Himmler possuía a insensibilidade e a brutalidade requeridas" (ARENDDT, 2004, p. 312).

Nesse panorama de reflexão, depreende-se que mesmo em uma burocracia plenamente estabelecida, cuja pretensão é minar a imprevisibilidade da ação espontânea em detrimento do cálculo racional e sistemático, o que houve não foi *apenas* o "desenvolvimento suave, centralizado e burocraticamente conduzido" (CESARANI, 2007, p. 5), mas *também* a radicalização de condições que, por si mesmas, já eram inumanas, o que ocorreu devido ao fato de que seres humanos estavam por trás da *persona* de homens subalternos e, como tais, suscetíveis a estados de ânimo que naturalmente tendem a mudar. Por conta disso, é bastante pertinente afirmar que a burocracia nazista foi composta pela combinação de agências governamentais assustadoramente eficientes com um modelo disfuncional de gestão que, ao ambicionar a criação de uma humanidade artificial hermeticamente ajustada aos ditames da ideologia totalitária, esqueceu-se que o mais terrível modelo de governo ainda é exercido

¹³ Naumann relata testemunhos que apontam a sobrevivência como consequência de eventos acidentais e o protagonismo que os homens subalternos desempenhavam em seu salvamento, caso estivessem de bom humor: "A coincidência desempenhou papel decisivo". Uma testemunha descreve o acaso que lhe salvou a vida: "O oficial médico Dr. Rohde perguntou onde eu havia estudado. Quando disse Marburg, ele disse: 'Então você deve ter me conhecido', e mencionou o nome de um pub [...]. Pensei, isso pode ser uma coisa boa, e disse, 'Claro Herr Untersturmführer, de vista'. Ele realmente acreditou, e salvou minha vida [...] porque eu o lembrei de sua juventude. Sim, ele salvou minha vida, mas também entregou centenas de milhares à morte" (NAUMANN, 1966, p. 91).

por homens e, como tal, continua permanentemente aberto ao inesperado – positiva ou negativamente – que deles pode irromper¹⁴.

Os assassinos burocratas e os homens subalternos: sobre as dificuldades do julgamento

Projetado para ser um evento de notável significado, o seu principal organizador, o Procurador-Geral da Alemanha Ocidental, Fritz Bauer, anunciou à imprensa alemã do período que se tratava de uma profícua oportunidade de descortinar a engenhosidade assassina que caracterizou o Complexo de Auschwitz. Isso implicaria que não apenas os homens subalternos que executaram diretamente a Solução Final fossem julgados, mas “também aqueles que criaram as medidas que deram ao holocausto um ar de legalidade [...]. A Alemanha não era composta apenas por Hitler e Himmler. Havia centenas de milhares que não apenas executaram a Solução Final porque tinham ordens, mas porque era sua visão de mundo” (WITTMANN, 2001, p. 1). Diante da oposição que tal afirmação representa com relação ao fato de que um *ismo* não pode sentar no banco dos réus, mas apenas um indivíduo, intimado a responder pelas consequências de seus atos, aliado ao fato de que os engenheiros dos massacres administrativos, assassinos burocratas *par excellence*, não foram julgados por Frankfurt, mas apenas os homens subalternos que trabalharam no campo, resta indagar: estaria o julgamento de Frankfurt fadado às mesmas dificuldades enfrentadas por outros tribunais do pós-guerra?

A verdade é que o tribunal responsável por punir os crimes cometidos em Auschwitz enfrentou uma série de dificuldades compartilhadas por outros julgamentos do período. Além da inexistência de códigos legais que cobrissem os crimes totalitários, “o assassinato organizado como uma instituição governamental, nenhum que tratasse do extermínio de povos inteiros como parte de políticas demográficas, do ‘regime criminoso’ ou das condições cotidianas sob um ‘governo criminoso’” (ARENDETT, 2004, p. 311), a maioria dos delitos cometidos no campo já havia prescrito, de modo que apenas os assassinatos ainda podiam ser julgados.

A segunda dificuldade pode ser entrevista na expressão: “apenas um punhado de casos intoleráveis fora selecionado” (ARENDETT, 2004, p. 295). Porém, é possível considerar algum comportamento empreendido em Auschwitz tolerável? A gravidade de tal inversão motivou os debates que defendiam a mudança em um princípio básico do Direito, o *indubio pro reo*, o que foi traduzido nas palavras de Heinrich Dürmayer, conselheiro de Estado em Viena e testemunha de acusação em Frankfurt: “*Eu estava plenamente convencido de que essas pessoas teriam de provar a sua inocência*” (ARENDETT, 2004, p. 313, grifo da autora). Mediante os imperativos legais, políticos e morais apresentados por essa dificuldade, acrescidos das provas que atestavam que ninguém poderia estar no campo sem saber o que estava acontecendo e sem colaborar com a consecução do extermínio¹⁵, já que “*todos os membros da SS que cumpriam função em Auschwitz eram membros de uma comunidade de cúmplices de assassinato*” (NAUMANN, 1966, p. 387), uma culpa “intolerável”, tal como a almejada pelo tribunal de Frankfurt, não poderia ser assim considerada utilizando apenas os padrões habituais de comportamento e de juízo. Para um julgamento que se dedica à punição de delitos cometidos em um contexto concentracio-

¹⁴ Tal leitura se coaduna com as investigações mais atualizadas sobre o Terceiro Reich, como a de Cesarani (2007).

¹⁵ Quanto a impossibilidade de algum funcionário de Auschwitz não saber dos massacres no complexo concentracionário, Naumann apresenta as provas elencadas no julgamento que espacialmente o comprovam: os prédios administrativos do campo ficavam ao lado dos fornos crematórios (NAUMANN, 1966, p. 328).

nário, "a culpa 'intolerável' devia ser medida por padrões não-habituais, que não seriam encontrados em nenhum código penal" (ARENDR, 2004, p. 313).

Diferente dos promotores de Frankfurt, que afirmaram não ser do interesse do povo alemão julgamentos como o realizado, o juiz principal, Hans Hofmeyer, tentou excluir as questões políticas por considerar que a culpa legal, e não a política e a moral, deve ser o objeto de apreciação do Direito. Todavia, seria possível conduzir o julgamento como o de um crime comum, considerando que o contexto em que as infrações foram cometidas fazia com que a todo momento o pano de fundo político aparecesse sob a forma de um elemento factual ínsito ao próprio julgamento?

Na medida em que a acusação da promotoria era de assassinato em massa, o pressuposto do tribunal de que esse podia ser um "julgamento comum, independentemente do seu pano de fundo", simplesmente não se adequava aos fatos. Comparado com procedimentos comuns, tudo ali só podia ser confuso: por exemplo, um homem que tinha causado a morte de milhares de pessoas, porque era um dos poucos que tinha como tarefa lançar as cápsulas de gás nas câmaras, podia ser criminalmente menos culpado do que outro que tinha "apenas" matado centenas, mas por iniciativa própria e segundo suas fantasias pervertidas (ARENDR, 2004, p. 312).

Uma dificuldade comum aos tribunais do pós-guerra foi o imperativo de "estabelecer responsabilidades e determinar a extensão da culpa criminal" (ARENDR, 2004, p. 310). Nesses termos, a opinião pública e as deliberações legais tenderam a considerar os assassinos burocratas mais culpados do que os homens subalternos, o que remete ao julgamento de Eichmann, quando foi observado que o grau de responsabilidade aumenta à medida que nos afastamos do indivíduo que manuseia os instrumentos fatais. O dado inquestionável, de acordo com Naumann (1966, p. 85), é que "essa máquina de assassinato nunca poderia ter se tornado operacional se não houvesse dezenas de milhares dispostos a operá-la. Essa é a culpa dos réus". Nesse mote, porquanto a culpabilidade dos réus é inquestionável, o que dizer sobre a sua responsabilidade compartilhada, aquela que carregaram por ter feito parte e por ter dito "nós"?

Diferentemente do anseio por "dizer nós" descrito anteriormente, a existência de um tribunal impõe a identificação da culpa de um *eu*. Dito de outro modo, mesmo que seja ínsito à organização burocrática a sensação de anonimato – já que não há ninguém a quem se possa indagar acerca do que está sendo feito devida a extinção da pessoa individual, motivo pelo qual Arendt assevera que a burocracia se assemelha a uma tirania sem tirano –, "assim que a pessoa é colocada diante de um juiz, ela volta a se tornar humana" (ARENDR, 2021, p. 333), isto é, alguém que precisa responder pelos próprios atos. No caso do reconhecimento da responsabilidade dos réus em Frankfurt, o que estava em questão era a capacidade humana de julgar e, assim, de efetuar o movimento de retorno, ou seja, a transmutação do funcionário devotado para o ser humano sob *judice*. Sobre esses servidores, tanto os assassinos burocratas quanto os homens subalternos, descritos por Arendt como "funcionários com escrúpulos", cabe ponderar que "seus escrúpulos não foram suficientes para lhes mostrar que existe uma fronteira a partir da qual seres humanos deixam de ser apenas funcionários. E se eles tivessem ido embora e dito: 'Pelo amor de Deus, que outra pessoa faça o trabalho sujo!', não teriam se tornado seres humanos de novo, em vez de [apenas] funcionários?" (ARENDR, 2021, p. 330).

Considerações finais

Dezessete réus de Frankfurt foram condenados a anos de trabalhos forçados, sendo seis para toda a vida, enquanto três foram absolvidos dos crimes de homicídio e participação em homicídio. Apesar do forte apelo da defesa – compartilhado pela opinião pública alemã – de que Frankfurt não era o tribunal apropriado para julgar ex-funcionários nazistas devido a impossibilidade de um Estado punir uma ordem que ele mesmo proferiu, testemunha após testemunha ficou devidamente elucidado que os réus, assim como todos que colaboraram com o estado nefasto de coisas que compunha a rotina de Auschwitz, “não poderiam ter estado no campo sem fazer nada, sem ver nada e sem saber o que estava se passando” (ARENDDT, 2004, p. 309). Mesmo que o crime cometido pelos réus de Frankfurt, assim como os delitos julgados em Nuremberg e em Jerusalém, somente tenha sido possível devido ao pano de fundo tecido pela Alemanha entre 1933 e 1945, ou seja, em uma burocracia governamental de proporções colossais, seus atos são violações às vítimas e à própria ideia de humanidade e “na medida em que continua sendo um crime [...], todas as engrenagens da máquina, por mais insignificantes que sejam, são na corte imediatamente transformadas em perpetradores, isto é, em seres humanos” (ARENDDT, 2017, p. 312).

As reflexões arendtianas sobre a burocracia e o papel do burocrata – aqui discutidas através das figuras do assassino burocrata e do homem subalterno – partem do pressuposto de que pela primeira vez nos confrontamos com uma forma essencialmente anônima de gestão e que esse aparato, utilizado em governos cujo princípio é o terror, tende a minar o pensamento e, com ele, a responsabilidade. A cinesia constante do totalitarismo, legatária da expansão como um fim em si mesma, mote do imperialismo, submeteu os seus funcionários à uma atividade incessante, mantendo-os em um estado de alerta ininterrupto que impediu a retirada momentânea e deliberada sem a qual o diálogo do pensamento não pode ser iniciado. Como ninguém consegue pensar a não ser que suspenda temporariamente suas ações, “se você forçar alguém a repetir uma atividade de forma constante, ou se alguém se permitir ser forçado a isso, então você ouvirá sempre a mesma história. Você vai perceber que a consciência da responsabilidade não se desenvolve; ela só se dá no momento em que a pessoa reflete sobre o que está fazendo” (ARENDDT, 2021, p. 333).

Confrontar-se com as figuras do assassino burocrata e do homem subalterno lega uma importante lição para atores e expectadores da política contemporânea: o simplismo de demonizá-los coincide com a criação de um alibi para os réus e para todos aqueles que, persistentemente ainda hoje, se reduzem ao exercício de suas funções laborais, não refletindo sobre suas consequências. Afinal, “se alguém sucumbe ao poder de um monstro, será naturalmente menos culpado do que se tivesse sucumbido a uma figura totalmente mediana como Eichmann” (ARENDDT, 2021, p. 323). Para os alemães, certamente era reconfortante identificar esses dois tipos como seres mefistofélicos. Entretanto, a maioria dos réus – com exceção daqueles que apresentaram um comportamento sádico – demonstravam muito mais normalidade que perversão. “Do ponto de vista de nossas instituições e padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades, pois implicava que [...] esse era um novo tipo de criminoso, *hostis generis humanis*, que comete crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado” (ARENDDT, 2017, p. 299). Esse novo tipo de criminoso advindo da burocracia totalitária, um *animal ideologicis e burocraticus*, ao participar do regime de Hitler como assassino burocrata ou como homem subalterno, se converteu irrefletidamente no criminoso potencialmente mais perigoso do século XX.

Um predicativo do *animal ideologicis* e *burocraticus* partilhado por assassinos burocratas e homens subalternos é que ambos são *animais laborans* que, motivados unicamente pelas demandas da sobrevivência, abdicam das potencialidades inerentes à obra e à ação. Na medida em que a existência moderna predominantemente se baseia no *bios*, trabalhar e consumir se assentam como as faces da mesma moeda, o que logra êxito às expensas do ocaso das demais atividades, em especial o agir e o pensar. Porquanto apenas a obra e a ação são capazes de fundar mundos, seja o artificial, seja o *espaço-entre*, nada resta a que esses sujeitos possam se agarrar a não ser os clichês e o oficiais repleto de eufemismos com o qual se comunicam e que não consegue encontrar sucedâneo na fala comum, porquanto não possui vinculação com a realidade. Daí se depreende que nenhum mundo pode advir de uma turba formada por animais *laborans*, *ideologicis* e *burocraticus*, mas apenas uma forma de domínio que coloca tudo o que é verdadeiramente humano em risco.

As dificuldades enfrentadas em Frankfurt corroboraram o que já havia sido observado em Nuremberg e em Jerusalém: as categorias filosóficas e jurídicas tradicionais não facilitam nem a compreensão e nem o julgamento de indivíduos que, desprovidos de motivações criminosas e sem padecer de transtornos psíquicos, fizeram parte de um complexo sistema antipolítico cujo objetivo era o extermínio, mesmo que seus instrumentos fossem telefones, relatórios e teletipos, assassinando a partir de uma mesa de escritório em um gabinete de uma determinada seção governamental. Seja o assassino burocrata, seja o homem subalterno, se trata "de um tipo de pessoa muito mais assustador do que o assassino comum, uma vez que ele não tem nenhuma relação com a vítima" (ARENDDT, 2021, p. 334), de um homem trivial (*ordinary men*), porém, muito mais perigoso. As análises sobre o assassino burocrata e o homem subalterno acenam para a importância de considerar que, em circunstâncias extremas, pessoas que em uma conjuntura normal não enfrentariam problemas com a lei, podem se desvelar *hostis generis humanis*. No contexto anti-humano que compõe a aura fantasmagórica dos campos de extermínio, "o mal que surge [...] e é cometido por pessoas comuns é a norma, não a exceção" (BROWNING, 2001, p. 167).

Os últimos capítulos do livro de Naumann apresentam um panorama temerário: os julgamentos dos crimes de guerra, por um lado necessários para responder ao senso de justiça dos homens – mesmo que esse mesmo senso não os houvesse preparado para lidar com o extermínio como procedimento de rotina –, por outro seriam insuficientes para prevenir que futuros governos totalitários possam irromper. O único meio para logrã-lo, segundo o autor, seria uma profunda reavaliação política, o equivalente ao imperativo arendtiano de *pensar o que estamos fazendo*, mote de *A condição humana*, de modo imediato, mas também a *anima* que percorre todo o seu empreendimento teórico.

Referências

- ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDDT, H. *Pensar sem corrimão*. Compreender 1953-1975. Tradução de Beatriz Andreiuolo et. al. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

- ARENDR, H. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BROWNING, C. R. *Ordinary men*. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland. London: Penguin Books, 2001.
- CESARANI, D. *Becoming Eichmann*. Rethinking the life, crimes and trial of a Desk Murderer. Boston: Da Capo Press, 2004.
- LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. Os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Tradução de Luiz Sergio Henriques. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- MERLE, R. *A morte é meu ofício*. Tradução de Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2022.
- NAUMANN, B. *Auschwitz*. A report on the proceedings against Robert Karl Mulka and others before the court at Frankfurt by Bernd Naumann. Introduction by Hannah Arendt. London: The Pall Mall Press Limited, 1966.
- ROCHA, L. Burocracia. In: AGUIAR, O. A.; CORREIA, A.; MÜLLER, M. C.; VARELA, G. (Orgs.). *Dicionário Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- ROUSSET, D. *O universo concentracionário*. Tradução de Tiago Proença. Lisboa: Antígona, 2016.
- WITTMANN, R. E. *Holocaust on trial? The Frankfurt Auschwitz trial 1963-1965 in historical perspective*. 2001. Thesis (Doctoral in Philosophy) – University of Toronto, 2001.

Sobre os autores:

Lara Rocha

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atua na área de Ética e Filosofia Política com os seguintes temas: pensamento, ação, burocracia, formas de governo, participação política.

Odílio Alves Aguiar

Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1985), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1988) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1998). Professor efetivo da Universidade Federal do Ceará desde 1987 e titular desde abril de 2015. Atua como professor dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da UFC e UECE. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia, ética, política, violência, natureza e técnica.

Recebido: 29/08/2023
Aprovado: 30/09/2023

Received: 29/08/2023
Approved: 30/09/2023

A ideologia moderadora das FFAA brasileiras e a opinião de Hobbes e Constant

The moderating ideology of the Brazilian FFAA and the opinion of Hobbes and Constant

Francisco Luciano Teixeira Filho

<https://orcid.org/0000-0002-7891-8896> – E-mail: luciano.teixeira@uece.br

RESUMO

As Forças Armadas brasileiras reafirmaram, em 2022, uma antiga ideologia intervencionista que marcou a história da República do Brasil. O texto busca mostrar que tal ideologia militar não encontra pretexto na história das ideias políticas modernas. Thomas Hobbes (1588-1679), inicialmente, e depois Benjamin Constant (1767-1830), dois ideólogos que moldaram o entendimento hodierno do Estado, compreendem as instituições representativas em desacordo com qualquer insubmissão das FFAA ao poder político. Dessa forma, a ideologia da intervenção militar é, de acordo com a história das ideias, incompatível com a concepção moderna de Estado.

Palavras-chave: Intervenção militar. Estado. Política. Brasil.

ABSTRACT

In 2022, the Brazilian Armed Forces reaffirmed an old interventionist ideology that marked the history of the Republic of Brazil. The text seeks to show that such military ideology does not find a pretext in the history of modern political ideas. Thomas Hobbes (1588-1679), at first, and then Benjamin Constant (1767-1830), two ideologists who shaped today's understanding of the State, understand representative institutions in disagreement with any non-submission of the FFAA to Political Power. In this way, the ideology of military intervention is, according to the history of ideas, incompatible with the modern conception of the State.

Keywords: Military intervention. State. Policy. Brazil.

1 Introdução à questão militar no Brasil

No dia 11 de novembro de 2022, as Forças Armadas brasileiras tornaram pública uma nota com opiniões jurídicas, filosóficas e políticas, vedadas a elas pela Constituição Federal de 1988. Nela, entre outras estranhezas, os três comandantes signatários¹ afirmam que a Marinha, o Exército e a Aeronáutica estiveram “sempre presentes e moderadoras nos mais importantes momentos da nossa história”.

É de se notar que os comandantes militares se referiram às Forças como moderadoras, adjetivo de quem tem a ação ou a qualidade de moderar. Assim sendo, os comandantes afirmaram que os militares brasileiros são moderadores; que moderar é da condição constitutiva das Forças Armadas. Isso quer dizer, voltando à nota citada, que as FFAA atuam, quer dizer, moderam diversos momentos históricos brasileiros. Mas a quem elas moderam? Que momentos históricos são esses? Que tipo de moderação as Forças exercem?

Ao que tudo indica, as Forças Armadas estão se referindo ao extravagante papel político que tiveram, desde o Golpe da República², de 15 de novembro de 1889³. Daí então, podemos contar mais de 18 golpes, somente até a Revolução de 1930 (CARVALHO, 2019, p. 32), que depôs Washington Luiz e impediu Júlio Prestes, presidente eleito, de tomar posse. Não contando, nisso, a decretação dos estados de exceção, que “a República fez [...] instrumento ordinário de governo: foram onze até a queda do regime (1891, 1892, 1893, 1897, 1904, 1910, 1914, 1917/1918, 1922/1923, 1924/1926, 1930)” (LYNCH, 2012, p. 158).

Seguida a conturbada Primeira República, o governo provisório de Getúlio, líder político do golpe de 1930, e a Revolução Constitucionalista de 1932, veio a nova Constituição, promulgada em 16 de julho de 1934 e, já em 10 de novembro de 1937, golpeada por militares e civis, liderados por Getúlio Vargas. Aqui, os generais Góes Monteiro e Eurico Gaspar Dutra dividem o protagonismo entre os militares. O Estado Novo dura até 1945, quando uma conspirata de caserna retira Getúlio do poder e estabelece um presidente fantoche. Em seguida, os militares elegem o seu candidato: o Marechal Dutra. Getúlio ainda volta ao poder, por meio de eleições, em 1951, mas a pressão udenista e militar (República do Galeão) o leva a cometer suicídio, em 24 de agosto de 1954. Assume seu vice, Café Filho, que sai à francesa do governo, sob o golpe legalista (!!!), dado em 11 de novembro de 1955, sob o comando do Marechal Lott. O “golpe do bem”, garantiu a posse de Juscelino Kubitschek (1956–1961). Lott, tentando a eleição seguinte, foi derrotado pelo fenômeno da “nova política” de então, Jânio Quadros (1961), que renunciou meses depois da posse, falando em “forças ocultas”. Toma o seu lugar o vice eleito, João Goulart (1961-1964). Desestabilizado por uma extrema-direita barulhenta (UDN) e por militares golpista, Jango é declarado evadido do Brasil, mesmo estando no Rio Grande do Sul. Em 31 de março de 1964 se instala a Ditadura Militar brasileira, que durou até 1985.

¹ Para registro, vale citar: Almirante de Esquadra Almir Garnier Santos, Comandante da Marinha; General de Exército Marco Antônio Freire Gomes, Comandante do Exército; Tenente-Brigadeiro do Carlos de Almeida Baptista Junior, Comandante da Aeronáutica.

² É importante destacar, nesses estranhos tempos em que vivemos, que declarar a Proclamação da República como golpe não quer dizer apego ao regime anterior, mas fidelidade aos fatos.

³ Nas palavras do Presidente do Conselho de Ministros (Primeiro-Ministro) de Pedro II, Visconde de Ouro Preto, em 15 de fevereiro de 1890, sobre a Proclamação da República: “Fatalidade, sim, porque o povo assistiu àquela cena *bestializado*, na frase do ex-ministro do Interior, e o Brasil não tem hoje dias mais felizes do que sob o regime decaído, vendo confiscadas todas as liberdades políticas e civis, debatendo-se sob a ditadura da espada...” (FIGUEIREDO, 2017, p. 111). Afonso Celso de Assis Figueiredo foi o primeiro alvo e o primeiro deposto, no dia 15 de novembro de 1889. O próprio Imperador viria a ser destronado mais tarde, naquele mesmo dia. Mesmo o Ministro do Interior, Aristides Lobo, republicano, escreve no jornal *Diário Popular*, em 18 de novembro de 1889: “O povo assistiu àquilo *bestializado*, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava. Muitos acreditaram seriamente estar vendo uma parada” (CARVALHO, 2006, p. 15ss).

Não se pode dizer que a Ditadura de 1964 foi, portanto, um fato inesperado ou que tenha sido uma novidade, na República. Na verdade, a importunação militar é uma constante na democracia brasileira desde sua fundação. E isso se dá por método ideológico, antes de tudo. José Murilo de Carvalho (1987) enumera três ideologias interventivas distintas, nas Forças, desde o Golpe da República. O pensamento mais enevoado do escritor desse texto, só tratará duas delas, a seguir.

Do início, no campo exclusivo da história das ideias (não vou tratar de geopolítica e interesses econômicos): o Positivismo, de modo geral, e o de Comte (1798-1857), em particular, foi profundamente influente no Brasil, no final dos 1800, especialmente na Escola Militar da Praia Vermelha, no Rio de Janeiro, sob a autoridade espiritual do Coronel Benjamin Constant de Magalhães, intelectual influente no Golpe da República de 1889. Coronel Constant, mas também Quintino Bocaiuva, Júlio de Castilhos, e mais tantos outros positivistas, diagnosticavam a monarquia como um estado inferior da evolução humana, vinculada a um espírito teológico, não mais compatível com estado evoluído da civilidade. Seria preciso que o estado teológico desse lugar ao estado científico, e na ideia dos positivistas brasileiros de então, a condução de um modelo para o outro deveria ser liderada pelos militares, até que esse espírito fosse substituído pelo industrial.

A crença de que os militares teriam, então, um papel ativo dentro da sociedade, no sentido não de se estabelecer como fim político, mas como meio para uma sociedade mais evoluída, vem do positivismo. Conforme Comte (1978, p. 298), em seu *Catecismo positivista*, do estado teológico belicoso “passa-se, então, ao modo intermediário, durante o qual a preponderância militar prepara a existência industrial, que não tarda em ser a única suscetível de um surto contínuo”. Ou, ainda, no *Discurso sobre o espírito positivo*,

a filosofia teológica não poderia realmente convir a não ser a esses tempos necessários de sociabilidade preliminar, quando a atividade humana há de ser essencialmente militar, a fim de preparar gradualmente uma associação normal e completa, impossível de início (COMTE, 1978, p. 57).

Com a morte de Coronel Benjamin Constant, em 22 de janeiro de 1891, já nos primeiros anos do século XX, segundo depoimento de General Bertoldo Klinger e do Marechal Estêvão Leitão Carvalho, dois ex-alunos da Praia Vermelha, “a importância do positivismo na Escola já diminuía em muito se comparada à que tivera durante os últimos anos da Monarquia e os primeiros da República” (CASTRO, 2004, p. 156s). A própria escola foi fechada em 1904 por sua participação na Revolta da Vacina. Já aí se preparava a nova ideologia intervencionista influente.

Bertoldo Klinger, aliás, foi parte do grupo de jovens oficiais enviados para a Alemanha, entre 1906 e 1912, que “absorveram, por dois anos cada uma, o espírito da organização militar alemã” (CARVALHO, 2006, p. 49). Em retorno ao Brasil, esse grupo se intitulou de *Jovens Turcos* e fundou um periódico de nome *A defesa nacional*⁴. Klinger, nas palavras de José Murilo de Carvalho (2006, p. 67), “foi talvez o mais brilhante dos Jovens Turcos e o líder do grupo de *A Defesa Nacional*”.

O novo espírito ideológico das FFAA aparece, substituindo os lemas positivistas. Agora, nos termos do Editorial (1913, p. 2) inaugural de *A defesa nacional*, “o exército, num país como o Brasil, não é somente o primeiro fator de transformação político-social, nem o principal ele-

⁴ O periódico é publicado até hoje. Mantido pela Biblioteca do Exército, em 2022, a publicação já contava com 849 volumes.

mento de defesa exterior: ele tem igualmente uma função educativa e organizadora a exercer na massa geral dos cidadãos”.

Nota-se, claramente, que o Exército, nessa nova concepção, deve ser o agente da mudança e o formador da cidadania. A função política é ativa e incorpora todas as áreas da atividade cívica ao escopo das atividades militares. Carvalho (2006, p. 67) assim resume o ideário de Klinger: “uma intervenção controladora ou moderadora, a ser levada a efeito pela organização como tal, orientada por seu órgão de cúpula, o Estado-Maior”.

De 1905 até 1913, a Escola de Guerra de Porto Alegre foi o polo de formação de oficiais do Exército (precedendo a Escola de Realengo e, mais tarde, a Academia Militar das Agulhas Negras). Lá foi formada a geração de Góes Monteiro, que viria a ser líder militar do Golpe de 1930 e do desmonte da Revolução de 1932. Além disso, foi a sustentação militar de toda ditadura do Estado Novo, junto com Eurico Gaspar Dutra. Sua influência, numa concepção de uma “política militar”, é bastante clara. Veja o que ele acredita ser sua missão, pós-Golpe de 1930, tendo deposto um governo constitucional, mesmo que de um regime oligárquico: “instituição de um Governo Provisório forte [...] capaz de organizar as forças vivas da nação e impeli-las no caminho da ordem e do progresso” (GÓIS MONTEIRO, s.d., p. 100). Sinta-se o espírito da geração dos Jovens Turcos e da *A defesa nacional*. Evidentemente, Góes faz firulas pelo bem da moralidade e da legalidade, mas isso é retórica vazia, uma vez que o governo que se instituiu com o golpe de 1930 era sem lei, literalmente.

Góes Monteiro avança na hipótese das FFAA como atores políticos: “o Exército é um órgão essencialmente político; e a ele interessa, fundamentalmente, sob todos os aspectos, a política verdadeiramente nacional” (GÓIS MONTEIRO, s.d., p. 133). Para que se entenda, o General Góes Monteiro compreende que a guerra, que diz respeito ao Exército, é continuação da política. Para isso, ele traz um lema das relações internacionais para a vida ordinária em tempos de paz: “a guerra, segundo afirmam, não é outra coisa do que a continuação da política, por meios violentos” (GÓIS MONTEIRO, s.d., p. 127). Ora, pois, todos os assuntos da política estão, por assim dizer, subordinados aos órgãos da guerra, por óbvia extensão da atividade:

[...] a política geral, a política econômica, a política industrial e agrícola, o sistema de comunicação, a política internacional, todos os ramos da atividade, da produção e da existência coletiva, inclusive a instrução e a educação do povo, o regime político-social – tudo, enfim, afeta a política militar de um país (GÓIS MONTEIRO, s.d., p. 133).

Os termos de José Murilo de Carvalho (2006, p. 68) são precisos: “a ideologia do poder moderador das Forças Armadas tem aí sua primeira formulação sistemática”. É exatamente isso! O poder moderador. O poder Neutro. Visto que a política militar de Góes Monteiro não é a política dos divergentes, mas aquela serena e calma do poder Real de Benjamin Constant (o filósofo francês). Veja o que diz Monteiro (s.d., p. 134): “todo o mal consiste em tornar-se o militar político-partidário”. Contudo, o militar virtuoso é aquele que intervém na vida civil, como alguém acima da disputa (um cidadão de classe superior), supõe o golpista.

Essa parvoíce reaparece, de quando em quando, no Brasil. Em 1975, no Congresso Nacional brasileiro, se pode ouvir o deputado Francisco Amaral, do ARENA, partido de apoio à ditadura, o pusilânime discurso de um defensor de um regime autoritário: “desde 1964, as classes armadas não têm hesitado em clara, aberta e corajosamente buscar novos caminhos, cumprindo a missão histórica que lhes têm sido imposta desde a República”. Ele acrescenta, de forma reveladora: os militares são “o poder moderador que existiu de direito, durante o Império”. Acrescentar que o Poder Moderador existia de direito, no Império, significa dizer que ele não

existe, legalmente, desde a República. Logo, a ode aos militares evoca a sua missão autoimposta como uma ilegalidade persistente.

Mais recentemente, em 28 de maio de 2020, o jurista reacionário, Ives Gandra da Silva Martins (2020), afirmou sobre o dispositivo contido no Art. 142⁵ da Constituição de 1988 (a sétima Constituição, dizem, é a da sorte): “se um Poder se sentir atropelado por outro, poderá solicitar às Forças Armadas que ajam como Poder Moderador para repor”. A afirmação já deveras excessiva, ao supor que caberia às FFAA concorrer contra um ou outro Poder, a pedido de um. Mas ele vai além: “se o conflito se colocasse entre o Poder Executivo Federal e qualquer dos dois outros Poderes, não ao Presidente, parte do conflito, mas aos Comandantes das Forças Armadas caberia o exercício do Poder Moderador”. Exatamente: por motor próprio, os comandantes das Forças Armadas deveriam intervir no próprio Poder Executivo, como um Poder Moderador.

A tese que deslumbra os militares da nota de 11 de novembro de 2022 é a mesma que se desenvolve desde o início da República, com a ideia de um soldado cidadão, preocupado com os destinos da pátria, até o soldado como aquele que deve, desde fora, moderar os ímpetos e desvios da política civil. Essa tese é filosoficamente falsa, conforme se mostrará.

2 O parecer de Hobbes, o arquétipo do pensamento estadista moderno

A primeira coisa a se constatar, de modo bem geral, é que a vida estatal é uma vida civil. O direito divino é superado, modernamente, e a cristandade se esfacelou com a Revolução Protestante. Dito de modo diferente, os contextos em que uma fé seria capaz de legitimar o poder espiritual e civil, integrando toda a sociedade humana, foi superado pelo fim do modo de produção feudal, terratenente em essência, e a dissolução do direito da cristandade. Portanto, em algum momento entre as 95 Tese de Lutero (1517) e a Paz de Vestfália (1648), se estabeleceu um modelo novo de Estado, de *jus* e *motor* próprios (CHEVALLIER, 1982, p. 285ss).

O Estado moderno, já não podendo se legitimar por vias teológicas, dada a multiplicidade de opções e adesões no status internacional, busca seu próprio argumento de justificação em uma adaptação *sui generis* do direito civil romano (“a lei é pacto comum da República”), onde a liberdade e a obediência se equacionam. Esse novo modelo de política se legitima, então, na ideia dos acordos, pactos, convenções e contratos sociais “para o ganho ou para a glória”, como ressalta Hobbes (2002, p. 28), em seu *Do cidadão*.

Pois bem! Para que acordos e pactos sejam válidos, por definição vinda da antiguidade clássica, eles precisam ser entre civis, portanto, entre homens livres e em iguais condições. Nem Hobbes, nem qualquer outro ideólogo liberal, supõe um pacto ou um contrato em que uma das partes é coagida pelas armas da outra. Ou bem é pacto, ou é despotismo. E o despotismo pode até vir a ser legitimado por um pacto entre os sujeitados, mas nunca é legítimo antes da expressa vontade dos servos (HOBBS, 2003, p. 173). E antes, para que fique claro, o déspota, que detém a força superior, não participa do pacto, apenas cria o fato para que ele seja uma alternativa a ser acordada. Dessa forma, é por razão livre e consciente que se eleva, por pacto, o déspota à condição de soberano, não pela imposição das armas – que só se apresentam, nesse caso, como condição de fato, para o cômputo racional dos pactuantes. Por isso, no campo da história das ideias, o poder que há é o poder da política, como sendo aquele em

⁵ Art. 142. As Forças Armadas, constituídas pela Marinha, pelo Exército e pela Aeronáutica, são instituições nacionais permanentes e regulares, organizadas com base na hierarquia e na disciplina, sob a autoridade suprema do Presidente da República, e destinam-se à defesa da Pátria, à garantia dos poderes constitucionais e, por iniciativa de qualquer destes, da lei e da ordem (BRASIL, 1988).

que o conjunto das disputas se resolve por meio de acordos, em que as partes encontram um ponto ideal entre ganhos e perdas. O poder soberano, nessa ideia de sociedade, se organiza em instituições governamentais, com o fito de estabelecer a paz entre os indivíduos, que possam firmar contratos particulares entre si. Por isso, afirma Hobbes (2002, p. 29), em 1642: “portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil”, que cria uma desigualdade artificial com o objetivo de manter o próprio estado civil. Isso posto, no fabulário de 1651, trata-se de constituir o poder capaz de “defendê-los dos seus inimigos, dar proteção à sua indústria e lhes garante justiça quando são ofendidos” (HOBBS, 2003, p. 233).

Dito isso, o que se deve dizer do uso da força? A força é poder, por definição (*Leviatã*, cap. X), mas não comparável ao poder político, no estado civil. A força, como movimento de coação física, é reservada para a exceção, já que a regra é estado de paz. Para Hobbes, a força não é alternativa à política, mas instrumento dela. A força, sem a submissão ao Estado, é apenas guerra, rebelião, crime; a força, submetida ao Estado político, é um aspecto da representação popular. O poder soberano, que resulta de um pacto social, é o detentor do monopólio da violência, da força, e a usa como meio para preservar a paz. Por isso, para Hobbes (2003, p. 76), “o maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes da maioria dos homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os poderes deles na dependência da sua vontade”. Na verdade, é essencial que o soberano, como chefe do Estado, tenha ao seu dispor forças armadas submissas, conforme Hobbes afirma em 1642: “pela lei de natureza, os príncipes estão obrigados a pôr seu total empenho na consecução do bem-estar de seus súditos”. Para tanto, “é legal eles empregarem espias, manterem soldados, construir fortes e exigirem dinheiro para essas finalidades” (HOBBS, 2002, p. 202).

A teologia política influente de Thomas Hobbes já se demonstra uma das fontes pelas quais se pode dizer que as FFAA, como parte da população, não podem ser poder político, de nenhum tipo, mas apenas serventes do poder soberano. Simplesmente porque tal arbitrariedade não é compatível com a ideia de poder, principalmente como desenvolvida depois de o *Leviatã* (LIMONGI, 2009; 2013). Ou seja, atendendo ao que foi sugerido por Strauss (2009, p. 167), para quem o poder, em Hobbes, contém características de *potentia* e *potestas*, podemos dizer que, às Forças Armadas, sobra *potentia*, mas sem amparo do poder representativo civil, falta-lhe *potestas*. É preciso ver isso mais de perto.

Antes de qualquer coisa, é preciso entender o conceito de estado de natureza, em Hobbes, pois dele se depreende toda a argumentação. A primeira coisa a constatar é que o estado de natureza é um estado de guerra, em que somente a lei da autopreservação e o direito individual sobre todas as coisas governam a conduta humana. Não é um estado irracional, mas é um estado sem moral ou justiça, onde a própria razão é o meio para a rapinagem, o homicídio e a injúria. Trata-se, portanto, de “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”, nos termos famosos de Hobbes (2003, p. 119).

O que é importante observar é que o estado de natureza não diz respeito, exclusivamente, a um estado pretérito, de calamidade humana, quando a ciência e a técnica eram primitivas e os homens, com paus e pedras, viviam a se matar. O conceito de estado de natureza (como estado de guerra), em Hobbes, é, sobretudo, um risco presente. O estado de guerra é a própria condição humana, se se arruinar a sociedade civil vigente. Por isso, o Capítulo XIII do *Leviatã* é específico, no que se refere à condição humana sem a autoridade de um governo: o medo da morte e do ferimento (HOBBS, 2003, p. 110).

Para Hobbes, portanto, a razão humana demanda que o estado de natureza, onde o medo da morte é a paixão onipresente, seja substituído, por pacto, por um estado de civilidade

e paz. Para tanto, é necessário instituir um representante que possa ser ator da vontade de todos. Daí o ato jurídico originário, que institui o Estado, como sínodo do governo soberano e seu povo, reunidos por representação de um pelo outro (TEIXEIRA FILHO, 2023).

Esse modelo de representação política é de autorização ilimitada (PITKIN, 1985), ou seja, o soberano governo tem total e irrestrita autoridade sobre seu povo; o povo, no seu turno, deve obediência ao soberano, enquanto a finalidade do pacto fundador for preservada, ou seja, “a finalidade da obediência é a proteção” (HOBBS, 2003, p. 189). O contrário disso, ou seja, quando se desfaz a finalidade do pacto, se desfaz também as razões para a obediência. E se instaura a guerra civil, onde todos os homens voltam ao estado de natureza, pois não há mais poder civil supremo ou a esperança de paz.

Decerto, Hobbes tem ampla preocupação com o monstro da guerra civil, principalmente nos textos posteriores aos acontecimentos dos anos de 1640, na Inglaterra. E a principal questão em jogo, nesse modelo de política, é a obediência do povo ao seu governo. Na sua leitura sobre as causas da guerra civil inglesa, Hobbes inicia sua análise falando sobre a questão da desobediência civil e militar ao poder político do rei Charles. Focaremos, nas linhas seguintes, a questão da obediência militar.

A compreensão do dever e do status do soldado diante do estado político se descreve ainda na primeira parte do *Behemoth*, obra escrita em 1668⁶. O interlocutor B pergunta como pôde o rei Charles, em novembro de 1640, fracassar diante do Longo Parlamento, a ponto de ser condenado e morto, em 1649, mesmo possuindo toda devoção ao governo de seus súditos e exércitos treinados e bem armados. O debatedor A responde: “se aqueles soldados tivessem e, com eles, todos os outros súditos, permanecido sob o comando de Sua Majestade, a paz e a felicidade dos três reinos continuaria como deixado pelo rei Jaymes” (HOBBS, 1840, p. 166). Ao contrário, quando a ordem política foi subvertida e o exército desobedeceu ao soberano, sobreveio “todos os tipos de injustiça e todos os tipos de loucura que o mundo poderia oferecer” (HOBBS, 1840, p. 163).

A conjuntura social e política descrita por Hobbes é estranhamente familiar: o povo, de modo geral, e os soldados, de modo particular, foram seduzidos rapidamente pelos “ministros de Cristo” e “embaixadores de Deus”, como se declaravam os inimigos da ordem política, que diziam ter “recebido o direito de Deus para governar cada uma das paróquias e a sua assembleia de toda a nação” (HOBBS, 1840, p. 167). Nesse movimento, o parlamento se opôs ao rei; o representante de parte do povo se opôs ao representante de todo o povo. As tropas, desobedientes, puseram-se, em parte, em oposição ao poder soberano e, com isso, inicia-se uma guerra civil na Inglaterra. Mas que tipo de obediência as forças armadas deviam ao rei? Eles não se imporiam, simplesmente por serem armadas? O comando das FFAA não seria, então, o poder soberano?

Ao se referir aos comandantes militares, Hobbes (2003, p. 206) é bem explícito, no *Leviatã*, ao colocá-los na condição de súditos do soberano político: “são também ministros públicos os que têm autoridade com relação à milícia para ter a custódia das armas, fortes e portos, para o recrutamento, pagamento e comando dos soldados”. Para entender o que isso quer dizer, basta lermos a definição de um ministro público, em Hobbes (2003, p. 204): “aquele que é encarregado pelo soberano de qualquer atividade, com autoridade, no desempenho desse cargo, para representar a pessoa da república”. No capítulo sobre os direitos do soberano (XVIII), em o *Leviatã*, Hobbes (2003, p. 154) ainda reafirma a superioridade do soberano sobre seus ministros

⁶ A despeito de ter circulado entre alguns, permaneceu inédita até depois da morte do seu autor.

ao dar-lhe o poder de contratá-los ou demiti-los: “está anexada à soberania a escolha de todos os conselheiros, ministros, magistrados e funcionários, tanto na paz como na guerra”.

O militar, portanto, exerce uma função representativa do soberano, conforme atesta Mônica Vieira (BRITO VIEIRA, 2009, p. 34): “o magistrado é um substituto da presença do soberano, onde quer que o soberano não pode estar ou agir pessoalmente. Quando devidamente autorizado pelo soberano, o magistrado também deve portar os símbolos da autoridade colocado nele”. Nesse sentido, o conteúdo simbólico dos adornos, decorações e insígnias que os militares ostentam em suas fardas não são qualificativos humanos, mas a simples demonstração de que todos eles se encontram sob o comando do poder político representado em seus lemas e sinais. Portanto, a condição dos militares, em Hobbes, é de súdito e, como tal, deve obediência ao poder político soberano. O militar, evidentemente, tem prerrogativas, mas tais prerrogativas são do soberano e, por delegação limitada, são transferidas ao militar. Sua representação, portanto, é precária e específica naquilo que foi colocado sob o seu comando.

Uma classe de militares, em Hobbes, não pode ser o poder soberano, pois lhes falta o caráter representativo de toda a população. Os militares são corporações – e isso é uma importante condição de sua atividade (HUNTINGTON, 1996, p. 28ss). Dessa forma, seu caráter representativo é limitado ao seu próprio status, não podendo ascender à condição de interesse geral, tal como é requerido de um soberano, que está além das disputas corporativistas. O soberano não é um profissional militar, mas também não é professor, médico ou engenheiro: sua única condição é ser soberano, o que o desliga de qualquer disputa setorial ou classista. Os militares, por sua estrutura própria, não possuem essa condição, pois são profissionais de um específico setor da atividade laboral, com carreira, salário, cargo e aposentadoria (que para os militares é mais generosa do que para os civis, no Brasil).

Pode ser dito que o general comanda tropas. Mas quem comanda o general? Um adepto da tese inusitada do militar como poder moderador diria: ninguém. O Estado-Maior das FFAA tem toda autoridade sobre si. Mas se as forças têm toda autoridade, quem os contrata? Quem paga seus salários? Ora, essa autorização, por pacto social, é dada ao soberano governo, nunca a uma corporação. Veja o parecer hobbesiano: “e daqueles que dão a um homem o direito de governar como soberano se entende que lhe dão também o direito de recolher impostos para pagar aos seus soldados, e de designar magistrados para a administração da justiça” (HOBBS, 2003, p. 119). Portanto, se ninguém paga impostos aos militares, mas ao governo político, então soberano é o governo político; “os gládios, portanto, tanto da guerra como o da justiça, já pela constituição mesma da cidade, pertencem, essencialmente, ao chefe supremo” (HOBBS, 2002, p. 104). Poder-se-ia dizer que os militares poderiam, pelas armas, impor impostos militares e fundar uma sociedade corporativa (e isso já foi feito: o nome é fascismo), mas o presente texto trata da atual compreensão do Estado – e se essa atual condição pode possuir militares como poder moderador. Nesse caso, não parece ser possível que isso aconteça, em Hobbes.

Deve-se entender que o modelo político da representação é essencial, nessa querela. A ideia de pacto social, que institui a vida civil, estabelece uma forma de poder que não é compatível com o poder que um indivíduo tem por estar armado. Possa, o exército, exercer todo o seu domínio pela “majestade dos canhões”⁷, em nome da razão de estado, e em pouco tempo, a guerra civil destruirá o exército e enforcará cada um dos seus generais. O poder político, que se trata aqui, é aquele que advém da aceitação. A frase mais excepcional, para um leitor desatento de Hobbes, é uma que vem na discussão de o *Behemoth*: “não é o direito do Soberano, embora

⁷ Essa foi a ameaça do Marechal Deodoro da Fonseca a Rui Barbosa, quando assinou a Constituição de 1891, contrariado por não ter recebido o poder de dissolver o parlamento – ou o poder moderador (MONTEIRO, 1946, p. 375).

concedido a ele pelo consentimento expresso de todos os homens, que pode capacitá-lo a exercer seu ofício; é a obediência do Sujeito, que deve fazer isso” (HOBBS, 1840, p. 343).

O poder do Estado moderno é civil porque se compreendeu, na modernidade e em suas revoluções, que a multidão é a força mais incontrolável e que não há poder destrutivo maior do que a guerra da multidão, capaz de dissolver exércitos, quebrar a ordem e a hierarquia. Sendo assim, toda a questão da legitimação política passa pelo conceito de representação, conforme a multidão concorda em obedecer – e os militares, originalmente, são também multidão, elevada à categoria de súdito, povo, no pacto social, selecionados pelo soberano para o uso das armas públicas. Por isso, soldado não é soberano, mas instrumento da vontade de todos. Soldado é servo.

3 Constant e o registro de um liberal pós-revolucionário

Benjamin Constant entende que Hobbes foi um autor da vontade geral e, como Rousseau, esteve certo, em um determinado sentido. Enquanto Rousseau acerta ao declarar a Lei com expressão da vontade geral, mas erra ao estabelecer a iniciativa do povo no fazimento dessa lei, também Hobbes vai pelo mau caminho ao usar a vontade geral como justificativa para um poder absoluto. Partindo de premissas corretas, um deles funda a anarquia, o outro, o despotismo.

Constant reafirma que o soberano (vontade geral) de fato tem os poderes que Hobbes afirma, mas sem o caráter absoluto devotado à manopla do chefe do Estado. Então Constant (2007, p. 68) corrige um certo espantinho de Hobbes: “o soberano, de fato, tem o direito de punir, mas apenas ações culpáveis. Tem o direito de travar guerra, porém somente quando a sociedade é atacada. E ele tem o direito de formular leis, mas só quando necessárias e se forem justas”.

O espantinho serve para configurar o que Constant (2007, p. 68) entende por representação: “mas o poder [soberano] permanece limitado, da mesma forma que o do povo que os investiu de tal poder”. Fica evidente, nesse pequeno fragmento, que Constant busca antídoto contra duas formas de tirania que ele observa na história política moderna: de um lado, os príncipes absolutistas, que transformavam a República em mero instrumento de sua vontade, a despeito das necessidades do povo. Por outro lado, uma superestima da ação direta do povo, que culminou no Terror Revolução Francesa e no império napoleônico.

A saída de Constant, como um bom conservador, é a manutenção da do status, dando-lhe novo sentido. Então, na França restaurada, ele reconhece a soberania do povo, todavia, se dedica a uma minuciosa análise da extensão e da limitação desse poder soberano do povo. Nesse sentido, textualmente, ele se justifica: “o reconhecimento abstrato da soberania do povo não aumenta em nada a soma da liberdade dos indivíduos; e se se atribuir a essa soberania uma latitude que ele não deve ter a liberdade pode ser perdida apesar desse princípio, ou até por causa desse princípio” (CONSTANT, 2005a, p. 8). Por certo, então, a necessidade de se limitar a dimensão do que pode e do que não pode a soberania popular se acha na necessidade dar limite, inclusive, àqueles que se consideram verdadeiros herdeiros dessa soberania, ou seja, os governos.

O dever de encontrar o grau da soberania popular, para Constant, é a necessidade de dimensionar o grau de interferência da vontade geral sobre a vontade particular. Como um liberal, Constant entende que a vontade geral não pode se estender sobre as liberdades individuais – e aí começa o limite da soberania popular: “não decorre que a universalidade dos cidadãos ou os que por ela são investidos da soberania possam dispor soberanamente da existência dos indivíduos” (CONSTANT, 2005a, p. 9). E continua: “há uma parte da existência hu-

mana que, necessariamente, permanece individual e independente, e que está de direito fora de qualquer competência social” (CONSTANT, 2005a, p. 9).

A frase “atos há que nada pode sancionar”, encontrada nos *Princípios de política*, de 1815, é radicalmente elementar para a ideia de representação, em Constant. A crítica que o autor estabelece, quase no mesmo tom, a Rousseau e a Hobbes, não vão no sentido do agente político, mas do poder que está em jogo. Para Constant, Hobbes e Rousseau supõem um poder soberano do povo nas mesmas proporções e medidas. A diferença é que Hobbes é mais honesto, ao entregar esse poder na mão do soberano, enquanto Rousseau tenta paralisá-lo pela crítica à representação. O que resta para Constant, portanto, nem é uma crítica à democracia, muito menos uma crítica à monarquia, mas uma crítica ao poder em si.

Nesse sentido, mesmo teorias (por exemplo, a tripartição do poder, de Montesquieu) que buscam frear poderes por um sistema de parcelamento de suas atribuições são inócuas, para o autor: “de nada adiante dividir os poderes: se a soma total do poder é ilimitada, os poderes divididos só necessitam formar uma coalizão, e o despotismo é irremediável” (CONSTANT, 2005a, p. 13). Mesmo que Constant venha a concordar com a teoria da divisão dos poderes, para ele, antes é preciso retirar do poder a ideia de que ele pode tudo. Portanto, o poder que está a disposição deve ser, a priori, limitado pelos direitos individuais, a saber: “os direitos dos cidadãos são a liberdade individual, a liberdade religiosa, a liberdade de opinião, na qual está incluída a sua publicidade, o gozo da propriedade, a garantia contra toda e qualquer arbitrariedade” (CONSTANT, 2005a, p. 14).

A partir dessa limitação ancestral e irrevogável dos direitos individuais, pode-se partir para uma teoria dos poderes políticos, ou melhor, representativos. Nesse intento, os *Princípios de política*, de 1815, partem do exemplo da monarquia constitucional inglesa. Nesse ponto da discussão de Constant se encontra o aludido poder real, que na Constituição de 1824, no Brasil, foi chamado de poder moderador, agora requerido pelos líderes militares brasileiros, conforme a nota já referida.

O poder real, para Constant, é “o poder do chefe do estado”, ou “poder neutro”, que não participa, portanto, das disputas políticas no interior da sociedade. Esse poder neutro não é ativo, politicamente, ao contrário dos poderes executivo, legislativo e judiciário, que precisam estar em ação constante, como engrenagens de uma máquina. O poder neutro, ou moderador, só entra em ação quando e se os poderes ativos se entrechocarem e aí existir um impasse (CONSTANT, 2005a, p. 19). Ora, a Constituição outorgada por Dom Pedro I, do Brasil, é bem explícita quanto ao poder de moderar do Imperador:

Art. 98. O Poder Moderador é a chave de toda a organização Política, e é delegado privativamente ao Imperador, como Chefe Supremo da Nação, e seu Primeiro Representante, para que incessantemente vele sobre a manutenção da Independência, equilíbrio, e harmonia dos mais Poderes Políticos (BRASIL, 1824).

Note como a primeira constituição se refere ao poder moderador: “primeiro representante”. E nisso consiste a ideia de poder neutro, em Constant (2005a, p. 21): aquele que representa a unidade nacional, cujo interesse excede as disputas da opinião pública: “é um ser à parte, superior às diversidades de opiniões, sem outro interesse que a manutenção da ordem e a manutenção da liberdade”. E complementa: “ele paira, por assim dizer, acima das agitações humanas, e é a obra-prima da organização política” (CONSTANT, 2005a, p. 22).

Para que assim funcione, o poder moderador, ou poder neutro, não pode ser maculado por qualquer disputa política, não sendo ele parte de nenhum dos outros poderes da nação. Sua

função é radicalmente política, no sentido que representa a todo o conjunto, enquanto os demais poderes representam partes, parcelas ou corporações. O poder neutro, portanto, é a máxima unidade do poder soberano em Hobbes, mas sem a qualidade que o tornava absoluto.

Cabe, agora, saber se o poder neutro pode ser exercido por militares. A resposta inevitável é não. Pelos mesmos motivos que Hobbes apresenta, os militares não representam a unidade nacional, embora tenha por dever a manutenção dessa unidade. Enfoque na palavra dever. Os militares são dotados de responsabilidades, que não são cabíveis ao poder neutro, colocando-os sob os olhares da opinião pública e como parte de uma disputa de opiniões, posto que uma guerra pode ser travada de diversas formas, a segurança interna tem diversos meios de se realizar. Ora, os militares, assim postos, não estão no campo da representação constitucional, mas, quando deveras desvirtuados, representam a própria corporação, somente.

No campo explícito da culpabilidade, a função da chefia militar é de reponsabilidade ministerial e, portanto, tem atribuições exclusivas de uma parcela do poder executivo, conforme fica claro nas *Reflexões sobre as constituições e as garantias*, de 1819. Mesmo as patentes mais baixas são responsabilizáveis, pois, segundo Constant, não estão no dever de obedecer, cegamente, qualquer ordem. Por exemplo: “um coronel, por ordem do Ministro a Guerra, deveria erguer uma mão atentatória contra a pessoa do chefe de Estado?” Evidentemente, não. E “aí estão, pois, a inteligência e o exame requeridos no coronel” (CONSTANT, 2005b, p. 95). Não se poderia esperar, portanto, que um militar seja uma porta, uma pedra ou uma parede. Ele é um ser humano, dotado de razão e consciência, de modo que sua ação, em todo caso, deveria espelhar essa capacidade reflexiva. Dessa forma, os chefes militares estão sujeitos a culpabilização, como qualquer ministro civil: “1) por abuso ou mau uso do seu poder legal; 2) por atos ilegais, prejudiciais ao interesse público, sem relação direta com os particulares; 3) por atentados contra a liberdade, a segurança e a propriedade individual” (CONSTANT, 2005b, p. 72). Os agentes subalternos, que recusando o exame moral de sua inteligência, obedecerem a ordens ilegais, também estão sujeitos ao devido processo. Os militares, dessa forma, não estão acima da lei, mas submetidos a ela.

Mas, convenhamos, aos fatos: quem tem armas pode ser responsabilizado por quem não tem? Constant aprecia essa questão: “existe em todos os países, principalmente nos grandes Estados modernos, uma força que não é um poder constitucional, mas que é um poder de fato terrível, a força armada”. E, não raro, essa força armada contraem “um espírito distinto do espírito do povo” (CONSTANT, 2005b, p. 110). Todavia, a condição primitiva de todo soldado é de súdito, no jargão de Hobbes, ou de cidadão, no vocabulário de Constant. Cheio de elogios cuidadosos, Constant reafirma que cada soldado, com mais ou menos adornos no ombro, é um cidadão, que recebe do poder constitucional, armas e soldos para defender a nação. Mas são, sempre e antes, cidadãos, que não podem tomar para si qualquer poder ilegítimo. Nos termos dos *Princípios*: “só há no mundo dois poderes: um ilegítimo, é a força; o outro legítimo, é a vontade geral” (CONSTANT, 2005a, p. 8), ou seja, a Lei.

Fica gravado, então, a ideia de que 1) militares não são poder moderador, mas uma parte do poder executivo; 2) eles são responsabilizáveis por descumprirem a Lei vigente; 3) A força que exercem não é política, mas instrumental. Assim sendo, α) se a força militar se impõe como força política, ela não é legítima; β) se a força militar descumpra a lei, seus líderes e subalternos devem ser punidos, no devido processo; γ) eles não interferem em assuntos do poder executivo, exceto naquilo que diz respeito ao seu ministério específico.

Mas ainda sobra uma pergunta, formulada da seguinte forma por Constant (1957, p. 1196): “mas esse corpo de tropas, revestido, que será, de toda a força material do Estado, curvar-se-á sem murmúrios perante uma autoridade moral?” A história do Brasil mostra que não, mas

não é isso que pensa Constant. Para livrar a nação dos riscos do golpe de estado dado pelas FFAA, bastaria que se delimitasse bem as atribuições das forças armadas, postando a sua face mais terrível na fronteira externa da nação, enquanto a guarda nacional e a gendarmeria se comprometeria (polícia) à segurança pública. E mais: que no interior da nação, na vida civil, os soldados “parem de ser soldados para nós, que sejam nossos iguais e nossos irmãos” (CONSTANT, 2005b, p. 115), voltando sempre à sua condição natural, posto que a autoridade civil está estabelecida pela lei.

4 Considerações finais

O grande problema, porém, é que os militares brasileiros realmente se creem como classe universal, o que justifica, ideologicamente, a sua suposta capacidade de serem, de fato, moderadores. Veja o preâmbulo do Ato Institucional nº 1, que dá a primeira forma à Ditadura de 1964: “a revolução se distingue de outros movimentos armados pelo fato de que nela se traduz, não o interesse e a vontade de um grupo, mas o interesse e a vontade da Nação” (BRASIL, 1964).

E mais, o Brasil constituiu, com certa independência, uma noção de poder moderador, que se descolou, em graus diversos, da ideia de Benjamin Constant, o que torna essa expectativa dos militares brasileiros mais perigosa para a vida civil. Segundo Cyril Lynch (2005, p. 630), possuiu três vertentes de interpretação, a depender da proximidade que os defensores estavam de Benjamin Constant: 1) “o Poder Moderador como um lugar privilegiado do chefe do Estado, desinteressado e acima da ‘política’”; 2) “como um poder de exceção a serviço da salvaguarda do sistema constitucional”; e 3) “como a razão da centralização político-administrativa”. Os militares brasileiros, evidentemente, sempre buscaram as duas últimas interpretações e, mais, a perpetuação no poder conforme preâmbulo do AI-2: “a revolução está viva e não retrocede. Tem promovido reformas e vai continuar a empreendê-las, insistindo patrioticamente em seus propósitos de recuperação econômica, financeira, política e moral do Brasil” (BRASIL, 1965).

Os militares brasileiros, para impor seu projeto político, manifesto nos escritos de Góis Monteiro e no *A defesa nacional* renegam o princípio da legitimidade do poder constitucional, conforma AI-1:

a revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte. Este se manifesta pela eleição popular ou pela revolução. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do Poder Constituinte. Assim, a revolução vitoriosa, como Poder Constituinte, se legitima por si mesma (BRASIL, 1964).

E, por fim, os militares brasileiros transformam, com facilidade, a própria sociedade civil em inimiga a ser eliminada, conforme AI-5:

atos nitidamente subversivos, oriundos dos mais distintos setores políticos e culturais, comprovam que os instrumentos jurídicos, que a Revolução vitoriosa outorgou à Nação para sua defesa, desenvolvimento e bem-estar de seu povo, estão servindo de meios para combatê-la e destruí-la (BRASIL, 1968).

A própria compreensão dos direitos individuais é tratada, no texto acima, como uma dívida das FFAA à população civil. Nessa medida, então, a dívida pode ser confiscada. E assim o foi. Em dezembro de 1968, os mais ou menos liberais, se essa palavra é cabível, se unem “ao cerrar fileiras contra qualquer tentativa civil de mudança dos rumos do processo político”

(MARTINS FILHO, 2019, p. 184). O ano de 1968, então, é marcado por uma série de atos terroristas promovidos pelos próprios militares ou por adesistas (como o CCC - Comando de Caça aos Comunistas), a fim de forçar o governo ao endurecimento do regime. Essa segunda etapa do Golpe – que alguns chamam golpe dentro do golpe – marcou um regime absolutamente excepcional: o fechamento do Congresso Nacional e das assembleias estaduais e câmaras municipais, autorização legislativa ao poder executivo, intervenção federal nos entes federados, suspensão dos direitos políticos de qualquer cidadão que o regime determine, fim das garantias da magistratura, o confisco de bens sem o devido processo, a suspensão do *habeas corpus*, além do autoperdão concedido àqueles que agirem por mando do AI-5.

No uso desses atributos, o governo militar “buscou ao mesmo tempo aniquilar qualquer espaço legal de exercício da oposição civil e colocar sob seu estrito controle os setores estatais onde persistiam potenciais focos de resistência” (MARTINS FILHO, 2019, p. 216). Por essa tremenda violência, o último regime militar, bem como a história dos militares na República, deixou profundas marcas na sociedade brasileira, ainda não resolvidas, uma vez que qualquer tentativa de trazer o assunto verdadeiramente ao primeiro plano é bloqueada pela Lei da Anistia e logo recebe o tratamento de revanchismo ou antipatriotismo – hoje, o vocabulário já recuou mais: comunismo, se diz.

Isso conduziu a tentativa de resolver de vez a questão militar em trabalho infrutífero, também na transição para a democracia e com a Constituição de 1988. Isso se dá por duas razões: a Anistia não foi capaz de converter os ideólogos intervencionistas em servos da Constituição, muito menos poderia perdoar o próprio Estado por seus crimes. A questão é tão insolúvel que, a partir de 2019, tivemos espaço para o maior governo militar da história da República, quando um tresloucado qualquer ganhou as eleições e converteu a Esplanada dos Ministérios em caserna, como nem a Ditadura de 1964 foi capaz de fazer. O caso mais exemplar foi o do General Eduardo Pazuello, que comandou o Ministério da Saúde durante a Pandemia de COVID-19, e não só permitiu, como incentivou a chamada tese da imunidade de rebanho, medicamentos ineficazes e o desincentivo de métodos profiláticos. O Brasil deixou 700 mil cidadãos morrerem, em grande parte por ineficácia e ação de um governo, na prática, militar.

O olhar de retrospecto é calamitoso, mas seria o futuro mais sensível ao problema? A tentativa de golpe acontecida em 8 de janeiro de 2023 gerou uma certa reatividade a esse discurso intervencionista, mas não se verifica, na prática, nenhuma alteração de cenário. Tal condição faz crer que a questão militar, no Brasil, é um assunto aberto. A pressão da caserna sobre a política não se encerra com o término do último golpe ostensivo, de 1964, mas se reafirma como um problema a ser tratado pela democracia. As investigações já demonstram a participação de militares, incluindo os chefes das Forças, na manutenção dos acampamentos que resultaram na Marcha sobre Brasília. Altos oficiais discutiam abertamente o golpe, conforme dados apurados pela Polícia Federal do Brasil. Os chefes das tropas atuaram para impedir a polícia de desmobilizar os acampamentos. Os policiais militares de Brasília foram, no mínimo, lenientes com a destruição dos palácios dos Poderes da República. Qual a reação legislativa? Os movimentos punitivistas chegarão aos generais de 4 estrelas? E se chegarem, isso impedirá que em mais uma ou duas décadas, tudo aconteça novamente?

A ideia que se deve nutrir, parece, é que a democracia deve atuar de forma eficiente. E precisa interferir, urgentemente, 1) na formação dos militares e das polícias; 2) na legislação que blinda os militares de punição; 3) na militarização das polícias. Se a República não interferir nessas questões, corremos o risco de sermos eternamente uma democracia tutelada. O discurso supostamente antirrevanchista é apenas a forma mais imediata de sustentar a manutenção do estado de coisas. Militares não são vítimas, na história da República. São algozes re-

munerados pelo Estado e precisam ser compelidos aos seus devidos lugares, inclusive no controle objetivo da formação (pois general não é livre pensador).

Referências

- BRASIL. Ato Institucional nº 1. Brasília, 1964.
- BRASIL. Ato Institucional nº 2. Brasília, 1965.
- BRASIL. Ato Institucional nº 5. Brasília, 1968.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 1988.
- BRASIL. Constituição Política do Império do Brasil. Rio de Janeiro, 1824.
- BRITO VIEIRA, M. *The elements of representation in Hobbes: aesthetics, theatre, law, and theology in the construction of Hobbes's theory of the state*. Leida: Brill Academic Publishers, 2009.
- CARVALHO, J. M. D. *Forças Armadas e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- CARVALHO, J. M. D. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASTRO, C. *O espírito militar: um antropólogo na caserna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- CHEVALLIER, J.-J. *História do pensamento político*. Trad. de R. C. D. Lacerda, Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982.
- COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo*. Trad. de J. A. Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CONSTANT, B. *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*. Trad. de J. D. O. Brízida. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.
- CONSTANT, B. Princípios de política. In: *Escritos de política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- CONSTANT, B. Reflexões sobre as constituições e as garantias. In: *Escritos de política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- EDITORIAL. *A defesa nacional*. Rio de Janeiro, 1913.
- FIGUEIREDO, A. C. D. A. *Advento da ditadura militar no Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2017.
- GÓIS MONTEIRO, P. A. D. *A revolução de 30 e a afinidade política do exército*. Rio de Janeiro: Adersen Editores, s.d.
- HOBBS, T. Behemoth. In: Hobbes, T. (Ed.). *The english work of Thomas Hobbes*. Vol. VI. London: John Bohn, 1840.
- HOBBS, T. *Do cidadão*. Trad. de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBS, T. *Leviatã: ou a matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. de E. Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HUNTINGTON, S. *O Soldado e o Estado: teoria e política das relações entre civis e militares*. Trad. de J. L. Dantas. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1996.

LIMONGI, M. I. Direito e Poder: Hobbes e a dissolução do Estado. *DoisPontos*, Curitiba, v. 6, n. 3, p. 181-193, 2009.

LIMONGI, M. I. Potentia e potestas no Leviathan de Hobbes. *DoisPontos*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 143-166, 2013.

LYNCH, C. E. C. O caminho para Washington passa por Buenos Aires: a recepção do conceito argentino do estado de sítio e seu papel na construção da República brasileira (1890-1898). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 78, p. 149-196, 2012.

LYNCH, C. E. C. O Discurso Político Monarquiano e a Recepção do Conceito de Poder Moderador no Brasil (1822-1824). *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 48, n. 3, p. 611-654, 2005.

MARTINS FILHO, J. R. *O palácio e a caserna: a dinâmica militar das crises políticas na Ditadura (1964-1969)*. São Paulo: Alameda, 2019.

MARTINS, I. G. D. S. Cabe às Forças Armadas moderar os conflitos entre os Poderes. *Consultor Jurídico*, São Paulo, 2020.

MONTEIRO, T. Como se fez a Constituição da República. In: *Obras completas de Rui Barbosa*. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1946.

PITKIN, H. F. *El Concepto de Representacion*. Trad. de R. M. Romero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Trad. de M. Morgado. Lisboa: Ed. 70, 2009.

TEIXEIRA FILHO, F. L. Representação, soberania e governo em Thomas Hobbes. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 46, n. 01, p. 93-110, 2023.

Sobre o autor:

Francisco Luciano Teixeira Filho

Professor do Programa de Pós-Graduação e da Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro colaborador do Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra (IEF-UC). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisa, atualmente, a história das ideias políticas modernas, com especial destaque a Thomas Hobbes e Francisco Suárez.

Received: 13/07/2023
Approved: 04/09/2023

Received: 13/07/2023
Approved: 04/09/2023

Sócrates Africano: a potência filosófica da obra de Carolina Maria de Jesus

African Socrates: the philosophical power of the work of Carolina Maria de Jesus

Francisco José da Silva

<https://orcid.org/0000-0001-5342-2280> – E-mail: franz.silva@ufca.edu.br

RESUMO

O presente artigo pretende explorar a potência filosófica na obra da escritora negra Carolina Maria de Jesus (1914-1977). Ela é mais conhecida pela obra *Quarto de Despejo, diário de uma favelada* (1960), nossa abordagem, no entanto, concentra-se especificamente em seu conto “*Sócrates Africano*”, no qual ela trata da vivência com seu avô Benedito e a relação entre sua sabedoria e a do filósofo grego Sócrates (séc.V a.C). Sua reflexão parte da tentativa de entender a razão pela qual seu avô era comparado a Sócrates e denominado “*Sócrates Africano*”. Nesse sentido, pretendemos ampliar a ideia de um Sócrates Africano e as origens de uma das matrizes filosóficas africanas, a tradição Yorubá, dialogando com o pensamento da filósofa nigeriana Sophie Oluwole (1935-2018) e sua aproximação entre Sócrates e Orunmilá, como mote para pensar as potencialidades filosóficas da obra de Carolina e os traços de uma filosofia afro-brasileira.

Palavras-chave: Filosofia. Sócrates. Africano.

ABSTRACT

This article intends to explore the philosophical potency in the work of the black writer Carolina Maria de Jesus (1914-1977). She is best known for her work *Quarto de Despejo, diary of a favelada* (1960), our approach, however, focuses specifically on her short story “*Socrates Africano*”, in which she deals with her experience with her grandfather Benedito and the relationship between her wisdom and that of the Greek philosopher Sócrates (5th century BC). Her reflection starts from the attempt to understand the reason why her grandfather was compared to Socrates and called “*African Socrates*”. In this sense, we intend to expand the idea of an African

Socrates and the origins of one of the African philosophical matrices, the Yoruba tradition, dialoguing with the thought of the Nigerian philosopher Sophie Oluwole (1935-2018) and her approximation between Socrates and Orunmilá, as a motto to think about the philosophical potentialities of Carolina's work and the traits of an Afro-Brazilian philosophy.

Keywords: Philosophy. Socrates. African.

Introdução

Carolina Maria de Jesus (1914-1977) é considerada uma das mais importantes escritoras negras do Brasil no século XX, cuja obra tornou-se referência para a literatura negra e afro-brasileira. Sua obra mais destacada é *Quarto de Despejo, diário de uma favelada* (1960)¹, na qual é possível encontrar não apenas um registro do cotidiano da favela do Canindé na zona norte da metrópole de São Paulo, mas uma percuciente análise social numa perspectiva da classe subalterna que podemos considerar um marco no âmbito literário brasileiro por apresentar a visão da periferia em relação à metrópole.

Nesse sentido, consideramos importante frisar um debate recente nas reflexões sobre a especificidade do fazer filosófico na Filosofia Brasileira a respeito do chamado "literato-filósofo", uma categoria proposta pelo pensador mineiro Paulo Margutti em sua obra *História da Filosofia no Brasil: período colonial* (2013), temática também discutida e explorada por José Raimundo Maia Neto (2007) e Daniel Benevides Soares (2021). Essa categoria se inscreve na forma própria de nosso filosofar brasileiro, que parte de nossa formação colonial (Ibérica) se apresenta um tanto avesso ao modo tratadístico e sistemático, privilegiando a intuição e o conteúdo em relação à forma (SOARES, 2021, p. 100), dialogando assim com outros modos de fazer filosofia que estão presentes na tradição, tais como: o poema (Parmênides), a carta (Epicuro), o aforismo (Nietzsche), o ensaio (Bacon), o conto (Voltaire) e o romance (Rousseau). Assim, do mesmo modo como recentemente se tem refletido a filosofia brasileira a partir de seus literatos (Machado de Assis, Clarice Lispector, Guimarães Rosa) se apresenta a escolha da temática e a proposta de abordagem deste artigo².

Uma leitura filosófica da obra de Carolina poderia considerar, em primeiro lugar, os aspectos críticos e sociais destacados na perspectiva da autora em *Quarto de Despejo*, sua obra mais conhecida e capaz de dialogar com uma visão realista da sociedade, abordando temas como a desigualdade social, a fome, a perspectiva de uma moradora da favela, que por si só já seriam recortes profundos da realidade brasileira da segunda metade do século passado, ampliando a crítica social uma vez que considera tais questões sob um prisma distinto das análises dos intelectuais burgueses e da academia, distantes do meio periférico.

Nossa abordagem segue um caminho distinto desta expectativa de leitura, traçando uma outra possibilidade ao buscar refletir um texto mais curto (um conto), cujo alcance filosófico nos parece mais instigante e interessante, na medida em que traz um possível caminho para o diálogo entre o saber filosófico ocidental (tradicional), personificado no filósofo Sócrates

¹ *Quarto de Despejo* teve um alcance inusitado, sendo traduzido para mais de 37 idiomas.

² Seguimos assim a sugestão metodológica de abordagem dos literatos-filósofos proposta por Soares (2021, p. 100): "Finalmente, para concluir essa seção, vamos apresentar brevemente uma forma metodológica de trabalhar os literatos-filósofos. Trata-se do recurso ao paralelo. É possível cotejar um literato-filósofo com algum tema já desenvolvido em um autor da tradição, de modo a fazer sobressair não apenas identidades, mas, sobretudo, as diferenças e as soluções originais encontradas no literato-filósofo".

(c. 469-399 a.C.)³, e as matrizes do pensamento filosófico africano (ancestral), na figura do avô de Carolina. Esse diálogo intercultural partirá do conto *Sócrates Africano* (JESUS, 1976)⁴, no qual Carolina nos narra aspectos da vida de seu avô que marcaram sua existência e nos revelam suas concepções de educação e sabedoria.

O Brasil dos primeiros decênios do século XX era ainda um país rural, recém-saído do processo inacabado da Abolição da escravidão (1888), sem haver garantido as mínimas condições de existência e dignidade de sua população negra que ainda sofria com os efeitos de cerca de trezentos anos de dominação e exploração. Neste interim, nem mesmo a Proclamação da República (1889) havia consolidado os direitos básicos para a maioria de sua população, permanecendo as velhas oligarquias como os donos do poder que se revezavam no governo. O episódio da morte de Benedito, o avô de Carolina (narrado no conto que iremos refletir), se dá por volta de 1937, no início do chamado Estado Novo, ápice de um processo social e político de desenvolvimento do Brasil republicano, onde se desenvolve o discurso do racismo científico e da “democracia racial”, como enfatiza Silvio Almeida:

Já no século XX, na esteira do Estado Novo, o discurso socioantropológico da democracia racial brasileira seria parte relevante desse quadro em que cultura popular e ciência fundem-se num sistema de ideias que fornece um sentido amplo para práticas racistas já presentes na vida cotidiana. No fim das contas, ao contrário do que se poderia pensar, a educação pode aprofundar o racismo na sociedade (ALMEIDA, 2019, p. 45).

A presença da população negra é massiva, embora não lhe seja garantida nem ao menos a igualdade de direitos. Essa população estava à margem da sociedade brasileira, sem direito ao trabalho e a educação, sua sobrevivência só se dá por sua própria força, resistência e coragem, enfatizando o preconceito racial arraigado na sociedade brasileira (SCHWARCZ, 2015, p. 511-515). Nesse período está em curso o processo de embranquecimento da sociedade brasileira, a chegada de imigrantes europeus, o trabalhismo do Estado Novo que considerava “vadiagem”⁵ o que fugisse da vida produtiva do capitalismo que se instalava no país. Some-se a isso a ideia de civilização e modernização implantada por meio das ideias vindas da Europa (Evolucionismo e Positivismo) e a conseqüente negação dos saberes diferentes do padrão europeu, a demonização de suas crenças religiosas (intolerância e racismo religioso), a perseguição à suas práticas, costumes e manifestações culturais e artísticas (capoeira e samba, por exemplo).

O sábio Benedito da Silva

O conto é breve, mas rico de referências e reflexões. Nosso “Sócrates Africano” é o avô de Carolina de Jesus, seu nome é Benedito da Silva, um negro cabinda⁶ que fora escravizado e depois liberto, considerado um homem de notória sabedoria por seus amigos e pela comunidade que segundo a autora vinha ouvir seus conselhos.

³ Sócrates (c. 469-399 a.C.) nasceu em Atenas, a metrópole da cultura grega. Da sua infância pouco se sabe para além de sua origem pobre. Ele era filho de um escultor, Sofronisco, e uma parteira, Fenarete, da qual Sócrates pegaria a ideia do parto (maieútica) para sua forma de fazer filosofia. Sobre Sócrates indicamos como referências: (GRIMALDI, 2006); (HUISMAN, 2006).

⁴ Ver ainda (MEIHY, 1994, p. 190-196).

⁵ Presente desde o Código Penal de 1890, a chamada “lei da vadiagem” era consolidada em 1942, em um contexto de forte militarismo, para punir com prisão quem não estivesse exercendo algum trabalho ou profissão.

⁶ Cabinda é uma das 18 províncias de Angola, localizada ao norte. O termo “cabinda” vem de Mafuca Binda, Binda era o nome do intendente de comércio que ocupava lugar central como funcionário público de confiança do rei.

O conto inicia narrando seu adoecimento e os últimos momentos de sua vida (1937), onde ele mesmo tece sua justificativa para o reconhecimento de uma vida bem vivida através de um exame de consciência e da reflexão. Em sua fala percebe-se ecos da figura do Griô⁷ africano que tem o conhecimento da vida, a habilidade narrativa e a autoridade ancestral e, por isso, é capaz de ensinar e indicar o caminho da vida, mesmo na condição de quem prepara-se para o encontro com a morte. Percebe-se uma interessante convergência entre a narrativa de Carolina e o discurso de Sócrates (séc. V a.C.) no diálogo *Fédon* sobre o “filosofar como aprender a morrer” (PLATÃO, 1983, p. 85)⁸.

– Se eles vêm me visitar, é porque gostam de mim. É que eu soube viver! Não fui mau elemento. Não prejudiquei o próximo. Ele estava fazendo um exame de consciência para ver se descobria algumas falhas para pedir perdão ao nosso Deus, se foi injusto. Já que o meu avô estava morrendo, ele era autoridade suprema naquela casa. Quando ele falava, nós ouviamos-o com todo respeito porque, quando ele falava, nós aprendíamos alguma coisa. Ele não falava banalidades. Ele dizia: é tão bom morrer. Mas eu não tenho permissão para vos relatar o que vejo para não lhes gerar confusões mentais (JESUS, 1976, p. 4).

Lembramos a frase final da *Apologia*, onde Sócrates se expressa em tom cauteloso e piedoso após seu julgamento: “Agora, porém, é hora de partirmos. Eu seguirei para a morte, vocês para a vida. Quem de nós se encaminha para melhor situação, é obscuro para todos, menos para o deus” (PLATÃO, 2009, p. 64). De modo semelhante, no *Fédon*, Sócrates está em seus momentos finais na iminência de tomar a cicuta (veneno que fora condenado a beber), mas ao invés de parecer abatido e deprimido, o filósofo ateniense demonstra plena segurança, convicto de seus princípios, abraçando a certeza de que a morte, longe de ser um mal é uma vantagem, pois nos liberta da prisão corporal, permitindo a ascensão da alma às formas. Benedito, como Sócrates, para quem “filosofar é um exercício para a morte” (*Fédon*, §81a), pode afirmar sem sofrimento: “é tão bom morrer”.

Infelizmente, o efeito do colonialismo, do racismo científico e do epistemicídio⁹, impedia o reconhecimento de um negro como mestre do saber, como um filósofo, principalmente na condição de ex-escravizado, e analfabeto. Apesar disso, salta aos olhos que na narrativa seja citada a possibilidade de um homem negro ser considerado como um “Sócrates Africano” por seus contemporâneos.

Os homens ricos iam visitá-los, e ficavam horas e horas ouvindo-o. E saíam dizendo: – foi uma pena não educar este homem. Se ele soubesse ler, ele seria o homem. Que preto inteligente. Se este homem soubesse ler poderia ser o nosso *Sócrates africano* (JESUS, 1976, p. 4).

“Se esse homem *soubesse ler* poderia ser nosso Sócrates africano” diziam os brancos... Carolina tece suas críticas ao descaso em relação a educação no Brasil, citando Rui Barbosa¹⁰ e

⁷ Griôs são os guardiões das tradições africanas. Os griôs são narradores de mitos e histórias, que transmitem as tradições de uma comunidade através de sua experiência e conhecimento dos vários aspectos da vida social e cultural.

⁸ No diálogo platônico *Fédon*, Sócrates está na prisão em sua última conversação com seus discípulos e desenvolve uma longa reflexão sobre a imortalidade da alma e sua tarefa como filósofo.

⁹ O conceito de Epistemicídio refere-se à negação, subalternização, ilegalização e destruição de saberes locais considerados inferiores no processo de colonização. A criação e uso do termo é atribuída ao sociólogo português Boaventura de Souza Santos nos livros *Pela mão de Alice* (1994) e *Epistemologias do Sul* (2009). No Brasil, o termo foi apropriado pela filósofa Sueli Carneiro em seu livro *A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser* (2005), como conceito para pensar o racismo estrutural (Parte I, Capítulo 3 – Do Epistemicídio).

¹⁰ Rui Barbosa de Oliveira (1849-1923) foi um polímata baiano, destacando-se como jurista e advogado. Participou do movimento abolicionista e republicano.

Oswaldo Cruz¹¹, conhecidos intelectuais de reconhecimento nacional, mas vozes impotentes diante das estruturas do poder, que por seu caráter excludente não admitiam a educação dos negros e ex-escravizados. Vale ressaltar que, como ministro do Marechal Deodoro da Fonseca (primeiro presidente do Brasil), Rui Barbosa mandou destruir parte importante dos registros documentais de propriedade de escravizados, evitando assim que os antigos proprietários fossem ressarcidos¹².

Mas o Rui Barbosa pôs uma lei no Senado pedindo para incluir os negros na escola porque vai ser difícil uma classe culta, e outra inculta, senão vai gerar confusões, choques ideológicos. O analfabeto vai ser apenas um. Não acertará as observações se for admitido como empregado. A sua cooperação e participação é mínima. Agora se ele for alfabetizado a sua cooperação será a máxima. O Rui Barbosa dizia: que era e é preciso educar e esclarecer os predominadores. Ele, sendo instruído, há de querer instruir os seus compatriotas. Um empregado bem instruído poderá substituir o patrão nos casos de emergências [...]. Antigamente o homem, para educar-se tinha que ir para Coimbra. Então educa-se uma minoria, quando, é o dever da pátria, educar a maioria (JESUS, 1976, p. 4).

Salta aos olhos a questão da educação no Brasil, que desde o período colonial era restrita aos filhos das elites, quando não havia ainda uma estrutura educacional que garantisse o acesso a maioria da população. Situação ainda mais difícil para os negros escravizados que não tinham esse direito assegurado pela sua condição de exclusão na sociedade (SCHWARCZ, 2015, p. 416). No período republicano a situação não é das melhores, pois permanece o abismo que separa a população branca e negra. As contradições da sociedade brasileira apresentam-se na sua cruzeta, onde se nega a educação à população negra. Carolina denuncia as contradições e o processo de exclusão em uma sociedade desigual e racista.

A minha mãe era a única que poderia herdar o ceptro intelectual do vovô. Mas a minha mãe não aprendeu a ler, enquanto português predominou no Brasil, o negro foi tolhido. As escolas não aceitavam os pretos. Mas o Rui Barbosa dizia que eles agindo assim implantariam o preconceito racial no Brasil, que um país com preconceito, é um país de raças medíocres. O Rui Barbosa dizia que deveriam conservar o negro na lavoura, que o Brasil deveria e deve ser apenas um país agrícola (JESUS, 1976, p. 4).

Dessa forma, a “sabedoria” e o conhecimento da elite dos homens civilizados do Brasil colonizado, sustentou-se às custas da exclusão da maioria de sua população, com a riqueza gerada pelo trabalho escravizado, que produziu e abasteceu de ouro, mercadorias e lucro, enquanto relegava à miséria o povo preto.

Nas origens da Filosofia: Os oráculos de Delfos e Ifá-Orumilá

Chegamos aqui ao cerne de nossa reflexão, quando Carolina se pergunta sobre o que queria dizer a alcunha “Sócrates Africano”? O que pretendiam dizer aqueles que denominavam seu avô com esse título? Seria um insulto, um xingamento?

O aparecimento da figura do famoso filósofo grego Sócrates como um desconhecido para nossa autora, surge para nós como uma perplexidade, ao mesmo tempo que intriga a cabeça de Carolina que se sente impelida a buscar entender essa definição.

¹¹ Oswaldo Gonçalves Cruz (1872-1917) foi um médico, bacteriologista, epidemiologista e sanitarista paulista.

¹² Sobre o episódio da queima dos documentos do período da escravidão, conferir (LACOMBE; SILVA; BARBOSA, 1988).

[...] eu pensava: O que será o Sócrates africano? Será que eles estão xingando o vovô? O vovô é bom, não faz mal a ninguém. Quando morre alguém, ele é quem reza o terço. Quando não chove, ele reza para chover. Ele diz que a reza é o modo dos homens conversar com Deus. Fui perguntar a minha mãe: – Mamãe! O que é Sócrates? Minha mãe estava nervosa, respondeu-me: – Vai amolar outro; vagabunda! Pensei: ela não quer me explicar, mas um dia hei de saber o que é Sócrates. Porque tudo o que eu presenciava e não compreendia eu guardava dentro da minha cabeça para esclarecer posteriormente. Compreendi que deveria armazenar as ocorrências na minha mente (JESUS, 1976, p. 4).

Sócrates aqui surge como o elemento mobilizador do pensamento de Carolina sobre o que representaria a alcunha dada a seu avô, o Sócrates Africano. Seria Sócrates um xingamento? Uma pessoa importante? Por que comparam seu avô com Sócrates? Ele que para ela era um homem bom, de caráter, que ensinava sobre a relação com o sagrado, ao citar seu papel na comunidade, onde reza o terço quando morre alguém e ao relatar sua explicação sobre a oração como conversa com Deus. A preocupação de Carolina é desvendar essa questão.

O que nos diz essa passagem, onde o grande modelo e referência da Filosofia soa como um estranho? O que pensar quando dois marcos centrais do pensamento ocidental, a Filosofia grega e seu maior representante, soam como nulidades na reflexão de uma voz periférica? Essas questões podem parecer estranhas, mas tem a possibilidade de nos fazer refletir a própria Filosofia a partir de sua exterioridade, de sua alteridade, a partir de um mundo marginalizado, uma vez que aqui não será o filósofo grego o ponto de chegada, mas apenas um ponto de partida. Aqueles que rotularam o avô de Carolina como um outro, o faziam como forma de distingui-lo pela inteligência e sabedoria, mas acabaram por levar a escritora a questionar tal referência.

Por fim, Carolina reconhece o que significa ser o “Sócrates Africano”, ao destacar a condição iletrada de seu avô.

Fiquei feliz em saber que o meu avô morreu iletrado. O seu nome Benedito José da Silva e tenho orgulho de acrescentar que ele foi o Sócrates analfabeto. Era impressionante a sapiência d’aquele homem. Eu tinha a impressão que o meu ilustre avô era semelhante a uma fita, unido a família como se fosse um bouquet de flores. Não havia desidência. Predominava a união. Enquanto o vovô esteve vivo, a sua casa parecia uma assembléia onde os predominadores discutiam as falhas do nosso povo. Se naquela época a nossa população era: a maioria analfabeta. E a minoria alfabetizada. Era um povo sem luz mental (JESUS, 1976, p. 5).

Seu Benedito é, segundo Carolina, o *Sócrates analfabeto* (JESUS, 1976, p. 5). Em vez de ser o sábio grego que “sabe que nada sabe”, é o sábio africano que em sua sabedoria não teve acesso aos rudimentos da cultura letrada, base da tradição filosófica ocidental, mas que mesmo assim não deixou de imprimir sua marca na vida de Carolina e de sua comunidade. Ele é um sábio analfabeto, que nada soube desta cultura dos filósofos, mas que era reconhecido justamente por sua sabedoria não letrada. O Sócrates grego, que nada escreveu, serviu de análogo ao Sócrates Africano que não sabia escrever.

Percebe-se aqui o confronto entre a concepção de mundo ocidental, que reforça os aspectos de distinção com base na condição social e econômica, e consequentemente no acesso às técnicas e saberes letrados na formação dos indivíduos, e uma outra compreensão de conhecimento como sapiência, uma sabedoria não acadêmica, fundada numa vivência ancestral e comunitária, um saber vivencial transmitido oralmente, aquilo que poderíamos chamar por meio dos conceitos de “oralitura” de Leda Martins, e “*escrevivência*”, conceito criado por Conceição Evaristo em sua dissertação de mestrado em 1995.

Segundo Leda Martins em *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá* (2021, p. 25):

Aos atos de fala e de performance dos congadeiros denominei oralitura, matizando neste termo a singular inscrição do registro oral que, como littera, letra, grafa o sujeito no território narratário e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de litura, rasura da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas.

No livro *Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (2020), organizado por Constância Lima Duarte e Isabella Rosado Nunes, a autora define o conceito como:

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sobre o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita nos pertence também.

A ausência do saber letrado e do ingresso no mundo acadêmico não impediu aquele homem de alcançar o grau de sabedoria que se reconhece nos grandes pensadores. Sua sabedoria é, como nas comunidades ancestrais africanas e brasileiras, um legado de vida e experiência fundado na oralidade e na autoridade sapiencial, como entre os grãos africanos. Do Sócrates grego somos conduzidos ao Sócrates Africano.

Neste ponto, pretendemos estender nossa perspectiva de leitura de Carolina Maria de Jesus e fazer referência às origens da filosofia africana e, conseqüentemente, afro-brasileira, considerando a importante contribuição dada a esse debate pela filósofa nigeriana Sophie Oluwolé (1935-2018)¹³, que busca nas raízes da sabedoria africana uma referência para repensar a filosofia ocidental. Oluwolé foi a primeira mulher doutora em Filosofia na história da Nigéria, pesquisou a tradição oral africana do Ifá (comum aos povos Yorubá, Ibo e Eué). Em sua obra *Socrates and Orunmilá. Two patron saints of classical philosophy* (2017), a filósofa apresenta um estudo comparado que tem como perspectiva a filosofia em suas origens africanas com Orunmilá-Ifá (tradição Yorubá) e a figura do filósofo grego Sócrates, ambos não legaram obras escritas.

Sophie Oluwolé parte de três concepções de Orunmilá (OLUWOLE, 2017, p. 43-48): a) a primeira como mítica-religiosa (*mythical*), que remete ao entendimento de Orunmilá como um orixá yorubá responsável pelo oráculo de Ifá, deus da sabedoria e dos caminhos (Olorum Ogbon), b) a segunda como de ordem corporativo-institucional (*corporate*), ou como nos esclarece Renato Noguera “função sociocultural que funciona como signo da preservação simbólica do patrimônio intelectual” (NOGUERA, 2018, p. 32), e por fim, c) a terceira de caráter histórico (*historical*), na qual Orunmilá foi conhecido como um filósofo que viveu por volta de 500 a.C., casado com Iwa descrito como um grande pai que teve muitos seguidores, dos quais 16 foram mais próximos e receberam os ensinamentos de um sistema designado como Odú Ifá, embora Orunmilá nada tenha escrito.

¹³ Sophie Oluwolé era nigeriana, a oitava filha de um casal de comerciantes do povo Edo. Na escola, aos 8 anos de idade, foi batizada pelo diretor, que lhe deu o nome de Sofia. Mais tarde, mudou-o para Sophie. Mudou-se em 1951 para Ilê-Ifé, onde estudou na escola moderna das meninas anglicanas. Formou-se pela Faculdade de Treinamento para Mulheres em Ilexá, em 1954. Recebeu uma bolsa de estudos em Moscou, em 1963. Morou também na Alemanha e nos Estados Unidos antes de voltar para a Nigéria, em 1967. Estudou Filosofia na Universidade de Lagos. Fez o mestrado também na Unilag e o doutorado na Universidade de Ibadã. Foi a primeira mulher doutora em Filosofia na história da Nigéria. Pesquisou a tradição oral do ifá, comum aos povos Yorubá, Ibo e Eué. Para ela, o Ifá-Orunmilá é comparável a Sócrates, pai da filosofia ocidental, que também não deixou obras escritas.

Oluwole traça paralelos entre os dados biográficos de Sócrates e Orunmilá, alguns deles trazem similaridades interessantes, como por exemplo: Sócrates e Orunmilá são contemporâneos, nasceram por volta do séc. V a.C., os pais de ambos, Sofronisco e Oroko (Jakuta) eram escultores (*stone masons*). Sócrates teve 10 discípulos e Orunmilá 16, ambos defendiam a virtude como ideal da vida boa, Sócrates criticava aqueles que consideravam deter um saber absoluto, da mesma forma Orunmilá condenava outros orixás¹⁴ que diziam saber a origem e o fim de todas as coisas, Sócrates e Orunmilá nada escreveram, embora haja escritos que atribuem a estes determinados saberes e inspirações (como os *Diálogos* de Platão e os *Odús* do Ifá), Sócrates viveu no auge social e cultural de Atenas, assim como Orunmilá em Ilé Ifé, então uma região cujas condições materiais promoveu a ascensão de políticos, guerreiros e filósofos (OLUWOLE, 2017, p. 49-50).

Nosso ponto de partida, no entanto, será a relação entre suas filosofias e a sabedoria oracular, pois não apenas Ifá é compreendido como um oráculo, mas o próprio Sócrates atribui a origem de sua atitude filosófica uma origem oracular, no caso o conhecido Oráculo de Delfos¹⁵. Segundo GIEBEL (2013, p. 14-15), este era um oráculo de sorteio, cujo auge se deu entre 550 e 480 a.C., as consultas eram inicialmente anuais e depois mensais, precedida por um sacrifício ritual. A consulta se dava através de uma pergunta à sacerdotisa, Pítia, que retirava de uma bacia (trípode) pedrinhas ou ossos brancos e pretos que significavam uma afirmativa ou negativa. As perguntas eram formuladas como alternativas “devo fazer isto ou não?” Conferir oráculos era definido como ‘retirar ou apanhar’.

Segundo a tradição consignada na *Apologia de Sócrates* de Platão (Séc. V a.C), Sócrates teria se inspirado nas palavras do Oráculo de Delfos para seguir seu caminho investigativo em busca da sabedoria,

Sei que todos conheceram Querefonte, meu companheiro desde a juventude e, companheiro também da maior parte de vocês, pois junto com tantos outros foi exilado e, como vocês retornou a pátria. Todos sabem quem foi Querefonte e com que ardor lançava-se a tudo que empreendia. Certa vez ele foi a Delfos e teve atrevimento de perguntar ao oráculo - e agora volto a pedir ó homens que não se agitem com o que vou dizer – pois ele perguntou se havia alguém mais sábio que eu. A pítia respondeu que não havia ninguém mais sábio. Seu irmão pode testemunhar sobre tais fatos, já que Querefonte está morto (PLATÃO, 2009, p. 28).

A prática reflexiva escolhida por Sócrates se baseia numa interpretação da mensagem oracular do deus Apolo de Delfos. Se Sócrates afirmava nada saber, o oráculo enfatizava que este era o mais sábio entre os helenos. Conclui, então, o filósofo que, como o deus não pode mentir ou enganar, sua sabedoria consistia justamente em demonstrar a pretensão daqueles que se consideravam os mais sábios, desnudando-lhes assim sua própria ignorância (GIEBEL, 2013, p. 52). É pela interpretação (hermenêutica) do oráculo que Sócrates compreende a profundidade da mensagem do deus de Delfos. Assim, a sabedoria não consiste numa certeza ou na posse absoluta da verdade, mas no reconhecimento dos limites de nosso saber, o reconhecimento de nossa ignorância.

Como nos informa Nogueira sobre saber (conhecimento) e ignorância segundo Orunmilá, em contrapartida a Sócrates:

¹⁴ Orixás aqui é tomado no sentido de antepassados, não de divindades.

¹⁵ O oráculo de Delfos fica localizado no interior do templo elaborado por Trofônio e Agamedes, dedicado ao deus Apolo, este oráculo fez de Delfos uma cidade reverenciada por todo o mundo antigo como sendo o “*omphalos*” (em grego, umbigo), “o centro do cosmos”, ver (GIEBEL, 2013).

Conforme Orunmilá existem quatro tipos de relações com o conhecimento e a ignorância: 1º) Uma pessoa que sabe e sabe que sabe; 2º) Uma pessoa que sabe; mas, não sabe que sabe; 3º) Uma pessoa que não sabe e sabe que não sabe; 4º) Uma pessoa que não sabe; mas, acha que sabe. A filosofia estaria na terceira maneira de relacionamento. Por isso, o seu papel é dissipar, o máximo possível, a ignorância, mesmo que a recomendação de Orunmilá seja por reconhecer os limites do conhecimento e afirmar que entre as três formas de relação entre conhecimento e ignorância, apenas a terceira maneira é realmente filosófica (NOGUERA, 2018, p. 40).

A busca pelo conhecimento de si, outro tema socrático essencial em nossa reflexão, é o ponto de partida da verdadeira sabedoria, como está no próprio frontispício do templo do deus Apolo em Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, frase atribuída a um dos Sete sábios, Quílon de Lacedemônia (GOMES, 1987, p. 96), que viveu no século VI a.C. Essa afirmação igualmente adotada pelo filósofo ateniense amplia ainda mais o conceito de sabedoria. A sabedoria passa pelo conhecimento de nós mesmos, ou seja, de nosso ser, das nossas capacidades e limitações, como nos esclarece Giebel (2013, p. 49): “Os sábios, cujo encontro com Delfos era relatado pela tradição, eram homens de sabedoria prática e experiência de vida”.

O Oráculo de Ifá, por sua vez, conta com uma das bases filosóficas da cultura africana e o filósofo Orunmilá pode ser pensado como ponto de partida deste pensamento ancestral, o qual como Sócrates também não deixou obras escritas. O Orixá Orunmilá-Ifá (isto é, a versão mítica de Orunmilá) é a Divindade Suprema conhecedora de todos os segredos e destinos da vida do ser humano, o Orixá da Sabedoria. Nele estão contidas todas as respostas do seu destino, seu culto estabelecido na cultura africana há mais de 10 mil anos. O Ifá é a divindade conselheira e detentora de toda sabedoria que nos ajuda a tomar decisões mais assertivas, para que possamos investir nos caminhos mais favoráveis.

Segundo a tradição Yorubá, naquele tempo quando não havia separação entre o Céu (Orum) e a Terra (Ayê), Orunmilá teve oito filhos, numa ocasião quando celebrava um ritual ele mandou chamar seus filhos, os sete primeiros lhe prestaram homenagem, mas o oitavo Olouó não o fez e o respondeu questionando, causando a fúria de Orunmilá que se retirou para o Orun e a desgraça abateu-se sobre a terra. Seus filhos ofereceram sacrifícios e cantos, que foram aceitos, mas a paz estava rompida. Orunmilá deixou a seus filhos dezesseis contas de dendê e instruiu-os a consultá-los “quando tiverem problemas e desejarem falar comigo, consultem este Ifá”. Orunmilá teve então 16 filhos (Odús) que indicam o caminho de cada um e o sacrifício apropriado para resolver cada problema, são eles: Ocanrã, Ejiocô, Ogundá, Irosun, Oxé, Obará, Odi, Ejiobê, Osá, Ofum, Ouorim, Ejilá-xeborá, Icacá, Oturopon, ofuncanrã e Iretê (PRANDI, 2001, p. 443-444).

O mito narra como Orunmilá instituiu o oráculo de Ifá, assim essa divindade nos responde através de um sistema divinatório chamado “merindilogum” ou “erindilogun”, popularizado com o nome de “Jogo de Búzios”. É um oráculo milenar¹⁶. O Jogo é praticado há mais de 6 mil anos regido por Orunmilá-Ifá (divindade suprema da sabedoria). De forma semelhante às origens da filosofia de Sócrates, a sabedoria africana de Orunmilá-Ifá tem sua origem no oráculo, que antes de ser um mero instrumento de consulta sobre o futuro, na verdade apresenta-se como uma ferramenta combinatória (NOGUERA, 2018, p. 34) englobando um conjunto de princípios ético-morais que estabelecem as possibilidades e padrões (Odús) de uma “cartografia dos caminhos”¹⁷. Assim, a figura de Orunmilá pode ser considerada como o “Sócrates africano”.

¹⁶ O Ifá é reconhecido desde 2008 pela Unesco como patrimônio imaterial da humanidade, inscrito na lista representativa. (Cf. Unesco, 2023). Acesso em: <https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146>

¹⁷ Segundo Noguera (2018, p. 34ss), a combinação do Ori, dos elementos e dos búzios, temos 1680 tipos de sujeitos articuladas com mais 256 possibilidades a partir da cartografia dos caminhos (os Odus), o que perfaz 430.080 maneiras de viver.

Para melhor entender essa relação entre a sabedoria oracular de Ifá e sua interpretação, vejamos como se dá sua concepção,

O sistema oracular Ifá se fundamenta em um conjunto de textos e fórmulas baseadas em signos-sinais. É mais praticado pelos Yorubá e comunidades afrodescendentes nas Américas e no Caribe, mas há sacerdotes por todo mundo. Em contraste com outras formas oraculares, Ifá não depende de uma pessoa que tem poderes misteriosos ou proféticos para sua interpretação. É um sistema de signo-sinais que são interpretados por um sacerdote, o Babáláwò de Ifá, literalmente “o pai da sabedoria” (ADERONMU, 2015, p. 76).

Como vemos, o Ifá é um sistema de 16 signo-sinais que demanda uma exegese e hermenêutica próprias destes signos a cargo de um sacerdote, Babáláwò de Ifá, que indica a partir da consulta ao oráculo qual o caminho a seguir. O Ifá se fundamenta num conjunto de 256 versos, chamados *Odús*. Esse sistema não é fixo e evolui segundo as condições históricas de cada grupo e da humanidade. A interpretação dos *Odús* varia e se adapta as circunstâncias de cada comunidade, segundo os sacerdotes há mais de 800 interpretações possíveis destes. Os *Odús* são signos-sinais que são entendidos como “apóstolos” de Olódumarè, no sentido de carregarem a sua vontade (ADERONMU, 2015, p. 77).

Os *Odús* são entendidos como o caminho metodológico que se aplica na aprendizagem segundo um modelo de conhecimento afro referenciado o qual não separa vida e saber, vivência e experiência, compreendendo o indivíduo no interior da teia social em que ele se encontra. A criação da Lei 10.630/03 tem possibilitado e fomentado a pesquisa, o ensino e a aplicação de saberes ancestrais africanos, ampliando assim a gama de perspectivas didáticas e filosóficas africanas, como é o caso das tradições de Ifá, partindo dessa abordagem o método baseado nos *Odús* pode ser implementado na filosofia da ancestralidade de Eduardo Oliveira (UFBA)¹⁸ para o ensino de “História e Cultura Africana e Afro-brasileira”, desenvolvida para o componente curricular de mesmo nome ofertado no curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), vale ressaltar que tal uso acadêmico de Ifá não é mera “aplicação” profissional ou científica deste, mas é permeada por uma vivência profunda de Eduardo Oliveira com o oráculo.

Para ampliar nossa perspectiva em relação as potencialidades do oráculo de Ifá e dos *Odús* como caminho sapiencial da educação, podemos fazer referência ao profundo estudo conduzido pela Profa Adilbênia Machado (UFRRJ)¹⁹ no livro *Filosofia Africana: Ancestralidade e Encantamento como inspirações formativas para o ensino de africanidades* (2019), no qual a relação da educação com o método dos *Odus* é aprofundada e evidenciada em suas diversas possibilidades, tais como os seguintes *Odús*: “1 – Odu de Origem 2 – Odu de Transição 3 – Odu de Desconstrução 4 – Odu de Transformação 5 – Odu de Beleza (Estética / Encantamento) 6 – Odu de Natureza 7 – Odu de Espaço 8 – Odu de Tempo” (MACHADO, 2019, p. 179). Nessa abordagem vemos como o caminho educativo africano e afro-brasileiro se entrelaçam e tornam possíveis novas maneiras de ser e conviver em um mundo cada vez mais complexo e escravizado por formas tecnológicas que nos colocam diante de um impasse, a hiperconexão e a desumanização do sentido da existência.

O entendimento dessa hermenêutica ancestral, que aponta os caminhos a seguir através de um elaborado sistema dos *Odús* (signos), nos revela a complexidade da visão de mundo

¹⁸ Professor Adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor Permanente do Doutorado Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (DMMDC), em Salvador. E-mail: afroveda@gmail.com.

¹⁹ Licenciada e Mestre em Filosofia (UECE). Doutora em Educação pela UFC e Professora Adjunta da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)/Instituto Multidisciplinar/Departamento Educação e Sociedade.

Yorubá, articulando as diversas perspectivas e tendências possíveis na condução de nossas vidas. Assim como Sócrates, diante da consulta do oráculo de Delfos feita por seu amigo Querefonte, se pergunta sobre o que poderiam significar as palavras da Pítia e qual a condução deveria dar as suas ações, da mesma forma os povos Yorubá, ao refletirem sobre os Odús de Ifá se questionavam sobre as possibilidades infinitas de entendimento de nosso lugar no mundo, assumindo assim uma atitude de humildade diante do mistério da existência e de atenção as dimensões de nossas escolhas.

Consideramos que essa reflexão que partiu da abordagem da obra de Carolina Maria de Jesus sobre a sabedoria do Sócrates Africano possibilitará ampliarmos nossa visão sobre a riqueza do diálogo intercultural, revelando assim pontos em comum e diferenças essenciais, que nos esclarecem sobre o entendimento das filosofias não ocidentais e sua sabedoria, muitas vezes rejeitadas, marginalizadas e menosprezadas. O olhar atento e abertura ao diálogo com essas tradições nos garantirá um melhor entendimento de nossos limites como civilização, corrigindo tantos erros cometidos no processo colonial (na modernidade) e transformará o estado da própria Filosofia.

Considerações finais

O olhar colonizado na Filosofia reduz a capacidade de reconhecer a autonomia e a diferença do pensamento não-ocidental (não-europeu ou anglo-saxão) em suas matrizes fundantes, ficando assim viciado por uma comparação diminuidora ou negadora da alteridade, sempre pensando as concepções filosóficas diferentes a partir da referência ou modelo civilizatório ocidental, o único por elas (re)conhecido, bem como aos seus esquemas de pensamento e estilos de escrita.

Para melhor compreendermos o legado e a potência filosófica da obra de Carolina Maria de Jesus, devemos entendê-la no contexto de sua vinculação com a ancestralidade afro-brasileira, bem como ampliar o alcance da reflexão levantada por ela em sua obra literária no confronto entre a figura de Sócrates com o “Sócrates Africano”, seu avô Benedito da Silva, partindo de sua vivência concreta com a sabedoria deste último, um homem preto e analfabeto, privado do acesso à cultura letrada e à margem da sociedade brasileira. Essa leitura exige de nós um desprendimento e uma descentralização do olhar filosófico que permanece cativo de uma visão europeia e ocidental que supervaloriza a cultura letrada e o saber acadêmico em detrimento da cultura ancestral das massas populares.

Em nosso ensaio sobre a relação entre o Sócrates grego e o “Sócrates africano”, buscamos ampliar essa perspectiva dialogando com a abordagem da filósofa nigeriana Sophie Oluwole, ao estabelecer uma analogia entre as origens da Filosofia na Grécia com Sócrates e em África com Orunmilá, destacando o aspecto comum oracular e hermenêutico que perpassam ambas as tradições. Dessa forma, fomos capazes de enxergar através da referência do texto de Carolina outros possíveis encontros entre Grécia e África, revelando uma nova faceta deste diálogo. Esperamos ter contribuído para o interesse na leitura da obra de Carolina Maria de Jesus e ao mesmo tempo articulando sua potencialidade no campo filosófico.

Referências

ABIMBOLA, W. A concepção iorubá da personalidade humana. *Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris, n. 544, 1981.

- ADERONMU, A. *Ifá: Filosofia e ciência de vida*. São Paulo: Edição do Autor, 2015.
- ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- CARNEIRO, S. *Dispositivo da racialidade: A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. *Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- FAYEMI, A. K. Socrates and Ọrúnmilà in Conversation. *Phronimon*, Pretoria, v. 22, p. 1-24, 2021.
- GOMES, P. *Filosofia grega pré-socrática*. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- GIEBEL, M. *O Oráculo de Delfos*. Tradução de Evaristo Pereira Goulart. São Paulo: Odysseus, 2013.
- GRIMALDI, P. *Sócrates feiticeiro*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.
- HUISMAN, D. *Sócrates*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.
- JESUS, C. M. *Quarto de Despejo, diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014.
- JESUS, C. M. O Sócrates Africano. *Revista Escrita*, Recife, ano I, n. 11, 1976.
- LACOMBE, A. J.; SILVA, E.; BARBOSA, F. de A. *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1988.
- MACHADO, A. F. *Filosofia Africana*. Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades. Fortaleza: Impreco, 2019.
- MACHADO, A. F. Odus: Filosofia Africana para uma metodologia afrorreferenciada. *Revista Internacional de Filosofia Voluntas*, Santa Maria, v. 10, p. 3-25, 2019.
- MAIA NETO, J. R. Machado de Assis, um cético brasileiro: resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. *Sképsis*, Salvador, v. 1, n. 2, p. 212-226, 2007.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil (1500 –hoje)*. 1ª parte: o período colonial (1500 –1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MARTINS, A. L. *Machado de Assis: o filósofo brasileiro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- MARTINS, L. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 2021.
- MEIHY, J. C. *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.
- NOGUERA, R. A questão do autoconhecimento na filosofia de Ọrunmilá. *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da UESB*, Jequié, v. 3, n. 6, p. 29-42, jul./dez. 2018.
- SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- OLUWOLE, S. *Socrates and Orunmilá*. Two patron saints of classical philosophy. Lagos: Ark Publishers, 2017.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2009.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Abril, 1983. (Coleção Os Pensadores).

PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SOARES, D. B. Os literatos-filósofos e a expressão filosófica brasileira. *Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica*, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 93-107, 2021.

SOARES, D. B. A literatura como marca da expressão filosófica brasileira: o caso de Machado de Assis. *Perspectivas: Revista do programa de pós-graduação em filosofia da UFT, Tocantins*, v. 6, n. 2, p. 443-457, 2021.

SOARES, D. B. MAIA NETO, J. R. O ceticismo na obra de Machado de Assis. (Resenha). *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 13, n. 25, p. 349-352, jan./jul. 2021.

Sobre o autor:

Francisco José da Silva

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atualmente é Coordenador da Licenciatura em Filosofia, Pesquisador e Professor Adjunto do curso de Filosofia do Instituto Interdisciplinar de Sociedade, Cultura e Arte (IISCA) da Universidade Federal do Cariri (UFCA), coordenador de subprojeto Pibid Filosofia (2020). Tem experiência em gestão, tendo sido Coordenador do curso de Filosofia UFCA (2013-2014), Coordenador do Núcleo de Línguas e Culturas Estrangeiras (2014-2015) e da Coordenadoria de Diversidade Cultural da Procult (2015-2016). Membro do Conselho editorial da Revista Araripe de Filosofia (UFCA). Membro da Comissão de Ética da UFCA. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Alemã, atuando principalmente nos seguintes temas: Idealismo Alemão (Hegel), Dialética e Hermenêutica (Schleiermacher), Filosofia da Religião e Filosofia Intercultural (Raul Fornet-Betancourt). Também tem interesse no pensamento filosófico brasileiro (Farias Brito). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB) e da Associação Latinoamericana de Filosofia Intercultural (ALAFI).

Recebido em: 21/07/2023
Aprovado em: 24/08/2023

Received in: 21/07/2023
Approved in: 24/08/2023

Buridan's logic: testability and models

A lógica de Buridan: testabilidade e modelos

Miguel López-Astorga

<http://orcid.org/0000-0002-6004-0587> – E-mail: milopez@utalca.cl

ABSTRACT

The theory of modality Buridan develops is linked to different propositions. This paper addresses one of those propositions. The aim is to show that, if the operator of necessity included in it is ignored, the proposition allows deriving, within first-order predicate logic, a reduction sentence with the characteristics required in Carnap's framework. Besides, the paper tries to argue that the mentioned operator of necessity can be understood not only in a technical sense (as modal logic does), but also in the way a naïve individual (without modal logical training) could interpret it. These latter arguments are given from the theory of mental models.

Keywords: Buridan. Carnap. Mental models. Necessity. Reduction.

RESUMO

A teoria da modalidade que Buridan desenvolve está vinculada com diferentes proposições. Este trabalho aborda uma dessas proposições. O objetivo é mostrar que, se o operador de necessidade incluído nela é ignorado, a proposição permite derivar, dentro da lógica de predicados de primeira ordem, uma sentença de redução com as características requeridas no *framework* de Carnap. Ademais, o artigo tenta argumentar que o mencionado operador de necessidade pode ser compreendido não apenas em um sentido técnico (como a lógica modal faz), mas também do modo como um indivíduo inocente (sem treinamento em lógica modal) poderia interpretá-lo. Estes últimos argumentos são dados a partir da teoria dos modelos mentais.

Palavras-chave: Buridan. Carnap. Modelos mentais. Necessidade. Redução.

Introduction

Based on works such as those of Hodges and Johnston (2017), Johnston (2015), and Read (2015), Dagys, Giedra and Pabijutaitė (2022) offer a number of propositions related to the theory of modal syllogism Buridan proposes. One of those propositions is interesting for this paper. That proposition is derived from the framework presented by Hodges and Johnston (2017) and Johnston (2015). However, the derivation also considers Buridan's works such as *Treatise on Consequences* and *Quaestiones in Analytica Priora*. These two works by Buridan are important because, following Dagys *et. al.* (2022), provide the concept of *necessitas conditionalis* ('conditional necessity'). Taking this concept into account, Dagys *et. al.* (2022) modify some propositions Johnston points out replacing conjunctions with conditionals. The relevant proposition here is one of those modified propositions. It is (1) (see DAGYS *et. al.*, 2022, p. 39).

$$(1) \quad \forall x [(Ox \wedge Sx) \rightarrow N(Ox \rightarrow Px)] \wedge \exists x (Ox \wedge Sx)$$

Although some symbols are different here, proposition (1) is in Dagys *et. al.* (2022, p. 39). In it, '∀' is the universal quantifier, '∃' represents the existential quantifier, '∧' stands for conjunction, '→' denotes the conditional, and 'N' is the modal operator of necessity. Regarding 'O', 'S', and 'P', they are predicates. 'Ox' comes from Hodges and Johnston (2017), and it expresses that x exists 'at a world', 'Sx' indicates that x has the property to which the subject of the proposition refers, and 'Px' establishes that x has the property corresponding to the predicate of the proposition. Dagys *et. al.* (2022) also give a version of (1) including appearances of the modal operator of possibility. However, those appearances are removed in (1) in order to consider the *quod est* restriction. According to that restriction, the subject needs to be real (for further information on (1), see (DAGYS *et. al.*, 2022).

The reason why (1) is important is that, if operator N is removed, it can be transformed, just following first-order predicate calculus, into a reduction sentence of the kind Carnap (1936; 1937) proposes. To show this is the main aim of the present paper. The first section will explain what reduction sentences are within Carnap's (1936; 1937) framework. The second section will account for how (1) can lead to a reduction sentence if N is not considered. The next sections will argue that to ignore the presence of N do not lead to negative consequences. As Dagys *et. al.* (2022) mention, the relation between Buridan's philosophy and possible world semantics in modal logic is not evident. So, beyond the correspondences between Buridan's logic and first-order predicate logic that are to be found in the literature, it can be claimed that N should be interpreted as naïve people (i.e., people without modal logical training) understand necessity. To make this latter point, the paper will follow the theory of mental models (e.g., KHEMLANI; BYRNE; JOHNSON-LAIRD, 2018).

What reduction sentences are

Reduction sentences are described in Carnap (1936). They are sentences with the formal structure of (2) (the present paper will resort to the symbols used to express Carnap's reduction sentences in works such as LÓPEZ-ASTORGA, 2022a).

$$(2) \quad \forall x [Px \rightarrow (Qx \rightarrow Rx)]$$

'P', 'Q', and 'R' are predicates in sentence (2) (which appears in LÓPEZ-ASTORGA, 2022a, p. 110). By virtue of its structure, (2) can be a reduction sentence. Within Carnap's (1936; 1937) approach, reduction sentences are applied to build scientific definitions assigning properties to those scientific definitions. In this particular case, (2) would be a reduction sentence for its last predicate, that is, R, and it would allow linking properties P and Q to R.

Nevertheless, if the properties indicated in the antecedents of the conditionals were unreal and, therefore, impossible for any being that could be thought, (2) would be always banally true. To avoid situations of this kind, Carnap (1936) also proposes a condition that sentences such as (2) must fulfill to be reduction sentences. Formula (3) (which follows the symbols in works such as LÓPEZ-ASTORGA, 2022a, too) expresses that condition.

$$(3) \quad \neg \forall x \neg (Px \wedge Qx)$$

Symbol '¬' means negation in formula (3) (which appears in LÓPEZ-ASTORGA, 2022a, p. 110). It guarantees that the mentioned problem does not happen. If (3) holds, cases of P and Q are not impossible. A reduction sentence with the structure of (2) and coherent with (3) can be deduced from (1) in first-order predicate logic. The next section addresses that deduction.

A reduction sentence deductible from Buridan's framework

Actually, the reduction sentence cannot be derived from (1), but from a formula akin to (1) without including the operator of necessity. That formula is (4).

$$(4) \quad \forall x [(Ox \wedge Sx) \rightarrow (Ox \rightarrow Px)] \wedge \exists x (Ox \wedge Sx)$$

In first-order predicate calculus, (4) can be divided into (5) and (6).

$$(5) \quad \forall x [(Ox \wedge Sx) \rightarrow (Ox \rightarrow Px)]$$

$$(6) \quad \exists x (Ox \wedge Sx)$$

From (5), (7) can be inferred.

$$(7) \quad \forall x [Ox \rightarrow (Sx \rightarrow Px)]$$

On the other hand, (6) is equivalent to (8).

$$(8) \quad \neg \forall x \neg (Ox \wedge Sx)$$

Because (7) has the same structure as (2), it is possible to think that (7) is a reduction sentence. This is confirmed by virtue of (8), which has the same structure as (3). Therefore, (8) reveals that (7) fulfills the condition reduction sentences must fulfill.

The present paper is not claiming that Buridan anticipated reduction sentences or that Buridan's framework is an antecedent of Carnap's (1936; 1937) proposal. The only point the paper is making is that Buridan's theory of modality has the machinery necessary to deduce reduction sentences. Although the inferences Buridan's modal theory allows making seem to be consistent with system T, that does not justify to assume an obvious relation between

Buridan's philosophy and current semantics in modal logic (DAGYS *et. al.*, 2022). Likewise, although reduction sentences can be derived from Buridan's approach, that does not lead to an evident link between Buridan's logic and Carnap's philosophy of science.

A problem this argument needs to solve is that a reduction sentence such as (7) cannot be directly deduced from a proposition attributable to Buridan. (7) can be inferred from (4), not from (1). However, if there is no clear relation between Buridan's theory and possible world semantics, this problem can be easy to eliminate.

Necessity in the theory of mental models

If links between Buridan's theory of modality and current modal logic are not assumed, one might think that necessity in (1) should be interpreted as naïve individuals do, and not as contemporary logicians do. In other words, one might think that Buridan understood necessity as an average person, and not as modal logic does nowadays. So, the question would be how a naïve individual considers necessity.

The theory of mental models gives an answer. According to this theory, human reasoning is essentially modal in a natural way. Nevertheless, this modality has nothing to do with the current systems of modal logic (e.g., KHEMLANI; HINTERECKER; JOHNSON-LAIRD, 2017). The theory of mental models deals with several connectives in natural language (see also, e.g., JOHNSON-LAIRD; RAGNI, 2019). But the important connective here is the conditional. When the human mind processes a conditional, it takes a conjunction with three possibilities into account (see also, e.g., ESPINO; BYRNE; JOHNSON-LAIRD, 2020). Given, for example, (9),

(9) If A then B

Its 'conjunction of possibilities' is (10) (which follows the way to express the models or possibilities in works such as KHEMLANI *et. al.*, 2018).

(10) possible (A & B)
& possible (not A & B)
& possible (not A & not B)

Conjunction of possibilities (10) appears in Khemlani *et al.* (2018, p. 1890). It shows three possibilities seeming rows in a truth table in classical logic. But this view is not correct (e.g., JOHNSON-LAIRD; RAGNI, 2019). There are cases in which the possibilities are not those in (10) (see also, e.g., QUELHAS; RASGA; JOHNSON-LAIRD, 2017). For instance, the possibilities assignable to (11) are not similar to those in (10), but those in (12).

(11) If I read a book, I read this book

(12) possible (I read a book & I read this book)
& possible (I do not read a book & I do not read this book)

By virtue of its content, (11) is not a conditional; it is a biconditional. This is because, if I read this book, I read a book. Hence, a possibility such as the second one in (10) cannot be admitted. Another example can be (13).

- (13) "If there is gravity (which there is) then your apples may fall" (JOHNSON-LAIRD; BYRNE, 2002, p. 663).

Now, given that gravity exists, the possibilities are (see JOHNSON-LAIRD; BYRNE, 2002, where (13) is deemed as an example of 'strengthen antecedent' sentence):

- (14) possible (there is gravity & your apples fall)
& possible (there is gravity & your apples do not fall)

That your apples fall is just a possibility. For that reason, they may fall, as in the first possibility in (14), or they may not fall, as in the second possibility in (14). What is known for sure is that there is gravity, which is the case in the two possibilities in (14).

On this basis, the theory of mental models can explain how people understand necessity and possibility:

A clause can be evaluated as *possible* if it is affirmed in at least one possibility of the conjunctive set. It can be evaluated as *necessary* if it can be affirmed in all possibilities. And it is deemed *factual* if it is affirmed in a set of only one possibility (KHEMLANI *et. al.*, 2017, p. 665; italics in text).

In the case of (9) and (10), both A and B are possible. There is a case of A (first possibility) and two cases of B (second a third possibilities). Neither A nor B are in all of the possibilities.

Something similar occurs with (11) and (12). It is possible that I read a book and it is possible that I read this book. Both of them are in one possibility (the first one). However, none of them is necessary, as the other possibility (the second one) is that neither I read a book nor I read this book.

The situation is different in the case of (13) and (14). That your apples fall keeps being a possibility: in one possibility (the first one) they fall, and in the other possibility (the second one) they do not fall. Nevertheless, that there is gravity is necessary, since that is true in each of the possibilities.

These definitions of necessity and possibility allow checking that N in (1) is not a problem. The next section tries to show that.

Buridan, necessity, and reduction sentences

If one assumes that the theory of mental models is correct, and, accordingly, consistent with the way human beings reason, it can be said that the first conjunct of a sentence such as (4), that is, (5), refers to conjunction of possibilities (15).

- (15) possible [(Ox \wedge Sx) & (Ox \rightarrow Px)]
& possible [not (Ox \wedge Sx) & (Ox \rightarrow Px)]
& possible [not (Ox \wedge Sx) & not (Ox \rightarrow Px)]

Conjunction of possibilities (15) reveals that Ox \rightarrow Px is not, as it is in (1), necessary. It is true in two possibilities (the first and second possibilities). But in the last one (third possibility) it is false. However, the second conjunct in (4), that is, (6), helps understand what can happen when the antecedent of (5) is the case. In those circumstances, the possibilities in which the

antecedent is not true, that is, the second and third possibilities in (15), are removed. The result is only one possibility: (16).

$$(16) \quad \text{possible } [(Ox \wedge Sx) \& (Ox \rightarrow Px)]$$

Following the theory of mental models, (16) is a fact, since it includes just one possibility. Nevertheless, in that situation, $Ox \rightarrow Px$ is necessary, as it is in all of the possibilities (there is only one possibility, and $Ox \rightarrow Px$ is in that possibility).

This would be the natural manner to understand the necessity of $Ox \rightarrow Px$ according to the theory of mental models. It enables to see the correspondence between (1) and (4): in the natural sense, and not in the technical sense (i.e., not in the sense of possible world semantics and current modal logic), the consequent of (5) can be deemed necessary if (6) is the case. Thus, a transitive relation can be provided for the pairs (1) and (4), (4) and (7), and (1) and (7). If, based on the theory of mental models, in a natural and not technical way, (1) correspond to (4), and (4) allows deriving (7), in a natural and not technical way too, (1) should allow deducing (7).

Two more points with regard to this argumentation can be indicated. On the one hand, the account of the theory of mental models can be even simpler. People do not always consider all of the possibilities of the conjunction of possibilities corresponding to conditionals. That requires analytic reasoning and concentration. If reasoning is intuitive and quick, only the most evident possibility is detected (see also, e.g., BYRNE; JOHNSON-LAIRD, 2020). That possibility is that in which the two clauses happen, that is, the first one in (10), the first one in (12), the first one in (14), and the first one in (15), which is equivalent to (16). If this is right and individuals only take (16) into account when they process a sentence such as (5), as explained above, the consequent of (5) is necessary. This is because it is in all of the possibilities (there is just one possibility and the consequent is true in it).

On the other hand, given that the concept of reduction sentence is established by Carnap, one might think that the link between (1) and the reduction sentence that can be derived from it should consider the way Carnap understands necessity. The problem is that necessity for Carnap (1947) is akin to what it is in current modal logic and possible world semantics. Carnap (1947) does not resort to the phrasing 'possible world'. The expression Carnap prefers is 'state-description'. But a state-description is the same as a possible world. Hence, this would force to take possible world semantics into account in the analysis of (1).

If there were obvious links between Buridan's modality and possible world semantics, this objection could be overcome from a technical point of view. As it is known, Carnap's (1947) proposal is compatible with system S5, and S5 includes, among other axioms, axiom T. Universally quantified, axiom T can be expressed as formula (17).

$$(17) \quad \forall x (NPx \rightarrow Px)$$

And (7) can be derived from (1) and (17). Thereby, because (8) can also be inferred from (1), (7) would keep being a reduction sentence (for relations between Carnap's framework of modal logic and the theory of mental models, see, e.g., LÓPEZ-ASTORGA, 2022b). Furthermore, axiom T allows interpreting Buridan's modal theory from system T (DAGYS *et. al.*, 2022).

However, given that it is not clear that Buridan's logic is linked to possible world semantics (DAGYS *et. al.*, 2022), it should be thought that necessity is understood by Buridan as naïve people understand it in a natural way. If it is assumed that the explanation from the theory of

mental models about the natural manner to understand necessity is right, the account above suffices to ignore symbol N in (1) and consider just (4).

Conclusions

While the inferences that can be made within Buridan's semantics are compatible with system T, that does not imply that Buridan anticipated modal logic in the way it is considered nowadays (DAGYS *et. al.*, 2022). Nevertheless, that shows the potential Buridan's philosophy has. Likewise, while a reduction sentence can be deduced, based on first-order predicate logic, from a proposition linked to Buridan's framework, that does not mean that Buridan anticipated Carnap's analyses of science, or the idea of building a language for science as exact as possible. Nonetheless, this also reveals the potential of Buridan's logic.

The only difficulty with regard to the derivation of the reduction sentence following only first-order predicate calculus is that the initial proposition includes the operator of necessity. But, if Buridan's system is not related to possible world semantics, it can be thought that Buridan understood necessity as naïve people do. The question is, hence, how a naïve individual understands necessity. An option is to assume that naïve people consider necessity as the theory of mental models claims. If this is accepted, the difficulty disappears and the reduction sentence is not hard to infer.

So, at least two points deserve to be researched. On the one hand, it is required to keep working in order to check to what extent the theory of mental models describes what the human mind does. If the theory of mental models gets further support, the present paper will get further support as well. On the other hand, it is also relevant to continue to analyze Buridan's theory of modality. The literature reveals that system T can capture that theory. This paper has also proposed that very theory can be addressed from the testability processes Carnap describes. Accordingly, it is worth reviewing in more detail more components of Buridan's framework in order to determine whether or not similar situations with regard to other later approaches are possible.

References

- BYRNE, R. M. J.; JOHNSON-LAIRD, P. N. If and or: Real and counterfactual possibilities in their truth and probability. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, v. 46, n. 4, p. 760-780, 2020.
- CARNAP, R. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
- CARNAP, R. Testability and meaning. *Philosophy of Science*, v. 3, n. 4, p. 419-471, 1936.
- CARNAP, R. Testability and meaning – Continued. *Philosophy of Science*, v. 4, n. 1, p. 1-40, 1937.
- DAGYS, J.; GIEDRA, H.; PABIJUTAITE, Ž. Inferences between Buridan's modal propositions. *Problemos*, n. 101, p. 31-41, 2022.
- ESPINO, O.; BYRNE, R. M. J.; JOHNSON-LAIRD, P. N. Possibilities and the parallel meanings of factual and counterfactual conditionals. *Memory & Cognition*, n. 48, p. 1263-1280, 2020.
- HODGES, W.; JOHNSTON, S. Medieval modalities and modern method: Avicenna and Buridan. *IfCoLog Journal of Logics and Their Applications*, v. 4, n. 4, p. 1029-1073, 2017.

JOHNSTON, S. A formal reconstruction of Buridan's modal syllogism. *History and Philosophy of Logic*, v. 36, n. 1, p. 2-17, 2015.

JOHNSON-LAIRD, P. N.; BYRNE, R. M. J. Conditionals: A theory of meaning, pragmatics, and inference. *Psychological Review*, v. 109, n. 4, p. 646-678, 2002.

JOHNSON-LAIRD, P. N.; RAGNI, M. Possibilities as the foundation of reasoning. *Cognition*, n. 193, p. 1-19, 2019.

KHEMLANI, S.; BYRNE, R. M. J.; JOHNSON-LAIRD, P. N. Facts and possibilities: A model-based theory of sentential reasoning. *Cognitive Science*, v. 42, n. 6, p. 1887-1924, 2018.

KHEMLANI, S.; HINTERECKER, T.; JOHNSON-LAIRD, P. N. The provenance of modal inference. In: Gunzelmann, G.; Howes, A.; Tenbrink, T.; Davelaar, E. J. (Eds.). *Computational Foundations of Cognition*. Austin: Cognitive Science Society, 2017.

LÓPEZ-ASTORGA, M. A bilateral reduction sentence for modulation. *Balkan Journal of Philosophy*, v. 14, n. 2, p. 109-114, 2022a.

LÓPEZ-ASTORGA, M. Fourteen modal theorems consistent with the theory of mental models. *Prometeica Revista de Filosofía y Ciencias*, n. 25, p. 39-50, 2022b.

QUELHAS, A. C.; RASGA, C.; JOHNSON-LAIRD, P. N. A priori true and false conditionals. *Cognitive Science*, v. 41, n. 55, p. 1003-1030, 2017.

READ, S. Introduction. In: Buridan, J. *Treatise on Consequences*. New York: Fordham University Press, 2015.

Sobre o autor

Miguel López-Astorga

Ph.D. in Logic and Philosophy of Science (University of Cádiz, Spain). Professor at the Institute of Humanistic Studies, Research Center on Cognitive Sciences, University of Talca, Talca Campus (Chile).

Recebido em: 16/06/2023
Aprovado em: 28/08/2023

Received in: 16/06/2023
Approved in: 28/08/2023

Politeísmo como libertação da natureza

Polytheism as liberation of nature

Ronie Silveira

<https://orcid.org/0000-0003-3046-655X> – E-mail: roniefilosofia@gmail.com

RESUMO

Caracterizo inicialmente o que considero ser um consenso crescente no que diz respeito às relações entre a ciência e a natureza. Esse consenso contraria a definição da atividade científica como um dispositivo de instrumentalização do mundo natural – algo que ele é, desde o seu nascimento. Em seguida, critico a noção hegeliana de que a ciência estaria dotada de uma política igualitária frente à natureza. Finalmente, traço as linhas gerais do que poderia vir a ser uma autêntica política desse tipo: somente possível dentro de um conjunto de crenças politeístas. Nesse ambiente estariam estabelecidas as condições para a desobjetivação da natureza e a desobjetivação do sujeito – processos sem os quais as relações permaneceriam definidas em uma estrutura hierárquica. A partir dessa alteração, se poderiam promover relações mais igualitárias entre os seres humanos e a natureza: base para a sustentação de uma forma de vida realmente ecológica. Isso permitiria superar o mecanismo escravista da ciência moderna cujas engrenagens tomam impulso a partir do empobrecimento espiritual da natureza.

Palavras-chave: Ciência. Natureza. Poder. Politeísmo. Ecologia.

ABSTRACT

I initially characterize what I consider to be a growing consensus regarding the relationship between science and nature. This consensus contradicts the definition of scientific activity as a device for the instrumentalization of the natural world – something that it has been since its birth. Next, I criticize the Hegelian notion that science is endowed with an egalitarian politics vis-à-vis nature. Finally, I outline the broad outlines of what could turn out to be an authentic politics of this kind: only possible within a set of polytheistic beliefs. In this environment, the conditions for the deobjectification of nature and the subjectification of the subject would be established – processes without which relations would remain defined in a hierarchical structure.

From this change, more egalitarian relations between human beings and nature could be promoted: the basis for sustaining a truly ecological way of life. This would make it possible to overcome the slave mechanism of modern science whose gears take momentum from the spiritual impoverishment of nature.

Keywords: Science. Nature. Power. Polytheism. Ecology.

Introdução

Há uma maneira de pensar as relações entre o conhecimento científico e a natureza que tem se tornado gradualmente influente nas sociedades ocidentais atuais. Segundo esse ponto de vista, a pretensão de controlar a natureza é a expressão de uma disposição dominadora e injustificada por parte do ser humano. Assim, a ciência e a suas aplicações tecnológicas tem sido cada vez mais avaliadas como expressões de uma vontade de poder desmedida de nossa (humana) parte.

Essa disposição dominadora seria uma manifestação da aversão de nos reconhecermos como autênticos membros do mundo natural. Se efetivamente *fizéssemos parte* dele, não haveria justificativa para o exercício de nossa vontade de domínio sobre os demais seres. O pertencimento pleno ao mundo natural, a que me refiro aqui, exclui a necessidade de domínio, justamente porque a dominação supõe uma diferença ontológica. É ela que legitima a relação entre dominadores e dominados. Não faz sentido existirem relações de domínio entre iguais. Como qualquer vontade de poder, a nossa com respeito à natureza só se baseia na presunção de um direito inexistente e na arrogância auto fundante de uma posição privilegiada. Em ambos os casos estamos diante de gestos de violência exercidos contra o mundo natural.

O conjunto de posturas, que vem ganhando terreno nas mentalidades, nos compreende como seres ontologicamente engajados nesse mundo e não como uma espécie de imperadores acima da natureza. Ele se beneficiou de reiteradas investidas culturais contra a visão de um suposto mandato divino do homem. Essas investidas enfraqueceram a autoestima exagerada que nos fornecia a base moral e política para o exercício de um domínio sobre o mundo natural. A seguir, cito três dessas iniciativas como ilustrações desse movimento de perda do trono do mundo ou de derrocada do mandato divino.

Contra o mandato divino

Nietzsche (2000) sugeriu que aquilo que nossas narrativas apresentam como virtudes louváveis são, na verdade, inversões produzidas a partir de nossas próprias deficiências. Assim, se prezamos nossa humildade a ponto de transformá-la em uma virtude de primeira ordem, isso ocorreu simplesmente porque não tivemos alternativa. Nesse caso, não nos tornamos efetivamente humildes *depois* de reconhecermos o caráter virtuoso da humildade. Apenas adequamos nosso sistema de valores e crenças para gerar uma unidade orgânica entre elas e o que já éramos. Nenhuma mudança real ocorreu nesse processo: continuamos a ser os mesmos de sempre. A única diferença é que agora estamos providos da disposição de acreditarmos que ser como somos constitui, por si só, uma virtude.

Não sendo capazes de promover uma alteração em nossa maneira de ser, transformamos nossa falta de opção em virtude, de forma a parecermos grandes e louváveis diante de nós

mesmos. Trata-se, em último caso, de uma espécie de prestidigitação digna do Barão de Münchhausen, na medida em que nossos critérios de avaliação são erigidos a partir de nossas características preexistentes. Assim, nos elevamos até as alturas de uma virtude especial, tecemos uma teia complexa em que nos colocamos no umbigo do mundo, tudo isso sem sairmos da posição em que sempre estivemos.

A revelação desse mecanismo sofisticado faz cair por terra não apenas qualquer crença egocêntrica ingênua – talvez própria de estágios infantis do desenvolvimento da personalidade – como sua congênere etnocêntrica. O perspectivismo nietzschiano desfere uma rude tacada em qualquer forma de avaliação acerca das capacidades humanas supostamente superiores, inclusive aquelas que nos tornavam herdeiros diretos do mandato divino sobre o mundo natural.

Por sua vez, Darwin (1994; 2000) golpeou essa mesma noção do mandato divino ao tornar explícito que não somos colonizadores desse mundo. Fazemos parte dele e não viemos do além para desempenhar uma missão especial. Portanto, não faz sentido representarmos-nos como filhos diletos de um ser superior que nos transferiu o direito de exercer, aqui embaixo, um poder supremo. A afirmação de que somos filhos do reino animal nos insere no seio da natureza e nos torna ligados intimamente a ela. Se há uma colonização, ela se opera contra os irmãos terráqueos.

Além de solapar a base do direito divino do homem sobre a Terra, Darwin tornou evidente que o nosso comportamento é uma adequação específica dentro de um padrão comportamental animal mais amplo. Nossas emoções não são substancialmente distintas do comportamento automático dos demais seres, com os quais compartilhamos esse mundo.

Isso quer dizer que mesmo naquilo em que nos julgamos ímpares, somos muito semelhantes ao restante dos animais. Nossa alegada racionalidade não nos separa dos demais seres da natureza, como se ocupássemos uma categoria especial. Ela é o resultado de uma variação cega e sem propósito que se desenrolou inteiramente no plano da imanência natural.

Alguns estudos recentes de clara inspiração darwiniana tem enfatizado que as capacidades de outros animais possuem afinidades com as nossas, incluindo a consciência (EDELMAN, 2012) e o raciocínio. No mesmo sentido, a Declaração de Cambridge sobre a Consciência (2022) expressa esse mesmo sentimento acerca do pertencimento humano ao reino animal. Dessa maneira, temos sido empurrados para baixo, para dentro da natureza - quando partimos da referência à hierarquia ontológica que legitimava o mandato divino.

Por sua vez, Freud (1976) tornou evidente que nossa vida consciente não é um substrato definitivo, um fundamento sobre o qual repousaria nossa individualidade. Ao contrário, a consciência humana é semelhante a um barco que flutua em um mar de elementos que nos atira de um lado a outro, sem que possamos dizer com segurança se estamos efetivamente no leme.

O que foi atingido aqui foi a base íntima com a qual julgávamos poder contar sempre, mesmo na solidão mais completa: o caráter substancial da consciência, o ponto fixo do eu a partir do qual poderíamos nos apoiar para avaliar o restante do mundo. Se não me identifico finalmente comigo mesmo, se é possível que eu seja somente a expressão de algum jogo de forças mais sutil que me escapa, então não posso estar seguro acerca de mim mesmo. Não posso estar convicto de que me apoio em alguma substância fixa que me permitiria lançar-me para fora, em direção ao mundo. Isso também não me coloca em uma posição especial com relação ao valor de todas as demais coisas.

Sem essa substância, as demais qualidades individuais não parecem ter onde se ancorar. Embora Hume (2000) já tivesse defendido uma noção semelhante, no que diz respeito ao aspecto não substancial do eu, suas ideias não tiveram o impacto cultural da Psicanálise. Essa úl-

tima afirma que o eu é uma espécie de epifenômeno de processos psicológicos subjacentes que nos escapam e não um ponto de partida e projeção. Trata-se de reconhecer a presença ativa de elementos que se movem em cada um de nós, sem que se tenha plena consciência deles e de seus modos de operação.

Se aquele sentimento crescente, a que me referi acima, tinha o claro sentido de nos empurrar para baixo, parece que nesse último caso somos empurrados para cima – já que não podemos nos aprofundar em um meio inconsciente em busca de uma fundamentação última do eu. Os processos terapêuticos não eliminam a situação da presença incômoda daqueles elementos não conscientes, apenas facilitam nossa adaptação a essa situação de instabilidade.

Se considerarmos essas críticas ao mandato divino sobre a natureza, veremos que a faixa de terreno disponível foi reduzido em ambas as direções, sobrando-nos somente aquela que se encontra abaixo do mundo supralunar de toda transcendência e acima do mundo sublunar de toda inconsciência. Isto é, sobrou-nos a dimensão do mundo natural imediato.

Parece-me fazer sentido alinhar esses pensadores dentro de uma grande corrente cultural do ocidente que vem alterando profundamente a maneira como compreendemos a relação entre a ciência e a natureza. Tal corrente certamente não se limita a tais figuras, mal delimitadas aqui, mas elas nos permitem perceber em linhas gerais uma tendência saliente no conjunto de valores que permeia o senso comum e a avaliação da prática científica atuais. Observe que a apreensão dessa corrente exige uma perspectiva genérica que adotamos aqui.

A percepção, cada vez mais clara, dos limites para o equilíbrio ecossistêmico do planeta faz parte dessa tendência que visa inserir o homem em uma grande *comunidade* planetária. Uma plena inserção desse tipo significaria limitar o exercício do poder do conhecimento humano, principalmente no que diz respeito à introdução de finalidades humanas no ambiente natural – a tecnologia.

Ciência e domínio

A noção de que a ciência consiste em uma forma de poderio humano sobre a natureza não é uma ideia recente ou que tenha sido escamoteada na história do pensamento científico. Ela nunca se apresentou como uma intenção oculta atuando por trás dos bastidores. Ao contrário, o domínio humano sobre o mundo natural é o propósito da atividade científica desde o seu início, como foi formulado explicitamente no Século XVII por Bacon (1999).

Seria justamente o controle humano sobre as forças da natureza que propiciaria uma vida melhor para a humanidade. Assim, a necessidade de exercer domínio sobre o mundo faz parte do projeto original da ciência e não era, na ocasião de sua fundação, objeto de nenhum tipo de ressalva ou constrangimento. Conhecer a estrutura subjacente dos mecanismos naturais nos conduziria ao seu controle pleno, por meio da introdução de finalidades humanas no seu curso.

Chamo a atenção para o fato de que há, desde o início, na atividade científica um *objetivo político* evidente, já que se trata de um projeto para alterar a maneira como os homens vivem. Essa alteração da vida dos homens pressupõe a adoção de uma perspectiva específica na maneira de nos relacionarmos com a natureza. Portanto, não faz sentido discutir se há componentes políticos envolvidos na produção do conhecimento científico.

Essa presença se torna óbvia quando compreendemos que o propósito da atividade científica é político. Se alguma vez a discussão sobre os elementos políticos presentes na ciência foi relevante, ela o foi por refletir uma confusão entre problemas metodológicos e o objetivo da atividade científica. Isto é, ela foi fruto da dificuldade em separar a isenção e a neutralidade *metodológica* da orientação política instrumental e dominadora de todo o empreendimento científico.

A ciência sempre esteve em busca de apoderar-se da estrutura subjacente do mundo para introduzir no seu curso finalidades que melhorassem a vida humana. Uma neutralidade do ponto de vista da orientação política da ciência significaria deixar as coisas como estavam, isto é, implicava em não procurar alterar as condições da vida humana e não levar adiante o processo de dominação do mundo natural. Em uma palavra, a política da ciência é a de promover a qualidade da vida humana através do domínio das forças naturais.

Aquele sentimento crescente, a que me referi antes, tem tornado o objetivo político da ciência cada vez mais evidente. Em função de se tratar de um processo cultural gradual, pode parecer que o caráter político da ciência só agora foi revelado. Mas a verdade é que ele sempre esteve ali, no coração da atividade de pesquisa, orientando a prática diária da investigação e da descoberta. O que ocorre é que temos nos tornados mais e mais conscientes de sua presença.

Altero rapidamente a direção da exposição para reatar os pontos logo abaixo. Em algum momento histórico do passado – provavelmente a partir do advento do Cristianismo – o ocidente enveredou por um caminho civilizatório que priorizou a obtenção da autonomia individual. Com efeito, há muito tempo optamos por buscar e priorizar formas de vida que dão destaque a esse valor (SCHNEEWIND, 2005) sobre todos os demais. Isso precede, inclusive, a formulação de que a ética é fundamentalmente a expressão do domínio do homem sobre si mesmo, como defendeu Kant (1973).

Assim, não é estranho que Marcuse (1982, p. 49) tenha afirmado – no século XX, diante daquilo que lhe parecia ser a sociedade industrial de sua época – que “a forma pura da servidão” consiste em “existir como um instrumento, como uma coisa”. Isto é, dentro da situação de domínio cultural do valor da autonomia, não há nada pior do que se tornar um instrumento, porque isso significa estar inteiramente privado dela. Uma coisa encontra-se destituída do poder sobre si e encontra-se disponível para receber o poder externo.

Dentro desse contexto cultural parece que o projeto científico é um projeto de servidão. Isso na medida em que, como afirmei antes, seu propósito sempre foi o de instrumentalizar a natureza em benefício do homem, por meio da introdução de finalidades estranhas ao seu curso original.

Curiosamente o mecanismo científico de dominação da natureza se expandiu à sombra da ampliação da liberdade humana no ocidente, entendida como promoção da autonomia. Essa aparente contradição de conduzir um processo de liberação humana, *através* da escravização da natureza, não passou despercebida a Simondon. Ele afirma que “é difícil se libertar transferindo a escravidão para outros seres, homens, animais ou máquinas; reinar sobre um povo de máquinas sujeitando o mundo inteiro, isso ainda é reinar, e todo reino supõe a aceitação dos esquemas de sujeição” (1989, p. 127).

Poderíamos dizer, a partir dessa caracterização negativa de toda instrumentalização – propiciada pelo pano de fundo cultural do extremo valor concedido à autonomia – que o projeto da ciência ocidental visa escravizar a natureza e reduzi-la a uma coisa visando a consolidação da autonomia humana. Ou seja, se trata de promover a libertação dos homens por meio da sujeição da natureza. A finalidade, embora aparentemente muito bem-intencionada, não elimina o fato de que o *meio* utilizado é um mecanismo de sujeição. Não parecer prudente apostar na possibilidade de que os meios de sujeição não tenham contaminado os fins – de ampliação da liberdade. Isto é, não parece possível que uma liberdade autêntica possa florescer em um ambiente cultural caracterizado por relações de escravidão.

Se analisarmos com cuidado, perceberemos que a presença do mecanismo de servidão embutido no dispositivo científico não deveria provocar nenhum espanto. O espantoso seria

conceber a hipótese de que uma atividade gestada em uma situação histórica de baixa intensidade democrática, o Século XVII, pudesse vir a exibir essa característica.

Essa crença ingênua implicaria em acreditar que não estamos limitados a determinados padrões de comportamento em função do momento histórico em que vivemos. E também que podemos desconsiderar o conjunto de crenças de uma determinada época quando analisamos a situação de produção do conhecimento gestada por ela, como se uma fosse independente da outra. Não creio em nenhuma dessas afirmações. Entre o determinismo mais estreito e a mais desbragada liberdade há um mundo inteiro em que nós, seres humanos, vivemos de acordo com nossas capacidades influenciadas por tudo o que existe. Entretanto, esse não é o meu assunto principal aqui. Remeto o leitor interessado no problema do determinismo e da liberdade para o texto de Berlin (1969) onde se pode encontrar uma solução aceitável que tomo como pressuposto desse artigo.

Para todos os efeitos, considere que não parto do princípio de que seja possível que o dispositivo científico tenha escapado das típicas limitações de sua época de formulação e saltado sobre elas em direção ao futuro democrático, como se tais circunstâncias fossem meros detalhes insignificantes para sua constituição e para seus procedimentos. Entendo que a ciência é filha de seu tempo e compartilha com ele grande parte de suas características.

Gostaria de verificar, na sequência desse texto, se não há uma alternativa viável para descrever a relação da atividade científica com a natureza, fora do escopo geral das relações de dominação. Embora, como afirmei no início, exista um sentimento crescente contrário às disposições de domínio da ciência, seria prudente analisar se ele é teoricamente promissor. Para isso, lançarei mão da proposição de que a ciência promove a liberdade, não apenas dos homens, mas da própria natureza. Ou, ao menos, que a ciência pode ser caracterizada como uma forma política igualitária.

Ciência como política igualitária

Ao contrário do sentimento crescente, há um pensador que sugere uma maneira alternativa de interpretação do significado da atividade científica com relação à natureza. Hegel (1984) afirmou que a consideração científica da natureza promove o que podemos chamar de *política igualitária*. Do seu ponto de vista, a intervenção humana no mundo natural, típica da atividade científica, pressupõe a necessidade de uma compreensão do sistema de princípios que o ordenam. Assim, não há intervenção tecnológica que não leve em consideração a estrutura funcional do mundo natural, expressa em um sistema de leis autônomo. A introdução de qualquer finalidade humana no âmbito natural exigiria, como um passo prévio obrigatório, o *reconhecimento* da especificidade do mundo natural.

Esse reconhecimento humano da maneira de ser própria do mundo natural é que caracterizaria o que estou denominando com certa liberdade de *política igualitária*. A relação de imposição de uma vontade sobre a outra, sem qualquer tipo de mediação ou de consideração pela especificidade do outro é o que Hegel denomina propriamente de *escravidão*.

Como não haveria tal postura na atividade científica, não se estabeleceria o exercício unilateral de uma vontade de poder. Isto é, a relação de controle tecnológico teria que ser exercida dentro das limitações impostas pela maneira de ser própria da natureza. Portanto, não haveria uma relação de servidão no exercício da ciência e sim uma relação que tenderia a ser politicamente igualitária – isto é, uma relação que envolveria o reconhecimento do modo de ser próprio do mundo natural.

Para Hegel, a ciência estaria baseada em uma “visão prosaica da natureza” (1987, p. 162). Essa visão é justamente aquela que reconhece a autonomia do mundo natural. Como contraponto a essa suposta atitude igualitária da ciência, Hegel faz referência à “magia” (1987, p. 160) como uma forma pura de escravagismo. Essa forma de pensar é típica de algumas das religiões que ele denominou de *religiões da natureza*. Em algumas dessas religiões o homem se representa como dotado de um poder exercido diretamente sobre os eventos naturais.

No ambiente das religiões da magia, todos os eventos do mundo estão ligados a alguma intencionalidade original que os move. Nos termos de Hegel, trata-se de que “a autoconsciência singular se sabe como potência que domina a natureza” (1987, p. 160). Então tudo o que ocorre advém, em último caso, da intervenção de uma vontade individual. Tudo o que acontece, acontece porque alguém, em algum lugar, deseja que aconteça assim. A natureza, na sua totalidade, é espiritualizada na medida em que é movida por vontades humanas. Não há traço de impessoalidade no mundo ou um curso de eventos que siga padrões autônomos e que possa ser reconhecido como a expressão de um modo de ser independente – uma natureza prosaica.

Todos os processos naturais são intencionais porque são, ao final, expressões de outras vontades humanas. A totalidade das ocorrências é o resultado de um choque de interesses individuais que se sucedem como golpes ou contragolpes em um ambiente aberto e agônico. Nesse mesmo sentido, Viveiros de Castro afirma que “a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma *ação*, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (2015, p. 51).

Claro que os indivíduos diferem em talento no que diz respeito ao controle dos eventos e, portanto, ao poder que exercem sobre eles. Daí a importância do feiticeiro ou do xamã: aquele que pode como nenhum outro controlar os eventos e, dessa forma, obter os resultados requisitados. Além disso, esse controle é diretamente proporcional ao conhecimento que o mágico possui do mundo. Conhecimento cujo objetivo é perceber a ligação entre o que é dado e uma intencionalidade, isto é, desvendar o que há de subjetivo naquilo que parece ser objetivo – justamente o propósito contrário daquele que preside o conhecimento científico de uma natureza prosaica.

Nesse contexto, não faz sentido falar propriamente em *natureza*. Isso na medida em que não existem eventos prosaicos e independentes, sem traços de conexões subjetivas. A natureza seria uma larga teia de expressões subjetivas ou o sistema interconectado de todas as subjetividades. Mesmo quando se acredita que o poder sobre os eventos é operado através de uma divindade, isso em nada altera a situação básica do pensamento mágico. Se essas divindades podem ser seduzidas por ações humanas, então ainda são os indivíduos que exercem um poder soberano sobre a natureza, mesmo que isso ocorra através de seus intermediários divinos.

É justamente essa crença no poder mágico dos gestos humanos que perdura e que funcionou como um obstáculo durante séculos a uma explicação plenamente prosaica do mundo natural (THOMAS, 1991). Qualquer oração ou prece possui componentes mágicos, na medida em que se crê que ela possa ser eficaz como procedimento para alterar a vontade divina e, a partir daí, algum estado de coisas do mundo.

Para Hegel, nesse e em outros casos semelhantes, típicos do pensamento mágico, o homem sobrepõe sua vontade - diretamente ou via intermediários - sobre os seres naturais sem qualquer tipo de restrição ou consideração pela autonomia destes últimos. Um feiticeiro não reconhece nenhuma especificidade natural que pudesse limitar sua vontade e diante do qual ele deveria graduar seu comportamento manipulador de eventos. As limitações que existem e que se impõem à consideração do feiticeiro são somente aquelas oriundas da inter-

venção de outras vontades individuais e seus respectivos poderes. É evidente que o mundo mágico é um ambiente muito mais diversificado do que o mundo prosaico. Isso se deve ao aspecto social da natureza.

Assim, no mundo mágico algo acontece ou não acontece em função da intervenção de alguém. Para evitar as consequências indesejadas de eventos, é necessário agir para controlá-los. Em último caso, tudo se resume ao choque de vontades que querem coisas diferentes e movem os eventos em direções distintas e antagônicas. O mundo não é prosaico, ele é intencional. Resta ao feiticeiro saber como intervir habilmente sobre a totalidade das intenções mutáveis em cada caso.

Do ponto de vista hegeliano, na magia a relação do homem com a natureza ocorre como uma espécie de domínio absoluto. Na verdade, me parece que isso não está correto quando avaliamos a questão da perspectiva interna dessa forma de religião. Como não há reconhecimento da especificidade e da independência dos eventos, também não há uma natureza a ser dominada, não há um ser a se tornar objeto de servidão, muito menos uma instrumentalização efetiva do que quer que seja. Qualquer feiticeiro sabe que sua intervenção não resultará em domínio sobre um mundo de leis fixas, porque os efeitos de suas ações serão objeto de outras ações que poderão até mesmo reverter o sentido original da primeira intervenção. Então, embora se exercite um poder de forma direta, não há a expectativa de que ela implique em efetivo *controle* do mundo como tal.

Trata-se de uma intervenção em um universo mutável e que se torna mais e mais complexo à medida que nele se intervêm. A ação de *intervenção* no mundo também faz parte do mundo e o torna ainda mais variado e instável, porque introduz nele uma nova variável intencional que não existia antes. Além disso, toda intervenção propicia novas possibilidades de intervenções porque altera o sistema de variáveis existentes. Não se trata de *domínio sobre a natureza*, mas de *intervenção na mutabilidade* ou na *instabilidade cósmica*. Sendo um sistema de intencionalidades, o cosmos só pode se apresentar como uma arena política, marcado pela instabilidade do choque de interesses.

Com isso, podemos perceber que aquela maneira hegeliana de pensar é, na verdade, uma projeção feita a partir de um ambiente cultural em que a distinção entre a vontade individual e a impessoalidade de eventos naturais já se encontra consolidada. Hegel a tem em vista como a figura que exprime a direção do processo dialético subsequente e como critério de suas avaliações com respeito ao que entende serem religiões do passado. Para ele faz sentido falar em domínio exercido pelas religiões da magia, porém somente de um ângulo retrospectivo de quem vê o processo a partir do que ele crê ser o seu desenlace: a ciência do Século XVII, aquela que investiga uma *natureza prosaica*.

Porém, isso não parece correto da própria perspectiva da religião da magia. Para esta, não há alteridade entre a vontade individual e um mundo que subsiste por si mesmo com suas próprias regras. Portanto, não há um objeto a ser dominado, nem um dominador que se sobrepõe a outros seres. Não há aqui traços de servidão, nem de instrumentalização. O que ocorrem são intervenções. Estritamente falando, não há qualquer *relação* efetiva no ambiente da magia, porque não há uma alteridade típica do mundo prosaico – objeto de estudo da ciência. Este último existe de maneira objetiva, ele é o que ele é. Para as religiões da magia não há uma natureza porque o homem não se encontra do lado de fora, como uma subjetividade contraposta. O cosmos não é objetivo e o homem não possui uma couraça subjetiva.

Ao contrário, a natureza mágica é sempre diferente de si mesma, na mesma proporção em que cada ação humana passa a fazer parte dela. O fundamental é observarmos que não há uma diferença que permita ao sujeito estar fora da natureza. Isto é, não há mundo subjetivo

para o qual o sujeito possa se evadir (mentalmente). O que significa também que não há o contraponto de um mundo objetivo que independa da intencionalidade humana e sobre o qual ela possa se projetar.

É em função desse contraponto (claramente forçado) com o pensamento mágico, que Hegel pode defender que a ciência seja caracterizada por disposições de reconhecimento da autonomia da natureza pelo homem. Afinal, a tecnologia é sempre uma intervenção *pertinente* no mundo. Isto é, uma intervenção que leva em consideração a especificidade do ser natural que é objeto dessa intervenção. Se não houvesse essa pertinência ou essa adequação, a tecnologia não seria funcional. Em outras palavras, os meios não seriam adequados aos fins.

Se o sentido do desenvolvimento nas relações entre o homem e a natureza indicado por Hegel fosse correto, isso significaria que abandonamos uma relação de servidão (pelo menos quando vista retrospectivamente) por uma relação política igualitária. Isso na medida em que teríamos substituído a relação sem mediações da vontade individual com a natureza - uma imposição unilateral - por uma relação que já possui traços de ser *política* - porque pressupõe a autonomia do mundo natural. Nessa última se reconhece a natureza como um ser dotado de especificidades próprias. Essa particularidade do mundo natural exige do homem atitudes apropriadas para que suas intervenções surtam algum efeito prático. Dessa perspectiva, a razão instrumental em geral e a ciência em particular seriam caracterizadas por uma relação de *respeito* relativo pela forma de ser da natureza.

Esse é, em traços gerais, o argumento hegeliano para colocar-se como um defensor da existência de uma política igualitária presente no trato científico da natureza.

Politeísmo e política igualitária

O que se torna necessário analisar, a partir de agora, é se há ou não um ganho político igualitário com a introdução da prática científica. A posição de Hegel que apresentei acima é claramente favorável à ciência nesse aspecto. Mas é preciso avaliar se o respeito pela autonomia do mundo natural, que caracterizaria a ciência e a tecnologia, é politicamente superior e culturalmente mais promissor do que a maneira mágica de exercer intervenções no mundo.

Parece evidente que o movimento cultural que nos empurra para uma posição de engajamento no mundo natural exige algum tipo de sacrifício no que diz respeito ao caráter *prosaico* da natureza. Se, de fato, tendemos a valorizar com maior intensidade o ambiente natural em que estamos inseridos, será necessário disseminar o princípio espiritual, atualmente concentrado no âmbito da subjetividade, pela natureza. Isto é, será necessário, em alguma proporção, *desobjetificar o mundo natural e desobjetivar o sujeito*.

Embora isso pareça uma reversão para posições subjetivistas epistemologicamente ultrapassadas - quando confrontada com a noção sedimentada de objetividade típica da ciência - isso só faz pleno sentido a partir do interior desse mesmo ponto de vista. Observe que a questão principal discutida aqui não é fazer a ciência avançar dentro do seu padrão de atitudes e pressupostos atuais, mas verificar que direção é *culturalmente* mais promissora considerando as tendências que identificamos acima.

O problema é identificar o sentido cultural implicado e solicitado por aquele sentimento relativo à constatação de um exercício de poder desmedido da ciência sobre a natureza. Portanto, a questão é a da tendência predominante do movimento cultural que pode implicar em prejuízo ou vantagens para posições já estabelecidas hoje, assim como indicar direções mais promissoras.

Compreendo que a percepção que vai se tornando dominante acerca do poderio arrogante da ciência e da tecnologia só poderá se consolidar se se sacrificar parte das posições originais com relação ao caráter prosaico da natureza. Isso porque são justamente tais pressupostos que conduziram à situação de servidão e que agora demandam uma alternativa mais igualitária.

A manutenção da crença em uma natureza absolutamente destituída de vida espiritual é também a crença em uma natureza destituída de valor próprio. E é essa natureza sem valor que hoje é objeto do exercício arrogante do poder, da instrumentalização tecnológica e da monetarização.

Para uma calibragem mais igualitária da relação entre ciência e natureza, para uma relação mais respeitosa, será necessário reconhecer algum valor espiritual por parte do mundo natural. Dentro do escopo atual da separação radical entre uma natureza prosaica e um sujeito espiritualizado não há como balancear o jogo político em direção à igualdade porque não há um ponto médio. Uma *coisa* não pode ser considerada como dotada de valor se é meramente uma coisa. Sem espírito, a natureza não tem de onde obter valor que não seja algo projetado pelos seus dominadores. Sem espírito ela não possui valor por si mesma e pode mesmo ser utilizadas como meio para finalidades que lhe são estranhas.

Um movimento autêntico em direção a uma política igualitária nas relações entre a ciência e a natureza implicará em abalar o estatuto ontológico coisificado dessa última. Com isso também quero dizer que uma ecologia não escravista deverá implicar em sacrifícios no que diz respeito à autoestima própria do homem. Uma tendência à equalização dessas relações implicará em dotar o homem de um valor proporcionalmente inferior ao que ele hoje detém nas democracias ocidentais. A natureza só poderá valer mais na mesma proporção em que o homem valer menos, considerando-se a situação atual como base. A libertação dessa escrava natural implica em diminuição do poder relativo do senhorio humano. Trata-se efetivamente de proceder a uma outra partilha da totalidade do poder.

Com isso, quero dizer que os atuais patamares de consideração pelos direitos humanos e pela dignidade da pessoa humana são incompatíveis com uma política mais igualitária nas relações com a natureza. Só se pode salvar os seres humanos a toda a custa se a natureza puder ser sacrificada. Se temos optado por não a sacrificar – como expressa as demandas culturais contemporâneas – não há como contornar a dimensão do impacto necessário que isso provoca sobre o valor que, hoje, se atribui aos seres humanos.

A estrutura política democrática no trato dos homens com outros homens depende da relação que todos os homens mantêm com a natureza. É a especificidade da política que rege as relações atuais entre o homem e a natureza que propicia a margem de manobra para o jogo político democrático entre os homens. A democracia inter-humana está inteiramente fundada na escravidão da natureza. Se se altera um dos lados da moeda, o outro será automaticamente redimensionado.

O sentido desse movimento de equalização na relação entre homem e natureza pode ser entendido como um incremento em democracia. Isso porque se trata, afinal de contas, de estender as relações igualitárias em direção ao mundo natural, portanto além de suas limitações atuais vinculadas egoistamente aos seres humanos. Porém, esse movimento possui um custo: será necessário reduzir a dignidade atual do homem na mesma proporção em que se eleva a dignidade da natureza.

Com efeito, não se conseguirá nem um passo na direção de práticas políticas menos arrogantes no trato com o mundo natural sem a perda relativa de parte da dignidade que, hoje, o homem possui e a partir da qual ele exerce seu domínio unilateral. Uma postura *ecodemocrática* não poderá saltar sobre a limitação da quantidade de poder que deverá ser redistribuído na

relação do ser humano com a natureza. A consideração pelo eventual valor intrínseco dos demais seres implica em sacrifício da autoestima humana, derivada da crença em um mandato divino sobre o mundo.

Sabemos hoje que os recursos naturais são limitados e que algum tipo de controle das crescentes demandas humanas terá que se realizar – tomando-se como referência a situação atual. Marcuse (1982) sugeriu algo que pode fazer sentido aqui: a redução da população humana. Isso pode ser compreendido de modo otimista como expressando a necessidade de tornar mais homogêneas as limitações da natureza com as necessidades humanas – através da redução numérica das necessidades do lado mais forte.

Porém, o problema poderia ser resolvido por meio de relações mais igualitárias, sem a necessidade de postularmos alguma forma de extermínio humano. Além do que, essa última alternativa poderia levar a um tipo de equilíbrio, porém *dentro do sistema geral de servidão* que vigora hoje. Assim, o desequilíbrio seria preservado além de uma solução paliativa e pouco defensável. Como podemos perceber, o que parece decisivo é a necessidade de caminhar na direção de uma política mais igualitária nas relações entre o homem e a natureza e não de tornar possível o sistema de sujeição através de formas de contenção das necessidades dos imperadores do mundo.

Para isso temos que tornar a natureza um parceiro político. Isso significa que deveremos nos mover na direção da indistinção política entre o homem e a natureza, naquele mesmo sentido explicitado nas chamadas religiões da natureza. Com efeito, não há nessas religiões a afirmação de um princípio material à parte do espiritual, não há uma natureza prosaica, nem há um objeto e um sujeito presentes aí. Não há dualidade e, portanto, não há como se estabelecerem relações de domínio nesse ambiente de relações imanentes.

Nesse sentido, as religiões politeístas possuem a vantagem inegável de veicularem valores que beneficiam a obtenção de um ambiente político igualitário. O que é relevante observar aqui é que aquelas religiões da natureza em que não há dualidade funcionam como obstáculos culturais a qualquer modalidade de instrumentalização – justamente porque essa última requisita a dualidade e a hierarquia como um de seus pressupostos fundamentais. O politeísmo é essencialmente um tipo de religião que distribui de maneira mais igualitária os poderes espirituais entre humanos e não humanos.

Observe que tais religiões se mostram superiores como formas culturais que permitem obter relações políticas mais igualitárias e não como expressões de verdades religiosas. Isto é, entendo que *dados os desafios atuais* existentes na relação da ciência com a natureza, as religiões politeístas estão em melhores condições de fornecer um substrato político igualitário do que qualquer religião monoteísta.

Nesse sentido, há um antagonismo político evidente entre religiões monoteístas e politeístas. Esse antagonismo pode ser ilustrado – mas não exaurido – com a luta do Cristianismo nascente contra o politeísmo romano. Podemos perceber como essa disputa envolveu a disposição de eliminar o caráter mágico do mundo. Para Agostinho, tratava-se de combater os “homens amantes de uma multidão de deuses” (1996, p. 406).

O Cristianismo é certamente um dos pais da objetividade e do caráter prosaico do mundo, logo da ciência instrumental. Sua colaboração para fornecer à ciência um de seus principais pressupostos já foi indicada (TAYLOR, 2010). Observe que esse pressuposto envolve não somente a crítica dos aspectos mágicos do mundo, presentes no politeísmo, mas a retirada da substância espiritual da natureza com o objetivo de convertê-la em uma coisa, subtraindo dela qualquer valor intrínseco.

Agora estamos em condições de responder a Agostinho quando perguntava na perspectiva do debate contra o politeísmo: “que perderiam [os homens], se adorassem, numa síntese

mais sensata, um Deus apenas?" (1996, p. 406). Perderiam os pressupostos para a obtenção de uma política mais igualitária no trato com a natureza, perderiam as condições para alargarem o ambiente democrático para além das fronteiras humanas hoje existentes. Perderiam as condições que tornam o sistema de escravidão da natureza possível.

Parece evidente que as religiões politeístas *podem facilitar* a consolidação da equalização de nossas relações com a natureza. O politeísmo, como o compreendo aqui e na função cultural em que o percebo promissor, parece ser um elemento importante para nos movermos na direção de um autêntico sistema de crenças ecológico.

Referências

- AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BERLIN, I. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Cambridge declaration on consciousness. Disponível em: [CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf](#) (fcmconference.org). Acesso em: 17.nov.2022.
- DARWIN, C. *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DARWIN, C. *Origem das espécies*. Belo Horizonte: Villa Rica, 1994.
- EDELMAN, D. Sobre a consciência em animais. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 50, n. 296, p. 8-11, 2012.
- FREUD, S. *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofia de la religión 1*. Madrid: Alianza, 1984.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofia de la religión 2*. Madrid: Alianza, 1987.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- SCHNEEWIND, J. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005.
- SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989.
- TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- THOMAS, K. *A religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Sobre o autor

Ronie Silveira

Professor Associado da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Anteriormente trabalhou na Universidade de Santa Cruz do Sul (RS), na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (BA), na Universidade Federal da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (CE) e na Universidade Federal do Cariri (CE). Formou-se na Universidade Federal de Goiás (GO), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (RS) e na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (RS). Desenvolve atividades de pesquisa sobre as relações entre a Filosofia e a Cultura Latino Americana, especialmente a Brasileira.

Em função dessas investigações defende que a Filosofia precisa articular-se com o ambiente cultural em que está inserida para tornar-se socialmente relevante.

Recebido em: 24/07/2023

Aprovado em: 25/09/2023

Received in: 24/07/2023

Approved in: 25/09/2023

Paul Natorp and the psychologismus-streit

Paul Natorp e o psychologismo-disputa

Laura Pelegrin

<https://orcid.org/0000-0002-0309-7560> – E-mail: lauraalejandraperlegrin@gmail.com

ABSTRACT

The aim of this paper is to exhibit the core of Paul Natorp's criticisms of psychologism. We expose the arguments that lead Natorp to conclude that knowledge cannot have a subjective foundation but must have an objective grounding. We argue that, according to Natorp, the problem of psychologism is fundamentally methodological. Psychologism confuses the study of the laws of knowledge with the study of the legality of psychical life. Thus, the problem of the genesis is confused with the problem of validity.

Keywords: Natorp. Psychologism. Method. Subjectivity.

RESUMO

O objetivo deste artigo é expor o cerne das críticas de Paul Natorp ao psicologismo. Expomos os argumentos que levam o Natorp a concluir que o conhecimento não pode ter fundamento subjetivo, mas deve ter fundamento objetivo. Argumentamos que, segundo Natorp, o problema do psicologismo é fundamentalmente metodológico. O psicologismo confunde o estudo das leis do conhecimento com o estudo da legalidade da vida psíquica. Assim, o problema da gênese se confunde com o problema da validade.

Palavras-chave: Natorp. Psicologismo. Método. Subjetividade.

Introduction

The Psychologism dispute (*Psychologismus-Streit*) was one of the most heated debates of the late nineteenth century. As a reaction against speculative idealism, a group of thinkers emerged in search of a scientific philosophy. Wundt, Beneke, and Helmholtz, among others, found in a theory of the mind a method that would allow philosophy to return to a scientific approach to the problems it faces. According to these philosophers, a theory of knowledge is developed on the basis of the theory of mind. The problem of knowledge is solved by making explicit the way in which the subject knows. The basis of the theory of knowledge is psychology. Therefore, the task of philosophy is to exhibit the way in which representations are generated in the mind.

Paul Natorp, a representative of the Neo-Kantian Marburg school, was one of the first philosophers to develop systematic criticisms of the attempt to ground the problem of knowledge in psychology. Natorp was one of the most influential philosophers in the dispute over psychologism. First of all, his contributions in relation to this issue had an effect on the evolution of the Neo-Kantian Marburg school. Second, his pronouncements had a great impact on the phenomenology of Heidegger and Husserl. Third, Natorp's arguments against psychologism were highly influential in analytic philosophy. Both Carnap and Frege argued on the basis of Natorp's developments on the issue.

In this context, the aim of this paper is to exhibit the core of Paul Natorp's criticisms of psychologism. We will study the arguments that lead Natorp to conclude that knowledge cannot have a subjective foundation but must have an objective grounding. We will argue that, according to Natorp, the problem of psychologism is fundamentally methodological. The main confusion of psychologism is due to a methodological error. The problems of this perspective are grounded on the assumption of the subjectivity standpoint. Psychologism takes subjectivity as the starting point of the investigation and considers the object as what is opposed to it. As we shall exhibit, psychologism starts from an incorrect understanding of the philosophical method. Particularly, the mistake of psychologism consists in grounding logic on psychology. Psychologism confuses the study of the laws of knowledge with the study of the legality of psychical life. Thus, the problem of the genesis is confused with the problem of validity.

First, we will examine the emergence of the debate on psychologism in the nineteenth century. Our goal is to show the relevance of Natorp's position in the philosophical debate of the time. Second, we will study the main arguments of the psychological tendencies. We will focus on Beneke's thesis. Beneke was one of the first philosophers to argue that the problem of knowledge is solved by analysing the way in which the mind generates representations. Moreover, Beneke is considered one of the pioneers of the 'back to Kant' movement. One of the challenges of Neo-Kantianism was to show that Kant had been misinterpreted by philosophers like Beneke. Third, we will study Natorp's objections against the subjective method. We will show that due to methodological errors, subjective tendencies are unable to explain the problem of knowledge.

1 The *Psychologismus-Streit*

Natorp's criticism of psychologism is framed by what was known as *Psychologismus-Streit*. The debate on psychologism was one of the most important disputes in German philosophy at

the end of the 19th century, and it is concomitant with the emergence of psychology as a scientific discipline independent of philosophy¹.

By the end of the nineteenth century, philosophy is experiencing a crisis. This is recognized both by numerous philosophers of the time (KÜLPE, 1907, p. 11; CASSIRER, 1950, p. 3ff; WINDELBAND, 1903, p. 511; 513; 519; HEIDEGGER, GA1, p. 5; HELMHOLTZ, 1950, p. 147) and by contemporary scholars (DUFOUR, 2003; KUSCH, 2005, p. 2; GONZÁLEZ PORTA, 2005, p. 36ff; BEISER, 2014, p. 15). Philosophy had an "identity crisis"². On the one hand, philosophy experiences a strong rejection of post-Hegelian speculative idealism, which is in decline after Hegel's death. There is a generalized rejection of all forms of purely abstract speculation. For the philosophers of nature, the Hegelian philosophy represented a 'complete nonsense' (HELMHOLTZ, 1950, p. 147). On the other hand, the evolution of particular sciences led to a reconsideration of the task of philosophy. For many thinkers, the return to Kant was motivated by the loss of credibility suffered by philosophy which started with this fall of speculative idealism³. Natorp shares this vision of the state of philosophy. In *The Logical Foundations of the Modern Mathematics*, he considers that philosophy abandoned the sobriety that for many centuries it had shared with the exact science, ending up falling into empty speculation opposed to the rigorous thinking of mathematics (NATORP, 1901, p. 177). The return to Kant was a reaction to the challenge presented by, on the one hand, the fall of Hegel's speculative idealism, and, on the other, the total emancipation of the sciences with respect to philosophy.

Hence arises the question of the relationship that philosophy has with the emerging scientific disciplines that are now emancipated from it. Philosophy faces two dangers. The first danger is to fall into a speculative metaphysics that cannot give a proper explanation of any fact. As Ernst Cassirer explains, some thinkers argued that philosophy does not contribute to the development of science. Moreover, philosophy could be an obstacle to its progress (Cf. CASSIRER, 1950, p. 4). The second problem that philosophy has is to be reduced to a particular area of positive science. Philosophy is not only faced with the problem of justifying its method, but it must also give an account of what its proper object of investigation is. Thus, while philosophers must dispute their objects of study to positive science, some scientists of nature consider that philosophy is not only useless but harmful to the progress of knowledge (HELMHOLTZ, 1950, p. 147). In this context, empirical psychology emerges as a science, and with it the philosophers who seek in this discipline a kind of refuge from the end of speculative idealism⁴.

¹ Windelband considers the separation of psychology from philosophy as one of the paradigmatic scientific facts of the 19th century (WINDELBAND, 1903, p. 519). Külpe, on the contrary, considers that by that time there still had not taken place a total separation between psychology and philosophy. (KÜLPE, 1921, p. 76ff).

² This expression was first used by Herbart Schnädelbach (Cf. BEISER, 2014, p. 15).

³ Oswald Külpe argues: „Als dann mit dem Niedergang der Hegelschen Philosophie das Vertrauen zu dieser Wissenschaft überhaupt erlosch und eine gründliche Emanzipation der Einzelwissenschaften von ihrer Führung und Bevormundung einsetzte, da schien den Philosophen keine bessere Hilfe möglich zu sein, als die Rückkehr zu Kant“ (KÜLPE, 1907 p. 11). Following the line of Külpe, Martin Heidegger holds in one of his first published works: "When, with the decline of Hegel's philosophy, the particular sciences energetically freed themselves from the tutelage of philosophy and threatened to repress it completely (with positivism the precarious situation and the philosophy-dependent task was noticed), the only salvation was seen in the 'return to Kant'" (HEIDEGGER, GA1, p. 5).

⁴ As Beiser explains: "The sciences now seemed to cover the entire *globus intellectualis*, so that there seemed no special subject for philosophy" (BEISER, 2014, p. 16).

2 Beneke's psychologism

Some of these thinkers take psychology as a new fundamental branch of philosophy (Cf. ANDERSON, 2010, p. 288). Friedrich Beneke is one of the main representatives of this current. Beneke believes that philosophy is the first science, the science on which the rest of the sciences depend. This *science of science* is ultimately called psychology. Psychology is the starting point of all philosophy (BENEKE, 1933, p. 2). Psychology is the grounding science of philosophy. Logic, ethics, and aesthetics are applications of psychology as a fundamental science. However, the incipient institutionalization of psychology as a science must be distinguished from the accusation of psychologism. The term *psychologism* was first used by Eduard Erdmann in 1866 as an accusation towards Frederick Beneke (Cf. KUSCH, 2005, p. 98). His criticism points to the attempt of some thinkers to make psychology the grounding science of philosophy and science in general. This term denotes rather a "philosophical accusation" (JACQUETTE, 2003, p. 4)⁵.

Beneke has been considered the pioneer of the "back to Kant" (BURKE, 1895, p. 29) and, consequently, as the founder of the Neo-Kantian tradition (SIEMSEN, 2019, p. 3503). Paradoxically, he was the first philosopher accused of psychologism. For Beneke, the starting point of philosophical research is the reflective moment of self-awareness. Man is conscious in the reflection of the mental acts that he carries out to obtain knowledge. This awareness of mental acts is the foundation of the possibility of psychology. The psychology that describes the processes found in self-perception is empirical psychology. Empirical psychology is the basis of philosophy (MESSER, 1920, p. 92). The possibility of obtaining knowledge should be sought in the mental mechanisms that allow the formation of representations. Beneke believes that philosophy must identify the origin of the formation of representations. Being is being represented (BENEKE, 1840, p. 67). The truth is based on mental representations. Then, philosophy must study how representations are generated in the soul of man. Beneke believes that logic is certainly the core of philosophy. However, logic depends on psychology (BENEKE, 1842, p. 21). Psychology will be responsible for explaining the principles that govern the formation of knowledge in mental representations. The generation of mental representations requires two conditions: a) a soul that has the senses as instruments, b) an affecting object. The sensations are the first elements in the elaboration of the representation and, therefore, the starting point of the investigation (BENEKE, 1871, §2). The intuitive moment is required for the explanation of the process of knowing because it is the first required moment in the genesis of the representation.

Psychology reveals the conditions that lie in the mind for the formation of these representations that constitute knowledge. Thus, Beneke proposes a foundation of philosophy in psychology. Through the psychological foundation, philosophy is prevented from the two dangers outlined above. On the one hand, philosophy avoids empty speculation. On the other hand, it follows the method of natural science. This path initiated by Beneke, as a continuator of the currents of modern empirical psychology, is deepened in subsequent years⁶. With the growth of the institutionalization of psychology as a science, the theoretical interference that psychology has on the philosophical level also increases. Beneke thought that psychology, as a grounding science of philosophy, should follow the method of natural sciences. Later, many authors will deepen this conception. Thus, arises physiological psychology. Not only were the

⁵ This controversy on the theoretical level has deep consequences in the institutional sphere. The problem was not only theoretical but also the university positions in the faculties were at stake (Cf. KUSCH, 2005, p. 186ff; BEISER, 2014, p. 18).

⁶ Oswald Külpe sees in Beneke a developer of the studies initiated by Tetens in the eighteenth century (KÜLPE, 1921, p. 82).

foundations of logic sought in the life of consciousness but, more particularly, in the physiological processes that are carried out in the formation of mental representations. Regardless of the differences, for all these thinkers, psychology is the grounding science of all the rest of the branches of philosophy. As we shall exhibit, this conception fails to give a proper account of the philosophical problems due to methodological error, which leads to a confusion between the problem of the validity of knowledge with the problem of its genesis.

3 Natorp's critique of psychologism

The work of Natorp *On the Objective and Subjective Basis of Knowledge* (1887) is the first *manifesto* of the Neo-Kantian school against psychologism (Cf. EDGARD, 2008, p. 54)⁷. Even though Cohen had already raised some objections against the subjective orientation of knowledge, it is Natorp who systematically develops for the first time the problem of the subjective path of the foundation of knowledge. Natorp incorporates these arguments into his *Introduction to Psychology*, a work published the following year of this research. As noted, this work is influential in the dispute over psychologism. In his *Logical Investigations*, Husserl highlights the influence that Natorp's arguments had on his own productions. Husserl expressly refers to *Social Pedagogy*, the *Introduction to Psychology*, and the article published in the *Philosophische Monatshefte*, *On the Objective and Subjective Basis of Knowledge*. Husserl emphasizes that it was these last two works that had the greatest impact on his thinking (HUSSERL, Hua XVIII, 160. A, 56).

Natorp shows that psychologism confuses a particular science, psychology, with a fundamental science, logic. The problem of knowledge should not be studied according to its genesis in the consciousness of the individual. On the contrary, one must seek a fundamental science that proceeds in such a way that it can guarantee the legitimation of knowledge in general. The subjectivist perspective takes as a starting point of the investigation what is immediately given to intuition. The intuitive aspect of the process would involve this relation to something that is immediately given in natural experience as an external element to thinking. This requirement emerges as a consequence of the subjective point of view. Psychologism confuses the problem of the genesis of the representation with the problem of the validity. This methodological error, as we shall see, will lead to the loss of any notion of objectivity. Natorp will show that objectivity can only be guaranteed if it is exhibited how the thinking process can produce its objects. The mind constructs the cases in the creation of laws. An idealistic conception of the law will be defended as opposed to the naturalistic notion of psychology.

The problem that Natorp introduces in *On the Objective and Subjective Basis of Knowledge* concerns the foundation of the method of logic. The question is whether the foundation of logic should follow a subjective path or an objective path. The problem is to determine if the starting point of the investigation should be oriented to the subjective pole, to the agent of knowledge, or to the objective pole, to knowledge as a result. As we observed, the defenders of psychologism, even with their multiple differences, agree that the foundation of knowledge must be found in the subject. These thinkers agree that the problems posed by logic can be solved by attending the subjective processes that give rise to the act of knowing. The central problem is whether, in the foundation of knowledge, the determining factor is the subjective or the objective. The subjective side represents the

⁷ According to Courtine, the target of criticism is Mach's positivism (COURTINE, 2011, p. 30).

subject of knowledge, it is the activity or experience of the subject. A subjective study of knowledge investigates the factual experience of the cognitive agent. The objective side represents what is known, the content of knowledge. The product is the objective side while the agent of the process is the subjective side (NATORP, 1985, p. 16).

Natorp begins his argument by accepting that knowledge has two dimensions. On the one hand, knowledge is an objective determination. It means what must be known. In this sense, knowing means the objective relation of thought to an object. On the other hand, knowledge is also an activity, an experience of the subject that carries out the knowledge process. Knowledge includes these dimensions that are correlated. These two dimensions cannot be separated. However, the problem is to establish the path for the foundation of knowledge. Knowledge means both: the process of knowing and the result (NATORP, 1887, p. 260).

Natorp explains the reasons why the subjectivist conception is untenable. First, the foundation of subjective knowledge constitutes a *metabasis eis allo genos*, a change to another genus⁸. There is a confusion of the levels of knowledge. The subjectivist position confuses the grounds and what is grounded. The ground is the objective and the subjective is what is grounded. Logic is a fundamental science, psychology is derivative. Psychology is a special science. Logic is the science of science. These two levels cannot be mixed. There is a gap between logic and psychology. It can be conceded that knowledge is made up of a subjective and an objective side. However, logic deals with the objective laws of knowing. It does not study the individual subjectivity. The problem of the ideality of the law cannot depend on a psychic process (NATORP, 1887, p. 262). Second, after all, the subjective foundation leads to the abandonment of any idea of objectivity⁹. Grounding logic in psychology also implies abandoning the very idea of objectivity of knowledge. Objectivity would not be properly objectivity if it were grounded on the process that each individual subject performs. The choice of a subjective path makes all objective validity a mere subjective validity. Universal and objectively valid knowledge depends on a process that is valid only from the point of view of the subject. Then, the very concept of objective validity is abandoned if the science that should give the conditions of universal validity can only provide the subjective mechanisms of the formation of representations. Thirdly, subjective foundation falls into a vicious circle. Logic must explain the problem of the objective validity of knowledge. If logic depends on psychology, this science of consciousness lacks the necessary parameters to establish whether its arguments are valid or not. The task of finding the ultimate foundation of logic implies the grounding of objective knowledge that psychology itself cannot offer. To ground the logic in psychology, psychological legality should have a foundation that guarantees the objectivity of its propositions, even the thesis that the parameter of truth depends on the psychic processes (NATORP, 1887, p. 264). Psychology aims to state true propositions. The claim that the truth is based on psychic processes must be true as well. However, psychology depends on a certain conception of the truth that validates this statement. Natorp acknowledges that this argument is insufficient since logic must also prove the truth of its propositions 'logically'. Similarly, the dependence of logic on psychology implies the abandonment of the possibility of logic in general (NATORP, 1887, p. 264). Logic must be grounded on itself. It must have an immanent foundation. All other sciences must be based on it because logic is the science of sciences. If logic is grounded on

⁸ This expression was also used by Kant and Husserl. Originally, the expression comes from Aristotle (in *Posterior Analytics* I.7., 75a 38) (Cf. O'CONNOR, 2008).

⁹ As Edgard clearly explains: "as Natorp sees it, accepting a psychologistic or subjective method for logic entails giving up the very idea of objective knowledge" (EDGARD, 2008, p. 57).

psychology, it is not logic anymore (NATORP, 1887, p. 264). The objective truth of the principles of knowledge cannot be based on the subjective experience of the cognitive subject; since if we make logic depend on psychology, the very claim to find the legal foundation of knowledge is suppressed. Therefore, "logic has nothing to say about thinking as a fact, or as a psychological process" (NATORP, 1910, p. 99) because what must be found are the fundamental concepts and principles that give this first science autonomous validity. In this sense, logic is the opposite of psychology. The latter deals with the empirical aspect of the subjective process while the former seeks the principles of the general validity of objective knowledge. Only then, "the autonomous and purely objective foundation of truth" (NATORP, 1887, p. 148) can be guaranteed. The subjective path would lose the very meaning of the concept of truth since objective validity cannot depend on empirical subjectivity. Then, the possibility of determining the objective validity of knowledge depends ultimately on the possibility of establishing an objectivity at some point independent of subjectivity.

Natorp identifies the type of independence required. There are two possible senses of such independence. Psychologism considers that the independence of the object is based on its exteriority with respect to thought. According to them, objects are completely exterior to the mind. They become objects for thinking only in a second stage. Objects are independent because they exist before knowledge. For Natorp, this conception would invalidate the very concept of objectivity since being an object is to be a term of an act of thinking. Objectivity is nothing but the correlation of the act of thinking. Thinking is a discursive process. It implies establishing relationships. The terms required by the concept of relationship are nothing outside it. The terms do not precede the relationship, but they are established by it as requirements (NATORP, 1910, p. 99). The object, as a term of the relationship that represents knowledge, is nothing outside of this relationship. The object is placed in front of knowledge and, nevertheless, is grounded by it. Certainly, one could ask how the object can be independent of the act of knowledge and, at the same time, be grounded by it. Natorp answers that this independence is generated by virtue of the process of establishing laws.

The establishment of laws involves a process of abstraction. However, the abstraction does not depart from a given *sensa data*. From this perspective, the process of abstraction consists in disregarding certain marks of the objects that are given to senses and taking into consideration only certain determinations in order to form a concept. The abstraction depends on the object that is given to the senses. This was the perspective of psychologism, which defines the process of abstraction explaining the genesis of the representation. According to Natorp, on the contrary, abstraction must be defined entirely positively as the choice of a point of view that guarantees the unity of determinations. This is the only legitimate way to interpret the concept of abstraction. The process of concept formation involves neither disregarding marks nor the removal of marks of a given object to intuition. The negative definition of abstraction is misleading (NATORP, 1887, p. 270). The positive definition of the notion of concept must show the parameter that allows articulating the multiple determinations of the object, that is, the unity of the determination. This unity of determination allows us to establish in advance what elements will be considered in the object of knowledge. The choice of the point of view determines which marks are parts of the object. This point of view establishes the selection of determinations and the relationship among them. The object is nothing but this complex of relationships that are determined by the choice of the point of view. Abstraction is not a process in which a mark belonging to the object is eliminated but the choice of a determining unity that defines which marks constitute the object under consideration and their forms of relationship. This articulating unity of

multiplicity is the law (NATORP, 1887, p. 271). The multiplicity of the marks that define the object is only the correlation of the unity that articulates it. The required abstraction is found in the concept of law. In this way, the law can guarantee the independence of the object of knowledge. Likewise, the law can be related to the singular case without losing its universality. The law produces its instances, and the object of knowledge is produced by the law. For idealism, the meaning of the case is only to be an instance of legality. The case is not only the subjective appearance but precisely, the particular with respect to the universal that is the law (NATORP, 1887, p. 278). The correlate in the subjective pole is the appearance. The appearance of the phenomenon is always changing. It changes according to the variations of the state of the subject. On the contrary, the law forms its case in such a way that the object constructed by it is a unity completely independent of any subjective state. This abstraction of the law guarantees its validity regardless of any modification in the state of the subject. The objectively valid is, precisely, what was articulated by the unity of the law (NATORP, 1887, p. 273). The subjective point of departure leads to conceiving the data of immediate experience as the first in the order of knowledge. It considers that what is given to perception is the most objective since it is what subsists regardless of the act of knowledge. The data is the ultimate goal, and its independence is only guaranteed by its reduction to the law. Objectivities are nothing but the products of laws-construction. It is only the unity of the determination of the law that determines the reality of phenomena (NATORP, 1985, p. 13).

According to Natorp, this mistake of psychologism consists in a misunderstanding of the meaning of the concept of law. Due to a methodological misconception, the psychologist's account cannot trace a distinction between laws and states of facts. A law can be considered a fact only if by facts it is understood 'being the case', something that could be verified. In this general sense, the law can be considered a fact. However, the problem is to identify the law with a temporarily determined event. The expression: $2 \times 2 = 4$ is a fact in the sense that it is the case. However, in no way does this imply that the operation entails a temporary character. The law is not a general expression for facts if we define facts as temporarily determined phenomena (NATORP, 1899, p. 18).

The laws of nature depend on the laws of logic, but logic does not depend on any other science. The laws of logic are constructed without being events in time, that is, events determined by the law of causality. This does not mean that the laws of logic do not apply to temporary events but that temporary events presuppose the laws of logic. The determination of events in time presupposes the laws that regulate all determination in general. For example, any temporary determination implies the possibility of determining the event as identical to itself, that is, $A = A$. This logical law, the law of identity, grounds the event that takes place. However, no fact of nature can ground this fundamental logical law. This does not imply denying the temporal nature of the thinking process. Indeed, the process of thinking can be considered a phenomenon in nature. Thinking can also be studied as long as it is conditioned by causal laws. It is not denied that there is a process that takes place. It is affirmed that the validity of the laws of logic does not depend on the legality of the generation of representations. The establishment of laws that regulate how the process of thinking is consummated is a problem of a different field. Logical laws have universal validity while the legality of the succession of representations is limited. The legality of the thinking process is conditioned while the laws of logic have unconditional validity (NATORP, 1899, p. 19).

Final remarks

We can summarize Natorp's criticisms of psychologism as follows:

First, Natorp's criticism is based on the distinction between the logical and psychological aspects of cognition. To be a grounding science of knowledge, logic must be an objective science. Logic does not deal with the process of knowing. Its task is to find the laws that govern knowledge as a result. Psychologism confuses the laws of knowledge with the rules that regulate the psychic life of empirical subjects. Consequently, it aims to legitimize a fundamental science (logic) in a special science (psychology). This conception is circular. Psychology cannot provide by itself a definition of truth, but it requires a concept of truth that legitimizes its own propositions. In its rejection of the definition of truth offered by logic, psychology becomes circular. This error leads to confusing the problem of genesis with the problem of validity. The foundation of knowledge does not require an explanation of the way in which knowledge is generated but should explain the way of legitimization of cognitions. Second, we showed that this methodological mistake leads psychology to take the object of knowledge as something given. This mistake is the product of "naive thinking" that considers objectivity as something that is given to the mind. From this perspective, the completely determined object is given to sensible intuition, and the mind generates its concept by a process of abstraction. The object is what is given to intuition and the concepts are constructed by abstracting certain marks from the objects. Natorp shows that thinking does not require anything external to itself in the construction of its object. On the contrary, the objects of cognition are generated, they are produced and not given. As we explained, this process of production of objects is the generation of laws. The law is not an abstraction of concrete cases but produces its instances. Knowledge seeks to establish the case as an instance of the law. There is no element given to thinking. Having started from the subjective point of view, psychologism considers the immediate data as the paradigmatically real, as the first for the act of knowledge. According to Natorp, the conception of psychology leads to the loss of the concept of objectivity as it makes logic dependent on psychology. For Natorp, the validity of knowledge is precisely independent of the mental processes of factual subjects. Thus, on the one hand, the object is in some sense the most dependent, since it is nothing more than a construction of thinking expressed in the law. However, as opposed to mere appearances, the fact is also independent. The law guarantees its independence from all subjective consciousness. In fact, the only guarantee of independence, required by the object of knowledge, is its foundation in the law. The laws of logic are not facts conditioned by time. On the contrary, temporary events involve the laws of logic. The facts, the temporarily determined events, suppose the laws of thinking. As it was exhibited, the methodological errors of psychologism led to these misconceptions. Psychologism starts from the methodological error of taking the subject as a starting point and the object as what is contrasted as part of psychic life. Therefore, an accurate approach to the problem of the foundation of knowledge necessarily demands the abandonment of this point of view.

References

- ANDERSON, L. Neo-Kantianism and the Roots of Anti-Psychologism. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 13, n. 2, p. 287-323, 2010.
- BEISER, F. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

- BENEKE, F. E. *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben*. Berlin; Posen; Bromberg: Mittler, 1833.
- BENEKE, F. E. *System der Logik als Kunstlehre des Denkens. Erster Teil*. Berlin: F. Dümmler, 1842.
- BENEKE, F. E. *System der metaphysik und religionsphilosophie*. Berlin: F. Dümmler, 1840.
- BENEKE, F.; RAUE, G. *The Elements of Psychology: On the Principles of Beneke, Stated and Illustrated in a Simple and Popular Manner*. Oxford; London: James Parker and Co., 1871.
- BURKE, B. *Friedrich Eduard Beneke, the Man and His Philosophy: An Introductory Study*. New York: Macmillan, 1895.
- CASSIRER, E. *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science and History since Hegel*. New Haven: Yale University Press, 1950.
- COURTINE, J. F. Reducción, construcción, desconstrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl, Heidegger. En: ROCHA DE LA TORRE, A. (Ed.). *Heidegger Hoy*. Bogotá: Gramma, 2011.
- DUFOUR, É. *Les Néokantiens. Valeur et vérité*. Paris: Vrin, 2003.
- EDGAR, S. Paul Natorp and the Emergence of Anti-Psychologism in the Nineteenth Century. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 39, n. 1, p. 54-65, mar./2008.
- GONZÁLEZ PORTA, M. A. Zurück zu Kant! *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 35-59, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- HELMHOLTZ, H. v. Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft. *Physikalische Blätter*, v. 6, n. 4, p. 145-152, 1950.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Halle: 1900, ed. rev. 1913. Elmar Holenstein. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. [Hua XVIII].
- JACQUETTE, D. Introduction: Psychologism the Philosophical Shibboleth. In: JACQUETTE, D. (Ed.). *Philosophy, Psychology, and Psychologism Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- KÜLPE, O. *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig: Hs. Messer, 1921.
- KÜLPE, O. *Immanuel Kant: Darstellung und Würdigung*. Leipzig: Teubner, 1907.
- KUSCH, M. *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge*. London; New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- MESSER, A. *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert bis zu Gegenwart*. Leipzig: Quelle-Meyer, 1920.
- NATORP, P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig; Berlin: Teubner, 1910.
- NATORP, P. Leibniz und der Materialismus (1881). Aus dem Nachlaß herausgegeben (Holzhey, H.). *Studia Leibnitiana*, Bd. 17, H. 1, Franz Steiner Verlag, 1985, p. 3-14.
- NATORP, P. Quantität und Qualität in Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis, *Philosophische Monatshefte*, Bd XXVII, Heidelberg, 1891.

NATORP, P. *Sozialpädagogik*. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1899.

NATORP, P. Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis I. *Philosophische Monatshefte*, Bd XXIII, 1887.

NATORP, P. Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik, *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. 7, p. 177-209; 372-438, 1901.

O'CONNOR, J. K. Precedents in Aristotle and Brentano for Husserl's Concern with 'Metabasis.' *The Review of Metaphysics*, v. 61, n. 4, p. 737-757, 2008.

SIEMSEN, H. Ernst Mach, Friedrich Eduard Beneke and Kant. In: WAIBEL, V. L. RUFFING, M.; WAGNER, D. (Eds.). *Natur und Freiheit: Akten des XII Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. p. 3503-3510.

WINDELBAND, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Dritte Auflage. Tübingen; Leipzig: Mohr, 1903.

Sobre a autora:

Laura Pelegrin

Graduada e Licenciada pela Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Doutorado em Filosofia pela Universidad Diego Portales (Chile) y Universiteit Leiden (Países Bajos). Filiada institucionalmente ao Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICET, Argentina) y Universidad Diego Portales (Chile). Áreas de interesse acadêmico: Teoría del conocimiento, Kant, Neokantismo.

Recebido em: 13/05/2023

Received in: 13/05/2023

Aprovado em: 24/08/2023

Approved in: 24/08/2023

Metodologia e análise filosófica da ciência em Larry Laudan

Methodology and philosophical analysis of science in Larry Laudan

Douglas Antonio Bassani

<https://orcid.org/0000-0002-9650-2181> – E-mail: douglasbassani@uol.com.br

Cléria Maria Wendling

<https://orcid.org/0000-0001-5021-7679> – E-mail: cleriamwe@gmail.com

Osbaldo Washington Turpo Gebera

<https://orcid.org/0000-0003-2199-561X> – E-mail: oturpo@unsa.edu.pe

RESUMO

Esta pesquisa analisa alguns tópicos sobre a metodologia de acordo com a filosofia da ciência de Larry Laudan, além de examinar, na área da educação, esta proposta de interpretação filosófica. Trouxemos como elementos algumas considerações e definições sobre a metodologia em Laudan, isto é, da metodologia como um instrumento para a realização da axiologia (que são as metas e os valores cognitivos), porém, apresentando também interessantes relações para com as teorias específicas, como o de justificar as teorias específicas e de ser restringida por elas. A metodologia é também, dentro do modelo reticulado de Laudan, justificada pela axiologia. Para além desta análise, há também uma defesa da metodologia enquanto o estudo dela própria, o que permite encontrarmos conexões interessantes em teorias da educação, como no caso da investigação-ação, onde vemos que estamos diante de uma tradição de pesquisa nos moldes defendidos pela filosofia da ciência de Laudan, por reconhecermos que temos um modelo reticulado composto por teorias específicas, metodologias e axiologia também na área da educação. Veremos também que a metodologia em Laudan possui um caráter dinâmico, tensionando e sendo tensionada pelos componentes da tradição de pesquisa, caracterizando o modelo reticulado de racionalidade proposto pelo filósofo. Este debate em Laudan, juntamente com a tradição de pesquisa da investigação-ação da área da educação serão investigados neste artigo. Como base para a construção deste texto, utilizamos as seguintes obras de Laudan: *The Progress and its problems: towards a theory of scientific growth* (1977), *Science and Values* (1984a), *Explaining the success of science: beyond epistemic realism and relativism* (1984b), *Methodology's*

prospects (1986), *Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism* (1987a), *Aim-less Epistemology?* (1990a) e *Normative Naturalism* (1990b).

Palavras-chave: Larry Laudan. Tradições de Pesquisa. Metodologias. Modelo Reticulado.

ABSTRACT

This research analyzes some topics about methodology according to Larry Laudan's philosophy of science, in addition to examining, in the field of education, this proposed philosophical interpretation. We brought as elements some considerations and definitions about the methodology in Laudan, that is, of the methodology as an instrument for the realization of axiology (which are the cognitive goals and values), however, also presenting interesting relationships with specific theories, such as that of justifying specific theories and being constrained by them. The methodology is also, within Laudan's lattice model, justified by axiology. In addition to this analysis, there is also a defense of methodology as its own study, which allows us to find interesting connections in theories of education, as in the case of action-research, where we see that we are facing a research tradition along the lines defended by Laudan's philosophy of science, because we recognize that we have a reticular model composed of specific theories, methodologies and axiology also in the field of Education. We will also see that the methodology in Laudan has a dynamic character, tensioning and being tensioned by the components of the research tradition, characterizing the reticulated model of rationality proposed by the philosopher. This debate in Laudan, along with the research tradition of action research in the field of education, will be investigated in this article. As a basis for the construction of this text, we used the following works by Laudan: *The Progress and its problems: towards a theory of scientific growth* (1977), *Science and Values* (1984a), *Explaining the success of science: beyond epistemic realism and relativism* (1984b), *Methodology's prospects* (1986), *Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism* (1987a), *Aim-less Epistemology?* (1990a) and *Normative Naturalism* (1990b).

Keywords: Larry Laudan. Research Traditions. Methodologies. Reticulated model.

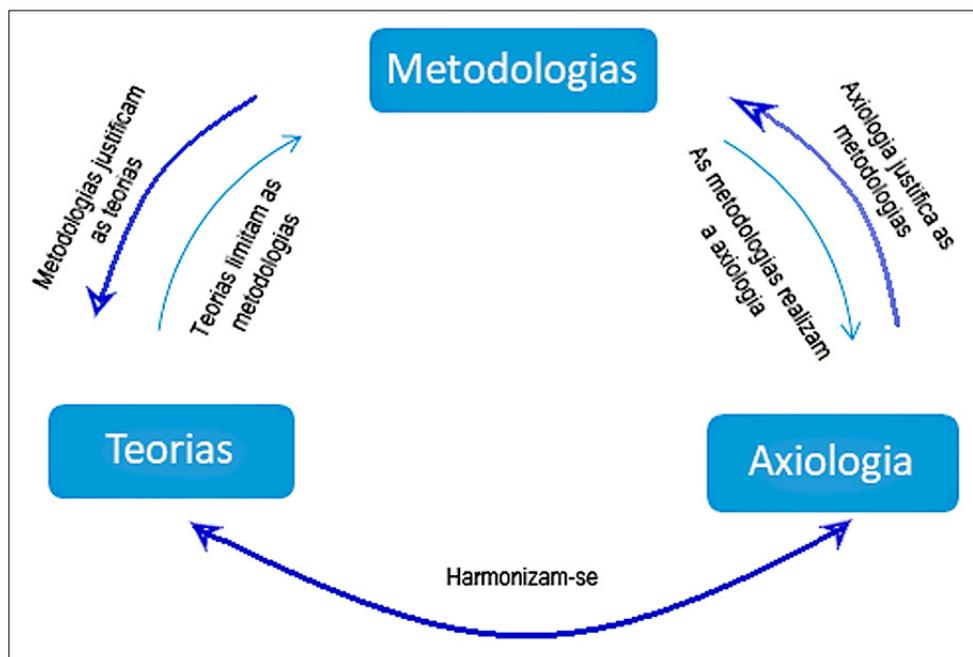
Introdução

Desde sua primeira e, talvez, mais relevante obra em 1977, intitulada *The Progress and its problems: towards a theory of scientific growth*, a metodologia aparece como um importante componente das tradições de pesquisa. A defesa da metodologia¹ e a indicação de que se tratava de um conjunto dinâmico de atividades, sempre aberto para a possibilidade de introdução de novas metodologias, além da possibilidade de exclusão de algumas delas com o passar do tempo. Mas apenas em suas obras da década de 80, particularmente, a partir de *Science and Values* (1984) em diante, é que temos uma versão mais clara do papel das metodologias na ciência, de sua função nas tradições de pesquisa, da sua meta-metodologia etc.

¹ Aparece também nas obras de Laudan a defesa da uma meta-metodologia. Ela será também abordada no interior deste artigo.

Alguns elementos introdutórios do pensamento de Laudan são necessários aqui como embasamento dos argumentos mais centrais do artigo. De maneira geral, Laudan sustenta que as tradições de pesquisa possuem três componentes, a saber: as teorias específicas², a metodologia e a axiologia (metas e valores cognitivos). Laudan deixa claro em suas principais obras que há um tensionamento por revisões entre os componentes da tradição de pesquisa. As seguintes relações são observadas:

Figura 1 – Componentes da tradição de pesquisa e suas relações



Fonte: Adaptação, pelos autores, de Laudan (1984, p. 63).

Trata-se de componentes considerados em um mesmo nível hierárquico, no sentido de que não há um que esteja em um grau de maior ou menor importância que outro. É também característico que estes componentes estão em processo de revisão sempre que o grupo de cientistas da tradição de pesquisa reconhecer que modificações em algum dos componentes da tradição for necessário. Desta forma, tensionamentos por revisão também serão gerados para os demais componentes da tradição de pesquisa. Uma forma de gerar tensionamentos é quando uma nova teoria específica é aceita no interior de uma tradição de pesquisa, tensionando por ajustes nos demais componentes da tradição de pesquisa:

A maneira mais óbvia de como uma tradição muda é pela modificação de algumas de suas teorias específicas subordinadas. As tradições de pesquisa estão continuamente sofrendo mudanças desse tipo. Os pesquisadores que trabalham nessa tradição descobrem que há, no quadro da tradição, uma teoria mais efetiva para lidar com alguns dos fenômenos daquele campo que a que haviam imaginado (LAUDAN, 2011, p. 135).

² Em várias passagens, especialmente do capítulo 3 de sua obra de 1977, Laudan utiliza o termo “teorias específicas” para mostrar a diferença delas para com às tradições de pesquisa, consideradas por ele como “teorias gerais”. Porém, nem sempre ele utilizou este conceito em obras posteriores, preferindo se referir simplesmente a “teorias”.

Pode ser também quando modificações são aceitas na metodologia, ou seja, nos casos em que surgem novas formas de investigação para a pesquisa em desenvolvimento, alterando, portanto, a metodologia adotada, seja parcial, seja totalmente, na direção por metodologias consideradas mais adequadas. Neste caso, surge também o tensionamento para a necessidade de revisão aos demais componentes da tradição de pesquisa:

Ao longo do seu desenvolvimento, as tradições de pesquisa e as teorias que elas patrocinam vão de encontro a muitos problemas: descobrem-se anomalias; surgem problemas conceituais básicos. Em alguns casos, os defensores de uma tradição de pesquisa se veem na impossibilidade, modificando teorias *específicas* dessa tradição, de eliminar esses problemas anômalos e conceituais. Nessas circunstâncias, é comum que os partidários de uma tradição de pesquisa explorem que tipo de mudanças (mínimas) podem ser feitas na metodologia ou na ontologia profundas dessa tradição de pesquisa para eliminar as anomalias e problemas conceituais enfrentados por suas teorias constituintes (LAUDAN, 2011, p. 138).

Também pode ser quando mudanças na axiologia são aceitas, seja para melhorar a eficácia na resolução de problemas, seja para aumentar sua capacidade preditiva etc., podendo até mesmo deflacionar valores já aceitos pelo grupo de cientistas defensores da tradição de pesquisa em questão. O tensionamento gerado pela alteração na axiologia, exige também a necessidade de revisão das teorias específicas e da metodologia da tradição de pesquisa:

[...] *também pode acontecer de uma tradição de pesquisa muito bem-sucedida levar ao abandono daquela visão de mundo que é incompatível com ela e à elaboração de uma nova.* De fato, é dessa maneira que muitos sistemas científicos acabam sendo “canonizados” como “senso comum”. Nos séculos XVII e XVIII, por exemplo, as novas tradições científicas de Descartes e Newton chocaram-se com muitas das crenças favoritas da época, em questões como o “lugar do homem na Natureza”, a História e a extensão do cosmos e, de modo mais geral, a natureza dos processos físicos. Todos, na época, reconheciam a existência desses problemas conceituais. Eles foram mais tarde resolvidos, não pela modificação das tradições de pesquisa para alinhá-los às visões de mundo mais tradicionais, mas, ao contrário, forjando uma nova visão de mundo que se reconciliasse com as tradições de pesquisa científicas (LAUDAN, 2011, p. 142-143).

Laudan destaca que o que ocorre na ciência “geralmente” são reticulações e não revoluções, em um claro afastamento com a concepção de Thomas Kuhn neste aspecto. Afasta-se também da concepção de Imre Lakatos ao criticar o núcleo firme da pesquisa como um elemento não sujeito a modificações (reticulares) conforme defendido por Laudan³.

Em suas obras posteriores a de 1977, Laudan expôs mais claramente o modelo reticulado de racionalidade, propondo que os componentes de uma tradição de pesquisa tensionam e são tensionados por revisões geradas por algum tipo de modificação aceita no interior de uma tradição de pesquisa. Defendeu também uma nova concepção de progresso científico, não vinculada a questões como a de aproximação à verdade, mas de resolução de problemas e de eficácia na resolução de problemas. Estabeleceu critérios de eficácia para a resolução de problemas, e de que estes critérios deveriam ser comparativos para as teorias científicas e também para as tradições de pesquisa.

Acreditamos que estas sejam algumas das principais ideias de Laudan que nos ajudam a entender pontos mais específicos de nossa pesquisa. Na próxima seção abordaremos mais de-

³ (Cf. LAUDAN, 2011, p. 102-111). Porém, em várias passagens de suas obras posteriores, também aparece o claro afastamento de Laudan das filosofias de Kuhn e Lakatos, bem como do empirismo lógico e de Popper.

tidamente o caso da metodologia em Laudan e na seção seguinte, veremos, sob à luz das tradições de pesquisa, o caso da investigação-ação.

A metodologia em destaque

De acordo com o que já foi mencionado acima, a metodologia é um importante componente das tradições de pesquisa, de caráter dinâmico, sujeito a revisões e aos tensionamentos do interior de uma tradição de pesquisa. Ao ser questionado sobre algumas metodologias na ciência, em um artigo de 1987, Laudan descreveu algumas metodologias aceitáveis historicamente (apesar de seu intenso dinamismo), a saber:

Proponha apenas teorias falseáveis. – evite modificações *ad hoc*. – prefira teorias que fazem predições surpreendentes e bem sucedidas a teorias que explicam apenas o que já é conhecido. – quando fizer experimentos sobre assuntos humanos, use técnicas experimentais cegas [*blinded*]. – rejeite teorias que não são capazes de exibir uma analogia com teorias bem sucedidas em outros domínios. – evite teorias que postulam entidades inobserváveis. – use experimentos controlados para testar hipóteses causais. – rejeite teorias inconsistentes. – prefira teorias simples a teorias complexas. – aceite uma nova teoria somente se ela puder explicar todos os sucessos de suas predecessoras (LAUDAN, 1987a, p. 23, tradução nossa).

Seguindo a visualização acima (da figura 1), as metodologias estabelecem relações (e desta forma tensionam por revisão) com os demais elementos do modelo reticulado, tais como: a metodologia deve realizar a axiologia; deve justificar as teorias específicas; é restringida pelas teorias específicas e também é justificada pela axiologia. Considerando a relação de “realização da axiologia”, a metodologia claramente apresenta um caráter instrumental, ou seja, enquanto “instrumento” para a realização da axiologia ou também como “meio” para a realização do fim (a axiologia). Com efeito, Laudan defendeu que sua concepção metodológica seja caracterizada como uma meta-metodologia, baseada no *imperativo condicional* do tipo “Se...então...”, como uma forma de conectar a metodologia com a axiologia, bem como de apresentar a relação de “justificação” da metodologia a partir da axiologia aceita. Sobre o caráter instrumental da metodologia, temos a seguinte passagem:

Minha resposta de uma linha para a pergunta sobre o status e garantia para as regras metodológicas é que elas são imperativos condicionais que são aceitáveis apenas na medida em que estão em uma relação meio/fim apropriado para com nossos fins cognitivos. [...] Quais estratégias de investigação terão sucesso depende inteiramente de como é o mundo, e como nós, como futuros conhecedores, somos. Não se pode resolver um a priori se certos métodos de investigação serão instrumentos bem-sucedidos para explorar este mundo, pois se um determinado método terá sucesso depende de como é o mundo (LAUDAN, 1987b, p. 231, tradução nossa).

É importante salientar também que o imperativo condicional tem como base o que Laudan chama de *evidence*, a saber, um conjunto de evidências ou provas de cunho “empírico”, as quais estão articuladas com o conjunto de teorias específicas aceitas, bem como com a axiologia aceita (com a finalidade de resolução de problemas e com os valores compartilhados pelo grupo de cientistas). O conjunto de evidências são formadoras de boas “práticas empíricas” historicamente determinadas e selecionadas, neste sentido, são práticas formadas historicamente, conectadas também com o desenvolvimento histórico da ciência. Assim, as evidências devem

estar conectadas com a coerência, eficácia, predição e demais valores compartilhados pelo grupo de cientistas pertencentes à uma determinada tradição de pesquisa. Há também a influência de valores externos, a saber, valores que podem ser de cunho político, social, econômico etc., os quais também poderão influenciar nas decisões científicas, porém, quando é exigido uma análise cognitiva das tradições de pesquisa, apenas os valores cognitivos (expostos acima) deverão ser considerados, afirma Laudan (logo no início de sua *Science and Values*).

Podemos afirmar também que não parece haver um critério *a priori* para as escolhas metodológicas de acordo com Laudan, mas ele defende claramente de que não se tratam de escolhas metodológicas convencionais na ciência, criticando Lakatos neste ponto. Assim, as metodologias são construídas ao longo da história, baseadas nas evidências que são construtoras de boas “práticas científicas adequadas”.

Mais detalhadamente, o *imperativo condicional* de sua *meta-metodologia* envolve questões como: “Se a meta for a resolução do problema *x*, então devemos empregar a metodologia *y*”. São imperativos que procuram orientar as ações na medida em que é estabelecida uma axiologia para a busca por uma metodologia adequada. Assim, a metodologia em Laudan estabelece conjuntos diferentes de imperativos condicionais, conectando metodologias com axiologias, enquanto um conjunto não fixo das primeiras e das segundas, mas, ao contrário, plural e aberto para a introdução de novas práticas científicas. Para Laudan:

Em *Science and Values*, argumentei que nossas regras metodológicas escolhem as teorias que aceitamos e que as teorias que aceitamos (que constituem o que pensar sobre o mundo) nos digam que tipos de métodos de investigação provavelmente terão sucesso. Além disso, podemos descobrir empiricamente quais métodos utilizados no passado promoveram nossos fins cognitivos e quais não. Não estou afirmando que a teoria da metodologia é uma atividade totalmente empírica, assim como eu não diria que a física teórica é uma atividade totalmente empírica. Ambos fazem extenso uso de técnicas de análise conceitual, bem como de resultados. Defendo que a teoria da metodologia pode e deve ser tão empírica quanto as ciências naturais cujos resultados ela extrai. (Isso é precisamente o que quero dizer com uma visão “reticulada” da ciência racionalidade). [...] Sobre a teoria da metodologia, defendi que a meta-metodologia consiste em uma axiologia, especificamente uma teoria sobre como valores cognitivos devem ser julgados. [...] Mas como podemos julgar se um determinado objetivo pode ser realizado? Novamente, por uma mistura de análise conceitual e pesquisa empírica (LAUDAN, 1987b, p. 231-232, tradução nossa).

Embora seja considerado um componente dinâmico e aberto à possibilidade de introdução de novos elementos, Laudan também expôs em uma passagem de um artigo de 1984b quais seriam as axiologias normalmente consideradas nas tradições de pesquisa, a saber:

- a) adquirir *controle preditivo* sobre aquelas partes da experiência de alguém sobre o mundo que parecem especialmente caóticas e desordenadas;
- b) adquirir *controle para manipular* certas partes da experiência de alguém, de modo a ser capaz de intervir na ordem usual, para que modifique essa ordem em aspectos particulares;
- c) aumentar a *precisão* dos parâmetros que estabelecem as condições mínimas ou o limite em nossas explicações dos fenômenos naturais;
- d) integrar e *simplificar* os vários componentes da nossa imagem do mundo, reduzindo-os, onde for possível, a um conjunto comum de princípios explicativos (LAUDAN, 1984b, p. 89, *grifos do autor*, tradução nossa).

A axiologia (conforme dissemos) possui valores, os quais podem ser inflacionados e/ou deflacionados com o tempo, mostrando que se trata de valores ajustáveis a cada período de tempo (assim, conectados com o desenvolvimento histórico da ciência).

Retornando ao caso da metodologia, em uma passagem de um artigo de 1986, vemos as duas perspectivas interessantes para a metodologia, a saber, o seu caráter instrumental, bem como o *estudo* da própria metodologia enquanto ciência. Assim:

A ciência é uma forma de investigação — não a única, certamente, mas provavelmente a mais impressionante delas. A metodologia é o estudo de como conduzir a investigação de forma eficaz. A metodologia é, assim, tanto uma *forma* de investigação como o *estudo* da investigação. Existe aqui uma óbvia autorreferência, porém, ela não é de tipo vicioso. A metodologia da ciência é o estudo de como conduzir a investigação científica. A investigação — seja ela científica ou de algum outro tipo — principia, para colocarmos da maneira mais simples possível, levantando questões ou colocando problemas. Ela prossegue propondo respostas a essas questões, ou soluções para esses problemas. E a investigação termina, ao menos *pro tempore*, quando se fornecem respostas ou soluções *satisfatórias* a esses problemas (LAUDAN, 1986, p. 349, tradução nossa).

Assim, podemos dizer que a metodologia da forma como é defendida por Laudan, é também formadora de novas teorias específicas, de novas tradições de pesquisa, de novas axiologias etc., uma vez que ela propõe problemas e também propõe soluções a estes problemas, conforme vimos na citação acima. Conforme interpreta Gonzáles, temos o seguinte:

Importante ressaltar esta novidade, porque a *Metodologia* tem, com efeito, o potencial de reunir duas vertentes: uma, analítica; e, a outra, prescritiva (ou “normativa”). A primeira estuda o *ser* da Ciência: sua realidade mesma como Ciência, tanto no passado como no presente, o que a vincula com a História da Ciência. Enquanto, através da segunda, são dadas indicações sobre como prosseguir na tarefa da investigação, assinalando como *deve* ser feita a Ciência. É esta segunda dimensão – e não a primeira – a que, em rigor, proporciona à Metodologia uma índole “Meta-científica” e a situa na órbita filosófica, em lugar de colocá-la no contexto da Ciência da Ciência, âmbito a que pertencem a História da Ciência, a Psicologia da Ciência ou da Sociologia da Ciência (GONZALÉZ, 1998, p. 24, tradução nossa).

Conforme adiantamos, após o destaque dos elementos da metodologia em Laudan, veremos o caso da investigação-ação da área da educação sob esta perspectiva.

A investigação-ação sob a perspectiva filosófica de Laudan

Consideramos possível analisar o desenvolvimento científico sob a perspectiva filosófica de Laudan em várias áreas do conhecimento. Os exemplos de Laudan, desde sua obra de 1977, deixam claras essas possibilidades, em áreas como a cosmologia, física, química, biologia, psicologia, sociologia etc.

O que nos interessa aqui é o caso da educação, particularmente sob a ótica da investigação-ação concebida como uma tradição de pesquisa. Com efeito, a investigação-ação poderia ser considerada como uma tradição de pesquisa, contendo, portanto, um conjunto de teorias específicas, de metodologias e axiologia. Em pontos importantes da investigação-ação aparece uma preocupação com a *investigação* do conhecimento metodológico, isto é, como um *estudo* mais aprofundado da metodologia, no sentido apontado pela citação de Laudan (acima) da obra de 1986. Assim, temos não apenas uma metodologia, enquanto elemento constituinte de uma tradição de pesquisa, conectada com a axiologia, mas também temos na investigação-ação um estudo teórico da própria metodologia. Para Mion:

A investigação-ação educacional de vertente emancipatória é uma concepção de pesquisa, não uma metodologia de pesquisa, como alguns autores insistem em afirmar. Nela, está implícita uma concepção de conhecimento e de processo de produção de conhecimento. Ela pode abarcar abordagens diferentes de pesquisa (MION, 2009, p. 50).

De maneira geral, podemos dizer que a investigação-ação em educação combina uma pesquisa rigorosa com ação prática para melhorar o ensino e a aprendizagem no contexto educacional. Baseia-se na ideia de que professores e outros atores educacionais podem investigar e refletir sobre sua própria prática para tomar decisões informadas e promover mudanças significativas. No campo educacional, o modelo reticulado de Laudan pode ser combinado com a investigação-ação para promover uma prática educacional reflexiva e transformadora, destacando a importância da metodologia na busca pela coerência com metas e valores (axiologia) estabelecidos na construção do conhecimento científico. Ao contrário da abordagem hierárquica de mudança conceitual, o modelo reticulado propõe um processo de mudança complexa e mutuamente ajustada. A investigação-ação em educação implica reflexão e análise da prática educativa, portanto, constitui-se em um processo de pesquisa, isto é, em uma tradição de pesquisa propriamente dita. Esta tradição permite a reflexão sistemática e a otimização dos processos de ensino-aprendizagem.

Ao combinar a teoria de Laudan com a investigação-ação em educação, o ensino baseado na investigação, o pensamento crítico e a melhoria contínua tornam-se salientes, uma vez que os ajustes não são mais no todo, isto é, na tradição de pesquisa como um todo, mas em partes dela, nos seus componentes, e de forma contínua. Isso implica que os professores podem refletir sobre sua prática, questionando pressupostos, integrando diferentes perspectivas teóricas e metodológicas, e estabelecendo metas e valores que orientam seu trabalho educativo de maneira também "contínua", sem a necessidade do abandono e do constante recomeço de todos os pressupostos quando anomalias venham a se confrontar com os principais pressupostos adotados. Além disso, a investigação-ação oferece um contexto social de troca, discussão e colaboração entre os profissionais da educação, o que contribui para a construção do conhecimento profissional compartilhado e enriquecido. Esta abordagem também destaca a importância de ter condições de trabalho adequadas que apoiem a prática pedagógica reflexiva e a colaboração entre os colegas. Algumas das características e princípios da investigação-ação que se relacionam com os elementos de Laudan incluem:

- Abordagem colaborativa: a investigação-ação é realizada em grupo, com a participação de pessoas envolvidas no contexto educacional.
- Modelo reticulado: a pesquisa-ação segue um ciclo contínuo de planejamento, ação, observação e reflexão, assemelhando-se à abordagem histórica de identificar elementos duradouros e constantes, bem como de analisar as mudanças que giram em torno deles.
- Aprendizagem e práxis: a investigação-ação é um processo sistemático de aprendizagem orientado para a práxis, ou seja, para a ação informada e comprometida. Isso implica na capacidade de teorizar sobre a prática e de testar ideias e pressupostos no contexto educacional.
- Comunidades autocríticas: a investigação-ação promove a criação de comunidades autocríticas, onde as pessoas participam e colaboram em todas as fases do processo de pesquisa. Isso está relacionado à ideia de que a aceitação ou não de uma teoria é estabelecida por meio do diálogo e da interação entre os membros da comunidade científica.

- Registro e análise reflexiva: a investigação-ação envolve o registro e compilação de reflexões pessoais sobre experiências e eventos que ocorrem no contexto educacional. Isso é semelhante à ênfase na capacidade modelar das teorias, seja ao interpretar ou resolver problemas.

Em essência, a combinação dos elementos de Laudan e a proposta de investigação-ação oferece uma abordagem colaborativa, reflexiva e transformadora no campo educacional. Permite a geração de conhecimento e compreensão por meio da ação informada e da participação de diferentes atores, promovendo assim a melhoria contínua e a mudança positiva nas práticas educativas. Além disso, permite destacar a clareza dos elementos internos de uma tradição de pesquisa na área da educação, deixando claras as relações entre os diversos componentes e o tensionamento característico do modelo reticulado conforme foi destacado acima.

Vejamos a tradição de pesquisa da investigação-ação a partir de seus componentes:

a) Axiologia:

De maneira geral, a tradição de pesquisa da investigação-ação tem como meta principal (que é um dos componentes da axiologia de Laudan) a solução de problemas práticos (empíricos), além da busca por uma melhor interpretação da prática educativa pelos sujeitos envolvidos na ação investigada. Além disso, como meta secundária, seria envolver os sujeitos para que participem de todas as fases da investigação. Com efeito, a teoria crítica fornece bases analíticas para a interpretação dos interesses envolvidos no processo do conhecimento, os quais norteiam as práticas educativas, propondo um processo evolutivo emancipatório. Assim, a axiologia harmoniza-se com a teoria crítica, conforme o modelo de Laudan.

No âmbito da axiologia, enquanto componente da tradição de pesquisa, é importante destacar também os valores cognitivos presentes nessa tradição. Com efeito, a investigação-ação se opõe ao valor cognitivo da simplicidade, adotando a complexidade como valor cognitivo característico, por considerar os processos de ensino e de aprendizagem moldados pela contradição, pela incerteza e pela indeterminação dos dilemas emergentes (OLIVEIRA-FORMOZINHO, 2021). O objetivo é buscar resolver os elementos que sejam contraditórios, incertos ou indeterminados do ensino e da aprendizagem. Além do valor da complexidade, a investigação-ação assume valores como a coerência e consistência teórica como determinantes de suas práticas. A complexidade, a coerência e a consistência justificam a metodologia (conforme defendido pelo modelo reticulado proposto por Laudan). Para Pimenta:

Reafirmamos nesse processo a extrema necessidade do exercício crítico que a cada instante esclarece a linha de coerência lógica e de consistência teórica sobre as possíveis articulações entre intencionalidades da pesquisa e ação investigativa, entre perspectiva declarada para a pesquisa e possibilidade de ações nesta direção, garantindo o rigor e evitando discrepâncias entre teoria e método (PIMENTA, 2021, p. 14).

b) Teorias específicas:

Entre as teorias específicas presentes na investigação-ação destacamos, por exemplo, a teoria crítica do conhecimento de Jürgen Habermas (1987) ao propor a relação entre interesses e conhecimentos. Uma das principais contribuições da teoria social crítica para a investigação-

-ação é, segundo Hadfield, “[...] criticar os fundamentos de outras formas de investigação, revelando que elas são necessariamente distorcidas ou minadas por uma série de fatos históricos, processos sociais, culturais e políticos” (HADFIELD, 2012, p. 573). A teoria social crítica produz uma classificação de interesses de conhecimentos, distinguindo o interesse técnico relacionado com o conhecimento da natureza, o interesse prático relacionado aos conhecimentos das relações sociais e o interesse emancipatório relacionado aos conhecimentos críticos filosóficos. Esta teoria classificou formas de investigação-ação relativos aos diferentes interesses de conhecimento e, conforme Hadfield (2012), possibilita a análise de formas de raciocínio profissional que domina, choca e se contrai dentro dos ciclos reflexivos da investigação-ação.

Uma segunda teoria específica facilmente notável dentro da tradição da investigação-ação é a teoria da ação dialógica de Paulo Freire (1987). Ela propõe uma relação colaborativa entre os sujeitos envolvidos nos processos da investigação-ação, mediados pelo diálogo sobre os desafios da ação educativa. Para Freire:

Daí que, ao contrário do que ocorre com a conquista, na teoria antidialógica da ação, que mitifica a realidade para manter a dominação, na colaboração, exigida pela teoria dialógica da ação, os sujeitos dialógicos se voltam sobre a realidade mediatizadora que, problematizados, desafia. A resposta aos desafios da realidade problematizada é já a ação dos sujeitos dialógicos sobre ela, para transformá-la (FREIRE, 1987, p. 167).

c) Metodologia:

Em relação aos elementos metodológicos da investigação-ação podemos fazer a seguinte descrição a partir de cinco tópicos relatados por Elliott (2005) como tarefas da investigação-ação: identificação do problema geral a ser modificado, desenvolvimento de ações, comprovação de hipóteses, esclarecimento de objetivos, valores e princípios resultantes da reflexão. No desenvolvimento dos ciclos investigativos compostos pelo planejamento, ação, observação e reflexão, as tarefas investigativas devem ser compartilhadas entre os professores e a equipe de colaboradores externos. A observação da ação é realizada utilizando métodos de recolha de dados, tais como observações de campo dos professores, diários do aluno, debate entre professores e alunos, vídeos das aulas, estudos de casos etc. Procedimentos de comunicação de informes, comunicação geral sobre os problemas e hipóteses comuns identificados na equipe também se constituem em ferramentas fundamentais de análise.

Considerações finais

Em primeiro lugar, Laudan chama a atenção para as diversas possibilidades de novas configurações dos componentes das tradições de pesquisa, geradas pelas relações de tensionamento entre eles. Assim, teorias específicas, metodologia e axiologia estão em constante dinamismo, podendo ser aceitos novos elementos a depender da eficácia na resolução de problemas, bem como, a depender dos demais valores cognitivos propostos pela axiologia, pela evidência etc. Neste sentido, nem sempre ocorre, e na maioria das vezes não é o que acontece, uma mudança do “todo” de uma só vez, ou seja, um abandono total da tradição de pesquisa quando anomalias forem detectadas. Esta concepção filosófica permite que alterações menores nos componentes da tradição de pesquisa (de forma síncrona) sejam os processos mais constantes na ciência e na evolução das tradições de pesquisa.

Em particular, no caso da educação, a concepção de Laudan propicia uma leitura mais adequada de algumas práticas científicas, uma vez que estas são produzidas a partir da evidência, a qual possui um inegável apelo empírico. Para além disso, as novas teorias metodológicas deverão ser ajustadas no modelo reticulado, de forma a preservar os valores estabelecidos, as práticas de resolução de problemas e a comparabilidade permitida pelos critérios de Laudan para a escolha teórica e das tradições de pesquisa.

Em segundo lugar, outro detalhe que chama a atenção no modelo filosófico de Laudan é a não-hierarquia entre os componentes de uma tradição de pesquisa, ou seja, o fato de não haver uma sub-determinação de nenhum elemento por outro, seja entre teorias específicas, seja entre as metodologias e/ou a axiologia. Desta forma, não é encontrado no modelo laudiano da ciência uma primazia nem uma “autoridade” de um elemento para com outro, no sentido de que a mudança de algum elemento tenha que ter necessariamente a modificação de algum componente que possa ser mais básico do que os demais. Como não há uma hierarquia, as influências entre os componentes da tradição de pesquisa são mútuas, na direção de novos ajustes e configurações teóricas, metodológicas e/ou axiológicas, revelando claramente o seu modelo reticulado e de racionalidade. A forma mais “normal” de ocorrerem mudanças no interior de uma tradição de pesquisa é através da modificação ou pela introdução de novas teorias específicas, admite Laudan. Apesar deste tensionamento por mudanças, a metodologia, de acordo com este modelo, não é subdeterminada pelas teorias específicas, embora estas restrinjam a metodologia. Além disso, a metodologia justifica as teorias específicas, portanto, exercem um papel importante ao dar fundamento para as teorias específicas.

Esta não-hierarquia também é notável em relação às tradições de pesquisa, de acordo com a filosofia de Laudan. Não há uma tradição de pesquisa considerada hegemônica perante as demais, de forma que o cientista deva optar por uma única tradição. Laudan considera que o cientista poderá trabalhar em diferentes tradições de pesquisa, inclusive em tradições que possam parecer contraditórias ou até mesmo inconsistentes entre si, bem como naquelas que inicialmente sejam muito pouco eficazes na resolução de problemas, mas que pareçam potencialmente interessantes para a resolução de problemas futuros relevantes e/ou importantes.

Esta questão implica também na relevância dada por Laudan em relação à necessidade de comparabilidade entre teorias específicas e também entre tradições de pesquisa, uma vez que valores importantes como a eficácia na resolução de problemas são critérios valorativos comparativos entre teorias específicas e tradições de pesquisa. Esse destaque tem grande valor na concepção filosófica de Laudan, considerando que desde sua primeira obra em 1977 sua atenção esteve voltada, por exemplo, para a eficácia na resolução de problemas como parte importante da axiologia. Desta forma, Laudan avaliou que alguns critérios, embora sejam valorativos, também podem ser conclusivos, além de não apresentarem ambiguidades (em uma resposta a Thomas Kuhn). A eficácia, por exemplo, é considerada por Laudan como um critério quase que “matemático”, no sentido de que a análise do cientista, em relação às teorias específicas, passa pela contagem da quantidade e da qualidade dos problemas empíricos resolvidos, diminuindo a quantidade e a qualidade dos problemas conceituais e anômalos por ela gerados. Esse critério permite a aceitação ou não de teorias específicas no interior das tradições de pesquisa, segundo Laudan.

Referências

- BASSANI, D. A. Análise da interpretação possível do geocentrismo a partir das tradições de pesquisa. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 23, n. 1, p. 59-69, 2023.
- BEZERRA, V. A. Racionalidade, consistência, reticulação e coerência: o caso da renormalização na teoria quântica do campo. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 151-181, 2003.
- ELLIOTT, J. *La investigación-acción en educación*. Tradução de Angel Gallardo. 5. ed. Madrid: Ediciones Morata, 2005.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GONZÁLEZ, W. J. (Org.). *El pensamiento de L. Laudan: relaciones entre historia de la ciencia y filosofía de la ciencia*. Fao: Universidade da Coruña, 1998.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- HADFIELD, M. Becoming critical again: Reconnecting critical social theory with the practice of action research. *Educational Action Research*, v. 20, n. 4, p. 571-585, 2012.
- KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 9. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.
- KUHN, T. S. *O caminho desde A Estrutura*. Tradução de Cesar Mortari. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- LAKATOS, I. *Falsificação e metodologia dos programas de investigação científica*. Tradução de Emília Picado Tavares Marinho Mendes. Lisboa: Edições 70, 1999.
- LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (Orgs.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix e Editora da USP, 1979.
- LAUDAN, L. Aim-less epistemology? *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 21, n. 2, p. 315-322, 1990a.
- LAUDAN, L. Explaining the success of science: beyond epistemic realism and relativism. CUSHING, J.; DELANEY, C.; GUTTING, G. (Eds.). *Science and reality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984b. p. 83-105.
- LAUDAN, L. Methodology's prospects. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, v. 2, p. 347-354, 1986.
- LAUDAN, L. Normative Naturalism. *Philosophy of Science*, v. 57, n. 1, p. 44-59, 1990b.
- LAUDAN, L. *O progresso e seus problemas: rumo a uma teoria do conhecimento científico*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.
- LAUDAN, L. Progress or rationality? The prospects for normative naturalism. *American Philosophical Quarterly*, n. 24, p. 19-31, 1987a.
- LAUDAN, L. Relativism, Naturalism and Reticulation. *Synthese*, v. 71, p. 221-234, 1987b.
- LAUDAN, L. *Science and Hypothesis*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981.
- LAUDAN, L. *Science and Values*. Berkeley: University of California Press, 1984a.

LAUDAN, L. *The Progress and its problems: towards a theory of scientific growth*. Berkeley: University of California Press, 1977.

LAUDAN, L. Un enfoque de solución de problemas al progreso científico. Tradução de J. J. Utrilla. *Revoluciones Científicas*, p. 273-293, 1985.

MION, R. Investigação-Ação Educacional e Formação de Professores de Física: tecendo análises da própria prática. *Educação & Tecnologia*, Belo Horizonte, v. 14, n. 1, p. 49-59, 2009.

OLIVEIRA-FORMOZINHO, J. A investigação-ação e a construção do conhecimento profissional relevante. In: PIMENTA, S. G.; FRANCO, M. A. S (Orgs.). *Pesquisa em Educação: possibilidades investigativas/formativas da pesquisa-ação*. São Paulo: Editora Loyola, 2021. p. 27-40.

PIMENTA, S. G. Introdução. In: PIMENTA, S. G.; FRANCO, M. A. S. (Orgs.). *Pesquisa em Educação: possibilidades investigativas/formativas da pesquisa-ação*. São Paulo: Editora Loyola, 2021.

WENDLING, C. M.; SANTOS, S. C. S.; MEGLIORATTI, F. A. A Epistemologia de Larry Laudan: diferentes tradições nas explicações dos seres vivos e suas implicações para o Ensino de Ciências e Biologia. *Ressonâncias Filosóficas: Anais do XXII Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste*, v. II, p. 555-574, 2018.

Sobre os autores:

Douglas Antonio Bassani

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É professor de Filosofia na Graduação e no Mestrado em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) -Campus de Toledo (PR). Autor de livro e artigos nas áreas de Filosofia da Ciência e História da Ciência.

Cléria Maria Wendling

Doutora em Educação em Ciências e Educação Matemática pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2022). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria (2004) e graduada em Pedagogia pela Universidade Federal de Santa Maria (2001). Realizou estágio científico avançado na Universidade do Minho/Braga (Portugal). Atualmente é professora adjunta da Universidade Estadual do Oeste do Paraná do curso de Pedagogia e componente dos grupos de pesquisa IMAGINAR.

Osbaldo Washington Turpo Gebera

Doutorado em Educación pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2001). Atualmente é docente investigador da Universidad Nacional de San Agustín - Arequipa (Peru). Tem experiência na área de Educação.

Recebido em: 03/07/2023

Received in: 03/07/2023

Aprovado em: 04/10/2023

Approved in: 04/10/2023

Epistemic background of social ontology

Antecedentes epistêmicos da ontologia social

Mehmet Şirin Çağmar

<https://orcid.org/0000-0001-9962-5278> – E-mail: mcagmar@yahoo.com

ABSTRACT

This article explores how epistemology plays a role within the realm of social ontology. My main claim is that every facet of the the social domain we deal with needs an epistemic framework and background in the construction of an ontology, contingent upon the fact that it has an ontological reality and existence. I think that two fundamentals make an significant contribution to this claim. The first of these is the notion of idea and its requisite foundation in social sphere, and the other is the concept concerning the common sense. Therefore, the initial part of this article centers on the treatment and examination of the the notion of the idea. My primary assertion in this section is to demonstrate that the concept of ide has a linguistic interconnection and that this connection needs a foundation within the social basis or context. In the subsequent fragment, where the concept of common sense is discussed, it is argued that common sense is a shared attribute among all individuals in common in the social field, and that it is emphasized that this shared common sense serves as an essential component making it possible to provide its epistemological foundations in the social context.

Keywords: Social Ontology. Sociability. Idea. Common Sense. Image. Epistemology.

RESUMO

Este artigo explora como a epistemologia desempenha um papel no domínio da ontologia social. A minha principal afirmação é que cada faceta do domínio social com que lidamos necessita de um enquadramento epistêmico e de um contexto na construção de uma ontologia, dependendo do fato de ter uma realidade e existência ontológica. Penso que dois fundamentos contribuem significativamente para esta afirmação. O primeiro deles é a noção de ideia e seu requisito de fundamentação na esfera social, e a outra é o conceito relativo ao senso comum.

Portanto, a parte inicial deste artigo centra-se no tratamento e exame da noção de ideia. A minha afirmação principal nesta seção é a demonstração de que o conceito de ideia tem uma interligação linguística e que esta ligação necessita de uma base dentro da base ou contexto social. No fragmento subsequente, onde se discute o conceito de bom senso, argumenta-se que o bom senso é um atributo compartilhado entre todos os indivíduos em comum no campo social, e se enfatiza que esse bom senso compartilhado serve como um componente essencial para a tomada de decisões, fornecendo seus fundamentos epistemológicos no contexto social.

Palavras-chave: Ontologia Social. Sociabilidade. Ideia. Senso comum. Imagem. Epistemologia.

Introduction

In broad terms, the core concern and objective of social ontology is to comprehend the nature and essence of the social world. In this sense, social ontology asserts that every conceptual framework we have constructed essentially is of a genuine ontological existence within society. Consequently, the primary objective of social ontology is to reveal the underlying principles on which foundations the conceptual concepts making up and shaping up social reality are established.

Social Ontology has emerged as one of the contemporary topics of discussion for philosophical discourse. When considered as a concept, philosophy has constantly dealt with the issue of ontology through diverse foundations and approaches evolving over various periods. However, granting ontology is dealt with on the basis and functions changing in certain processes, ontological problems have managed to endure its relevance up-to-date in particular ways. Similarly, the definition of what we consider as “social” has permanently remained a pertinent issue in philosophical discussions and deliberations. However, the essence of social ontology lies in its exploration here which is the use of social and ontology together, that is, in relation to each other. Nevertheless, the main emphasis I want to focus on here is not to conduct a conceptual analysis of social ontology. Instead, my main objective is to examine the foundation of social ontology.

In this research, my focus and emphasis are on exploring the basic function of epistemology within the field of social ontology. My foremost aim will be to demonstrate that it is feasible to establish an ontological reality within the social domain with an epistemological reasoning. To achieve this, I focus primarily on examining the concepts such as image and idea, and focus on the fact that ontology highlights to a linguistic challenge in the social field. Subsequently, we will direct our attention upon the notion that ontology acquires reality in the social field thanks to the concept of common sense and ultimately establishing an epistemic basis for social ontology.

1 Conceptual framework of social ontology

The conceptual dimension of “social ontology” presents certain difficulties in the realm of philosophy. The difficulty is so much that it arises from the reference that ontology refers to in the history of philosophy, although this concept lacks an inherent social dimension. The complexity arises because contemporary thinkers such as Quine have offered definitions of ontology which make it problematic to determine the conceptual framework for social

ontology. In this regard, when we examine Quine's definition of the concept of ontology, as stated by him, ontology makes an inventory of some kind of objects. However, social ontology encompasses a scope extending far beyond the limited characterization given and concerned. First of all, it deals with how the social world is constructed and the ontological structure between different kinds of beings in this construction (EPSTEIN, 2016, p. 149). We can suggest that social ontologists, who adhere to this approach as the general framework of social ontology, define social ontology in the broadest sense as follows:

[...] the term "social ontology" can be understood in two ways that are not necessarily mutually exclusive. On the one hand, it may mean the study of the nature of social reality, of individuals, institutions, processes and so on that societies are composed of. Roughly, social ontology thus concerns those aspects of reality that social sciences study, as opposed to natural sciences. Its main task, understood in this way, is to determine the basic entities of social life, their interaction and change. On the other hand, "social ontology" may mean "ontology socialized", which is the study of "the social roots of conceptions of [...] reality". In this sense, all ontology (of nature as well as of society) may be social (IKÄHEIMO; LAITINEN, 2011, p. 2).

This definition provides us a remarkably broad perspective of social ontology. According to Searle, one of the prominent social ontologists who supports this definition, numerous physical particles exist self-sufficiently of each other in various force fields throughout the world. These particles are organized into a coherent system. We humans also have a certain generic capacity for these particles as part of a certain consciousness and intentionality (SEARLE, 2006, p. 52). However, it is also likely to categorize the genre into two distinct groups such as naturalists and anti-naturalists. In the context of these two understandings, the existence of things like iron, copper and zinc, which are somewhere in nature, represent the types that are agreed upon within an explicit framework. What differs them are the other entities that fall outside the boundaries of predefined types. For example, concepts such as adolescence, class and homosexuality, which are considered as part of the social domain, are among the topics that provoke controversy between naturalists and anti-naturalists. In this respect, according to naturalists, all of these concepts, which form the social field somehow already exist in nature. Our role is merely to define, record and classify them. According to anti-naturalists, the meanings associated with these concepts were developed and provided at a later stage. In other words, there is no such thing as adolescence or class in nature, we have given such concepts an ontological reality (ROOT, 1996, p. 150).

This distinction can also be applied to facts: rude facts and institutional facts. If we examine the examples mentioned earlier: In the case of Thomas is 18 years old, which we can acknowledge as a rude phenomenon, it is wholly natural that Thomas is indeed 18 years old. Just as any element in nature processes a reality other than the human institutional relations, it is similarly natural for Thomas to be 18 years old. It is because Thomas, like other individuals, undergoes a certain spiritual and physical development course in the historical process. Nevertheless, if we consider the example of Thomas is an adult, which we can accept as an institutional phenomenon, first of all, the term "adulthood" is primarily determined by a decision rendered by a certain institutional structure. In this sense, adulthood can be understood as 18 among some institutional contexts and as 21 in some institutional norms in place. In other words, while the institutional phenomenon may not recognize Thomas as an adult the day before he reaches 18, it may acknowledge him as an adult the next day, even if there is no noticeable modification or progress in mental and physical terms and attributes. This comes

across as a matter of fact that will be accepted as a result of the approval or rejection of institutional relations (ROOT, 1996, p. 155). This difference between facts traces its origins back to Plato in the history of philosophy. In his book *The Republic*, Plato emphasizes this distinction and refers to the legal and political nature of institutional facts. According to him, it is the governing authorities that determine the regulations of institutional facts. If the management is not fair in the laws it enacts, the institutional facts themselves will take a share from this situation and their negative reflection in the practical field will appear as something shaped only in favor of the strong (PLATON, 1991, 338e-339a).

For social ontologists, the main focus in this distinction has continuously been institutional facts. However, despite the fact they focused on institutional facts, they also drew attention to the social aspects of the facts, placing a distinction and relationship such as social facts and institutional facts at the center of the discussion. From the standpoint of social ontologists, we can classify the phenomena into two as social and institutional. We can define social phenomena as something that can be dealt with in a particular social relationship (SEARLE, 2006, p. 52). We can describe it as something that can be considered on the basis of a certain social phenomenon, such as my being a German citizen or the validity of the money in my hand and in my possession. Simultaneously, institutional phenomena serve as a representative reality of “objects”; a notion that is accepted as a key concept for social ontology. In this sense, “representations of facts about ‘objects’ are propositional in structure, where it is the factitive rather than the ‘objective’ status of the entities represented that matters for human institutional reality” (GALLOTTI; MICHAEL, 2014, p. 5). Although social ontologists treat social facts and institutional facts separately in this way, they are actually two concepts that are inseparably intertwined. Searle’s emphasis on the relationship between these concepts is quite thought-provoking. In his perspective, him, what we refer to social phenomenon reflects a collective entities. This collectivity is not only for humans but also for animals (SEARLE, 2006, p. 57). For instance, it is conceivable to evaluate both the activities of a hunted wolf pack and that of a judge, within a social phenomenon. With this example, although Searle claims that animals have a certain social relationship identical to humans, his emphasis remains on the significance of institutional phenomena. Because, according to him, animals do not have institutional facts like humans (SEARLE, 2006, p. 61). The difference between institutional facts and social facts lies in their prerequisite for a certain symbolization. Symbolization here refers to a language in its broadest sense, and according to Searle, symbolization has to carry non-ontological forces here as well, for the reason that there is nothing in physical facts that carries deontology.

According to Searle, such forms of functions have various deontological powers: Rights, duties, and responsibilities...etc. They have to be defined within a certain linguistically. For we cannot define their deontological powers unless they are defined by any linguistic reality, that is, they do not have a representation in language (SEARLE, 2006, p. 61-62). It’s basically like a soccer game. Unless the rules are explained (linguistically) or known in advance, it is not possible for such a game to run. This, in my opinion, constitutes the most basic starting point showing an epistemic requirement providing the flow a transmission of information thanks to the linguistic in the background.

2 Sociality of image, idea and language

When it comes to human beings, one of the fundamental assumptions that we can express is that he is inherently defined as a social being. Being a social being, a person builds a

shared living space with other people like himself on account of his inclination for being sociability and structures his whole life through this communal space. However, the mere act of human beings forming a common life due to being a social creature and their social nature is not sufficient to discriminate him from other living organisms. Because animals, much like humans, converge and create a shared living space. Therefore, it will always be insufficient for us to contemplate human beings through a common life cycle.

At this point, Locke's thoughts distinguishing humans from animals particularly over the social sphere are quite outstanding for us. Because, according to him, first of all, human has language itself, which is the most powerful tool to help us build on sociality (LOCKE, 1975, p. 402). Therefore, unless language is understood (in some aspects), even if we leave animals aside, we cannot even understand what characteristics human societies have and what distinguishes one society from others (SEARLE, 2006, p. 54). Language is a tool that it inherently conveys a social regularity in itself, and every sound we produce it possesses the potential to be echoed under certain conditions and uniformities in the social field and utter the identical meaning. In this condition, there is a clear distinction between the noises produced by animals and the sounds generated by nature through its natural processes. Locke thinks that there is an important dissimilarity between the sounds made by humans and animals. As per his perspective, occasionally, it is probable for an animal to produce certain regular sounds akin to those made by humans. Using the parrot example, Locke thinks that animals can employ certain sounds in a manner to humans. However, according to him, the difference between the sounds made by humans and animals is that humans can make an abstraction from these sounds, and animals lack this abstraction (MOORE, 2009, p. 37).

In this sense, the main focus for people is to engage themselves in imagine. As humans, we create mental images about various things. When we discuss a tree, we form a mental image of a tree, or when we talk about the stone, we similarly have a reference to the stone mentally. However, all kinds of things do not stand in front of us in a concrete and tangible way as is the case with a tree or stone. To illustrate, we can envision "a goat-headed lion", even if we never encounter it in our everyday experiences and daily life. Therefore, not all of our imaginative constructs may necessarily be the design of a reality. Because although we may visualize the image of a goat-headed lion, we do not actually encounter such a thing in the external world. But we can form fragmentary mental images of them. That is, it is possible for us to separately imagine a goat image or a lion image. The main thing we can infer from this is that we can have individual representations of what we can label as this or that.

However, possessing images about things is insufficient in our social relationships and interactions. Our images are oriented towards individual things and objects, which we can identify as this or that. Hence, if we are confined to only our images, it becomes impossible for a individual in a social relationship to make an epistemic transfer effectively. Because there must be such mechanisms that connect these images together that when a person signifies something, the same signification needs to be revived in another person's mind in a manner that creates a partnership in a particular and certain social space. What enables such a endeavor is essentially our ideas. Ideas appear as a means of providing partnership between phenomena in the social field. This partnership allows people to bring up the equivalent thing among themselves when they engage in conversations. In other words, both people talking about trees must possess the concept of a tree. Otherwise, if it does not exist as an idea and is restricted only to significations, we will never distinguish that people are talking and arguing about the identical things.

Beside articulate Sounds therefore, it was farther necessary, that he should be able to use these Sounds, as Sings of internal Conceptions; and to make them stand as marks for the Ideas within his own Mind, whereby they might be made known to others, and the Thoughts of Men's Minds be conveyed from one to another (LOCKE, 1975, p. 402).

Gathering imagery under a general concept has been a very imperative aspect of language. In order for sounds to efficiently represent ideas, it is necessary for these mental images to encompass a wide range of specific samples and instances. This broad coverage is essential for the effectiveness of language. If we anticipate every individual thing should have a unique image, then the extensive vocabulary required for the language we use would pose challenges in using that language in its practical application. Thus, using general terms, language has enabled a single word to image many particular entities, and this useful use of sounds is derived from the distinction between the ideas of which they represent (PRISELAC, 2017, p. 5-6; LENNON, 2001, p. 156-157).

In accordance with Locke, our ideas, which we construct with the internal mental processes of our minds, manifest as linguistic expressions in the social context as things that substitute for nouns. Therefore, we can assert that every name must be associated with an idea, provided that it is "meaningful" within the topics of conversation within the social context concerned. However, we have some concepts referring to as nothing, absence, ignorance, which do not carry the condition of existence and convey the concept of non-existence. If we agree to take these as signifiers that do not correspond to any underlying idea, these concepts must be considered devoid of meaning. However, each of these names is something that has a social meaning and has ideas. Because, basically, each of these concepts is actually the negation of their existence (LOCKE, 1975, p. 403). These names expressing that the idea of nothingness should not be regarded as opposed to being, in fact, we have derived their ideas by negating the things we have, thanks to the concepts we signify.

In my view, Locke's notion of considering linguistic "meaningful" words under the concept of "positive ideas" originates from his recognition ideas in connection with the social sphere. In order to grasp this correlation, it is first necessary to dwell on how Locke arrived at the common sensible ideas that bring about the basis of our concepts and knowledge. According to him, all of our ideas are derived from the sensory experiences. There is no doubt that tangible entities that have a concrete reality have their origins in the realm of the sensible. Nevertheless, when it comes to the abstract concepts, according to Locke, even they are essentially derived from the sensible. In fact, if we express it as a sequence, there is essentially the sensible at the root of the insensible. In other words, there is a transition from the sense to the non-sensible.

Such a transition is supported by a social context in Locke as every non-sensible idea originates from an initially sensory idea. The idea, initially which is sensible, accrues with certain meanings and principles by those who first employ it. Using these imbued meanings and principles, individuals in the social field have translated these concepts into language with the help of names in order to describe more easily and describe their own information and mental processes to other individuals who share their understanding. Therefore, even if a name has the feature of being insensible, that name is both born from the sensible and this sensibility has an origin created by sociality and social interaction.

Spirit, in its primary signification, is Breath; Angel, a Messenger: And I doubt not, but if we could trace them to them to their sources, we should find, in all Languages, the names, which stand for Things that fall not under our Senses, to have had their first rise from sensible Ideas. By which we may give some kind of guess, what kind of Nations they were,

and whence derived, which filled their Minds, who were the first Beginners of Languages; and how Nature, even in the naming of Things, unawares suggested to Men the Originals and Principles of all their Knowledge: whilst, to give Names, that might make known to others any Operations they felt in themselves, or any other Ideas, that came not under their Senses, they were fain to borrow Words from ordinary known Ideas of Sensation, by that means to make others the more easily to conceive those Operations they experimented in themselves, which made no outward sensible appearances; and then when they had got known and agreed Names, to signify those internal Operations of their own Minds, they were sufficiently furnished to make known by Words, all their other Ideas (LOCKE, 1975, p. 403-404).

The idea that all ideas eventually derive from the sensible in this way, in some aspects, has become the subject of discussion in contemporary studies an investigation of the mind for the reason that thinkers such as Putnam draw attention to the fact that “mental design” can give rise to diverse perceptions in the formation of the ideas. According to him, although we emphasize the concrete reality basis of the idea when discussing an idea, we should take into account that two people or groups might have dissimilar “mental designs” when talking about something. This design also basically consists of different types, substances, contents... etc. is sending (PUTNAM, 1988, p. 37-38). However, despite all these variations, ideas have permanently formed the basic component of communication as something that provides unity and cohesion.

Ideas provide a partnership of thought that makes communication possible in the social field, enabling meaningful interaction. This partnership is such that the individual recognizing that they can convey external sensible images to other people through words facilitated by the ideas that constitute their own thought content, and in this sense, there exists a harmony between the purposefulness of nature and words. However, despite the alignment between words and the purposefulness of nature, it does not necessarily imply that there is an inherent connection between regular sounds and ideas. Because if we were to acknowledge a natural connectivity then we would have to assume the uniform workings of nature across the earth; this could ultimately result in monolingualism due to the uniformity of the natural functioning. Therefore, it is feasible to distinguish this association from a natural connection and regard it as an artificial classification that can be determined by the wills.

The Comfort, and Advantage of Society, not being to be had without Communication of Thoughts, it was necessary, that Man should find out some external sensible Signs, whereby those invisible Ideas, which his thoughts are made up of, might be made known to others. For this purpose, nothing was so fit, either for Plenty or Quickness, as those articulate Sounds, which with so much Ease and Variety, he found himself able to make. Thus, we may conceive how Words, which were by nature so well adapted to that purpose, come to be made use of by Men, as the Signs of their Ideas; not by any natural connexion, that there is between particular articulate Sounds and certain Ideas, for then there would be but one Language amongst all Men; but by a voluntary Imposition, whereby such a Word is made arbitrarily the Mark of such an Idea (LOCKE, 1975, p. 405).

Therefore, what determines the ideas here is our collective will. These wills, too, do not appear as a situation depending only on the will of a single person. It exists as a common will(s). Because if we were to act according to the will of a single person, then we would be unable to converse on the commonality of ideas, and our communication would be limited to the images. Ideas therefore function principally as components of the social sphere through the commonality of wills.

As previously discussed, idea undertakes the task of enabling the individual to create a common perception in the mind of another individual, like himself or herself, while talking about a particular subject. In executing this role, it provides us the opportunity for communication between individuals. Or else, each individual remains confined within their own mental perceptions, disrupting communication channels with others. Indeed, in such circumstances, languages evolved in parallel with the growing number of individuals. However, when we contemplate the situation that the fundamental principle of languages is what enables and facilitates communication between individuals, we can assert that the presence of the idea and the existence of the language are interconnected and inseparable.

The unifying role of the Idea among individuals has made it something beyond individual individuals and beyond our impressions (WEITHOFER, 2011, p. 86). Because the judgment of a single individual about an idea is insufficient for the partnership that another individual can form in his mind. In the concept of ide, where: sociability holds precedence over individuality, it is possible for individuals to stay in sociability and get a share from this partnership. Otherwise, different meanings can be assigned to the concept of the equivalent idea in alternative field of sociality.

Thus, in the context of our study, we highlighted that the idea has a reality outside the individual and that this reality provides the opportunity for the insight of the common mind to convey an epistemic transmission in the field of sociality through language. However, this shared and common perception of mind, which the individual has established with the aid of ideas outside himself, must have some components that guarantees commonality within the mental perception of others sharing the same perspective. In other words, if we are discoursing the way of establishing a partnership between them with the concept of idea that transcends individuals one by one, then these individuals must possess a shared element in common that they have shared within themselves, in order that individuals can all turn to what we refer to as ide, thanks to this partnership.

3 The act of thinking and the concept of common sense: its role in the social sphere

I contend that the epistemic foundations of this partnership were laid on two distinct principles, particularly with Descartes: the first is the act of thinking and the other one is centered on the concept of common sense. As is commonly recognized, the foundations of modern philosophy were laid by Descartes. It could claim that one of the factors making him an important figure is that he made imperative contributions to contemporary philosophy. Modern philosophy, identical to other philosophical paradigms, detached from the preceding traditions and brought a novel understanding of philosophical thought and perspective. Apart from the philosophical traditions before it, modern philosophy first of all means a new subject design, and the founder of this tradition is Descartes as it is known (HATTAB, 2009, p. 221).

We can say that Descartes, who tried to justify his new subject design with the famous phrase "I think, therefore I am" (DESCARTES, 2006, p. 28), tries to emphasize the mutual connection between thinking and existence in the ontological sense. This emphasis principally forms the foundation of the construction of individualistic epistemology. According to Descartes, the only thing I can say with certainty among my knowledge is my own thinking activity (MARKIE, 2005, p. 150). In this cognitive venture, my thinking is directed towards something that points to ontological existence. Therefore, if I'm thinking, I'm thinking about

something. Because thinking itself signifies an awareness that we realize as specific to something. Therefore, starting from this point, I first reach the thinking being with the thinker. Later, in the expression I think, I can begin to realize the epistemic construction of the establishment of the reality of things outside of me, together with the fact that I have reached the necessity of the existence of the object of thinking needed for thinking (SPALLANZANI, 2019, p. 24).

From the point of view of Descartes, human is not a being who purifies the condition of being from a skeptical argument and puts it on a generally accepted basis only thanks to the act of thinking in the expression "I think, therefore I am". At the same time, human is a being who not only acts as a *Cogito*, but also communicates with other people like himself, establishes a common life with them and builds a sociality through this common lifespan. All of these, the epistemic construction of the foundation on which all knowledge of the external world is built, also takes place in the individual's own understanding as a *Cogito* activity, as Descartes emphasizes (ELRED, 2008, p. 566). This is because, according to Descartes, a human being is a being who can apprehend the obligatory condition of his own existence knowledge with the help of an epistemic argument thanks to the act of thinking, and can also grasp the construction of the social field through his own perception, yet again through the epistemic fiction which is intrinsic to his own act of thinking. Therefore, the act of thinking in the epistemic framework established with *Cogito* also constitutes a basis for the space that people in the social field will construct their reality through their own world.

A person in the social field builds a shared world with other people collaboratively through his own perception and interaction. This world is something that contains both him and others like him. Since the social space, formed by the gathering of many people, shows us a community formed both by the understanding of individuals and by the convergence of other individuals who are like-minded. However, the most foremost aspect we need to focus on here is what is the thing that binds them together and enables them to have a shared and common understanding, despite the fact that everyone has their own understanding in the social field. To put it differently, there must be a common epistemological point that unites countless individuals together so that we can establish the social foundations and principles of a public. Descartes, in his book *A Discourse on the Method*, acknowledges the following about the concept of common sense, which he accepts as common in every human being:

Common sense is the most evenly distributed thing in the world; for everyone believes himself to be so well provided with it that even those who are the hardest to please in every other way do not usually want more of it than they already have. Nor is it likely that everyone is wrong about this; rather, what this shows is that the power of judging correctly and of distinguishing the true from the false (which is what is properly called good sense or reason) is naturally equal in all men, and that consequently the diversity of our opinions arises not from the fact that some of us are more reasonable than others, but solely that we have different ways of directing our thoughts, and do not take into account the same things (DESCARTES, 2006, p. 5).

For Descartes, common sense is a universal attribute we have in common. It is such a thing that no one has more or less. Everyone has an equal level. Everyone is therefore on an equal footing in having common sense. In fact, for Descartes, common sense is a faculty that can be utilized in the same sense as reason. Common sense as such is a fragment of human nature for Descartes. Nevertheless, this idea shared by Descartes has correspondingly turn out to be an central theme of criticism. In this context, according to Adorno, a prominent 20th-

century thinker, the rejection of common sense is prioritized amid the things in human nature, even supposing it is something that is collective in common. Because common sense means the precise assessment of conditions in a given situation, and this worldly eye which is a practical perspective, which has been trained by the market in these conditions, is of a handful aspects in common with dialectics. In this regard, “the sobriety of common sense undeniably constitutes a moment of critical thinking. But its lack of passionate commitment makes it, all the same, the sworn enemy of such thinking. For opinion in its generality, accepted directly as that of society as it is, necessarily has agreement as its concrete content” (ADORNO, 2005, p. 72). Although Adorno’s critique refers to a world that, unlike Descartes, where common sense is affected by external factors of human nature, in my view, they both principally encounter at the same point. According to Descartes, common sense manifests itself in “the power to judge well and to distinguish what is right and what has been considered wrong”. On the contrary, Adorno criticizes the transformation that “mutual agreement and acceptance”, in which this power manifests itself only in the social field, has lost its inherent authenticity and has become a convenient tool of the “market” in our age.

So how does common sense work in the social sphere? Common sense is, in essence, the sole thing that ensures commonality in the social context for Descartes. Because Descartes handles common sense in manner where he views it as a ground and/or foundation that transcends the *Cogito* of individuals and where these individuals catch common sense with each other. When we recall Descartes’ argument “I think therefore I am”, Descartes specifically refers to the thinking individual. However, the focal point our discussion here is the necessity of having something that transcends the individual and exists in all of us in common in a world that is perceiving and constructed by the whole individual with his/her own understanding¹. Descartes fills the void here with common sense. Common sense provides a shared perception of the world, perceived differently by each individual. According to Descartes, who perceives this shared perception as common sense, although people are equivalent in terms of common sense, they can occasionally think differently about the same subject. However, this discrepancy doesn’t stem from a deficiency in common sense but rather from the fact that individuals approach the world with diverse perspectives and outlooks. Therefore, common sense, which is what every individual in the social field exists in himself and also in other individuals of their kind, enables us to obtain a shared epistemological framework in the social domain.

Conclusion

In this article, where we explore the epistemological foundations of social ontology, we perceive the revelation of several crucial insights in terms of the issue concerned. At the forefront of these observations lies the essential role of epistemology in the construction and shaping the framework of social ontology. Epistemology serves as a foundation upon which social ontology is built. It is through the common epistemological framework shared by all individuals within the social realm, forming the basis of social ontology, that we can discuss the existence

¹ The notion of common sense in Descartes has been and is generally examined and discussed in an epistemic context based on its knowledge and understanding. However, I think that this concept extends to an epistemic context. In accordance with Descartes’s opinion, common sense is treated as something that we have in common as individual individuals, through which “the power to make judgement what is good” and “to distinguish right from wrong”. Therefore, common sense serves as a tool that enables us to work with common consensus “what is ethically” and “what is similarly right” in our practical activities in the social sphere. This leads us to a place in which the idea that common sense is something that can primarily be active and operate in the social field.

of ontology itself. Therefore, within the domain of social ontology, it is not probable to lay the foundations of the social field unless there is an epistemic partnership.

My assertion is that the epistemological foundations of social ontology is supported on two fundamental pillars. The initial point of these is the idea, the other is the concept of common sense. Therefore, in the primary part of the article, we deliberated the concept of idea and the epistemological foundations of its linguistic connection with the social field. In the subsequent section, we focused on why there is a need for a common epistemology in the social field with the concept of common sense.

In the first part, where our emphasis focused on the concept of the idea, our chief argument was the linguistic context within which the idea operates. In this context, our objective was to demonstrate that what we possess an idea is an epistemological thing that ensures our partnership with other individuals. Since obtaining and possessing an idea of something is also a representation of an epistemic unity that we collectively share with other individuals like ourselves. Without this epistemic unity, discussing an idea would become unlikely, and everything would be limited to individual perception, merely evolving into isolated mental images. The concept of Idea principally has a distinct nature based on the senses in the external world. However, there exists some notions that we cannot say that they have an attribute affiliated with the senses. However, even when it may seem initially that specific opinions lack a direct sensory connection, they are frequently rooted in our sensory experiences within interpersonal relationships. Therefore, the chief conclusion we have attained in this section is that ideas fundamentally originate from social interactions.

In the second part, where we discussed the concept of common sense, we first focused on the fact that the source of all our knowledge arises from the act of thinking of the person who is in the act of thinking. Man, who is a thinking being, reaches absolute knowledge of his own existence, as Descartes mentioned, through the act of thinking. However, based on my conclusion, the thinking being not only lays the individual epistemology of its own existence, but also lays the epistemic foundations of the social field, thanks to the act of thinking. Because the thinking being, the human being, is the being that is in a relationship with other people and establishes communities through the existence of this relationship. Therefore, the human being, while engaged in the act of thinking, forges a conceptual framework for the world through their own "cogito". This, in turn, empowers them to construct the social space through their thought processes. However, in the social field, the question arises concerning what makes commonality in the world that each individual has built on their own thought process. In other words, how is the partnership in the social field possible within everyone's individual act of thinking? To me, this resolves the problem with the concept of common sense. Because, as Descartes stated, common sense is something shared by everyone. Every individual in the social field operates within this framework by obtaining a share of this common sense, and common sense enables him to act with a certain common epistemology in the social field. Therefore, it can be concluded that with the concept of common sense, we are principally dealing with a common form of epistemology in the social field.

To summarize, that social ontology has an epistemic background is an imperative. Because, thanks to the epistemic background, we can grasp the possibility of a flow of information in the social field. However, the key aspect of what we are expressing here is a common epistemology shared by all individuals by transcending individual understanding and transforms into a social phenomenon. To achieve this, the initial step, there is a need for common ideas shared and embraced by all individuals in the social field. At that moment, in order to ensure the commonality of these common ideas, that all individuals in the social field must

have common sense is an obligation. Therefore, in conclusion, we can affirm that epistemology provides a unifying role in Social Ontology.

References

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. London: Verso, 2005.
- DESCARTES, Rene. *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*. New York: Oxford University, 2006.
- ELDRED, Michael. *Social Ontology Recasting Political Philosophy Through a Phenomenology of Whoness*. Frankfurt: Ontos, 2008.
- EPSTEIN, Brian. A Framework for Social Ontology. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 46, n. 2, p. 147-167, 2016.
- GALLOTTI, Mattia; MICHAEL, John. Objects in Mind. *Perspectives on Social Ontology and Social Cognition*. London: Springer, 2014. p. 1-13.
- HATTAB, Helen. *Descartes On Forms and Mechanisms*. New York: Cambridge University, 2009.
- IKAHEIMO, Heikki; LAITINEN, Arto. Recognition and Social Ontology: An Introduction. *Recognition and Social Ontology*. Boston: Brill, 2011. p. 1-21.
- LENNON, Thomas M. Locke and the Logic of Ideas. *History of Philosophy Quarterly*, v. 18, n. 2, p. 155-177, abr./2001.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon, 1975.
- MARKIE, Peter. The Cogito and its Importance. In: COTTINGHAM, John (Ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. New York: Cambridge University, 2005.
- MOORE, Terence. Locke's Parrot. *Think*, Autumn, n. 1, p. 35-44, 2009.
- PLATON. *The Republic of Plato*. New York: Basic Books, 1991.
- PRISELAC, Matt. *Locke's Science of Knowledge*. New York: Routledge, 2017.
- PUTNAM, Hilary. *Representation and Reality*. Cambridge: MIT, 1988.
- ROOT, Michael. *Philosophy of Social Science the Methods, Ideals, and Politics of Social Inquiry*. Cambridge; Oxford: Blackwell, 1996.
- SEARLE, John R. Social Ontology: Some Basic Principles. *Papers*, n. 80, p. 51-71, 2006.
- SPALLANZANI, Mariafranca. First Philosophy, Metaphysics, and Physics. In: ANTOINE-MAHUT, Delphine; ROUX, Sophie (Eds.). *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*. New York: Routledge, 2019.
- STEKELER, Weithofer P. Intuition, Understanding, and the Human Form of Life. In: IKÄHEIMO, Heikki; LAITINEN, Arto (Eds.). *Recognition and Social Ontology*. Boston: Brill, 2011. p. 85-117.

About the author:

Mehmet Şirin Çağmar

Received his PhD in philosophy at Ankara University. He is currently an assistant professor at Şırnak University. His research interests include modern philosophy, social and political philosophy.

Recebido em: 06/06/2023
Aprovado em: 18/09/2023

Received in: 06/06/2023
Approved in: 18/09/2023

TRADUÇÃO

A mente estendida

CLARK, A.; CHALMERS, D. J.; MENARY, R. (Org.). *The extended mind*. Cambridge: MIT Press, 2010. p. 27-42.1

Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (Tradutor)
<https://orcid.org/0000-0001-7811-2756> – E-mail: luisestevinha@ufc.br

Introdução

Onde acaba a mente e começa o mundo? A pergunta solicita duas respostas standard. Alguns aceitam as fronteiras da pele e do cérebro e dizem que o que se encontra fora do corpo está fora da mente. Outros ficam impressionados por argumentos sugerindo que o significado das nossas palavras “simplesmente não está na cabeça”, sustentando que este externismo a respeito do significado leva a um externismo sobre a mente. Propomo-nos seguir uma terceira posição. Defendemos um tipo de externismo muito diferente: um externismo ativo baseado no papel ativo do ambiente orientando processos cognitivos.

1 Cognição Estendida

Considere três casos de solução humana de problemas:

(1) Uma pessoa está sentada diante de um ecrã de computador que mostra várias formas geométricas bidimensionais e é-lhe pedido que responda a questões relativas ao potencial ajuste dessas formas nos “encaixes”. Para realizar o encaixe, a pessoa deve rodar mentalmente as formas para as alinhar com os “encaixes”.

(2) Uma pessoa está sentada diante de um ecrã de computador similar, mas desta vez pode escolher entre rodar fisicamente a imagem no ecrã, ao pressionar um botão, ou rodar

¹ Este ensaio foi originalmente publicado na *Analysis*, n. 58, p. 10-23 (1998). Foi reimpresso em: GRIM, P. (Ed.). *The Philosopher's Annual*, v. 21 (1998); reimpresso em CHALMERS, D. (Ed.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (2002).

mentalmente a imagem como antes. Podemos supor adicionalmente, não irrealisticamente, que alguma vantagem em termos de velocidade deriva da rotação física.

(3) Algures num futuro ciberpunk, uma pessoa está sentada diante de um ecrã de computador similar. Este agente possui, contudo, o benefício de dispor de um implante neural que pode efetuar a rotação tão rapidamente quanto computador no exemplo precedente. O agente deve ainda escolher que recurso interno vai usar (o implante ou a rotação mental clássica), uma vez que cada um desses recursos impõe diferentes exigências sobre a atenção e outra atividade cerebral concomitante.

Quanta *cognição* está presente nestes casos? Sugerimos que os três são similares. O caso (3) do implante neural parece similar ao caso (1). E o caso (2) com o botão de rotação dispõe a mesma estrutura computacional que o caso (3), embora esta esteja distribuída entre o agente e o computador em vez de ser só internalizada no agente. Se a rotação no caso (3) é cognitiva, o que nos permitiria considerar que é fundamentalmente diferente no caso (2)? Não podemos simplesmente apontar para a fronteira pele/crânio como justificativa, visto que a legitimidade dessa fronteira é precisamente o que está em causa. Mas nada mais parece diferente.

O tipo de caso descrito não é de maneira nenhuma tão exótico quanto possa à primeira vista parecer. Não é só a presença de recursos computacionais externos que levanta o problema, mas antes a tendência geral de pensadores humanos dependerem fortemente de suportes ambientais. Assim, considere o caso do uso de papel e caneta para efetuar uma multiplicação longa (McCLELLAND; RUMELHART; HINTON, 1986; CLARK, 1989), a utilização de rearranjos físicos de peças de letras para recordar palavras no Scrabble (KIRSH, 1995), o uso de instrumentos como a régua de cálculo náutica (HUTCHINS, 1995) e a parafernália habitual da linguagem, livros, diagramas e cultura. Em todos estes casos, o cérebro individual realiza algumas funções, ao passo que outras são delegadas na manipulação de aparatos externos. Tivessem os nossos cérebros sido diferentes e a distribuição de tarefas teria sem dúvida variado.

De facto, mesmo os casos de rotações mentais descritos nos cenários (1) e (2) são reais. Os casos refletem opções disponíveis para jogadores do jogo de computador Tetris. No Tetris, figuras geométricas cadentes devem ser rapidamente direcionadas para as ranhuras apropriadas de uma estrutura emergente. Pode ser usado um botão de rotação. David Kirsh e Paul Maglio (1994) calculam que a rotação de 90 graus demora cerca de 100 milissegundos, acrescidos de 20 milissegundos para a rotação do botão. Kirsh e Maglio avançam evidência convincente de que a rotação física não só é usada para adequar a figura de modo a servir no encaixe, mas também ajuda a determinar se ela e o encaixe são compatíveis. Esta última constitui aquilo que Kirsh Maglio chamam “ação epistémica”. Ações *epistémicas* alteram o mundo de modo a ajudar e aumentar processos cognitivos como reconhecimento e busca. Ações meramente *pragmáticas*, por contraste, alteram o mundo medida em que alguma mudança física é por si só desejável (por exemplo, colocar cimento numa barragem).

Nós sugerimos que as ações epistémicas exigem a distribuição do *crédito epistémico*. Se, quando nos deparamos com alguma tarefa, uma parte do mundo funciona como um processo que, *tivesse sido realizado na cabeça*, não hesitaríamos em reconhecê-lo como parte do processo cognitivo, então parte do mundo é (assim defendemos) parte do processo cognitivo. Processos cognitivos não estão (todos) na cabeça.

2 Externismo ativo

Nestes casos, o organismo humano está ligado com uma entidade externa numa interação de dois sentidos, criando um *sistema acoplado* que pode ser visto como um sistema cognitivo de direito próprio. Todos os componentes do sistema desempenham um papel causal ativo, governando conjuntamente o comportamento da mesma maneira em que um sistema cognitivo usualmente o faz. Se removermos o componente externo, a competência comportamental do sistema irá diminuir, tal como aconteceria se removêssemos parte do seu cérebro. A nossa tese é que este tipo de sistema acoplado conta igualmente bem enquanto processo cognitivo, esteja ou não todo na cabeça.

Este externismo difere bastante da variedade sustentada por Putnam (1975) e Burge (1979). Quando eu acredito que a água é húmida e o meu gémeo que a água gémea é húmida, as características externas responsáveis pelas diferenças das nossas crenças são distais e históricas, estando no outro extremo de uma cadeia causal longa. Características *presentes* não são relevantes: se acontece eu estar rodeado por XYZ neste preciso momento (talvez eu tenha sido teletransportado para a Terra Gémea), as minhas crenças ainda respeitam a água normal (standard) por causa da minha história. Neste caso, as características externas relevantes são *passivas* por causa da sua natureza distal. Elas não desempenham qualquer papel no processo cognitivo do aqui-e-agora. Isto é exibido pelo facto de que as ações levadas a cabo por mim e pelo meu gémeo são fisicamente indistinguíveis, apesar das nossas diferenças externas.

Nos casos que descrevemos, por contraste, as características externas relevantes são *ativas*, desempenhando crucialmente um papel no aqui-e-agora. Porque estão acopladas ao organismo humano, têm um impacto direto no organismo e seu comportamento. Nestes casos, as partes do mundo relevantes estão em *loop*, não penduradas na outra ponta de uma longa cadeia causal. Levar em conta este acoplamento conduz-nos a um *externismo ativo*, por oposição ao externismo passivo de Putnam e Burge.

Muitos têm-se queixado que mesmo que Putnam e Burge estejam corretos acerca da externalidade do conteúdo, não é claro que estas características externas tenham um papel causal ou explicativo na produção da ação. Em casos contrafactuais em que a estrutura interna é mantida constante mas as características externas mudam, o comportamento é exatamente igual; portanto são as estruturas internas que parecem realizar o trabalho crucial. Não iremos avaliar essa questão aqui, mas realçamos que o externismo ativo não é ameaçado por este problema. As características externas num sistema acoplado desempenham um papel não eliminável – se retemos as características internas mas removermos as externas, o comportamento pode mudar por completo. As características externas são nesta situação tão relevantes casualmente quanto as características internas do cérebro².

Ao abraçarmos um externismo ativo estamos a permitir uma explicação mais natural de todo o tipo de ações. Podemos explicar a minha escolha de palavras no Scrabble, por exemplo, como um resultado de um processo cognitivo estendido que envolve o rearranjo das peças no meu tabuleiro. Claro, poderíamos sempre tentar explicar a minha ação em termos de processos internos uma longa série de “inputs” e “ações”, mas esta explicação seria desnecessariamente complexa. Se um processo isomórfico estivesse a acontecer na cabeça não sentiríamos a incli-

² Muito do apelo do externismo na filosofia da mente pode derivar do apelo intuitivo do externismo ativo. Os externistas fazem frequentemente apelo a analogias envolvendo características externas em sistemas acoplados, apelando para a arbitrariedade das fronteiras entre o cérebro e o ambiente. Porém, estas intuições ficam desconfortáveis com a cartilha do externismo. Na maioria dos casos de Putnam/Burge, o ambiente imediato é irrelevante; só o ambiente histórico conta. O debate tem-se focado na questão de se a mente tem de estar na cabeça, mas uma questão mais relevante pode ser: está a mente no presente?

nação para o caracterizar desta estranha maneira³. Num sentido muito real, o rearranjo das peças no tabuleiro não é parte da ação; é parte do *pensamento*.

A perspectiva que sustentamos aqui espelha um corpo crescente de pesquisas em ciência cognitiva. Em áreas tão diversas como a teoria da cognição situada (SUCHMAN, 1987), estudos respeitantes a robótica do mundo-real (BEER, 1989), abordagens dinâmicas ao desenvolvimento infantil (THELEN; SMITH, 1994) e pesquisa das propriedades coletiva de agentes coletivos (HUTCHINS, 1995), a cognição é tida como sendo contínua com processos no ambiente⁴. Assim, ao vermos a cognição como um processo estendido não estamos simplesmente a fazer uma escolha terminológica; essa perspectiva faz uma diferença considerável para a metodologia da investigação científica. Com efeito, métodos explicativos que podem em tempos ter sido considerados apropriados para a análise de processos “internos” estão agora a ser adaptados para o estudo do exterior, havendo a promessa de que a nossa compreensão da cognição se irá tornar mais rica por isso.

Alguns acham este tipo de externismo intragável. Uma das razões para isso pode ser a de que muitos identificam o cognitivo com o consciente e que parece pouco plausível que a consciência se estenda para fora da cabeça nesses casos. Porém, nem todo o processo cognitivo, pelo menos no sentido standard da expressão, é um processo consciente. É amplamente aceite que muitos tipos de processos para lá da fronteira da consciência desempenham um papel crucial no processamento cognitivo: na recolha de memórias, processos linguísticos e aquisição de capacidades especializadas, por exemplo. Portanto, o mero facto de processos externos serem externos sendo a consciência interna não é razão para negar que são processos cognitivos.

Mais interessante ainda, podemos argumentar que o que mantém processos de cognição reais na cabeça é a exigência de que processos cognitivos sejam *portáteis*. Aqui somos movidos por uma perspectiva que pode ser apelidada *Mente Despida*: um pacote de recursos e operações que podemos sempre trazer para uma tarefa cognitiva, independentemente do ambiente situacional. Desta perspectiva, o problema com sistemas acoplados é o de que eles ficam desacoplados facilmente. Os verdadeiros sistemas cognitivos são aqueles que residem no núcleo constante do sistema. Tudo o resto será um acrescento extra.

Esta objecção tem razão de ser. O cérebro (ou o cérebro e o corpo) inclui um pacote de recursos cognitivos básicos e portáteis que importa por seu direito próprio. Estes recursos podem incorporar ações corporais em processos cognitivos, como quando usamos os nossos dedos como memória de trabalho num cálculo difícil, mas eles não abrangem aspectos mais contingentes do nosso ambiente, tal como uma calculadora de bolso. Ainda assim, a mera contingência do acoplamento não exclui o estatuto cognitivo. Num futuro distante poderemos ser capazes de ligar vários módulos ao nosso cérebro para nos ajudarem: um módulo para memória extra de curta duração quando precisarmos dela, por exemplo. Quando um módulo estiver conectado no cérebro, os processos que o envolverão serão tão cognitivos quanto se sempre tivessem estado ali⁵.

³ Herbert Simon (1981) sugeriu uma vez que vemos a memória interna realmente como um recurso externo sobre o qual “reais” processos internos operam. “A busca na memória”, comenta ele, “não é muito diferente da busca no ambiente externo”. A perspectiva de Simon tem ao menos a virtude de tratar processamento interno e externo com a paridade que merecem, mas suspeitamos que na sua perspectiva a mente irá encolher e ficar muito pequena para o gosto da maioria das pessoas.

⁴ Perspectivas filosóficas no mesmo espírito pode ser encontradas em Haugeland (1995); McClamrock (1995); Varela, Thompson e Rosch (1991) e Wilson (1994).

⁵ Ou considere a seguinte passagem de uma razoavelmente recente obra de ficção científica (MCHUGH, 1992, p. 213): “Sou levado para o departamento do sistema onde sou sintonizado com o sistema. Tudo o que faço é ligar-me e então um técnico dá instruções ao sistema para se sintonizar e ele sintoniza-se. Eu desligo a ficha e busco as horas. 10:52. A informação aparece. Sempre que antes eu só conseguia aceder à informação quando estava ligado, isso deixava-me a impressão que eu sabia o que pensava e que o sistema me dissera, mas agora, como sei eu o que é sistema e o que é Zhang?”

O externismo ativo não ficaria em causa mesmo se tornássemos pivotal o critério da portabilidade. Já deixámos entrar pela porta a contagem pelos dedos, por exemplo, e é fácil ir ainda mais além. Considere-se o velho engenheiro com a régua de cálculo pendurada no seu cinto para onde quer que vá. E se as pessoas andassem sempre com uma calculadora de bolso ou a tivessem implantado? A verdadeira moral da intuição da portabilidade é a de que para que sistemas acoplados sejam relevantes para o núcleo da cognição é necessário que haja acoplamento *confiável*. Acontece que o acoplamento mais confiável ocorre no cérebro, mas também pode haver acoplamento confiável com o ambiente. Se os recursos da minha calculadora ou Filofax estiverem sempre disponíveis quando preciso deles, então estarão confiavelmente acoplados a mim sempre que preciso deles. Com efeito, eles fazem parte do pacote básico de recursos cognitivos que trago comigo para os fazer valer quotidianamente no mundo. Estes sistemas não podem ser demitidos apenas com base em danos discretos, perda ou mau funcionamento, ou por causa do desacoplamento ocasional: o cérebro biológico corre perigos similares, perdendo capacidades ocasional e temporariamente aquando do sono, intoxicação e emotividade. E as capacidades relevantes continuam geralmente ali quando são necessárias, o que é acoplamento suficiente.

Ademais, pode ser que o cérebro biológico tenha de fato evoluído e amadurecido de maneiras que levam em consideração a presença confiável de um ambiente externo manipulável. Parece por certo que a evolução favorece capacidades de bordo especialmente articuladas para parasitar o ambiente local de modo a evitar sobrecarrego de memória e mesmo de transformar a natureza dos próprios problemas de computação. Os nossos sistemas visuais evoluíram de maneira a depender de várias formas dos seus ambientes: eles aproveitam factos contingentes a respeito da estrutura de cenas naturais (*e.g.*, ULLMAN; RICHARDS, 1984), por exemplo, e tiram vantagem dos atalhos computacionais permitidos pelo movimento corporal e pela locomoção (*e.g.*, BLAKE; YUILLE, 1992). Talvez haja outros casos nos quais a evolução encontrou vantajoso aproveitar a possibilidade de o ambiente se encontrar num *loop* cognitivo. Se sim, então o acoplamento com o exterior faz parte de um verdadeiro pacote básico de recursos cognitivos que empregamos e fazemos valer no mundo.

A linguagem pode ser um exemplo. A linguagem parece ser um meio central através do qual os processos cognitivos se estendem para o mundo. Pense num grupo de pessoas *brains-torming* numa mesa ou num filósofo que pensa melhor ao escrever, desenvolvendo as suas ideias à medida que escreve. Pode ser que a linguagem tenha evoluído, em parte, para acionar tais extensões dos nossos recursos cognitivos dentro de sistemas acoplados.

No tempo de vida de um organismo, também, o aprendizado individual pode ter moldado o cérebro de formas que dependem das extensões cognitivas que nos rodeiam à medida que aprendemos. A linguagem é de novo aqui um exemplo central, tal como o são os diversos artefactos físicos e computacionais que são rotineiramente usados como extensões cognitivas por crianças em escolas e por estagiários em várias profissões. Nesses casos, o cérebro desenvolve e complementa as estruturas externas, aprendendo a desempenhar o seu papel no seio de um sistema acoplado e densamente unificado. Uma vez que reconhecemos o papel crucial do ambiente ao circunscrever a evolução e desenvolvimento da cognição, vemos que a cognição estendida é um processo cognitivo nuclear, não um acrescento extra.

Uma analogia pode ajudar. A extraordinária eficiência dos peixes enquanto dispositivos que nadam deve-se parcialmente, parece agora, à sua capacidade evoluída de associar os seus comportamentos de natação às zonas de energia cinética de redemoinhos e vórtices no seu ambiente aquático (ver TRIAN-TAFYLLOU; TRIANTAFYLLOU, 1995). Estes vórtices incluem tanto os naturais (por exemplo, quando a água bate numa rocha) como os autoinduzidos (criados por

movimentos sincronizados de barbatanas-aba da cauda). O peixe nada ao criar estes processos externos a partir do âmagu das suas rotinas de locomoção). Os peixes e os vórtices que os rodeiam constituem juntos uma notável e unificada máquina de nadar.

Considere-se agora uma característica confiável do ambiente humano, como seja um mar de palavras. Esta envolvência circunda-nos desde o nosso nascimento. Sob estas condições, a plasticidade do cérebro humano seguramente trata essas estruturas como um valioso recurso a ser factorizado para a modelação de rotinas cognitivas de bordo. Da mesma maneira que o peixe bate a sua cauda para gerar redemoinhos e vórtices que subseqüentemente utiliza, nós interagimos com uma multiplicidade de *media* linguística, criando estruturas e distúrbios cuja presença confiável encaminha os nossos processos internos em curso. Palavras e símbolos externos são assim de fundamental importância entre os vórtices cognitivos que auxiliam a formar o pensamento humano.

3 Da cognição para a mente

Até este momento falámos principalmente sobre “processamento cognitivo”, argumentando a favor da sua extensão para o ambiente. Alguns podem pensar que esta conclusão foi comprada demasiado barata. Talvez algum *processamento* tenha lugar no ambiente, mas e a *mente*? Tudo o que dissemos até agora é compatível com a perspectiva de que verdadeiros estados mentais – experiências, crenças, desejos, emoções, e por aí vai – são determinados por estados cerebrais. Talvez, no fim de contas, o verdadeiramente mental seja interno?

Propomos levar as coisas mais adiante. Embora alguns estados mentais, como experiências, possam ser determinados internamente, casos há em que fatores externos fazem uma contribuição significativa. Em particular, argumentaremos que crenças podem ser constituídas em parte por características do ambiente, quando essas características desempenham um papel adequado guiando processos cognitivos. Se assim for, a mente estende-se para o mundo.

Primeiro, considere um caso normal de crença integrada na memória. Inga ouve um amigo dizer que há uma exposição no Museu de Arte Moderna e decide ir vê-la. Ela pensa por um instante e recorda-se que o museu é na Rua 53, caminha até lá e vai ao museu. Parece claro que Inga acredita que o museu é na Rua 53 e que já acreditava nisto antes de consultar a sua memória. Não era anteriormente uma crença *ocorrente*, mas a maioria das nossas crenças também não o são. A crença estava localizada algures na sua memória, aguardando para ser acedida.

Agora considere Otto. Otto sofre da doença de Alzheimer e como tantos outros pacientes de Alzheimer ele depende de informação no ambiente para o ajudar a organizar a sua vida. Otto transporta um notebook consigo para todo o lado. Quando recolhe informação nova, escreve-a no notebook. Quando precisa de alguma informação velha, ele procura-a nele. O notebook desempenha para Otto a função normalmente desempenhada por uma memória biológica. Otto ouviu hoje que vai haver uma exposição no Museu de Arte Moderna e decide ir vê-la. Ele consulta o notebook, que lhe diz que o museu é na Rua 53 e, portanto, ele vai até à Rua 53 e ao museu.

Obviamente que Otto foi até à Rua 53 porque ele queria ir ao museu e acreditava que o museu se situava na Rua 53. E tal como Inga teve a sua crença mesmo antes de ter consultado a sua memória, parece razoável dizer que Otto acreditava que o museu era na Rua 53 mesmo antes de consultar o seu notebook. Nos aspectos relevantes, os casos são análogos: o notebook desempenha para Otto a mesma função que a memória desempenha para Inga. A informação do notebook funciona tal qual a informação que constitui uma crença não ocorrente normal; apenas sucede que esta informação se localiza fora da pele.

A alternativa é afirmar que Otto não possuía qualquer crença acerca do assunto até consultar o seu notebook; na melhor das hipóteses, ele acredita que o museu está localizado no endereço guardado no notebook. Mas se seguirmos Otto por algum tempo compreendemos o quão não natural é esta forma de falar. Otto usa o seu notebook como um modo habitual de proceder. Isso é central para as suas atividades em todo o tipo de contextos, do mesmo modo que a memória é central na vida comum. A mesma informação pode ressurgir muitas vezes, talvez sofrendo pequenas modificações ocasionalmente antes de ser recolhida nos compartimentos da sua memória artificial. Dizer que as crenças desaparecem quando o notebook é guardado parece impedir de se ver a imagem completa, no mesmo sentido que dizer que as crenças de Inga desaparecem se ela deixar de estar consciente delas. Nos dois casos a informação está confiavelmente disponível ali quando necessária; disponível para a consciência e disponível para guiar a ação, exatamente da maneira em que esperamos que uma crença seja.

Seguramente que, na medida em que crenças e desejos são caracterizados pelos seus papéis explicativos, os casos de Otto e Inga parecem ser idênticos: a dinâmica causal essencial dos dois casos espelha-os com precisão. Ficamos satisfeitos por explicar as ações da Inga em termos do seu desejo ocorrente de ir ao museu e da sua crença firme de que o museu é na Rua 53, assim como deveríamos ficar felizes por podermos explicar a crença de Otto da mesma maneira. A alternativa é explicar a ação de Otto em termos do seu desejo ocorrente de ir ao museu, a sua crença de que o museu é localizado no endereço escrito no notebook e o facto acessível de que o notebook diz que o museu é na rua 53; mas isto complica desnecessariamente a explicação. Se devemos apelar para esta explicação da ação de Otto, então devemos fazer o mesmo para incontáveis outras ações nas quais o seu notebook está envolvido; em cada uma das explicações haverá um termo extra envolvendo o notebook. Nós propomos que explicar as coisas desta forma é *dar um passo excessivo*. É complexificar demais e sem sentido, do mesmo modo que seria complexificar demais e sem sentido explicar as ações de Inga em termos de crenças sobre a sua memória. O notebook é uma constante para Otto, da mesma maneira que a memória é uma constante para Inga; apontar para cada explicação crença/desejo seria redundante. Numa explicação, simplicidade é poder.

Se isto está correto, podemos inclusive elaborar o caso do gêmeo-Otto, que é em tudo igual a Otto, exceto ter há pouco tempo escrito no seu notebook que o Museu de Arte Moderna está situado na Rua 51. Agora, o gêmeo-Otto é um duplicado físico de Otto da pele para dentro. Consequentemente, o gêmeo-Otto pode ser caracterizado como acreditando que o museu é na Rua 51, ao passo que Otto acredita que é na 53. Simplesmente, a crença não está na cabeça nestes casos.

Isto espelha a conclusão de Putnam e Burge, mas novamente existem diferenças importantes. Nos casos Putnam/Burge as características estabelecendo as diferenças na crença são distais e históricas, de maneira que os gémeos nestes casos produzem comportamento físico indistinguível. Nos casos que estamos descrevendo, as características externas desempenham um papel ativo do aqui-e-agora, tendo um impacto direto no comportamento. Enquanto Otto vai à Rua 53, o gêmeo-Otto vai à 51. Não se coloca a questão da irrelevância explicativa deste tipo de conteúdo externo das crenças; ele é introduzido justamente devido ao papel explicativo central que desempenha. Tal como nos casos Putnam/Burge, estes casos introduzem diferenças na referência e condições de verdade, porém também introduzem diferenças nas dinâmicas da *cognição*⁶.

⁶ Na terminologia de "Os componentes do conteúdo" de Chalmers (2002): os gémeos nos casos Putnam/Burge diferem somente no seu conteúdo relacional, ao passo que Otto e o seu gêmeo diferem no seu conteúdo nocional, que é o tipo de conteúdo que

A moral é que no que respeita à crença, nada há de sagrado a respeito do crânio e da pele. O que faz com que alguma informação conte como crença é o papel que desempenha, não havendo razões pelas quais o papel relevante seja desempenhado apenas internamente no corpo.

Para oferecer resistência substantiva, um oponente tem de mostrar que os casos de Otto e Inga diferem em alguns aspectos importantes e relevantes. Mas em que aspecto substantivo são os casos diferentes? Construir a objeção apenas com base em que a informação está na cabeça num dos casos, mas não no outro, seria apelar circularmente para o ponto em disputa [NT: cometer uma petição de princípio]. Se a diferença é relevante para a diferença na crença, seguramente não é primitivamente relevante. Para justificar um tratamento diferente devemos encontrar uma diferença subjacente mais básica entre os dois.

Pode ser sugerido que os casos são relevantemente diferentes porque Inga ainda possui um acesso mais confiável à informação. Afinal, alguém pode subtrair o notebook de Otto a qualquer momento, mas a memória de Inga é mais segura. Não é implausível que a constância seja relevante: com efeito, o facto de que Otto sempre usa o seu notebook desempenhou um certo papel na nossa justificação do seu estatuto cognitivo. Se o Otto estivesse a usar um livro-guia para consulta única seria muito menos provável atribuir-lhe uma crença permanente. Mas no caso original o notebook é muito confiável – não perfeitamente confiável, com certeza, mas também não o é o acesso de Inga à sua própria memória. Um cirurgião pode adulterar o cérebro dela, ou, mais mundanamente, ela pode ter bebido em excesso. A mera possibilidade dessa alteração não é suficiente para negar-lhe a crença.

Pode preocupar-nos que o acesso de Otto *de facto* vai e vem. Ele toma duche sem o notebook, por exemplo, e não consegue ler quando está escuro. Seguramente a sua crença não pode ir e vir tão facilmente? Podemos contornar este problema reescrevendo a situação, mas uma desconexão ocasional e temporária não ameaça de forma nenhuma a nossa reivindicação. Afinal, quando Inga dorme ou quando está inebriada não dizemos que a sua crença desaparece. Aquilo que realmente conta é que a informação está facilmente disponível quando o sujeito precisa dela e esta condição é igualmente bem satisfeita nos dois casos. Se o notebook do Otto estivesse frequentemente indisponível nas alturas em que a informação nele fosse útil, poderia haver um problema, uma vez que a informação não poderia desempenhar o papel de guia da ação tão central para a crença; mas se está disponível nas situações mais relevantes, então a crença não está em perigo.

Talvez a diferença seja que Inga tem melhor acesso à informação do que Otto tem? Os processos “centrais” de Inga e a sua memória têm provavelmente uma largura-de-banda maior a ligá-los, quando comparada com a conexão de baixo grau entre Otto e o seu notebook. Mas isto isoladamente não faz a diferença entre crer e não crer. Considere-se a acompanhante de Inga ao museu, Lucy, cuja memória biológica só tem uma conexão de fraco nível aos seus sistemas centrais devido à sua biologia não standard ou a desventuras passadas. O processamento em Lucy pode ser menos eficiente, mas desde que a informação relevante esteja acessível, claramente que Lucy acredita que o museu é na Rua 53. Se a conexão foi demasiado indireta – se Lucy teve de lutar duramente para recuperar a informação com resultados baralhados, ou um psicoterapeuta foi necessário – podemos ficar mais relutantes em atribuir-lhe crença, mas estes casos estão muito distantes da situação de Otto, na qual a informação é facilmente acessível.

governa a cognição. O conteúdo nocional é geralmente interno relativamente ao sistema cognitivo, mas neste caso o sistema cognitivo é efetivamente estendido para incluir o notebook.

Outra sugestão seria a de que Otto só acede à informação via *percepção*, enquanto Inga tem um acesso mais direto – via introspecção, talvez. De certa forma, porém, colocar as coisas desta maneira é incorrer numa petição de princípio. No fim de contas, estamos efetivamente a sustentar uma perspectiva segundo a qual os processos internos de Otto e o seu notebook constituem um único sistema cognitivo. Do ponto de vista deste sistema, o fluxo de informação entre os processos internos e o notebook não é de maneira nenhuma perceptual; não envolve o impacto de algo exterior ao sistema. É mais parecido com o fluxo de informação dentro do cérebro. O único sentido forte em que o acesso é perceptual é do de que, no caso do Otto, há claramente uma fenomenologia perceptual associada à recolha de informação, enquanto no caso de Inga não há. Mas por que razão a natureza de uma fenomenologia associada deveria fazer diferença para o estatuto de uma crença? A memória de Inga pode ter uma fenomenologia associada, mas ainda é uma crença. A fenomenologia não é visual, de certeza. Mas para efeito de fenomenologia visual, considere-se o Exterminador, do filme com o mesmo nome de Arnold Schwarzenegger. Quando ele recolhe alguma informação da memória, ela é “exibida” diante de si no seu campo visual (presumivelmente, ele está consciente dela, uma vez que existem diversas passagens que exibem o seu ponto de vista). O facto de que memórias permanentes são recolhidas desta estranha maneira faz por certo pouca diferença ao seu estatuto de crenças permanentes.

As várias pequenas diferenças entre os casos de Otto e Inga são superficiais. Focá-las seria falhar a maneira em que os dados do notebook desempenham para Otto o tipo de papel que as crenças desempenham ao guiar a maior parte das vidas das pessoas.

Talvez a intuição de que a crença de Otto não é realmente uma crença surja de um sentimento residual de que só as crenças ocorrentes são realmente crenças. Se consideramos seriamente este sentimento, a crença de Inga também será excluída, tal como serão muitas das crenças que atribuímos na nossa vida quotidiana. Este seria um posicionamento extremado, mas pode ser a maneira mais consistente de negar a crença de Otto. À luz de um posicionamento minimamente menos extremado – a perspectiva de que uma crença deve estar disponível para a consciência, por exemplo – a possibilidade do notebook de Otto parece qualificar-se tão bem quanto a memória de Inga. Assim que deixamos crenças disposicionais entrar pela porta é difícil resistir à conclusão de que o notebook de Otto contém todas as disposições relevantes.

4 Para além dos limites externos

Se a tese é aceite, até onde devemos ir? Todos os tipos de casos assomam-se à mente. O que sucede aos moradores do vilarejo dos *100 Anos de Solidão* que esquecem o nome das coisas e colocam rótulos em todo o lugar? Será que a informação do meu Filofax conta como parte da minha memória? Se o notebook de Otto foi adulterado, será que ele acredita na nova informação? Acredito eu nos conteúdos da página diante de mim antes de a ler? Está o meu estado cognitivo espalhado na internet?

Não pensamos que existam respostas categóricas para todas estas questões e nós não as daremos. Mas para ajudar a compreender o que está envolvido nas atribuições de crença estendida, podemos ao menos examinar as características do nosso caso central que fazem da noção tão aplicável. Primeiro, o notebook é uma constante da vida de Otto – em casos em que a informação no notebook poderá ser relevante, ele raramente age sem a consultar. Segundo, a informação no notebook encontra-se acessível diretamente sem dificuldade. Terceiro, ao extrair a informação do notebook ele avalia-a automaticamente. Quarto, a informação no notebook foi

apreendida conscientemente algures no passado e está ali como consequência do seu aval⁷. O estatuto da quarta característica é disputável enquanto critério para crença (talvez se adquira crenças através de percepção subliminar ou via modificação da memória?), mas as primeiras três características por certo desempenham um papel crucial.

Na medida em que os casos de *puzzles* cada vez mais exóticos carecem destas características, a aplicabilidade da noção de “crença” diminui gradualmente. Se eu raramente agir sem consultar o meu Filofax, por exemplo, o seu estatuto dentro do meu sistema cognitivo vai parecer-se com o do notebook do Otto. Mas se eu ajo frequentemente sem consulta – por exemplo, se eu por vezes respondo à pergunta com “não sei” – então a informação no meu Filofax conta de forma menos clara como parte do meu sistema cognitivo. É provável que a Internet falhe em vários aspectos a não ser que eu seja invulgarmente dependente de um computador, tenha facilidade com a tecnologia e confie nela, mas a informação contida em certos ficheiros no meu computador pode ser qualificada. Em casos intermédios, a questão da presença de crença pode ser indeterminada, ou a resposta pode depender de standards variáveis que estão em jogo nos diversos contextos em que a questão possa ser colocada. Mas qualquer indeterminação que ocorra aqui não significa que nos casos centrais a resposta não seja clara.

O que dizer sobre cognição social estendida? Podem os meus estados mentais ser em parte constituídos por estados de outros pensadores? Em princípio, não vemos razão para que não. Num casal invulgarmente interdependente é perfeitamente possível que uma das partes desempenhe para a outra o mesmo tipo de papel que o notebook desempenha para Otto⁸. O que é central é o alto nível de confiança, dependência e acessibilidade. Estes critérios podem não ser satisfeitos de forma tão clara noutros relacionamentos sociais, mas poderiam, apesar disso, sê-lo em domínios específicos. Por exemplo, o empregado de mesa do meu restaurante favorito pode servir como repositório das minhas crenças acerca das minhas refeições favoritas (isto pode inclusive ser interpretado como um caso de desejo estendido). Em outros casos, as nossas crenças podem estar incorporadas no nosso assistente, contabilista ou colaborador⁹.

Em cada um destes casos o maior fardo do acoplamento é carregado pela linguagem. Sem linguagem poderíamos ser muito mais semelhantes a mentes cartesianas “interiores”, nas quais a cognição de alto nível depende fortemente de recursos internos. Mas o advento da linguagem permitiu-nos estender este fardo para o mundo, não sendo um espelhamento dos nossos estados interiores, mas um complemento para eles. Serve como uma ferramenta cujo papel é estender a cognição de formas que os dispositivos de bordo não podem. Com efeito, é possível que a explosão intelectual dos últimos tempos evolutivos se deva tanto a esta extensão linguística da cognição como a qualquer desenvolvimento independente dos nossos recursos cognitivos internos.

⁷ Os critérios da constância e da recomendação passada podem sugerir que a história é uma parte constitutiva da crença. Podemos reagir a isto removendo qualquer componente histórico (dando uma leitura puramente disposicional do critério da constância e eliminando o critério da recomendação passada, por exemplo), ou podemos autorizar esse componente desde que o ónus principal seja carregado por características do presente.

⁸ Poderá este tipo de raciocínio também permitir algo parecido com as crenças estendidas da “atrite” de Burge? Afinal, posso sempre deferir para o meu médico o tomar de ações relevantes relativas à minha doença. Talvez sim. Mas existem diferenças claras. Por exemplo, quaisquer crenças estendidas seriam alicerçadas numa relação ativa com o médico, em vez de numa relação ativa com uma comunidade linguística. E na atual análise, a deferência para o meu médico tenderia a dar em algo como uma crença verdadeira de que tenho outra doença qualquer na minha coxa, em vez da crença falsa de que tenho atrite ali. Por outro lado, se eu tivesse usado especialistas médicos apenas como consultores terminológicos, os resultados da análise de Burge poderiam ser espelhados.

⁹ Do *New York Times* de 30 de março de 1995, p. B7, num artigo sobre o ex-treinador de basquetebol John Wooden: “Wooden e a sua mulher participaram em 36 quartas-de-final consecutivas e ela serviu invariavelmente como o seu banco de memória. Nell Wooden raramente se esquecia de um nome – o seu marido raramente se lembrava de um – e nos átrios da *Final Four*, onde só havia gente de pé, ela reconhecia as pessoas por ele”.

Por fim, o que dizer do *self*? Será que a mente estendida implica um *self* estendido? Parece que sim. Muitos de nós já aceitam que o *self* extravasa as fronteiras da consciência; as minhas crenças disposicionais, por exemplo, constituem num sentido forte parte de quem eu sou. Se assim é, então esses limites podem estar para lá da pele. A informação no notebook de Otto, por exemplo, é uma parte central da sua identidade enquanto agente cognitivo. Onde isto nos leva é que Otto *ele mesmo* é melhor encarado enquanto um sistema estendido, um acoplamento de um organismo biológico e fontes [características] externas. Para resistir consistentemente a esta conclusão devemos de encolher o *self* a um amontoado de estados ocorrentes, ameaçando severamente a sua profunda continuidade psicológica. Bem melhor é assumir a perspectiva mais ampla e ver os próprios agentes estendendo-se para o mundo.

Tal como qualquer reconceituação de nós mesmos, esta perspectiva terá consequências significativas. Existem consequências para as perspetivas filosóficas da mente e para a metodologia de pesquisa na ciência cognitiva, mas haverão também efeitos nos domínios do social e do moral. Poderá, por exemplo, ser que em alguns casos de interferência com o ambiente de alguém signifique moralmente o mesmo que interferir com a sua pessoa [moral]. E se a perspectiva for tomada a sério, algumas formas de atividade social serão reconceituadas como menos parecidas com comunicação e ação, e mais parecidas com pensamento. Seja como for, assim que a hegemonia da pele e do crânio for derrubada, conseguiremos ser capazes de nos vermos mais como verdadeiras criaturas do mundo.

Referências

- BEER, R. *Intelligence as Adaptive Behavior*. New York: Academic Press, 1989.
- BLAKE, A.; YUILLE, A. (Eds.). *Active Vision*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- BURGE, T. Individualism and the mental. *Midwest Studies in Philosophy*, n. 4, p. 73-122, 1979.
- CHALMERS, D. J. The components of content. In: CHALMERS, D. J. (Ed.). *Phi-losophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CLARK, A. *Microcognition*. Cambridge: MIT Press, 1989.
- HAUGELAND, J. Mind embodied and embedded. In: HOUNG, Y.; HO, J. (Eds.). *Mind and Cognition*. Taipei: Academia Sinica, 1995.
- HUTCHINS, E. *Cognition in the Wild*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- KIRSH, D. The intelligent use of space. *Artificial Intelligence*, n. 73, p. 31-68, 1995.
- KIRSH, D.; MAGLIO, P. On distinguishing epistemic from pragmatic action. *Cognitive Science*, n. 18, p. 513-549, 1994.
- McCLAMROCK, R. *Existential Cognition*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- McCLELLAND, J. L.; RUMELHART, D. E.; HINTON, G. E. The appeal of parallel distributed processing. In: McCLELLAND, J. L.; RUMELHART, D. E.; PDP Research Group. *Parallel Distributed Processing*. Vol. 2. Cambridge: MIT Press, 1986.
- McHUGH, M. *China Mountain Zhang*. New York: Tom Doherty Associates, 1992.
- PUTNAM, H. The meaning of "meaning". In: GUNDERSON, K. (Ed.). *Language*,

- Mind and Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.
- SIMON, H. *The Sciences of the Artificial*. Cambridge: MIT Press, 1981.
- SUCHMAN, L. *Plans and Situated Actions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- THELEN, E.; SMITH, L. *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- TRIANTAFYLLOU, M.; TRIANTAFYLLOU, G. An efficient swimming machine. *Scientific American*, v. 272, n. 3, p. 64-70, 1995.
- ULLMAN, S.; RICHARDS, W. *Image Understanding*. Norwood: Ablex, 1984.
- VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The Embodied Mind*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- WILSON, R. Wide computationalism. *Mind*, n. 103, p. 351-372, 1994.

Sobre o tradutor:

Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues

Doutor em Filosofia. Professor Adjunto C na Universidade Federal do Ceará. Pesquisa em Epistemologia e Filosofia da Ciência. Coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia, Metafísica e Cognição (UFC). Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Orientador de mestrado e doutorado. Membro colaborador do LANCOG. Membro do GT de Epistemologia Analítica da ANPOF.

Recebido em: 01/06/2023
Aprovado em: 06/09/2023

Received in: 01/06/2023
Approved in: 06/09/2023

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

argumentos@ufc.br e odilio@uol.com.br

