

Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 27 (2022), set.-dez. 2022

Dossiê Existencialismo: fontes, diálogos e repercussões





Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 11, n. 27 (set.-dez.), 2022.
Arte da Capa: *Em pé (da esquerda à direita): Jacques Lacan, Cécile Éluard, Pierre Reverdy, Louise Leiris, Pablo Picasso, Zanie de Campan, Valentine Hugo, Simone de Beauvoir, Brassäi; sentados (da esquerda à direita): Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Michel Leiris, Jean Aubier; foto por Brassäi (1944).*

Universidade Federal do Ceará

Reitor

José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-reitor

José Glauco Lobo Filho

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

José Herbert Soares de Lira

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

Vice-coordenador do PPG - Filosofia

Konrad Christoph Utz

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: dialectus@ufc.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
DOSSIÊ EXISTENCIALISMO: FONTES, DIÁLOGOS E REPERCUSSÕES	
1. INTELLECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS - REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL	11
<i>Thana Mara de Souza</i>	
2. A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE E RESPONSABILIDADE	25
<i>Siloe Cristina do Nascimento Erculino, Silênia de Azevedo Silveira Rangel</i>	
3. O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE	35
<i>Marivania Cristina Bocca, Queli Cristina Peccini Grelak, Zuleica Pretto</i>	
4. A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA - SARTRE E GABRIEL MARCEL	51
<i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i>	
5. NORBERTO BOBBIO - O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO	75
<i>Tiago Soares dos Santos, Reginaldo Cesar Pinheiro</i>	
6. EROTISMO E CRIATIVIDADE CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO - É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO	90
<i>Juliana Oliva</i>	
7. INTENCIONALIDADE E AQUISIÇÃO DE LINGUAGEM EM MERLEAU-PONTY	117
<i>Rodrigo Benevides B. G.</i>	
8. UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO - ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA	144
<i>Marcio Pereira</i>	
TRADUÇÃO	
9. UM INÉDITO DE MERLEAU-PONTY (<i>Maurice Merleau-Ponty</i>)	165
<i>Amsterdan Duarte</i>	

EDITORIAL

É com grande satisfação que a Revista Dialectus traz a público seu vigésimo sétimo número, composto pelo Dossiê *Existencialismo: fontes, diálogos e repercussões*.

Passaram-se mais de sessenta anos desde a morte de pensadores de notável calibre como Albert Camus e Maurice Merleau-Ponty, e quase quarenta anos desde a morte dos gigantes intelectuais Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Mesmo assim, o Existencialismo permanece uma iniciativa filosófica contemporânea como poucas outras. Tendo encontrado rápida recepção em solo brasileiro, tornou-se e mantém-se até hoje uma *vertente* extremamente popular e profícua no Brasil, tanto na quantidade como na qualidade dos trabalhos produzidos sob seu signo – seja em se tratando dos pioneiros que consolidaram uma interpretação brasileira da singular escola francesa divulgando-a em obras e cátedras reconhecidas de norte a sul do país, seja no que concerne às pesquisas universitárias atuais que se multiplicam e adquirem repercussão internacional. Forjado pelas situações extremas ocasionadas pelos grandes conflitos mundiais do século XX (entre eles a Segunda Guerra Mundial, a Guerra Fria, as Guerras de Independência na África e na Ásia), os pensadores vinculados ou relacionados à onda existencialista iniciada nos anos 40 assumiram sempre uma vocação, além de teórica, política. Seguiram todos eles, de variadas formas, a máxima hegeliana de elevar sua própria época ao nível do conceito. É a esse legado, e com o objetivo de fazer circular as contribuições de pesquisadoras e pesquisadores que se dedicam a explorar, relacionar e atualizar as discussões fundamentais dos clássicos existencialistas, que o presente número procura fazer jus.

Nesse espírito, abrimos o Dossiê com o texto *Intelectuais clássicos no mundo das redes sociais: redefinição de seu papel em tempos de pandemia e eleição no Brasil*, de Thana Mara de Souza, com o qual a autora intervém, a partir das proposições sartrianas, no debate sobre o lugar que o intelectual (não exclusivamente o filósofo) ocupa e a figura que encarna na sociedade brasileira atual, com um lúcido olhar para os desdobramentos de situações de nossa história recente, tais como o avanço do autoritarismo conservador, a gestão nacional da pandemia de Covid-19 e as eleições de 2022

O segundo artigo, *A análise sartriana sobre a construção ego do escritor Jean Genet frente a sua liberdade*, propõe uma articulação do tema da subjetividade com base na proposta sartriana de uma psicanálise existencial, recuperando, a partir de uma obra na média das vezes secundarizada quando se trata de reconstituir o percurso intelectual de Sartre, a potência de conceitos cardeais como os de transcendência do ego, espontaneidade e liberdade.

Com *O processo psicoterápico à luz do pensamento de Jean-Paul Sartre*, Marivania Cristina Bocca, Queli Cristina Peccini Grelak e Zuleica Pretto desenvolvem, descrevendo-a e dando-lhe as devidas fundamentações teóricas, a empreitada do processo psicoterápico mediado pelas formulações fenomenológicas, dialéticas e psicanalíticas oriundas da filosofia sartriana. As autoras se preocupam ainda em articular a metodologia do processo psicoterápico às dimensões antropológicas e sociológicas que situam o sujeito analisado, sublinhando o caráter integrador da abordagem existencialista em psicoterapia.

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva discute, em *A controvérsia existencialista: Sartre e Gabriel Marcel*, o tópico tão sensível quanto polêmico da filiação conceitual ao existencialismo, marcado por imprecisões de ordem histórica, midiática e por vezes até autorais; pois se trata de lançar luz sobre divergências em torno do núcleo da proposta teórica existencialista, tal como formulado, principalmente, por Sartre, mas também tal como é reapropriado, questionado ou criticado por filósofos renomados que, a exemplo de Marcel, visualizam nuances significativas sobre a posição do existencialismo frente à tradição filosófica e à filosofia dita contemporânea.

Vemos também no artigo de Tiago Soares dos Santos e Reginaldo Cesar Pinheiro o esforço de recuperação de um diálogo produtivo com a obra sartriana a partir de outro importante filósofo do século XX, Norberto Bobbio. Os autores lançam mão, em *Norberto Bobbio: o existencialismo na perspectiva do decadentismo sartriano*, do conceito bobbio de decadentismo como chave de leitura privilegiada para situar historicamente os conceitos e personagens das obras filosóficas e literárias de Sartre.

Em *Erotismo e criação contra inautenticidade, virilidade e autoritarismo: é possível mudar as regras do jogo?*, Juliana Oliva mobiliza as categorias da reflexão existencialista e feminista de Simone de Beauvoir para pensar a dimensão criativa e positiva da atitude erótica. Aproximando a elaboração conceitual leitura de circunstância e da construção poética, a autora nos oferece um panorama de imagens que apontam para uma alternativa crítica capaz de enfrentar as engrenagens de perpetuação da virilidade como sustentáculo de uma forma de vida autoritária.

As contribuições sofisticadas de Maurice Merleau-Ponty se fazem presentes pela lente de Rodrigo Benevides B. G., cujo texto *Intencionalidade e aquisição de linguagem em Merleau-Ponty* traz a cena a influência da perspectiva fenomenológica, das teses da *Gestalttheorie* e das lições de Saussure sobre as reflexões merleau-pontyanas em torno do

problema da linguagem. O autor chama atenção para a centralidade dessa discussão na obra do filósofo francês, dado que ela serve ainda como ocasião privilegiada para as formulações mais originais de Merleau-Ponty acerca da intersubjetividade.

Marcio Pereira acessa a filosofia de Albert Camus, em *Uma ética para o Antropoceno: Albert Camus como pensador da natureza*, com vistas à localizar, na constelação filosófica, romanesca e jornalística dos textos camusianos, uma contribuição potente para o debate contemporâneo sobre o problema ambiental e as transformações em nível geológico produzidas pelo impacto humano no planeta, bem como a proposição de uma ética à altura dos desafios impostos por essa crise sem precedentes históricos.

Contamos ainda com a tradução de *Um inédito de Merleau-Ponty*, texto que, como o próprio nome já diz, permaneceu inédito durante a vida do autor vindo a ser publicado postumamente na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1962. O texto, embora curto, sumariza as pesquisas de Merleau-Ponty e oferece seu próprio ponto de vista sobre as suas obras já publicadas e aquelas em fase de elaboração, servindo de testemunho para um pensamento de valor incontestado, ainda que subitamente interrompido.

Com votos de sincera estima, a equipe da Revista Dialectus deseja uma boa leitura e, por antecipação, um Feliz Ano Novo a seus leitores e colaboradores.

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza*

Resumo: A partir das noções de intelectual orgânico, clássico e revolucionário, tais como apresentadas por Sartre nas Conferências dadas no Japão em 1965 e em entrevista de 1970 (publicadas em conjunto em *Situações VIII*), pretendemos compartilhar questões sobre qual seria o papel dos intelectuais no mundo das redes sociais, e se ainda é possível pensar em alguma função. Em primeiro lugar, descreveremos a classe social a partir da qual o intelectual surge e quais são as contradições com as quais se depara e que desvela, sobre a sociedade e sobre si mesmo. Por fim, atualizando a questão sartriana, tal como o próprio filósofo fez com a noção de universal singular discutida a partir de Kierkegaard (no artigo *L'Universel Singulier*, publicado em *Situações IX*), traremos elementos que complexificam o alcance de seu papel e a esperança em sua efetividade, ainda mais quando os próprios intelectuais contribuem para a manutenção dos valores da classe dominante, mesmo que aparentemente sejam contrários a eles.

Palavras-Chave: Sartre; intelectual; redes sociais; eleições.

INTELLECTUAL CLASSICS IN THE WORLD OF SOCIAL MEDIA: REDEFINITION OF HIS ROLE IN TIMES OF PANDEMIC AND ELECTION IN BRAZIL

Abstract: Based on the notions of organic, classical and revolutionary intellectual, as presented by Sartre in Lectures given in Japan in 1965 and in an interview in 1970 (published together in *Situations VIII*), we intend to share questions about what would be the role of intellectuals in the world of social media, and if it is still possible to think of some function. Firstly, we will describe the social class from which the intellectual emerges and what are the contradictions he faces and reveals, about society and about himself. Finally, updating the Sartrian question, as the philosopher himself did with the notion of singular universal discussed from Kierkegaard (in the article *L'Universel Singulier*, published in *Situations IX*), we will bring elements that complexify the range of intellectual's role and the hope in its effectiveness, even more when the intellectuals themselves contribute to the maintenance of the values of the dominant class, even if they are apparently contrary to them.

Keywords: Sartre, intellectual, social networks, election

Introdução:

Antes de passar à compreensão e atualização das conferências de Sartre, é importante situar o pano de fundo intelectual e político a partir dos quais os textos que deram origem ao artigo foram escritos¹. Trata-se não propriamente de um texto que pretende discutir

* Professora Associada do Departamento de Filosofia da UFES. Membro permanente do PPGFIL/UFES e membro colaborador do PPGFIL/UFPR. De abril de 2022 a fevereiro de 2023 faz pós-doutorado no PFi/UFF. Conta com auxílio para estágio técnico-científico da FAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8461-3239>. Email para contato: thana.souza@gmail.com

¹ Trata-se de um ensaio baseado em apresentações feitas sobre o papel do intelectual em dois eventos no ano de 2022. O primeiro evento, I Encontro Latinoamericano de Estudos Sartrianos, ocorreu de forma virtual em maio de 2022. O segundo evento, III Colóquio Internacional Sobre Sartre, ocorreu na PUC/RJ em outubro de

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

de forma mais teórica noções apresentadas por Sartre, mas de, a partir de seus textos, atualizar o problema proposto por ele. De modo mais simples do que o realizado pelo próprio filósofo, trata-se de aceitar o desafio proposto no artigo *Universal singular*, texto de 1966 em que o filósofo francês discute a noção presente nos textos de Kierkegaard justamente para atualizá-lo. Ao questionar o que se pode saber de um filósofo que já morreu, ainda mais quando esse filósofo afirmava a irreducibilidade da subjetividade diante do saber, Sartre faz com que o paradoxo se atualize, e com que seu próprio saber seja colocado em questão. “Lisant Kierkegaard je remonte jusqu'à moi, je veux le saisir et c'est moi que je saisis” (SARTRE, 1987, p. 187). Ao procurar um saber objetivo sobre Kierkegaard, e ao se deparar com sua recusa em ser reduzido ao conhecimento, descobre-se a atualidade de seu pensamento e a própria subjetividade de quem questiona. Kierkegaard morto se torna sujeito múltiplo, ligação interna das singularidades dos leitores contemporâneos a Sartre: “Kierkegaard est vivant dans la mort en ce qu'il affirme la singularité irréductible de tout homme à l'Histoire qui pourtant le conditionne rigoureusement” (SARTRE, 1987, p. 190).

Nesse procedimento, Sartre afirma a atualidade do fazer histórico: uma história da filosofia, que retorna, na segunda metade do século XX, a Kierkegaard, mostra-se também necessariamente um fazer filosófico, dado que as questões anteriores são resgatadas e colocadas por uma outra subjetividade, também condicionada pela circunstância histórica na qual se encontra, mas nunca totalmente redutível e resumida a ela. Assim, ao trazer as conferências de Sartre de 1965 a 2022, pretendemos tomá-las como ponto de partida teórico a partir do qual podemos pensar questões trazidas por nosso contexto, mais especificamente, a pandemia, o mundo virtual e as eleições para presidente no Brasil. Sem a pretensão de dar respostas a esses problemas, a intenção é de que ao menos possamos pensar mecanismos que possam nortear nossa teoria, e nossa ação, diante dos desafios que nos surgem neste momento.

Mas é também preciso atentar para o pano de fundo político no qual a segunda parte do artigo, apresentada em outubro, foi escrita: no dia seguinte ao primeiro turno de eleições para presidente, governador, senador e deputados federais e estaduais no Brasil. Para presidência, mesmo que em segundo lugar, o candidato Bolsonaro obteve uma porcentagem maior do que o que era esperado. Para governo do Estado do Espírito Santo, haveria um segundo

2022, com o tema "Virtualidade, Pandemia e Repercussões Ético-Políticas", com um convite a pensar temas sartrianos a partir de situações contemporâneas.

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

turno entre um candidato à reeleição e um candidato do PL, que pertenceu (e assumiu ter pertencido) à Scuderia Le Cocq no Rio de Janeiro², quando todas as pesquisas apontavam para uma fácil vitória do candidato progressista já no primeiro turno. Também no Espírito Santo, Magno Malta tinha sido eleito novamente senador.

Nesse cenário de cansaço e desânimo, que levou o texto a um tom pessimista e talvez excessivamente crítico, foi feito o exercício que Sartre propõe aos intelectuais: não apenas o de desvelar as contradições da sociedade, mas questionar a si mesmo e a nossos atos.

Os tipos de intelectuais

Passemos, em um primeiro momento, à descrição dos intelectuais proposta por Sartre em 1965:

Sartre apresenta, nas três conferências dadas no Japão, duas figuras do intelectual - uma que será e não será intelectual (o intelectual orgânico) e o intelectual mesmo (que será nomeado posteriormente como intelectual clássico). E, alguns anos depois (em uma entrevista de 1970), uma terceira figura - a do intelectual revolucionário, vislumbrada em Maio de 1968). Antes de atualizar a questão sartriana para nossos tempos, importa descrever esses tipos e compreender as modificações de seu papel: “Je donne ces conférences et cette interview — séparées par cinq ans et par les événements de Mai 68 — pour montrer l’instabilité, aujourd’hui, de la notion d’intellectuel” (SARTRE, 1972, p. 373). Conforme apresentado por ele, a noção de intelectual se modifica com a perspectiva histórica e adquire funções distintas, a depender do contexto na qual o intelectual se encontra.

O surgimento do intelectual, embora ainda não totalmente intelectual, se dará no século XVIII, em conjunto com o início da tomada de poder pela burguesia. Trata-se da mesma figura que em *Que é a literatura?* já aparecia como o cão de guarda da classe burguesa: “Ainda que reivindique o Bem e a Perfeição divina, o Belo e o Verdadeiro, o ‘intelectual’ está sempre do lado dos opressores. Como cão de guarda ou bobo da corte: cabe a ele escolher” (SARTRE, 2004, p. 118).

Contra a Igreja e a aristocracia, aparece um discurso humanista universalista que tenta, de forma abstrata, congregar classes distintas para uma mesma luta. Se é verdade que a

² <https://www.agazeta.com.br/es/politica/entenda-o-que-foi-a-scuderie-le-cocq-e-a-relacao-com-a-politica-no-es-1022> (Acesso em 14/11/2022).

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

burguesia quer assumir a luta, é verdade também que ela quer artesãos e camponeses ao seu lado, e, para isso, precisa de preceitos abstratos o suficiente para aliar-se a grupos tão diferentes. Nesse movimento, solicitado pela nobreza que ainda quer se manter no poder, e pela burguesia, que deseja uma nova ideologia, o escritor tenta se colocar acima de todos e reclama para si a autonomia, a liberdade, e a universalidade. Mas, ao fazer isso, quase que sem querer, o intelectual escritor e filósofo se coloca como ideólogo da burguesia.

No momento mesmo em que lança a liberdade abstrata contra a opressão concreta e a razão contra a história, ele caminha no mesmo sentido do desenvolvimento histórico (...). Exigindo *para si e enquanto escritor* a liberdade de pensar e de exprimir o seu pensamento, o autor serve necessariamente aos interesses da classe burguesa (SARTRE, 2004, p. 83).

Mesmo que na primeira conferência de 1965 o foco não seja especificamente sobre o escritor, podemos ver uma descrição que já estava presente em 1947. Os filósofos (pessoas de Letras, de Leis, tais como Montesquieu, Voltaire, Rousseau) “prennent la place des clerics et se nomment *philosophes*, c'est-à-dire 'amants de la Sagesse'. La Sagesse, c'est la Raison. Outre leurs travaux spécialisés, il s'agit de créer une conception rationnelle de l'Univers qui embrasse et justifie les *actions* et les *revendications* de la bourgeoisie” (SARTRE, 1972, p. 384).

Mesmo que não seja sua intenção explícita, o trabalho do escritor-filósofo do século XVIII é o de dar armas à burguesia contra a feudalidade. A liberdade como autonomia do pensamento é traduzida como liberalismo econômico e comercial. A autonomia do sujeito é traduzida como direito à propriedade (sem intermédio da Igreja), e a igualdade é traduzida como desqualificação da aristocracia contra todo o resto (como se burguesia e classe operária não tivessem diferenças).

Esses intelectuais-escretores-filósofos do século XVIII, para Sartre, são e não são intelectuais: “Faut-il voir en eux les premiers intellectuels? Oui et non” (SARTRE, 1972, p. 386). É verdade que são criticados pelos aristocratas e padres por se meterem no que não é de sua conta (definição negativa do que é ser intelectual). No entanto, eles estão a constituir a ideologia burguesa. Servem ao humanismo burguês, sem consciência infeliz, sem questionarem o papel que exercem. Por isso, ao se referir a esse primeiro grupo, que teria dado origem a uma certa noção de intelectual, Sartre utilizará a expressão de Gramsci, o intelectual orgânico: “Les 'philosophes' apparaissent donc comme des intellectuels *organiques* au sens que Gramsci prête

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

à ce mot: nés de la classe bourgeoise, ils se chargent d'exprimer *l'esprit objectif* de cette classe” (SARTRE, 1972, p. 386).

É preciso o desenvolvimento da burguesia para ficar mais claro que esse universalismo abstrato é cínico e que não se pode mais servir a essa ideologia sem estar consciente da contradição que o papel de técnico do saber prático nos coloca. A essa segunda figura Sartre chamará de intelectual clássico, presente desde final do século XIX.

Com a sociedade moderna, passa a ser necessário um grupo de especialistas, de técnicos do saber (expansão marítima, econômica etc.) e a práxis, que envolve, segundo Sartre, três elementos, passa a ser operada de forma distinta por cada classe social. Remetendo-se à noção de projeto tal como aparece em *O ser e o nada*³ e à noção de práxis tal como aparece em textos posteriores, Sartre define esse movimento como contendo 03 elementos conjuntos: a *projeção dos fins* desejados, que determina a *pesquisa sobre os possíveis* e a *realização desses possíveis*. Se todo ato particular envolve essa estrutura de projeção, pesquisa e realização, com a divisão social de classes coube a cada classe a competência por um desses elementos. É a classe dominante (burguesa) que define os fins a serem atingidos, enquanto a classe trabalhadora deve realizar os meios para atingir os fins que não foram decididos por ela. Quanto à pesquisa sobre os meios possíveis, cabe a esse novo grupo que surge: o especialista do saber prático. São esses técnicos que pesquisarão os meios viáveis para serem trabalhados pela classe desfavorecida para que, assim, o fim projetado pela classe dominante seja alcançado. “La fonction sociale qui leur est attribuée consiste dans l'examen critique du champ des possibles” (SARTRE, 1972, p. 381). Importante ressaltar que tanto a classe trabalhadora quanto os técnicos do saber prático estão alienados da escolha dos fins dos trabalhos e pesquisas que eles mesmo efetuam. Mas o técnico, na medida em que pertence normalmente à classe média, aproxima-se da classe dominante para melhor propiciar modos dela oprimir a classe desfavorecida.

Formado na ideologia burguesa, de uma igualdade falsamente universal, que se revela como abstrata e apenas formal, o técnico defende o humanismo e pensa que sua pesquisa vai ao encontro de uma igualdade de fato. Mas, nutrido dessa formação, alguns técnicos acabam por perceber que, sob o nome de fraternidade, igualdade e liberdade, sua pesquisa serve aos

³ Cf. SARTRE. *O ser e o nada*. Capítulos: “Estruturas Imediatas do Para-si” e “Fazer e Ter”.

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

interesses particularistas da classe dominante, ou seja, à pauperização da classe trabalhadora. “On leur cache sous le nom d'humanisme la véritable condition des ouvriers et des paysans et la lutte des classes; par un égalitarisme menteur l'impérialisme, le colonialisme, le racisme qui est l'idéologie de ces pratiques” (SARTRE, 1972, p. 393). O intelectual se torna intelectual quando, no exercício do saber técnico prático reconhecido pela sociedade, se dá conta dessa contradição e se manifesta contra ela. Quando o especialista compreende que seu trabalho serve para fins contrários aos que ideologicamente se coloca, cabe a ele (ao menos é uma das opções) desvelar, na sociedade e em si mesmo, a contradição da qual é fruto.

É o caso, por exemplo, de um físico que, ao realizar pesquisas técnicas sobre bomba atômica, também se pronuncia sobre a necessidade das sociedades não a utilizarem. Enquanto realiza seu trabalho técnico, é um especialista. Mas no momento em que se dá conta de que o uso da bomba atômica contraria os valores que acredita serem os melhores para sua sociedade, e passa a denunciar esse uso, torna-se um intelectual.

Em si mesmo, é possível verificar a contradição dessa sociedade, o modo como a ideologia coloca uma igualdade formal que melhor serve para fins particularistas desiguais e opressivos. Observa-se essa contradição, por exemplo, no próprio fato dele ser recrutado pela classe dominante: é ela, ao estabelecer seus fins, que decide de antemão quais as profissões que serão mais reconhecidas e mais bem pagas, quantas vagas haverá nas universidades para cada curso, quantas bolsas haverá para os poucos pertencentes à classe trabalhadora que tentarão cursar uma universidade. Mesmo que seja oriundo da classe desfavorecida, é também eleito por meio de um processo injusto, é recrutado e selecionado, enfim, é um privilegiado. Se é um humanista burguês (foi convencido por sua formação de que todos são iguais), o especialista é, ao mesmo tempo aquele que foi selecionado por um sistema de hierarquias, que serve à opressão e ao fortalecimento da desigualdade.

Também na finalidade prática de sua pesquisa é possível observar a contradição operar: se sua pesquisa serve a toda a humanidade, de fato ela será acessível apenas a parte dela. Um médico que pesquisa um remédio para o câncer (exemplo utilizado por Sartre), ou um biólogo que pesquisa vacinas contra a Covid, o faz considerando todas as pessoas. No entanto, serve a interesses particulares. Caberá às indústrias farmacêuticas, aos países, decidirem por fazer ou não os medicamentos (sabe-se que há medicamentos baratos para doenças antigas que não são produzidos justamente porque são baratos e não trariam lucros às indústrias), e para

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

quem esses medicamentos irão. Vimos, no momento inicial da vacinação contra a covid, os países brigando pela compra do produto, de modo que, enquanto alguns países já tinham garantidas duas doses, outros, mais pobres, não tinham ainda a garantia nem mesmo de uma primeira dose. Sua descoberta não chega à classe trabalhadora: “Le technicien qui invente *pour tous*, n'est finalement qu'un agent de paupérisation pour les classes travailleuses” (SARTRE, 1972, p. 395).

Se o técnico do saber prático se dá conta das contradições que sua profissão traz, então há duas opções: aderir ao discurso hegemônico ou criticá-lo. Se critica, se desvela a posição contraditória na qual ele e a sociedade está, torna-se um intelectual. O papel ético do intelectual é o de desvelar a hipocrisia do humanismo burguês, que, é, na verdade, branco e masculino: “L'humanité était faite de bourgeois, blancs et masculins” (SARTRE, 1972, p. 389). Em nome de um humanismo liberal, uma falsa universalidade, a burguesia convoca os técnicos a validarem uma ideologia particularista; e, caso eles se deem conta dessa contradição e decidam denunciá-la como cínica e excludente, se tornam intelectuais clássicos.

Em outras palavras: o intelectual passa a criticar o universalismo humanista burguês, que é dado, colocado como fixo, absoluto, eterno, atemporal. No reconhecimento da singularidade e particularidade do intelectual clássico, aparece a necessidade de projetar novos valores, que agora se reconheçam como temporais e situados, rumo a uma universalidade que nunca será totalizada. Implode-se o sentido inicial de um universal abstrato e cria-se, no lugar dele, uma universalidade que está sempre em construção, justamente porque parte do ponto oposto ao proposto pela classe dominante: pelo que há de mais concreto e singular. “L'intellectuel est donc l'homme qui prend conscience de l'opposition, en lui et dans la société, entre la recherche de la vérité pratique et l'idéologie dominante” (SARTRE, 1972, p. 399). E, ao propor esse novo caminho, trilhado no reconhecimento das particularidades e das concretudes, o intelectual aproxima-se (sem poder apagar o fato de que é alguém da classe média que foi selecionado pela classe dominante) da classe trabalhadora.

Mas essa figura do intelectual clássico, em alguns momentos, parece deixar de ser suficiente para Sartre. Se nas conferências de 1965 ainda é visto como aquele que tem um poder (mesmo que negativo) de denúncia das contradições da sociedade moderna, e prenuncie uma projeção de novos, e igualitários de fato, valores, em 1972 o mesmo filósofo faz uma crítica (que também é autocrítica) dura ao intelectual clássico: agora, ser apenas a consciência

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

infeliz do tempo não basta. É preciso dar um passo a mais (que Sartre afirma não ser capaz de dar), e caminhar na direção do próprio desaparecimento do intelectual (fruto de uma sociedade de classes). Em outras palavras, em 1972, ao unir as conferências de 1965 com uma entrevista de 1970 sobre Maio de 1968, Sartre vê uma nova figura do intelectual surgir: o intelectual revolucionário. Este não se contenta mais em efetuar apenas uma denúncia, pois sabe que “aucune *dénonciation politique* ne pourrait compenser le fait qu'il est objectivement l'ennemi des masses” (SARTRE, 1972, p. 373).

Se é bom e importante que intelectuais estadunidenses denunciem a guerra do Vietnã, é verdade também que a eficácia da denúncia é quase nenhuma. Diante de trabalhos de outros técnicos do saber prático, de disponibilizar concretamente armas aos EUA, de que vale um manifesto? “J'ai compris aujourd'hui qu'il ne pouvait s'arrêter au stade de la conscience malheureuse mais qu'il devait s'attaquer à son propre problème ou, si l'on préfère, nier le *moment intellectuel* pour tenter de trouver un nouveau statut *populaire*” (SARTRE, 1972, p. 374).

Há, aqui, a indicação de uma radicalização do papel do intelectual, no qual ele se dá conta que é necessário deixar de ser intelectual. O papel ético desse novo intelectual é, então, o de destruir-se como intelectual, de, na aproximação com a classe trabalhadora, diluir-se nela na busca concreta de uma sociedade na qual, sem mais divisão de classes, não exista mais o intelectual clássico. No entanto, Sartre apenas vislumbra esse novo intelectual, e afirma que, já idoso, não teria condições de efetuar esse movimento.

Sartre afirma, portanto, ser um intelectual clássico, aquele que continua a escrever *O idiota da família* quando ocorre Maio de 68. Parece haver, ao mesmo tempo, um certo descompasso entre o que ele mesmo é e o que o tempo exige, e uma esperança nesse novo tipo de intelectual que surge no horizonte, um intelectual que se anula como intelectual e se junta à classe trabalhadora, que coloca a si mesmo em questão do modo mais radical possível, não apenas como consciência infeliz que gosta de ser consciência infeliz.

Mas de 1965 a 2022, o que mudou? Quais as perspectivas para os intelectuais contemporâneos?

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

O intelectual no mundo das redes sociais

Ainda nos mantemos num mundo de classes, no qual a classe dominante projeta os fins que serão pesquisados pelos intelectuais e realizados pela classe trabalhadora. Mesmo que não mais facilmente nos demos conta disso, sem mais noção de trabalho coletivo e de classe trabalhadora, em grande parte por conta da uberização do trabalho e da valorização dos empreendimentos individuais, ainda nos mantemos em um mundo em que os papéis estão pré-delimitados e com processos seletivos injustos que hierarquizam e oprimem pessoas: número de vagas em cursos universitários, número de bolsas, número de vagas em pós-graduação, número de vaga de docentes dentro de uma universidade (para ficarmos apenas no caso de carreira acadêmica), em processos que a cada passo excluem mais pessoas.

O intelectual revolucionário vislumbrado por Sartre parece ser mais miragem do que realidade. Nos mantemos, portanto, no mundo do intelectual clássico no qual Sartre estava: aquele que, burguês, critica a burguesia, que desvela em si e no mundo a contradição dos valores burgueses, desse humanismo falsamente universal, que é composto apenas por “homem, branco e burguês”.

Mas, se o papel do intelectual não está desvinculado das circunstâncias nas quais se encontra, não podemos pensá-lo, hoje, sem considerar que vivemos em um mundo de redes sociais. Colocarei questões (não respostas) relacionadas a dois aspectos atuais sobre o intelectual nas redes sociais: em relação à pandemia de covid e ao primeiro turno das eleições de 2022 para presidente no Brasil.

Adianto que são questões de quem se vê envolta em contradições externas (da sociedade) e internas (meu próprio fazer filosófico) e que, num momento de pessimismo, coloca a seu próprio trabalho intelectual em questão.

O intelectual e a pandemia

O intelectual, na concepção sartriana, é alguém que tem um saber técnico reconhecido e que se torna intelectual ao perceber a contradição de seu papel (estar a serviço da pauperização da classe trabalhadora ao falar de universalidade e igualdade). Não se trata, então, de uma noção restrita de intelectual, de membros de uma universidade ou de escritores. Qualquer técnico, na medida em que coloca em questão a função de seu trabalho e de seu papel na sociedade, torna-se um intelectual.

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

Na pandemia, vimos, felizmente, o papel de intelectual ser renovado nas mídias e nas redes sociais. Biólogos, epidemiologistas e docentes apareciam em jornais e redes de televisão para explicar elementos técnicos sobre o vírus, mas não apenas isso: também para indicar como a sociedade deveria lidar com a pandemia. Cito, apenas para dar poucos exemplos, o biólogo Átila Iamarino, e a pesquisadora da Fiocruz Margareth Dalcomo.

São alguns exemplos de técnicos de um saber que compreenderam que a pesquisa realizada por eles ia na contramão dos valores abstratos de universalidade defendidos pela classe dominante, e que se revelavam na prática como excludente. Ao defender o isolamento e a necessidade de máscaras, lançavam como valores a preservação da vida em meio a uma sociedade em que as classes dominantes ainda mantêm o lucro como objetivo. Do mesmo modo, insistiram na necessidade de todos serem vacinados, indo na contramão dos países que queriam restringir o uso de vacinas, ou comprando todas as existentes (e impedindo que países mais pobres se vacinassem), ou mesmo pela própria decisão de governantes negacionistas. Esses especialistas se tornam a consciência infeliz de nossos tempos de pandemia.

Utilizando as redes sociais e as mídias brasileiras, denunciaram o rumo errado e desastroso do governo federal ao tratar da vacinação. Extrapolaram o papel específico inicialmente reconhecido e compreenderam que questionar o efeito de sua pesquisa (a vacina será encaminhada para todos? quais serão as prioridades?) também era questionar a si mesmo e à sociedade em que vivemos. Eles efetuaram exatamente o que é, para Sartre, a descrição do intelectual clássico:

s'il refuse d'être agent subalterne de l'hégémonie et le moyen de fins qu'il ignore ou qu'il lui est interdit de contester, alors l'agent du savoir pratique devient un monstre, c'est-à-dire un intellectuel, qui s'occupe de ce qui le regarde (en extériorité: principes qui guident sa vie, et intériorité: sa place vécue dans la société) et dont les autres disent qu'il s'occupe de ce qui ne le regarde pas (SARTRE, 1972, p. 397).

Parece, pois, à primeira vista, um fortalecimento do papel do intelectual clássico tal como Sartre nomeava. No entanto, as redes sociais embaralham essa história. Podemos ainda falar que há o reconhecimento do saber técnico deles? A fala de Átila Iamarino (para citar, dentre os dois lembrados acima, aquele que já tinha um canal em rede social) ocorre ao mesmo tempo que a fala de milhares de outras pessoas. Todas dando palpites sobre vacinação, remédio para tratamento precoce, lockdown e imunização de rebanho.

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

Se Walter Benjamin⁴ já denunciava a informação como oposta à formação, pelo não respeito ao tempo e espaço outros, trazidos na troca de intersubjetividades, hoje vemos isso ao extremo. Smartphones que a todo momento soam ou vibram nos avisando sobre uma nova notícia, uma nova propaganda no e-mail, uma nova postagem nas redes sociais. E lá vamos nós, passando de um *story* a outro, sem reter nada, sem nos comunicarmos com os outros, a não ser por emojis pré-programados, a passar o dia imersos em notícias que não lemos, sobre a qual não pensamos, e que compartilhamos para outros que também não lerão.

Nessa serialidade extremada, com os algoritmos escolhendo destinação de postagens, até que ponto a fala desses técnicos chega ao ouvido de todos? Chegou a mim porque faço parte de uma bolha específica, que já é de quem acreditaria no discurso desses técnicos. Mas e quem está na bolha oposta? O que chega a eles?

A meu ver, dilui-se o reconhecimento dado ao técnico do saber prático. Todos podem opinar sobre epidemiologia, e o resultado disso é que o impacto dessas falas todas passa a ser nenhum. Ainda mais se considerarmos que os números escolhem para quem tal vídeo irá. Se já era difícil a saída de bolhas, as redes sociais têm aumentado a sensação de conforto por só mostrar meu espelho.

Há, pois, uma espécie de ambiguidade quando pensamos no papel do intelectual em meio à pandemia: por um lado, a pandemia mostrou ainda existir essa figura do intelectual clássico. Por outro, esse papel parece ser mais esvaziado do que na época em que palavras eram atos, em que ainda havia palavras, e não apenas emojis.

Mas continuemos e nos aprofundemos no pessimismo.

O intelectual e repercussões políticas em tempos de virtualidades

Embora saibamos que toda rede social é controlada por algoritmos, continuamos a postar, alegres, sobre política. Faz parte querermos fazer parte de uma comunidade, seja ela um time de futebol, uma igreja, ou uma bolha de rede social. Ser parte da “comunidade acadêmica” não é menos “comunidade” do que uma “comunidade religiosa”.

A esses discursos mais crentes no poder político de postagens em redes sociais para sua própria bolha, trago dúvidas de uma intelectual com pouca esperança: em que medida postar *selfies* com livros em língua estrangeira nas eleições de 2018 ou pilha de 13 livros vermelhos

⁴ BENJAMIN, W. O narrador In *Obras escolhidas I*.

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

em 2022 é eficiente para dialogar com pessoas que não votariam nos candidatos em que nós votamos? E se não é isso que buscamos, o que é, então?

Visto pela bolha que já é bolha, não modifica nada.

Visto pelos de fora da bolha, impressão é de arrogância e discriminação. Caso o próximo candidato à presidência seja de um partido com número muito maior que 13, daremos um jeito de mostrar que temos milhares de livros sobre um mesmo tema em casa, enquanto a maioria não tem o que comer no dia-a-dia.

Sim, nós, docentes universitários, somos burgueses, somos classe média alta no Brasil. Embora seja óbvio, como Pikkety mostra⁵, que entre o 0,01 e o 0,1% tenha uma distância maior que entre o 01, e o 1%, que, por sua vez, é ainda muito maior que entre o 1 e o 5%, fazemos parte dos 5% de maiores salários do país⁶. Podemos ter 13 livros de uma mesma cor dentro de casa. Por sermos sempre em situação, não há como fingir que não somos burgueses.

Mas, ao invés de sermos consciência infeliz, que denuncia as contradições da sociedade e nossas próprias contradições, parece que estamos nos colocando como consciências felizes, mais como intelectuais orgânicos do que como intelectuais clássicos. Mesmo votando em partidos pretensamente progressistas, queremos deixar explícitos que sabemos ler em francês/alemão/latim (e implicitamente que os outros, não). Queremos mostrar explicitamente que somos cultos, e que os outros, implicitamente, não.

Ao invés de irmos na direção de aproximação da classe trabalhadora, nos distanciamos ainda mais. Ao invés de compreendermos que valores outros devem ser postos, em conjunto com os que também são captados pelas finalidades impostas pela classe dominante, reafirmamos os valores da classe dominante.

O que fazer, então? Não sei. Como disse, são dúvidas de uma pessimista, e não respostas.

Talvez o passo a ser dado seja o mesmo que Sartre anuncia e não soube/pode dar. Mesmo que ele continuasse a escrever *O idiota da Família* em pleno Maio de 68, ao menos indicou um movimento além do desvelamento: um encontro não hierárquico entre acadêmicos e trabalhadores.

⁵ Cf. PIKETTY. *O capital no século XXI*.

⁶ O cálculo pode ser verificado em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57909632> (Acesso em 21/11/2022)

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

Ao invés de darmos um passo atrás e sermos felizes postando anúncios para nossos colegas, ao invés de berrarmos aos quatro cantos da virtualidade sem cantos que “o povo não sabe o que quer”, “o povo é burro”, devemos começar por colocar a nós mesmos em questão: em que medida nossas atitudes não servem à marcação da desigualdade e à pauperização da classe trabalhadora? Como projetar valores outros em diálogo com as classes trabalhadoras, nos afastando do falso universalismo burguês, que serve à opressão de mulheres, negros e trans, para citar só alguns exemplos?

Dar esse passo do intelectual clássico para o intelectual revolucionário me parece urgente. Mas, e isso é importante ressaltar, esse outro passo não implica deixar de escrever e fazer pesquisa filosófica, mas significa compreender que esse trabalho teórico não está dissociado de uma prática. Do mesmo modo que Sartre afirma, nas conferências, que não basta o intelectual fazer um trabalho teórico contra o racismo, mas deve assumir atitudes cotidianas antirracistas, o inverso deve ser dito: um questionamento prático sobre meu papel na sociedade não pode vir sem ao mesmo tempo um trabalho teórico que dê bases e fundamentos para novas noções.

E esse cuidado é importante porque, na sociedade atual, temos visto a saída de uma falsa objetividade total para uma também falsa subjetividade total. Se é verdade que em toda pesquisa teórica há subjetividades situadas trabalhando, isso não significa que devemos abrir mão de toda objetividade e mundanidade. Se assim for, sobrarão relativismos e nada nos permitiria afirmar a importância de uma vacinação, por exemplo. É por meio de dados concretos, de uma objetividade, que podemos dizer que vacinar é essencial. Do mesmo modo, um trabalho filosófico não é uma mera narrativa de si mesmo, mesmo que nós sempre estejamos implicados no trabalho que realizamos.

É um caminho de mútua imbricação. Assim como uma publicação teórica deve ser acompanhada de questionamentos pessoais sobre a atitude do pesquisador, esse questionamento não elimina a necessidade da pesquisa teórica. Teoria e ação deveriam andar lado a lado.

Enfim, me parece urgente dar esse passo além. Se nós mesmos não pudemos realizá-lo, dado que, existindo sociedade de classes, existimos enquanto intelectuais clássicos burgueses, que ao menos visemos esse fim, que ao menos nos preocupemos em dar passos

INTELECTUAIS CLÁSSICOS NO MUNDO DAS REDES SOCIAIS: REDEFINIÇÃO DE SEU PAPEL EM TEMPOS DE PANDEMIA E ELEIÇÃO NO BRASIL

Thana Mara de Souza

teóricos e concretos na direção do intelectual revolucionário. Nem que seja para, no compartilhamento de treze livros vermelhos, revertermos a ideia de arrogância e nos aproximarmos dizendo: “estão vendo? Somos, como vocês, vítimas e cúmplices da serialidade. Compartilhamos fake news e notícias sem ler, assim como correntes de fé, como vocês em seus cultos”.

Se não dermos esse passo, o risco é de continuar a sermos os moradores do reino isolado de Laranjeiras, bairro da zona Sul do Rio de Janeiro, que deu os 26% de votos a Freixo. E nada mais.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, W. O narrador. In *Obras Completas I*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PIKETTY, T. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

SARTRE. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004.

SARTRE. Plaidoyer pour les intellectuels. In *Situations VIII*. Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE. L'ami du peuple. In *Situations VIII*. Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE. L'Universel singulier. in *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1987.

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

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino*
Silênia de Azevedo Silveira Rangel**

Resumo: A partir da psicanálise existencial sartriana, descrita na obra *Saint Genet: Ator e Mártir*, analisaremos os caminhos tortuosos que a subjetividade percorre na tentativa de se plenificar como objeto. Nosso propósito é demonstrar que Genet buscou identificar-se com seu ego para se colocar como um objeto de desprezo para a sociedade, porém, sua busca fracassa, pois, segundo Sartre, o homem jamais será completamente objetividade alienada no mundo. Nesse intuito, descreveremos brevemente os principais momentos da vida de Genet. Em sua infância, teve seu *ego-visto* (ser-para-outro) constituído pelo olhar de outrem; a partir de então, realizou diversos esforços para se identificar com essa imagem alienada, entretanto - enquanto liberdade -, permaneceu frente a todas as suas tentativas de fixar um *ego maldito* com o qual se identificasse; e, por fim, encontrou apenas a sua própria subjetividade, exercendo sua liberdade no ofício de escritor. Concluiremos, portanto, que a subjetividade permanece livre e responsável, mesmo frente à construção do seu ego.

Palavras-chave: Sartre. Ego. Ego-visto. Olhar. Ser-para-outro.

THE SARTRIAN ANALYSIS ON THE WRITER JEAN GENET'S EGO CONSTRUCTION IN FACE OF HIS FREEDOM

Abstract: Based on Sartrean existential psychoanalysis, described in *Saint Genet: Actor and Martyr*, we will analyze the tortuous paths on which subjectivity travels to try recognize itself as an object. We aim to demonstrate that, although Genet sought to identify with his ego to place himself as an object of contempt for society, his search failed, because, according to Sartre, humans will never be completely objects in the world. To that end, we will briefly describe the main stages of Genet's life. In his childhood, his *ego-seen* (being-for-others) was constituted by the gaze of others; from then on, he made several efforts to identify himself with this alienated image. However, he remained free, and, finally, he found only his own subjectivity, exercising his freedom in his work as a writer. We conclude, therefore, that subjectivity remains free and responsible, even when faced with the construction of its ego.

Keywords: Sartre. Ego. Ego-seen. Gaze. Being-for-others.

I. Introdução

Sartre demonstrou que a consciência humana é de uma categoria diferente das coisas mundanas. Os objetos possuem ser definido, fechado e opaco, já a consciência é falta de ser - espontaneidade, leveza, ligeireza e translucidez - que existe como pura intenção ao objeto do qual é consciente. Ela é capaz de constituir o psíquico a partir da unificação dos estados de

* Pós-doutoranda em Filosofia pela UFES com a pesquisa intitulada "Generosidade e Compreensão: as relações de Alteridade na obra Cadernos Para Uma Moral de Sartre". Doutora (2018) em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIFESP com pesquisa financiada pela CAPES. Mestra em Filosofia (2014) pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFES com pesquisa financiada pela FAPES. E-mail: siloe_cristina@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-7290-3856

** Mestra em Linguística pela Universidade Federal do Espírito Santo - UFES (2012). Pós-graduada em Língua Portuguesa pela Faculdade de Filosofia de Itaperuna - FAFITA (2002). Graduada pela mesma Instituição em Letras (1994); hoje, Centro Universitário São José de Itaperuna. E-mail: sileniarangel@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4215-2830

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino / Silênia de Azevedo Silveira Rangel

consciência vividos anteriormente. O psíquico aparece tanto para mim, quanto para outrem como um objeto que pode ser apreendido, porém, nossas formas de apreensão são distintas: eu constituo o meu ego reflexivamente enquanto que outrem constitui meu *ego-visto* (*ser-para-outro*).

No ensaio intitulado *A Transcendência do Ego*, publicado em 1936, o ego é descrito como uma produção solitária de uma consciência isolada. Eu o constituo como a unidade ideal do psíquico que só aparece à minha reflexão e, portanto, não posso apreendê-lo diretamente. O ego aparece para mim “[...] como uma pedra no fundo da água” (SARTRE, 2003, p. 103) ou “uma miragem perpetuamente decepcionante” (SARTRE, 2003, p. 122). Por essa razão, não tenho uma posição privilegiada de observação do meu *ego psíquico*; “meu Eu, com efeito, não é mais certo para a consciência do que o Eu dos outros homens” (SARTRE, 2003, p. 130).

Na obra *O Ser e o Nada*, lançada em 1943, Sartre esclarece que, qualitativamente, tanto eu quanto outrem apreendemos o meu psíquico, porém, nós o intencionamos de maneiras distintas. Meu psíquico é apreendido pelo outro como um *ego-visto* (*ser-para-outro* ou *ser-fora*) (SARTRE, 1943, p. 300). Outrem apreende meu psíquico a partir dos meus comportamentos, dos meus gestos e das minhas manifestações psicofísicas como um objeto mundano. Sou dotado de qualidades objetivas, de características, de adjetivos e de julgamentos fornecidos pelo olhar do outro.

Na obra *O Idiota da Família I*, publicada em 1971, Sartre demonstra que o *ego psíquico* possui como composição básica as nossas vivências e as informações que recebemos dos outros. Outrem me oferece informações, conceitos e valores sobre mim mesmo que aprimoram a forma como eu me vejo. Em minhas reflexões, posso utilizar os dados fornecidos por outrem para enriquecer meu psíquico.

Possuímos duas fontes de informações para nos conhecermos; nosso sentido íntimo nos fornece um certo número de dados [...] e as pessoas que nos cercam fornecem outros. Algumas vezes, essas informações coincidem e se completam. Podemos corrigi-las umas pelas outras (SARTRE, 1952, p. 42).

Dessa forma, existe uma relação entre minha apreensão de mim mesmo e o olhar dos outros sobre mim. “Um indivíduo ativo está em posição de opor seu ego ao seu personagem público ou de conciliar o segundo com o primeiro” (COOREBYTER, 2000, p. 599). O meu *ego-visto* pode me corrigir sobre a imagem que eu constituo sobre mim mesmo e, ao mesmo tempo, meu *ego psíquico* pode restabelecer um equilíbrio diante da apreensão dos outros.

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino / Silênia de Azevedo Silveira Rangel

Nós permanecemos como liberdade diante da constituição do nosso ego psíquico e do nosso ego-visto; somos responsáveis por nossas ações e por nossas escolhas diante do que vivenciamos socialmente. Para demonstrar essa ideia, o presente artigo realizará um estudo sobre a obra *Saint Genet: Ator e Mártir*, publicada por Sartre, em 1952, especificamente sobre as partes “Livro I: A Metamorfose” e “Livro II: A primeira transformação: O Mal”. Veremos o modo como existencialmente Genet tentou constituir-se e identificar-se com o seu ego enquanto permaneceu como liberdade.

A proposta da obra *Saint Genet: Ator e Mártir* não é construir um itinerário filosófico e didático sobre conceitos teóricos, mas realizar uma análise existencial do escritor Jean Genet. No livro, Sartre não diferencia o *ego psíquico* do *ser-para-outro* de forma sistemática. O termo ego é utilizado para identificar o *ser-para-outro* (1952, p. 553), o conjunto das nossas ações no mundo e as projeções da consciência (1952, p. 212).

A consciência constitui o ego a partir do conjunto de suas ações, de suas escolhas, e de informações dadas pelos outros como um objeto psíquico que se apresenta para a consciência. Ela poderá julgar, negar ou assumir seu ego, posicionando-se diante dele. Dessa maneira, o homem permanece como subjetividade que ultrapassa todo e qualquer processo de objetivação ou alienação social. Qualquer esforço da consciência para se fundir ao seu Ego a reconduz à sua própria liberdade e à sua própria responsabilidade.

Esse é o malogro vivido intensamente por Jean Genet em suas desventuras analisadas por Sartre. Genet tentou viver a objetividade atribuída pelo olhar de outrem; entretanto, encontrou apenas sua subjetividade livre, escolhendo, ao final da vida, tornar-se escritor.

II. A constituição do ego-visto na infância de Genet

No “Livro I – A Metamorfose”, Sartre fala da juventude de Genet. Ele foi rejeitado pela mãe e adotado por um casal de camponeses. Na infância, brincava no campo como uma criança dócil, bem-comportada e honesta. Inicialmente, era visto pelos adultos como um garoto respeitoso, terno e com bom temperamento (1952, p. 14). Entretanto, sente-se como inoportuno, mal-amado e rejeitado desde o seu nascimento. O abandono de sua mãe aparece como uma condenação que o corrói. “Sob essa inocência de princípio que os adultos lhe conferiram, esconde-se o sentimento de uma culpabilidade inapreensível. Filho de ninguém, ele não é nada”

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino / Silênia de Azevedo Silveira Rangel

(1952, p. 17). Genet não recebeu nada por herança. Ao ser adotado pela família de camponeses, poderá *servir-se* dos objetos dispostos à sua volta, mas nada verdadeiramente é seu.

Ele aprendeu os valores definidos pela moral da sociedade de camponeses que o adotou. Nessa escala, é preciso *Ter* posses para *Ser* bom: “nós temos o bem porque nós somos herdeiros legítimos e, reciprocamente, somos modelados pelo que nós temos” (1952, p. 18-19). Quanto mais Genet interioriza a moral daquela sociedade, sente também que dela não participa, “[...] vindo do nada, esse menino não tem nada, não é nada [...]” (1952, p. 28), “julgado pelo *Ter* ou julgado pelo *Ser*, está igualmente em falta” (1952, p. 17).

Sua escolha diante da falta do *Ter* é se apropriar de objetos de sua casa para usá-los em sua solidão como verdadeiro proprietário. Em um de seus atos, abre uma gaveta de um dos armários da casa. Neste momento, alguém entra no local e o vê. Ao ser visto apanhando algo da cozinha da sua família, com 10 anos de idade, é acusado de ser ladrão.

Essa apreensão objetiva representa o momento no qual ele se vê por intermédio do olhar de outrem. Genet conhece objetivamente seu ato como roubo e a si mesmo como ladrão. O olhar dos outros constituiu seu *ego-visto* objetivamente e o confrontou com o julgamento dos seus atos (cf. SARTRE, 1952, p. 553)¹. Frente às suas ações e ao julgamento social, ele permanece como responsável e, enquanto liberdade, precisará escolher-se. Ele deverá posicionar-se diante de seu *ego-visto* (*ser-para-outro* ou *ser-fora*), seja rejeitando, seja criticando, seja assumindo as qualificações doadas por outrem.

III. O posicionamento de Genet frente ao seu *ego-visto*

No “Livro II – Primeira Conversão: O Mal”, na parte “Eu serei o ladrão”, Sartre trabalha como Genet posicionou-se diante da constituição de seu *ego-visto*. Entre seus dez e quinze anos, ele decidiu sobre si mesmo e escolheu confirmar o julgamento dos outros (1952, p. 64 e 71). Genet escolhe roubar, cometer crimes, trair, prostituir-se, ser espancado, ser arrastado para a prisão, escandalizar e horrorizar as pessoas ao seu redor e, assim, agir de maneira que o resultado de suas ações faça com que a sociedade o trate como objeto (1952, p. 83). Genet “utiliza a sua liberdade de puro sujeito universal para degradar-se como objeto” (1952, p. 85-86). Ele deseja ser este *ego-visto* que fizeram dele e esforça-se para se colocar como objeto de horror como o viam. Genet “usará sua liberdade pura para evocar, por uma

¹ Neste acontecimento, o olhar da sociedade constitui seu *ego-visto* objetivamente, ele é provido de um “eu [moi] monstruoso e culpado” (1952, p. 27).

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino / Silênia de Azevedo Silveira Rangel

conspiração mágica, o Ego maldito que sonha se fundir” (SARTRE, 1952, p. 86). Nas palavras de Genet,

[...] Elaborei sem perceber uma disciplina rigorosa: À cada acusação lançada contra mim, mesmo injusta, do fundo do meu coração, responderei sim... Eu me reconhecerei como o covarde, o traidor, o ladrão, o pederasta que viam em mim (GENET *apud* SARTRE, 1952, p. 246).

As escolhas de Genet funcionam como uma espécie de repetição do acontecimento vivido na infância e, na busca por se identificar ao seu ego-visto constituído socialmente, ele escolherá reafirmar o julgamento social lançado sobre ele, reivindicando-se como objetividade maldita nas diferentes situações. Sartre explica por meio de diversas análises dialéticas os modos pelos quais Genet procura ser esse objeto mau para a sociedade, dentre elas existe a busca pelo ser maldito em sua conduta sexual e a busca pelo fazer o mal pela traição.

IV. O fracasso da tentativa de se fazer objeto pelo sadismo na sexualidade

No “Livro II – Primeira Conversão: O Mal”, na parte “O Eterno par do Criminoso e da Santa”, Sartre descreve a tentativa de Genet ser Mau em suas relações sexuais, ele busca alienar-se como objeto diante do olhar do amado para se constituir enquanto um ego-visto na sujeição ao outro.

Na análise existencial sartriana, na sua infância, Genet foi surpreendido por trás pela objetivação do olhar de outrem (1952, p. 96). Esta objetividade alienada por outrem se relaciona à sua passividade na vida amorosa (1952, p. 97). Sua metamorfose para o Mal incluirá ser o homossexual passivo de forma masoquista. Em sua vontade obstinada, Genet repete a escolha que fez previamente de aceitar a objetivação do olhar de outrem, a saber, ser o *ego-visto* maldito e abjeto de que lhe acusaram (1952, p. 93). Ele solicitará o desgosto, a rejeição e a indiferença do outro em suas relações (1952, p. 99). Se submeterá às sevícias, às injúrias, à prostituição e aos atos repugnantes (1952, p. 126). Ele reivindica as ofensas que os outros lhe atribuem como um modo de reassumir seu ser orgulhosamente (1952, p. 81), e transforma-se na meretriz promíscua e vulgar que todos podem abusar e utilizar como objeto (1952, p. 96). “Todos esses belos e cruéis jovens que o atormentam sem misericórdia, ele os adora, submete-se servilmente aos seus desejos, se faz capacho deles” (1952, p. 93). Desse modo, no ato sexual, Genet usufrui de sua constituição de objeto de horror e abjeção para o olhar do amado (1952, p. 127).

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino / Silênia de Azevedo Silveira Rangel

Genet *se fará* objeto para outro em sua sexualidade, buscará alienar-se em seu ego-visto em suas relações (1952, p. 48). Entretanto, não existe possibilidade de *Ser* completamente objeto para outrem, pois as relações são dinâmicas e instáveis. Posso ser o sujeito que apreende outrem e, posteriormente, ser apreendido por ele como objeto. Por essa razão, a tentativa de Genet de se fazer objeto-absoluto para o amado passa por um revés. O criminoso cruel e viril ao qual se submete não é sujeito-absoluto, pois seus atributos, na verdade, são conferidos pelo olhar de Genet. Assim, seu amado só é cruel, viril, mal e criminoso a partir do seu olhar. Dessa forma, ele conduz o amante à dependência do seu olhar. “É a submissão e o respeito de Genet que fornecerão a virilidade e a coragem que ele não poderia adquirir sozinho” (1952, p. 155). Genet reencontra-se como a subjetividade que fornece ao outro os elementos que o caracterizam como objeto. No fim:

O outro devia servir de mediação entre Genet e seu ser, agora, é Genet que é mediação entre o criminoso e o ser do criminoso [...] Os duros se reduzem a simples aparências, só tem existência na medida em que a consciência de Genet lhes dá (1952, p. 169)

Para Sartre, o reencontro com sua própria subjetividade ao final da tentativa de se fazer objeto para outrem não foi um fracasso que se deu contra a vontade de Genet. Suas relações mascaravam seu ódio corrosivo (1952, p. 93); ele assume como tarefa a “sistemática desvirilização” do seu amado para, por fim, colocá-lo como dependente do seu olhar. Seu projeto é desarmar o criminoso como quem desarma o olhar da sociedade. Libertar-se dele assim como a criança em sua infância se libertaria dos adultos (1952, p. 150). Seu empreendimento de ser objeto para outrem continha, portanto, desde o início, a vontade de reencontrar sua própria subjetividade: “Genet sempre pressentiu e até desejou essa inversão. Nunca teria aceitado a servidão se não tivesse guardado em segredo a certeza de que poderia livrar-se” (1952, p. 169). Dessa forma, ao final de suas desventuras, Genet reencontra sua liberdade, sua autonomia e sua subjetividade.

V. O fracasso da tentativa de se fazer objeto pela traição

No “Livro II – Primeira Conversão: O Mal”, na parte “Um Trabalho Cotidiano e Frustrante”, Sartre indica a tentativa de Genet forjar “a si mesmo” como um objeto maléfico por meio de traições aos outros criminosos.

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino / Silênia de Azevedo Silveira Rangel

Com 15 anos de idade, Genet já havia cometido crimes, sendo levado para a penitenciária e recebido com desprezo por ser fraco e por ser instruído demais para ser visto como um igual pelos outros. Os presidiários o marcaram como traidor antes de sequer conhecê-lo (1952, p. 205); “[...] todos sabiam que ele era um traidor, em Mettray foi o primeiro insulto que lhe lançaram” (1952, p. 197).

Genet trai seus amores e seus companheiros de crime, etc. As traições lhe acarretarão o desprezo dos homens, espancamentos e facadas (1952, p. 263). “Pela traição, Genet arranca ao seu corpo, à sua vida, à sua própria sensibilidade. Arruína seus amores, destrói o seu eu [...]” (1952, p. 208). Na idade aproximada de dezoito ou vinte anos, Genet já foi preso, prostituiu-se, passou fome, foi miserável, mendigando pelas ruas, foi maltratado e golpeado, etc. (cf. SARTRE, 1952, p. 161).

Assim, na busca de se fazer um ego maldito por intermédio da traição, encontra a ruína, a derrota, o sofrimento, etc. Mas descobre exatamente o que procura: o fracasso no *âmbito metafísico e no âmbito da facticidade*. Genet fracassa no âmbito metafísico, já que realiza um conjunto de furtos desprezíveis que o conduzem aos espancamentos e à cadeia, “em vão roubará, trairá, mentirá, o Mal absoluto não se deixa captar por esses gestos” (1952, p. 192). Genet também fracassa no âmbito da facticidade, pois se junta aos comparsas para realizar um crime que espera acabar em desastre (1952, p. 218), é pego e espancado pela polícia (1952, p. 194); seus comparsas são detidos, aprisionados ou mortos (1952, p. 194).

Genet é consciente de que fracassará tanto no âmbito metafísico quanto na facticidade. O fracasso também é, ao final, sua decisão (1952, p. 217-218). O empenho em seu próprio fracasso é o modo escolhido por Genet para se reapropriar de sua subjetividade diante do olhar de outrem que o coloca como objeto. Ele escolheu ser o ladrão, o traidor, o derrotado e, portanto, quer suas mazelas, o fracasso de seus empreendimentos, “a sua vida perdida e derrotada” (1952, p. 374). Genet constrói sua derrota como projeto escolhido por uma subjetividade livre.

Assim, a tentativa de se constituir como um ego maldito do qual lhe acusaram passa por novo revés, Genet encontra apenas sua liberdade, sua subjetividade e sua existência quando escolheu o fracasso de sua própria vida. Todos os seus esforços para se constituir como objetividade reencontram a própria subjetividade como fundamento de suas escolhas. “Ao desvanecimento de seu Ego corresponde o surgimento ofuscante de sua subjetividade” (SARTRE, 1952, p. 209).

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino / Silênia de Azevedo Silveira Rangel

VI. O encontro da liberdade como escritor

Genet começou a escrever na cadeia, desenvolvendo temas onanistas, entretanto, aos poucos, a escrita foi se tornando um modo de exploração introspectiva (1952, p. 514). No texto, ele retrata sua vida, misoginia, homossexualidade, ressentimento com a mãe, entre tantos sentimentos que o assombraram na sua conturbada vida efêmera. O universo do livro expressa-o e transparece-o (1952, p. 527). A obra encarna suas entranhas; “é o próprio Genet se engendrando por um ato criminoso como objeto de horror” (1952, p. 542). Ele encarna-se nos personagens e, por intermédio deles, explora suas próprias humilhações, seus desesperos e seus sofrimentos (1952, p. 618). A sua obra funciona como o diário de uma conversão e desintoxicação na qual, linha por linha, palavra por palavra, cria-se e torna-se artista (1952, p. 499-500). Ao final da escrita de seu livro *Notre-Dame*, Genet percebe-se “como livre consciência criadora” (1952, p. 614). “[...] O Genet verdadeiro libertou-se desse personagem, do seu Eu empírico; ele é, ao mesmo tempo, esse vazio extraordinariamente vivo e esse nada ‘corrosivo’ e voraz [...]” (SARTRE, 1952, p. 628).

Para Sartre, esta foi uma das obras em que pôde explicar existencialmente sua concepção de liberdade, já que demonstra como o sujeito escolhe-se livremente diante da objetivação social do ego-visto, em suas palavras:

Eu creio que um homem pode fazer sempre alguma coisa disso que nós fizemos dele. É a definição que eu forneceria hoje de liberdade: esse pequeno movimento que faz de um ser social totalmente condicionado uma pessoa que não restitui a totalidade disso que ela recebeu de seu condicionamento; que faz de Genet um pequeno poeta, por exemplo, embora ele tenha sido rigorosamente condicionado para ser um ladrão. Saint Genet é, talvez, o livro no qual eu expliquei melhor o que eu entendo por liberdade. Pois Genet foi feito ladrão, ele disse: “eu sou o ladrão”, e esse minúsculo movimento foi o começo de um processo no qual ele se tornou um poeta (SARTRE, 1972, p. 101-102).

A possibilidade dessa reviravolta na vida de Genet, que parte da tentativa de se constituir como objeto degenerado socialmente para se encontrar como subjetividade criadora, apoia-se na ontologia fenomenológica sartriana. Em sua teoria, a consciência é sempre consciência dos objetos à sua volta - não existe nenhuma essência dentro dela que a defina, nenhum objeto nela se insere para a determinar -, por essa razão, haverá sempre a possibilidade de analisar, qualificar e avaliar aquilo que lhe aparece.

Portanto, somos capazes de doar um sentido para as nossas vivências, para o julgamento dos outros, para o nosso *ego-visto* (constituído pela apreensão do psíquico pelo

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino / Silênia de Azevedo Silveira Rangel

olhar de outrem) e para o *ego psíquico* (constituído pela nossa reflexão impura). Nós escolhemos como nós viveremos essa objetivação da sociedade; se nós a assumiremos, ou se nós a rejeitaremos, ou se nos nós resignaremos, ou se nos nós rebelaremos. Portanto, seremos nós os responsáveis por escolher como lidaremos com os julgamentos doados pelos outros.

Para Sartre, não podemos parar o processo de objetivação da sociedade, não escolhemos o modo como somos vistos, julgados e classificados no mundo. Nascemos em um núcleo familiar, inserido em certa cultura, com condições socioeconômicas determinadas, e dotados de características objetivas a partir do olhar da sociedade que não escolhemos. Porém, não somos um subproduto passivo da nossa história. Somos livres para escolher nossas ações diante da sociedade. Nós sempre poderemos fazer algo daquilo que fizeram de nós (Cf. SARTRE, 1952, p. 63).

VII. Conclusão

Sartre demonstra que Genet foi dotado de seu ego-visto pelo olhar de outrem, precisou posicionar-se frente à sua alienação e, assim, escolheu um conjunto de ações más e perturbadoras na tentativa de se identificar ao seu *ego-para-outro*, fazendo-se objeto socialmente. Ele escolheu assumir todo o julgamento, a condenação e as ofensas sociais para si na tentativa de converter sua existência em um ego maldito. Ele quis, escolheu e procurou o fracasso de sua própria vida, com todas as suas forças, para se constituir como objeto.

Suas várias tentativas de se constituir em um ego maldito, seja nas relações com os outros, seja por meio da construção dos seus atos, culminam novamente no reencontro de sua liberdade. Por mais que tentasse se fundir com seu ego, na busca insana da sua própria derrota, Genet encontrava apenas a sua própria subjetividade livre como fundamento de suas próprias escolhas.

Depois de viver ciclos de violência – no qual cometia crimes, era espancado, estuprado e preso -, começa a escrever na cadeia, encontrando-se, enfim, como escritor. Por intermédio da escrita, Genet abandona um pouco de si em cada personagem e, assim, reencontra-se como pura liberdade.

A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino / Silênia de Azevedo Silveira Rangel

REFERÊNCIAS

COOREBYTER, Vincent. Introduction e Notes. In.: SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego*. Esquisse d'une descriptions phénoménologique. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego et Conscience de soi et connaissance de soi*; précédés de Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité. Paris: Vrin, 2003.

_____. *L'être et Le Néant*: Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard, 1943.

_____. Sartre par Sartre. In. : _____. *Situations IX : Melanges*. Gallimard, 1972. p. 99-136.

_____. *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Gallimard, 1952.

_____. *Saint Genet: Ator e Mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *The Family Idiot*. Gustave Flaubert, 1821-1857. Volume 1. The University of Chicago Press, 1981.

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca*
Queli Cristina Peccini Grelak**
Zuleica Pretto***

Resumo: Objetivamos, com o artigo proposto, apresentar os principais elementos que fundamentam a proposição metodológica do processo psicoterápico inspirado nos pressupostos filosóficos e psicológicos do filósofo francês Jean-Paul Sartre. A análise, que é descritiva e compreensiva, terá como pano de fundo a biografia de um personagem criado pelas autoras cujo *projeto de ser* está inviabilizado pelo seu saber de *ser/cogito* - o fracassado. A descrição do movimento existencial do personagem/analizando promove reflexões acerca de suas escolhas singulares e familiares e de seu projeto fenomenológico e existencial de ser. Pela *análise regressiva* e pela *síntese progressiva*, visamos, primeiramente, à investigação das dimensões antropológicas e sociológicas em que o analisando se encontra, para em um segundo momento, compreender a dimensão psicológica, sendo esta última, constituída a partir do desdobramento das duas primeiras. Por fim, nosso artigo nos leva a refletir sobre as condições universais constituintes do *cogito* do analisando e a forma como ele se edificou em sua singularidade/universalizada, complicando-se psicofisicamente corpo/consciência em situação.

Palavras-chave: alienação, biografia, *cogito*, má-fé.

THE PSYCHOTHERAPEUTIC PROCESS IN THE LIGHT OF JEAN-PAUL SARTRE'S THOUGHT

Abstract: The purpose of this article is to present the key elements that underlie the methodological proposition of the psychotherapeutic process inspired by the philosophical and psychological assumptions of French philosopher Jean-Paul Sartre. The analysis, which is descriptive and comprehensive, will have as background the biography of a character created by the authors whose project of being is made unfeasible by his knowledge of being/cogito - the unsuccessful one. The description of the existential movement of the character/analyzer promotes reflections about his singular and familiar choices and his phenomenological and existential project of being. Through regressive analysis and progressive synthesis, we aim, firstly, to investigate the anthropological and sociological dimensions in which the analysis is found, and, secondly, to understand the psychological dimension, the latter being constituted from the unfolding of the first two. Finally, our article leads us to reflect on

* Psicóloga Clínica. Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE, de Toledo/PR com cotutela na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Doutorado interinstitucional na UBI – Universidade Beira Interior – Covilhã/Portugal. Mestre em Psicologia Social e da Personalidade pela PUC/RS. Especialista em Psicologia Fenomenológico-Existencial pela UNIPAR, de Umuarama/PR. Especialista em Psicologia Existencialista Sartriana pela UNISUL, de Florianópolis/SC. Autora do livro *Psicanálise Existencial e o Método Progressivo-Regressivo: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre*. Editora Appris, 2021. E-mail: boccamc@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9120-7223>.

** Psicóloga Clínica e docente do ensino superior. Especialista em Psicologia Sartriana pela Universidade do Sul do Brasil - UNISUL, Florianópolis – SC. Especialista em Psicologia Fenomenológico-Existencial pela Universidade Paranaense - UNIPAR de Umuarama PR. Especialista em Gestão Estratégica de Pessoas, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC de Toledo PR. E-mail: quelipeccini@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7062-8256>.

*** Psicóloga Clínica. Doutora e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Professora de Psicologia em Cursos de Graduação, Pós-graduação *lato sensu* e de Espaços Formativos em Psicologia Existencialista Sartriana. Psicoterapeuta e supervisora clínica no Espaço Biografias – Atividades em Psicologia, Florianópolis/SC. Membro do Núcleo de Pesquisa Margens – Modo de Vida, Família e Ralações de Gênero (Psicologia/UFSC). Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em temas como: intervenção psicoterapêutica individual e com grupos, infâncias, famílias, gerações, estudos de gênero, territorialidades. Autora do livro *As infâncias em um bairro em processo de urbanização: o ponto de vista das crianças* (2021). E-mail: zuleicapretto@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6111-1041>.

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

the universal conditions constituting the cogito of the analyzed and the way he built himself in his singularity/universalized, psychophysically complicated body/consciousness in situation.

Keywords: alienation, biography, cogito, bad faith.

36

INTRODUÇÃO

A trajetória existencial de uma pessoa ou de *Todxs*

São descrições concretas da história e da sociologia que é preciso que refaçamos e refaçamos em um conjunto para justamente ver, para rever, para reencontrar o sentido humano em todas as descrições que damos de estruturas ou de história.
Jean-Paul Sartre, 1986, p. 95.

Com este artigo, tem-se o objetivo de apresentar e analisar os dados da biografia da vida de *Todxs*¹, nome dado a um personagem² que criamos a partir de vivências de diferentes pessoas que foram atendidas em processo psicoterápico ao longo de nossas práxis.

Nosso analisando³ é, sob todos os enfoques, qualquer pessoa relatando seus impasses e complicações psicofísicas, propondo - à clínica - a compreensão dos acontecimentos

¹ Objetivamos com esse trabalho trazer, para além da questão central que é o processo psicoterapêutico de inspiração sartriana, a necessária temática sobre a linguagem neutra. Com a finalidade de trazer fluidez ao texto, facilitando tanto a escrita quanto a leitura, optamos por utilizar pronomes pessoais, pronomes possessivos, pronomes demonstrativos e artigos de forma mista, como: a (o/xs) para nos referirmos a todas as pessoas: mulheres, homens e não-binárias. De momento, parece ser o mais adequado para designar o nosso interesse na condição de psicoterapeutas em enfatizar a relevância do uso da linguagem neutra em nosso estudo. Por conta disso que nosso analisando (personagem) recebeu o nome de *Todxs*, embora sua identidade de gênero seja masculina. Nossa opção pelo nome *Todxs* se deu para enfatizar a relevância da linguagem inclusiva/neutra e, também, para fazer um trocadilho com o pronome indefinido, conforme a gramática normativa da Língua Portuguesa, trazendo ao discurso, maior atenção. O termo *Todxs* surgiu por meio de reivindicações feitas por indivíduos ditos “não-binárias”, que não se identificam com os gêneros masculino e feminino. Para maiores informações sobre a linguagem-neutra, inclusiva vide: *Todxs, tod@s, todos ou todes?: uma análise do posicionamento de profissionais da área de letras acerca da marcação de gênero no contexto da não-binariedade* – de Murilo Delgado Jorge, Bagé, 2021. https://repositorio.unipampa.edu.br/bitstream/rii/5788/1/TCC_Murilo_Delgado_Jorge.pdf

² O personagem criado e intitulado de *Todxs* foi inspirado em casos clínicos que atendemos ao longo de nossas experiências como psicoterapeutas. Tentaremos dar ênfase às semelhanças das queixas narradas, das escolhas e dos projetos existenciais de muitos de nossas/os/xs clientes/pacientes. Em alguns momentos, trazemos dados inspirados em casos verídicos, apenas tomando o cuidado de alterá-los e modificá-los, objetivando, com isso, o anonimato dos verdadeiros analisandos. Em outros momentos, criamos dados apenas como forma de dar continuidade ao movimento existencial do personagem *Todxs* para fins de uma análise sintética que é descritiva e compreensiva.

³ Sobre o termo “analisando”, Cannon, afirma: “[...] usei o termo “analisando” quando me refiro ao objeto das investigações psicanalíticas tradicionais [...] O próprio Sartre usa, mas também utiliza “sujeito” ou “analisando” (CANNON, 1991, p. xiii), seus “analisandos de papel”. Quanto ao uso dos termos “cliente” e “paciente” usaremos ambos sem fazer qualquer diferenciação entre eles. Utilizaremos tal qual Cannon (1991), de forma “mista”. Quanto ao termo “cliente”, vejamos o que a própria Betty Cannon tem a nos dizer: “Quanto ao modelo médico, minha solução é mista. Usei o termo rogeriano “cliente” quando me refiro a uma perspectiva

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

“a um só tempo pelas duas pontas” (SARTRE, 1971/2013, p. 7), partindo do singular para o universal e retornando ao singular, a fim de desvelar seu projeto de ser (SARTRE, 2002; BOCCA, 2022).

Em concordância com Sartre, podemos dizer que *Todxs* se define antes de tudo como

[..] ser “em situação. Isso significa que constitui um todo sintético com sua situação biológica, econômica, política, cultural, etc. Não é possível distingui-lo desta situação, pois ela o forma e decide de suas possibilidades, mas, inversamente, é ele que lhe atribui o sentido, escolhendo-se **em** e **por** ela. Estar em situação [...] significa *escolher-se* em situação e os homens diferem entre si como diferem suas receptivas situações e também conforme a escolha que efetuam de sua própria pessoa. O que há de comum entre todos eles não é uma natureza, mas uma condição, isto é, um conjunto de limites e coerções: a necessidade de morrer, de trabalhar para viver, de existir num mundo já habitado por outros (SARTRE, 1960, p. 40-41, grifo nosso).

Assim, “em situação”, levantamos e analisamos as dimensões *antropológicas* e *sociológicas* visando, com isso, à compreensão a respeito da biografia de nosso analisando em seus processos de subjetivação, seus projetos (de ser) para o entendimento de seus impasses, sofrimentos e inviabilizações.

Compreender como um humano se constitui humano é um dos desafios impostos pela práxis do atendimento clínico psicoterápico na abordagem de inspiração sartriana. Para que essa compreensão se faça efetiva, faz-se necessário inventariar as escolhas e o projeto original do analisando. Para que isso se faz pertinente? Para poder compreender acerca das implicações que interferiram e interferem no modo de **ser** e se **fazer** no mundo.

Com a finalidade de conhecer e esclarecer o “*vécu*” (vivido) (BENE, 2013, p. 5) de uma pessoa, Sartre toma como base a fenomenologia de Husserl (2006), que objetiva resgatar a singularidade do sujeito, valorizando o que lhe aparece (o fenômeno) pela via do retorno “às coisas mesmas”, da experiência vivida em situação.

Uma vez informado o *contexto situacional* de criação de nosso personagem - o

existencialista e ao meu próprio trabalho como terapeuta [...]”. (CANNON, 1991, p. xiii).

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

analisando em questão -, o esforço aqui será mostrar um pouco acerca de como se dá o processo psicoterapêutico na perspectiva de uma clínica psicológica de inspiração sartriana.

38

Da busca pela psicoterapia ao processo psicoterápico

Uma das formas das pessoas acessarem um processo de psicoterapia é pelo encaminhamento médico psiquiátrico. Não raro trazem consigo, para além do encaminhamento, um diagnóstico nosológico⁴, bem como o uso de medicamentos.

Muitas são as vezes em que o primeiro contato com a/o/x profissional de Psicologia (para o agendamento da sessão de psicoterapia) acaba sendo feito por outra pessoa que não a/o/x analisando (cliente/paciente). Invariavelmente, é algum familiar ou amigo que tem a iniciativa de procurar ajuda. Neste tipo de situação, quase sempre quem faz o primeiro contato é a pessoa que pagará pelo tratamento. Eis, aqui, algo revelador acerca do movimento existencial daquela que será atendida. Mas, o que está sendo revelado? Revela um “fazer” feito **pelo** outro. Em outros termos, que outra pessoa fez **por** e **para** ela (cliente/paciente). Mesmo tendo esta última condições cognitivas de realizar esse primeiro contato, ora optou por não fazer. Essa foi a conduta de nosso personagem *Todxs*. Quem agendou a primeira sessão com a psicoterapeuta⁵ foi um de seus familiares.

Em Sartre - *Ter, Fazer e Ser* - são “categorias da realidade humana. Classificam em si todas as condutas” de um sujeito. E, ainda, “o Para-si é o ser que se define pela ação”, logo, ser é agir (SARTRE, 1943/2005, p. 535). Em *Psicanálise Existencial*, o filósofo afirma que, não cabe a/o/x(s) profissional(is) “catalogar a lista das condutas, tendências e inclinações, mas outrossim, é preciso *decifrá-las*, ou seja, saber *interrogá-las*” (SARTRE, 1943/2005, p. 695), já que, embora

a maioria das pessoas possa, com efeito, negligenciar as indicações contidas em um gesto, uma palavra, uma expressão significativa, e equivocar-se a respeito da **revelação** que trazem, cada pessoa humana não deixa de possuir *a priori* o sentido do

⁴ Nosologia é o ramo da ciência médica que descreve, define e classifica as doenças. O adjetivo utilizado para tal definição é nosológico (MICHAELIS, 2019).

⁵ Optamos por utilizar, em alguns momentos do texto, os termos: psicoterapeuta e psicóloga no feminino, tendo em vista o fato de as autoras serem mulheres e de descrevermos situações clínicas diversas por nós vivenciadas nas nossas condições de psicoterapeutas.

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

valor revelador dessas manifestações, nem de ser capaz de decifrá-las, na pior das hipóteses se bem auxiliada e **conduzida** (SARTRE, 1943/2005, p. 696) (grifos nossos).

Pois bem: é isso que veremos na sequência. Afinal, todo processo psicoterápico na perspectiva clínica de inspiração sartriana deve ser **conduzido** de modo que a/o/x (s) profissional(is) deverá, como “ponto de partida”, escutar a descrição fenomenológica dos “acontecimentos que levaram o paciente a buscar o trabalho de um/a psicólogo/a” (TORRES; DOS SANTOS; LANGARO, 2022, p. 48). Isso se dá pelas vias da “experiência” vivida pela pessoa em atendimento e pela compreensão fundamental que o profissional tem a respeito dela. Nas palavras de Sartre (1943/2005, p. 696), “[...] o trabalho essencial é uma hermenêutica, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação”.

Passemos agora aos pressupostos teóricos-metodológicos que compõem o processo psicoterápico pela compreensão das *dimensões antropológica, sociológica e psicológica*.

Do início do processo psicoterápico às dimensões antropológica, sociológica e psicológica

Cabe a/o/x(s) profissional(is) da psicologia, logo no início do processo psicoterápico, investigar os elementos que compõem as *dimensões antropológica e sociológica* do sujeito que procura por ajuda. Como se dá esta investigação? Pela compreensão da descrição fenomenológica acerca da *relação* que o sujeito estabelece com sua *época*, desde seu nascimento (ou mesmo antes) até o momento atual em que se apresenta no processo psicoterápico. As condições materiais e financeiras em que vive e viveu, o posicionamento político, as crenças, a religião, os saberes vigentes, seus *arredores*, enfim, o *cotidiano*, sua história (SCHNEIDER, 2011; BOCCA, 2021; TORRES; DOS SANTOS; LANGARO, 2022). E, tudo mais, que faz parte deste arranjo existencial que traz “em-si” um significado pronto, que estabelece sentido sobre as coisas e os acontecimentos.

É necessário, ainda, que o profissional investigue as relações que são importantes e significativas na vida daquela pessoa, especialmente as relações familiares, pois, segundo Sartre (1960/2002), o grupo familiar é fundamental para o tecimento sociológico do sujeito.

Assim, as relações chamadas *sociológicas* implicam em “tecimentos afetivos”, são relações de mediações do ser. Estas comprometem o ser em seu *saber de ser* – seu “*cogito*” (SARTRE, 1986, p. 87). São relações significativas na vida do sujeito, que exercem influências

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

no modo que este se reconhece e se sabe sendo (mesmo sem estar em consciência reflexiva posicional de si), exerce influência no projeto de ser da pessoa, seu modo de ser no mundo, com os outros e consigo, bem como em suas escolhas e nas relações no presente e no futuro.

Vejamos, de forma breve, um recorte da *estrutura sociomaterial* em que o personagem *Todxs* estava inserido desde sua infância até o momento em que procurou por psicoterapia e, como isso acarretou sua constituição singular/universal (SARTRE, 1960/2002).

Todxs, nosso personagem, nasceu e cresceu em uma cidade do interior do Sul do Brasil, filho único, primeiro neto da família materna. Naquela mesma cidade, residia toda a família materna, gerando, com isso, uma convivência próxima e constante entre eles.

Havia na família o hábito, por parte dos homens, do uso abusivo de bebida alcoólica, trazendo, desse modo, consequências desastrosas como: perda do emprego, dificuldade relacionais, fragilidades econômicas, enfim, impasses diversos. Esses acontecimentos marcaram significativamente a biografia daquela família, que passou a se organizar em relação a isso e a se entender como tendo um “problema familiar” a ser resolvido: o álcool.

Foi ainda na infância de *Todxs* que seus pais se separaram. O pai mudou-se para outra cidade e constituiu outra família. Sendo assim, pai e filho passam a ter contatos eventuais, havendo não apenas um distanciamento da convivência, mas também, dos laços afetivos. Logo, *Todxs* cresceu muito vinculado com sua mãe e com a família dela. Isso contribuiu para que ele fosse, de algum modo, visto pelos familiares como o: “filho de pais separados”, logo, “o coitado” - assim, “precisava de muito amor e proteção”.

Já adulto, *Todxs* passa a ter uma relação mais próxima com seu pai e a família paterna. Um dado a ser destacado é que escolhe a mesma profissão do pai para seguir carreira. Na família paterna, vários homens são bem-sucedidos como médicos.

A escolha profissional também sofreu influência e pode-se dizer até que foi “autorizada” pela família materna, uma vez que há, na família de sua mãe, algumas médicas. As mulheres que constituem a família materna revelam-se como “fortes” e apresentam-se como tais, são respeitadas, ditam normas, o que de certa forma corrobora para a crença de que os

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

homens da família sejam vistos como frágeis e fracassados, afinal, “são alcoolistas⁶”.

Assim, *Todxs* está envolto, circunscrito em uma tradição profissional escolhida **para e por** ele – vale aqui a máxima sartriana – retratada, em *Saint Genet*: “o importante não é o que fazem de nós, mas, sim, aquilo que nós mesmos fazemos do que fizeram de nós” (SARTRE, 1952, p. 55), em outras palavras – essa tradição familiar acerca da profissão passa a ser também um projeto de *Todxs*. Afinal, por meio da medicina, poderia ser um “homem, um médico de sucesso”! Com isso, seria diferente dos outros homens da família materna – “os ditos fracassados”.

Embora haja o temor de “ser-fracassado” como os outros homens da família, *Todxs* tem profundo afeto e envolvimento com seus tios e tias. Em seus relatos, é como se morassem todos em uma única casa, assim, vive a experiência do “nós” como projeto, como um pacto de fidelidade a eles, prioritariamente se objetificando nesta dinâmica relacional, talvez como forma de “pagar a dívida” por ter sido tão bem cuidado, protegido, já que, quando criança, era visto pela própria família como o “coitado, filho de pais separados”.

A atmosfera de preocupação familiar era constante. Havia uma moral religiosa que endossava a possibilidade de que *Todxs* poderia “pegar o caminho errado, o caminho do mal”.

Todxs cresceu ouvindo frases como: “não pode beber cerveja”, “não pode fumar”, “não pode usar nenhum tipo de substância química”, sendo direcionado a “andar pelo caminho certo”. Tais recomendações eram feitas mesmo sendo *Todxs* maior de idade. Uma espécie de lembrete: “estamos aqui para te proteger dos perigos do mundo”! Isso era para ele uma confirmação de seu *saber de ser* o: menino/homem frágil, tal qual os demais homens da família.

Além do alcoolismo, outros diagnósticos psiquiátricos faziam parte do estigma da família materna, de ser “a problemática”.

Com a presença dos diagnósticos, havia a crença absolutizada que acabava por confirmar que aquele grupo familiar tinha uma “herança genética”, logo, hereditária, eram doentes/problemáticos. Assim, a vivência do alcoolismo por parte de alguns membros da família passa a unificá-los (pelo medo), transformando-se em uma espécie de responsabilidade

⁶ Para maior esclarecimento sobre os fundamentos existencialistas e compreensão do uso de drogas, sugerimos a leitura do capítulo: *Um olhar existencialista sobre o uso problemático de drogas* das autoras – Daniela R. Schneider; Milene Strelow e Virgínia L. dos Santos Levy, na obra *J-P Sartre e os Desafios à Psicologia Contemporânea*, 2017. Vide em: <https://www.viaverita.com.br/product-page/j-p-sartre-e-os-desafios-a-psicologia-contemporanea>.

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

42

coletiva familiar, ou seja, cuidar para que *Todxs*, o único neto/homem, não virasse um alcoolista.

O que era um “problema” passa a ser também um sentido de vida, que unifica o grupo e visa protegê-lo do “mundo” (ilusoriamente), portanto, era preciso que os homens (potencialmente autodestrutivos) fossem contidos, controlados e vigiados constantemente, pois eram frágeis.

O contexto antropológico da infância e da juventude de *Todxs* foi marcado pela insegurança, pelo medo de errar, de fracassar, de ter um futuro ameaçado tal qual dos homens da família materna.

Diante da breve contextualização antropológica e sociológica da biografia de *Todxs* é que “encontramos o geral [...], é na infância e por meio da família [...] como primeiro grupo social que a criança descobre a existência do social e da história” (BOCCA, 2022, p. 241). É, pois, no processo dialético, que um sujeito ao produzir sua história objetiva-se e perde-se nela, sendo produto e produtor (SARTRE, 1960/2002). A realidade humana é como um tecimento, em que cada um é meio para o outro realizar seu ser, não é uma relação natural, e sim, é construção *em* relação. O humano se socializa nestas condições, é isso que o diferencia dos animais, pois tem a possibilidade de se fazer em curso (SCHNEIDER, 2006).

Uma vez localizadas as *condições sociomateriais* do passado familiar, poderemos compreender como *Todxs* as elaborou. Como e de que forma isso o impactou em sua constituição - *dimensão psicológica* – que é construída, pelo vivido em situação (SARTRE, 1960).

Veremos isso por meio do processo psicoterapêutico.

Do processo psicoterápico

Quando *Todxs* iniciou o processo psicoterápico estava com 20 anos.

Estava prestando vestibular para o curso de medicina, logo, era sustentado pela família materna. Assim, as sessões eram periódicas e contavam com períodos de pausa (especialmente pela escassez financeira), retomando quando sentia necessidade, com encontros intensificados em períodos que *Todxs* entendia por “crises⁷”.

⁷ O Transtorno de Pânico se caracteriza por intensos ataques de medo ou de desconforto, originando diferentes

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

43

Nas primeiras sessões, *Todxs* tentava descrever, por meio de seus sintomas, aquilo que chamava de “crise”. Mostrava-se tenso, ansioso, relatou manifestações *psicofísicas* como mãos suadas, forte angústia no peito, náusea, vertigem e medo de enlouquecer e de morrer. Em concordância com Sartre (1943/2005), nosso *corpo* é sempre *psicofísico*, em outros termos, o corpo/consciência é o *psíquico* em situação (na casa, na rua, na família, no mundo). Ou ainda: o “nosso eu psicofísico é contemporâneo do mundo, faz parte do mundo e cai com o mundo sob o impacto da redução fenomenológica, o outro aparece como necessário à própria constituição desse eu” (SARTRE, 1943/2005, p. 303).

Desta forma, nosso analisando se revela concretamente em sofrimento *psicofísico* ao descrever o palpitar de seu coração, o aperto no peito, as mãos suadas alarmando que a qualquer momento terá uma “crise”. *Todxs*, ao descrever os sintomas físicos, ainda comenta acerca de seu maior temor: “*não conseguir ser alguém na vida profissional*”. Esta frase demonstra a força do medo em relação ao futuro, de não ser bom o suficiente, de não ser um médico de sucesso.

Estava em vias de prestar o vestibular para medicina, seria “testado/avaliado” e em seu imaginário, seria “reprovado”, receberia o “laudo de incapaz, incompetente”.

Experimentava medo do fracasso (herança que deveria combater) e, diante destas situações, colocava-se em consciência imaginária (aterrorizante), vivenciava imediatamente pelo imaginário o que temia: a reprovação caso fizesse o vestibular. Logo, o destino iria se cumprir – ele (*Todxs*) seria **o fracassado**. Diante disso, a saída: não fazer a prova do tão desejado vestibular, pois acreditava que: “não adiantaria fazer nada para ser diferente (um novo projeto) a não ser aceitar-se vencido pelo destino – o de ser derrotado.

A existência de *Todxs* era idealizada para o sucesso e superação daqueles familiares (homens) ditos fracassados, no campo antropológico e sociológico. *Todxs* nutria medo de estar destinado ao fracasso, como herança familiar.

Experimentava-se em uma tensão (tal qual um elástico sendo puxado pelas extremidades com forças iguais, até o momento em que as fibras se rompem, fazendo com que o elástico perca totalmente sua função – sua elasticidade/maleabilidade, por fim, rompendo)

sintomas, como: palpitações, sudorese excessiva, falta de ar, náusea, medo de enlouquecer, de morrer, entre outros (DSM-5, 2014, p. 211).

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

entre a certeza-de-ser destinado ao fracasso (o Em-si como verdade absolutizada) e o *poder-ser* enquanto condição humana de superação (um *dever*, o Para-si aberto para um campo de possibilidades) (SARTRE, 1943/2005).

Todxs revela-se desejando ser-em-si, como um ser acabado, determinado, negando, com isso, sua condição de liberdade (BOCCA, 2021). Como *Todxs* resolveu desatar esse “nó” (tensão, impasse)? Ora, pela atitude de negação, nas palavras de Sartre, pela “má-fé”. Em Sartre, a atitude de má-fé se caracteriza pelo ato de mentir a si mesmo, mascarando uma

[...] verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado [...] aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado (SARTRE, 1943/2005, p. 94-95).

Todxs se apropriava da crença absolutizada de ser mais um dos “doentes” da família (uma herança genética). Acreditava que seu diagnóstico de “transtorno de pânico e ansiedade” era oriundo dessa herança familiar. Pautado em um *saber de ser* “o fraco”, era também “culpado”, afinal, não conseguiu romper com a hereditariedade (eis aqui mais um de seus paradoxos, afinal, a crença era absolutizadora, algo hereditário, portanto, não passível de culpa). Entre muitas de suas crenças, havia a moral religiosa muito atuante, frequentemente aparecia o temor ao divino. Não podia errar, senão seria penalizado por Deus.

Todxs fez-se um ser para os outros, “misturado”, desconsiderando sua possibilidade de singularidade, encerrando-se nos saberes alheios, fazia-se projeto **do** e **para** o outro, na imanência da alienação⁸ (escolher-se a partir da escolha do outro). Fazia-se o que fizeram dele para manter-se neste projeto coletivo familiar, parecia querer permanecer aceito naquele espaço e a proteger-se, no entanto, paradoxalmente, desprotegia-se.

⁸ Para Fernando Gastal de Castro (2017, p. 152), “na alienação, o sujeito totaliza-se como outro e despossui-se a si mesmo em função de uma práxis serial dominada pela impotência e pela passividade. Ao mesmo tempo, porém, é preciso a todo momento, a fim de não trair a ontologia sartriana, ver como o sujeito se recupera dentro de cada situação alienante por meio de um projeto de má-fé, reproduzindo a práxis serial e alienante. O autor sustenta que as noções de má-fé e alienação “não devem ser pensadas separadamente” (2017, p. 153). Vide - obra J-P Sartre e os Desafios à Psicologia Contemporânea, 2017. Em: <https://www.viaverita.com.br/product-page/j-p-sartre-e-os-desafios-à-psicologia-contemporânea>

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

Em suma, nosso analisando revela-se constituído pelo “par má-fé-alienação”, nas palavras de Castro: “a má-fé nos aparece como uma saída dentro de uma situação alienante e, ao mesmo tempo, a alienação é indutora de atos de má-fé que, por sua vez, terminam por reproduzir a estrutura alienante (CASTRO, 2017, p. 111).

Freitas (2018) traz uma definição, baseada no pensamento de Sartre, sobre a dinâmica grupal, com a qual podemos fazer uma analogia ao modo de relacionamento da família materna de nosso personagem, constituindo um projeto coletivo comum que os unificam em experiência de enfrentamento do sofrimento coletivo ao lidar com os homens ditos alcoolistas:

O mundo do prático-inerte faz um convite aos homens para que vivam juntos com os outros, mas em estado de solidão e inumanidade. A unidade negativa pela matéria tem como resultado totalizar falsamente, isto é, de forma inerte, os homens, do mesmo que da cera são unidas [...] ajuntados e alienados por projetos de terceiros, resignados ao determinismo, a história pode aparecer-lhe como um destino [...] sujeitam-se a agir por projetos alheios inscritos no campo prático-inerte e de olhares de terceiros que apreendem seu ser objetificado (FREITAS, 2018, p. 194).

Compreendemos que alguns elementos corroboram para a verdade absolutizada no coletivo familiar, dimensão antropológica apropriada por nosso personagem sobre um “destino” comum aos homens da família, **o fracasso**. Vejamos:

- A crença em uma *tendência genética e hereditária* para a “doença” psíquica, em especial a dependência química (pela experiência do alcoolismo) assim como por diagnósticos e medicalizações psiquiátrica da maioria dos integrantes da família materna;
- O medo da família pela *repetição e perpetuação da história* do alcoolismo;
- A *influência religiosa* sobre o adoecimento psíquico poder ter como fundamento um castigo divino merecido.

Todxs produzia-se transtornado, com manifestações *psicofísicas*, e seu *saber de ser*, seu *cogito*, afirmava-se toda vez que as experimentava, então se objetificava como doente e portador de potencial para a determinação. O impasse psicológico de *Todxs* parece estar vinculado com a tensão experimentada pela certeza de ser em contraponto com o desejo de não ser determinado.

Em Sartre, o *cogito* caracteriza-se pela maneira como uma pessoa compreende a si mesma.

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

Vejamos:

Se considerarmos o mundo sob a forma da compreensão, há objetividade total, somos todos perfeitamente objetivos; simplesmente, é preciso substituir as noções, o par subjetivo-objetivo pelo par interiorização-exteriorização [...] o momento da compreensão é o momento da interiorização. Compreendemos o que interiorizamos. Isto faz com que, metodologicamente, compreender situe-se no nível em que a interiorização do movimento repousa sobre si mesma para tomar consciência de si ou, se quiserem, no nível do *cogito* [...] o *cogito* é unicamente [...] o momento da compreensão, porque a compreensão é ao mesmo tempo consciência de si mesma como compreensão (SARTRE, 1986, p. 87).

O sofrimento psicofísico, manifesto por *Todxs*, revela a compreensão acerca de si, seu *saber de ser* pela contradição, entre a certeza de ser o **fracassado** (pelos seus atos/projeto) com o desejo singular de romper com esse *cogito* (certeza).

Seu sofrimento fez com que cogitasse “desistir da vida” (pela via do suicídio). Se por um lado, acreditava que estava condenado, sentenciado a ser o doente (o depressivo, aquele que sofre de crises de pânico), por outro, a angústia existencial o mobilizou a crer em novas possibilidades, fazendo outras escolhas. Buscando outras verdades, para além das compartilhadas em família. Foi quando aceitou a ajuda pela via da psicoterapia.

Apesar de vivenciar sua futura profissão (ser médico) por vezes como um peso, pelo *dever ser* (competente) idealizado pela família materna e por ele, colocava nesta relação uma esperança de realizar o desejo de ser respeitado e admirado. *Todxs* encontrou nesta relação um sentido fundamental para sua existência, mesmo que idealizado.

Comumente, encontramos em nossas práxis movimento de contradição por parte de muitos que estão em processo psicoterapêutico, em que se questionam acerca de um possível autoengano, ao optarem, pela via da psicoterapia, em busca de “melhora”, porém, pautados no paradoxo de que se o seu “destino” é o fracasso, logo, a atitude deveria ser de aceitação e resignação e não de busca por melhora. E ainda, muitos buscam na figura da o/x(s) psicoterapeuta(s) tal confirmação. Com isso, enfatizam o movimento e o projeto de ser-para-o-outro, ou seja, colocam-se diante da profissional dando a ela o poder de saber o que seria melhor para si, e assim manter suas escolhas na passividade alienada, transferindo a tutela de si mesmo para outro sujeito.

Cabe, então, aos/xs profissionais mostrarem para a/o/x(s) cliente/paciente(s) sua condição de abertura para o futuro, com possibilidades de escolhas (situacionais) e

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

ontologicamente livre. Uma singularidade sem destino prévio e com necessidade de empreender a si mesmo como responsabilidade intransferível.

Entender as expectativas, individuais/singulares, bem como universais/familiares é crucial para o levantamento da experiência antropológica e sociológica em um processo psicoterápico de inspiração sartriana. Só assim, poderemos contribuir para que nossas o/a/x(s) clientes/pacientes percebam o sentido dos elementos nas suas escolhas e experiências, a fim de favorecer a sua apropriação do que era seu projeto (Para-si) e seu desejo do que era projeto para a família, (para-o-outro) e o que era projeto em comum.

Neste atravessamento de projetos, poderá aparecer um sujeito alienado de si mesmo, de suas reais possibilidades, experimentando-se aprisionado, destinado, mas diante disso se “ocupando” em seu desejo de *não-ser* este, mas na *certeza-de-ser*, logo, “sem saídas, sem futuro”, em adoecimento, em “crise”.

O movimento realizado no trabalho clínico, em boa parte do processo, é o de viabilizar o posicionamento dos sujeitos para o nível de *consciência reflexiva*, principalmente em relação ao projeto fundamental e às escolhas, foi isso que tentamos mostrar a partir de nosso personagem *Todxs*.

Com o processo psicoterapêutico, é possível posicionar - pela consciência reflexiva - um eu mais reflexivo acerca de quem a pessoa está sendo, suas escolhas, seu engajamento, experimentar outras possibilidades de existir. Considerando como possibilidade de *vir-a-ser*, numa “totalização-em-curso” (SARTRE, 1960/2002), constante, como abertura para o futuro ao invés de fechamento.

A psicoterapia é uma das vias possíveis para que se passe a se fazer existente, arriscar novas atitudes e, assim, surpreender-se com o resultado, ela torna-se mais segura e confiante, inclusive alterando seu *papel*, “*perfil*” (*dimensão social*) (BOCCA, 2022, p. 247) nos grupos que pertence (como a família e outros). Daquela pessoa que sempre foi amparada, para ser também aquela que ampara. Modificando com isso seu projeto de ser, seu movimento existencial, pondo “em cheque” a verdade comungada e absolutizada até então.

Não raro, esse processo de mudança (pela via da psicoterapia) também contribui para gerar outras “crises” na/no/nx(s) cliente/paciente, pois ao romper com a verdade, com a crença absolutizada, teme trair a confiança dos grupos aos quais pertence, a exemplo de nosso personagem, com sua família. Teme que para mudar será necessário romper com o projeto

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

familiar, teme a ruptura afetiva, teme não ser aceito se perceberem sua mudança, teme ficar sem lugar, teme a mudança de seu papel/*perfil*, bem como o de seus familiares. Este tipo de situação aparece nos processos psicoterápicos, exigindo da/do/x(s) profissional atenção para poder auxiliar o sujeito a ter consciência crítica por meio da reflexão acerca da inviabilização de seu projeto de ser e a necessidade de alterá-lo.

Trata-se de mostrar ao indivíduo que está em processo psicoterápico que, por meio de suas escolhas, vem possibilitando exatamente aquela que teme ser, no caso do nosso personagem em questão, o fracassado. Assim, a psicoterapia de inspiração sartriana pode proporcionar às/aos/xs clientes/pacientes a reconstrução de um novo sentido de ser – de ser aquele que é posicional, ativo e responsável, premissas básicas para um futuro aberto de possíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este artigo, contextualizamos as condições nas quais o processo psicoterápico de inspiração sartriana se fundamenta. Desse modo, visamos criar um personagem que pudesse servir de aporte analítico para que retratássemos o movimento existencial de uma pessoa em processo psicoterapêutico. Logo, apontamos para as principais contribuições sartrianas para pautar o processo.

Primeiramente, pela ótica fenomenológica; esta possibilita a/o/x(s) profissional(is) da Psicologia a descrição e a compreensão a respeito da vivência existencial do analisando quando lançado ao mundo em suas dimensões constituintes, sendo elas: antropológica e sociológica. Suas experimentações e apropriações, ao longo de seu processo dialético com outros e com as coisas, levando sempre em consideração sua época, sua histórica.

A psicoterapia de inspiração sartriana possibilita a compreensão acerca do *cogito/saber de ser* de uma pessoa, convidando-a a se lançar no mundo em situação, como um agente ativo (inclusive em seu tratamento psicoterapêutico), que se experimenta um ser com limitações, mas também com incontáveis e ilimitadas possibilidades de ser. Desmistifica a crença absolutizante e totalizada de que há um ser ou um saber *a priori*.

O processo de psicoterapia de base sartriana aponta para o esclarecimento de que somente em *situação* e em *relação* (considerando a biografia e o projeto de ser (desejo)) que a pessoa/analisando será (enquanto projeto de ser), um vir-a-ser. Assim, em situação (por meio

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

de suas escolhas, pautadas pelo exercício de liberdade) é que *Todxs*, ou qualquer sujeito, poderá produzir-se, (re)inventar-se, bem como, a seu *cogito*.

Ora, quando em Sartre (1986, p. 97) a noção de interiorização nos remete ao *cogito* e esse por sua vez ao movimento existencial de exteriorização do interior (pela possibilidade do humano ser dialético), esse é o momento da partida em psicoterapia “se não se parte da ideia de liberdade, do *cogito*, de sua certeza, de seu absoluto, teremos perdido o homem” /a pessoa, o analisando.

REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5. 5. ed. Trad. Maria Inês Corrêa Nascimento. Porto Alegre: Artmed, 2014.

BENE, A. *Le vécu chez Sartre*. In : *Annales de L'université de Craiova. Série de Philosophie*, n.32 (2/2013). Roumanie. Disponível em : https://www.academia.edu/5540923/Le_vécu_chez_Sartre. Acesso em: 17 de novembro de 2022.

BOCCA, M. C. **Psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre**. Curitiba: Appris, 2021.

_____. **Aplicabilidade da psicanálise existencial e do método progressivo-regressivo em psicoterapia**. In: ANGERAMI, V. A. (Org.) **A Psicoterapia sob Sartre**. São Paulo: Artesã, 2022, 233-250.

CANNON, B. *Sartre and psychoanalysis: an existentialist challenge to clinical metatheory*. Kansas, EUA: University Press of Kansas, 1991.

CASTRO, F. G. **O sofrimento psíquico compreendido na tensão dialética entre má-fé e alienação**. In: CASTRO, F. G.; SCHNEIDER, D.R.; BORIS, G. D. J. B. (Orgs). **J-P Sartre e os desafios à psicologia contemporânea**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, 111-156.

FREITAS, S. M. P. **Sartre, psicologia de grupo e mediação grupal**. Maringá, PR: Universidade Estadual de Maringá, tese (Doutorado em Psicologia), 2018, 269.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida do Norte, SP: Ideias & Letras, 2006.

JORGE, M. D. **Todxs, tod@s, todos ou todes?: uma análise do posicionamento de profissionais da área de letras acerca da marcação de gênero no contexto da não-binariedade**.

O PROCESSO PSICOTERÁPICO À LUZ DO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Marivania Cristina Bocca
Queli Cristina Peccini Grelak
Zuleica Pretto

Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pampa, Bagé, Curso de Letras: Português e Literaturas, 2021. Disponível em: https://repositorio.unipampa.edu.br/bitstream/riu/5788/1/TCC_Murilo_Delgado_Jorge.pdf

MICHAELIS. **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa**. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>. Acesso em: 31 mar. 2019.

SARTRE, J-P. **Saint Genet: comédien et martyr**. Paris: Gallimard, 1952.

_____. **Critique de la raison dialectique: précédé de questions méthode**. Paris: Gallimard, 1960.

_____. **Crítica da razão dialética: precedido por questões de método**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Reflexões sobre o racismo**. Trad. J. Guinsurg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

_____. **Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara; filosofia marxista e ideologia existencialista (1960)**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.

_____. **L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1943.

_____. **O Ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. **L'idiot de la famille**. Gustave Flaubert de 1821 a 1857. Paris: Gallimard, 1971.

_____. **O idiota da família**. Volume 1. Trad. Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SCHNEIDER, D. R. **Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre**. *Natureza humana* 8 (2), p. 283-314, jul-dez/2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v8n2/v8n2a02.pdf>. Acesso em: 11 de agosto de 2019.

_____. **Sartre e a psicologia clínica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

SCHNEIDER, D.R.; STRELOW, M.; LEVY, V.L.S. **Um olhar existencialista sobre o uso problemático de drogas**. In: CASTRO, F. G.; SCHNEIDER, D.R.; BORIS, G. D. J. B. (Orgs). **J-P Sartre e os desafios à psicologia contemporânea**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, 209-236.

TORRES, E. R. T.; SANTOS, A. H. D.; LANGARO, F. **Uma proposta de método clínico baseado em Jean-Paul Sartre**. In: PRETTO, Z.; SCHNEIDER, D.R.; STRELOW, M.; GRIGOLO, T. M. (Orgs). **Psicoterapia existencialista: princípios metodológicos**. Curitiba: Juruá, 2022, 47-63.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva*

Resumo: O conceito de existencialismo acirra, na cena contemporânea, uma controvérsia *sui generis* ao demarcar uma linhagem cultural que planta suas raízes filosóficas no dito movimento fenomenológico-existencial, particularmente, na Alemanha e na França e que tem, na figura de Sartre, uma referência, sem dúvida, icônica. Talvez ninguém mais que Gabriel Marcel tenha, recorrentemente, se insurgido contra tal filiação conceitual, atribuída, ora por intelectuais marxistas e cristãos, ora, pela própria mídia sensacionalista; estereótipo que, num primeiro momento, seria, aliás, consentido pelo próprio Sartre, a despeito, sobretudo, da célebre conferência *O Existencialismo é um Humanismo*. Marcel, tão logo, toma partido nesse debate, vindo a configurar a sua obra filosófico-dramatúrgica como “existencial” e não, propriamente, “existencialista”. O artigo examina, precisamente, esse ponto de inflexão trazendo à tona alguns de seus desdobramentos mais decisivos.

Palavras-chave: Gabriel Marcel. Sartre. Existencialismo. Humanismo. Existência.

THE EXISTENTIALIST CONTROVERSY: SARTRE AND GABRIEL MARCEL

Abstract: The concept of existentialism intensifies, in contemporary scene, a *sui generis* controversy by demarcating a cultural lineage that plants its philosophical roots in the so-called phenomenological-existential movement, particularly in Germany and France and which has, in the figure of Sartre, undoubtedly, an iconic reference. Perhaps no one more than Gabriel Marcel has, repeatedly, rebelled against such conceptual affiliation, attributed, either by Marxist and Christian intellectuals, or by the sensationalist media itself; a stereotype that, at first, would even be allowed by Sartre himself, despite, above all, the famous lecture *Existentialism is a Humanism*. Marcel, as soon as possible, takes sides in this debate, coming to configure his philosophical-dramaturgical work as “existential” and not, properly speaking, “existentialist”. The article examines precisely this inflection point, bringing to light some of its most decisive developments.

Keywords: Gabriel Marcel. Sartre. Existentialism. Humanism. Existence.

1. Posição da questão

A partir, sobretudo, do período entre os anos 1930 e 1950, na Europa, (especialmente, França e Alemanha) um curioso fenômeno rouba não só a cena filosófica, mas amplamente cultural. Trata-se do que, à época, vulgarizou-se sob o epíteto de “existencialismo”. Para alguns, o fenômeno é visto como uma corrente de pensamento, para outros, expressão popular de uma moda ou até mesmo estilo de comportamento. Fato é que essa pretendida caricatura não parece ser tão transparente assim do ponto de vista conceitual, razão pela qual passa a desencadear uma série de mal-entendidos gerando, não raras vezes,

* Professor dos cursos de Graduação e de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo. Escreveu “*A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*” (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e “*A natureza primordial: Merleau-Ponty e o ‘logos do mundo estético’*” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010; 2019). E-mail: cafsilva@uol.com.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9321-5945> CVLattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4706507P7>

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

querelas intermináveis. De imediato – e é isso que mais importa – a controvérsia, se instala em meio a uma audiência digamos, mais “especializada” de debate: o interior mesmo da comunidade filosófica. É precisamente essa faceta que aqui visaremos, sem nenhuma pretensão, é claro, de esgotamento; faceta cujo recorte recobre a inusitada atmosfera tendo como núcleo irradiador a célebre conferência de Sartre, pronunciada em 1945 e, publicada um ano após, sob o intrigante título *O Existencialismo é um Humanismo!* O que se pretende ora examinar, mais que o *leitmotiv* que levou o autor a ditá-la, é a repercussão da palestra via um colóquio mais elaborado e sofisticado: a recepção da obra sartriana no círculo intelectual de pensadores como Jaspers, Heidegger, Merleau-Ponty e Gabriel Marcel. A questão de fundo consiste em analisar o porquê a leitura de Sartre repercute de formas tão distintas nesse circuito que encontrará, sobretudo, na figura daquele último, um interlocutor privilegiado.

Outro aspecto não menos importante dessa querela, embora raramente abordado, reside no fato de que, ao lado de Sartre, Marcel realiza uma obra dramaturgicamente admirável. Este, inclusive, antecede Sartre nesse gênero de produção, além de figurar como um refinado crítico literário a ponto de debater tanto filosófico quanto literariamente as teses sartrianas. Isso, obviamente, não é tudo, se não perdermos de vista o terreno pouco explorado das relações entre tais autores que, por mais que convergissem em vários temas, teriam assumido, cada qual, posições bem singulares no interior do movimento filosófico creditado. Marcel, por exemplo, chama a atenção do leitor, que a sua produção filosófica e teatral compõe um só empreendimento, projetando, aliás, o seu recurso dramático, de maneira viva e concreta, como um experimento único e particularmente denso de reflexão. E emplaca: seu pensamento, mais que “existencialista” é, em rigor, heurístico, “existencial”. Ora, que estatuto vige nessa distinção? Em que medida, ela esclarece o sentido último de um movimento filosófico imantado em torno de um só centro de gravidade: a existência humana encarnada, ou seja, em sua mais visceral concretude e radical ambiguidade¹?

Para melhor medir o alcance da controvérsia, convém partirmos da conferência de Sartre, que ganha, primeira audiência, no *Club Maintenant*, em 29 de outubro de 1945.

2. O estopim da controvérsia

A conferência assume um caráter apologético, isto é, visa rebater uma série de acusações dirigidas ao que, no período, convencionou-se alcunhar de “existencialismo”, além,

¹ Ver: SILVA (2013; 2017a).

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

obviamente, de esclarecer aspectos da própria obra de Sartre como um todo. Ele agrupa tais críticas, destacando duas vertentes, à época, dominantes: de uma parte, os “comunistas”; de outra, os “cristãos”. Os primeiros postulam certo imobilismo ou passividade nas premissas ditas “existencialistas” como típicas de uma “filosofia contemplativa” e, portanto, “burguesa”. Esse “luxo” todo, específico, ademais, de intelectuais boêmios que tem, como *hobby*, escrever em cafés, é a expressão de uma forma de pensar que acentua a “ignomínia humana”, quer dizer, se foca no que há de mais sórdido, equívoco e viscoso², pondo em xeque o espírito de solidariedade, já que o existencialismo não passa de um solipsismo ao se fundar no princípio do *cogito* cartesiano. Para a corrente cristã, uma vez suprimidos os mandamentos divinos e os valores eternos, só resta, para o existencialista, “a estrita gratuidade, podendo assim cada qual fazer o que lhe apraz” (SARTRE, 1996, p. 22). É, pois, seguindo essa linha interpretativa que Maritain, conhecido escolástico, caricatura a obra de Sartre como uma “mística do inferno” (1990, p. 295)³. Também Jolivet (1953, p. 27) faz a seguinte arguição:

Pela mesma forma e ao mesmo tempo se explica o sucesso das filosofias do absurdo e do desespero. O mundo parecia entregue à loucura, o universo desprovido de sentido, a vida fundamentalmente absurda, apoiada sobre o nada, o universo vazio de Deus. A influência, que não era de minimizar, do pensamento nietzschiano conjugava-se com a imensa desesperança dos anos sombrios para enegrecer ainda mais a noite em que a humanidade, enlouquecida, se debatia.

² Alegavam tais críticos: “Este drama da náusea, do nada e do absurdo são frescuras daqueles que vivem do trabalho alheio. Quem não vive de rendas, quem acorda de madrugada, luta para educar seus filhos e come de marmitta não tem tempo de sentir tal náusea existencial”. Em suma, os comunistas tomavam o existencialismo como a última manifestação do idealismo, quer dizer, a antítese mesma do materialismo histórico dialético como, p. ex., Lefebvre (1945, p. 8) apresenta em um artigo publicado justo um mês após a conferência no Club Maintenant: Sartre põe o problema humano “como questão individual, abstrata e teórica”. Henri Mougín (1947) também dá vazão, em boa parte, a esse tipo de crítica. Mal suspeitaria ele, em virtude de sua precoce morte, em 1946, que, anos mais tarde, em *A Crítica da Razão Dialética* (1960/2002), Sartre manifestaria, em larga medida, sua adesão à certas teses do materialismo histórico dialético a ponto, aliás, de se inspirar nos trabalhos de Lefebvre. Isso tudo sem falar no engajamento político sartriano. Ver também a polêmica travada por Lukács (1979).

³ “Haveria um lugar ou uma situação onde ambas as espécies de existencialismo pudessem encontrar uma significação legítima? Sim, sem dúvida: para o primeiro (como o de Kierkegaard), seria a experiência mística da teologia (apofático) onde Deus é conhecido como desconhecido [...]. Para o segundo, (da absurdidade radical, Sartre, Camus) seria a experiência mística do inferno” (MARITAIN, 1990, p. 295). Amoroso Lima (1956, p. 20; 20-21) ainda teria dito: “O existencialismo é uma neblina, é um vento, é uma noite, é um estado de alma [...] Sartre viu muito bem que, uma vez supressa a existência de Deus, a existência do homem perde toda a sua consistência”. Já o reverendo alemão Joseph Lenz (1955, p. 15-16) ajuíza: “O existencialismo se converteu em um movimento parcial do irracionalismo flutuante hoje por toda parte [...] Martin Heidegger declara expressamente que pretende acabar com o poder da inteligência no ‘terreno dos problemas relativos ao ser e o nada’ e ‘com ele o domínio da lógica dentro da filosofia’. De forma parecida e, a partir de Kierkegaard, pesa sobre todos os existencialistas uma herança de hostilidade à razão e, sobre todos eles para a sombra do ceticismo”.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

E corrobora seu diagnóstico: “Por não haver recebido em sua infância ‘os meios de crer’, Sartre fez ‘sua ordem particular dessa desordem que é a ausência de Deus’ (JOLIVET, 1968, p. 57). Daí, então, em termos sartrianos, o resumo da ópera: o existencialismo acentua “o lado mau da vida humana” (SARTRE, 1996, p. 23). É esse lugar-comum que se torna uma moeda corrente cada vez mais vulgarmente aclimatada em torno de suas ideias e do referido movimento, como bem descreve Penha (1983, p. 8):

Sua repercussão não se limitou às discussões acadêmicas nem aos debates nas páginas das publicações especializadas. Tanto quanto uma doutrina filosófica, o existencialismo passou também a ser identificado como um estilo de vida, uma forma de comportamento, a designar toda atitude excêntrica, que os meios de comunicação divulgavam com estardalhaço, criando uma autêntica mitologia em torno do movimento e seus adeptos. A imaginação popular caricaturava a figura do existencialista: aparência descuidada, cabelos abundantes e desgrenhados; brusco nas maneiras; mal asseado, avesso às normas estabelecidas; amoral, sobretudo, pois o existencialista típico, inimigo da hipocrisia, recusava a moral tradicional; depravado e promíscuo, (ele) promovia orgias, entregando-se aos prazeres mais degradantes⁴.

Não poderia haver imagem mais bizarra ou histriônica do movimento do que esse traço caricatural junto ao “distinto público”⁵. E Sartre, é bem verdade, se torna, em meio a esse bafafá todo, midiático, ao lado de Camus, entre outros, um ícone emblemático. É partindo desse cenário nada amistoso, que a conferência tem lugar e pretende-se, ao menos, esclarecer ou desfazer uma série de incompreensões.

Para começar, escreve Sartre (1996, p. 26; grifo nosso):

O que torna as coisas complicadas é que há duas espécies de existencialistas: os primeiros, que são cristãos, e dentre os quais eu incluirei Jaspers e Gabriel Marcel,

⁴ Comenta Jolivet (1968, p. 14-15): “A juventude que seguia Sartre e fizera do *Café de Flore* seu quartel-general deu um lamentável renome à filosofia na qual pretensamente se inspirava. Negligente no vestir-se (de certo modo como Sartre que, professor no liceu, ia às aulas sem colarinho postiço e sem gravata), desprezando o sabonete e o banho, emancipada de toda moral revolucionária por princípio, essa juventude propagou rapidamente, sobretudo no exterior, a ideia de que o ‘existencialismo’ apenas justificava uma espécie de anarquia universal, pondo em xeque e desprezando, de antemão, todos os valores. Hoje parece que essa efervescência já se atenuou bastante e que as acusações formuladas contra Sartre, como outrora contra Sócrates, de corromper a juventude (mas com muito menos razão no caso de Sócrates!) perderam sua virulência, embora talvez continuem justificadas. Em todo caso, dos cafés de *Saint-Germain*, onde as novas ideias, mal acolhidas nas universidades, tinham encontrado guarida e focos de propaganda, o existencialismo não tardou em expandir-se entre o público, numa súbita maré montante”.

⁵ É também o que viria pontualmente precisar Levinas (1997, p. 122-123): “É sabida a dificuldade que sentimos em definir o ‘existencialismo’. No grande público dos leitores de romances, identifica-se facilmente o existencialismo com uma certa visão pessimista do homem. A filosofia da existência ligar-se-ia doentamente às formas ditas inferiores da vida humana e preconizaria um neo-naturalismo. É evidente que este juízo é grosseiro, mesmo de um ponto de vista puramente literário”.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

de confissão católica; e, de outra parte, os existencialistas ateus dentre os quais é necessário incluir Heidegger, também os existencialistas franceses, bem como a mim mesmo. O que têm em comum é simplesmente o fato de admitirem que a *existência precede a essência*, ou se se quiser, que é necessário partir da subjetividade.

Afinal,

Que significa aqui que a existência precede a essência? Isso significa que o homem primeiramente existe, se encontra, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada (SARTRE, 1996, p. 29).

Tais passagens são bem significativas e é nelas que Sartre põe, em registro, o primeiro princípio dessa filosofia, qual seja, a ideia de que “o homem é, antes de tudo, um projeto que se vive subjetivamente” (Idem, op. cit., p. 30). Ora, não há um céu inteligível, ou uma Ideia Absoluta que oriente o curso da ação ou que suprima a liberdade. A hipótese da não existência de Deus não poderia encontrar maior álibi que em Dostoiévski: “Se Deus não existe, tudo é permitido” (Idem, op. cit., p. 30)⁶. Se o dostoiievskiano Sartre acende a lanterna do *cogito*, o ponto de partida de toda subjetividade, é para mostrar que há um fundo de luz a partir do qual o homem deve assumir sua condição. Essa luz não é a luz cartesiana refletida de algum demiúrgico, mas o homem mesmo entregue à sua própria sorte, ou melhor, a sua condição humana, demasiadamente humana, para parodiarmos Nietzsche. Tal condição, já a sabemos, não é uma hipóstase, já que “o homem é o ser que projeta ser Deus” (SARTRE, 1943, p. 653), a despeito de essa projeção ser malsucedida. Eis porque,

[...] não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimarão nossa conduta. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio numinoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que exprimirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer. (Idem, op. cit., p. 39-40)⁷.

⁶ Essa alusão à obra do romancista russo se tornou legendaria. Embora, seja verdade, que Dostoiévski jamais tenha, literalmente, redigido a frase, o que Sartre parece deixar, entre aspas, por sua própria conta, é sobre o quanto o autor de *Os Irmãos Karamázov* (2012) constrói personagens que refletem, agudamente, sobre o caráter absoluto da liberdade na perspectiva de que esta não seja determinada, *a priori*, nem por uma essência abstrata, nem pela hipótese de uma dádiva divina.

⁷ O “existencialismo ateu” como o “mais coerente”, explica Sartre (1996, p. 29), “não visa, de maneira alguma, mergulhar o homem no desespero [...]. O existencialismo não é, de modo algum, um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão [...] é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuada de que nada

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

A crítica ao determinismo que pode ter, no providencialismo divino, uma justificação moral, absolvendo ou eximindo o homem de toda e qualquer responsabilidade é a crítica de fundo sartriana. Essa infinita possibilidade de si-mesmo se revela dolorosamente na angústia que é uma experiência do nada no coração da existência. A experiência da ausência é a ocasião de um encontro desse nada sobre um modo menos radical. Enfim, é impossível escolher não ser livre. Assim, por meio dessa desconstrução, Sartre pretende ir mais longe: trata-se de reconhecer que o homem, ao ser responsável por si próprio, responde também por todos os homens. Sua responsabilidade envolve a humanidade como um todo. Esse pressuposto põe a toda prova a crítica infundada do quietismo que é flagrantemente a atitude cômoda de que os outros podem fazer aquilo que renuncio fazer. Ora, para o existencialismo, só há realidade na ação visto que o homem que se responsabiliza é, em sentido próprio, aquele que não se renuncia enquanto projeto. Nessa medida, quando o existencialista descreve um covarde diz, simplesmente, que esse covarde é responsável, ou seja, é absolutamente culpado por ser covarde. O refúgio na mentira e na desculpa, em nome de certo determinismo, dissimulando, pois, a total liberdade de engajamento, é uma atitude flagrante de má-fé. Com isso, o que é censurado no existencialismo não é, a bem da verdade, certo “pessimismo”, mas, como metaforiza Sartre, uma “dureza otimista”. E tem mais:

Para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo outro. O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim [...]. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos intersubjetividade, e é neste mundo que o homem decide sobre o que ele é e o que são os outros (Idem, op. cit., p. 59).

Sartre, conforme vemos, reclama, aqui, uma teoria da intersubjetividade como teoria da práxis. Não há ato gratuito, no sentido de Gide. Há, sim, um nível de engajamento em que a ideia de homem só se compreende numa condição ou situação. Desse ponto de vista, “se a vida não tem sentido *a priori*, [...] é porque o homem jamais é um fim, já que está

pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus” (Idem, op. cit., p. 77-78). Em sua última entrevista (testamento), confessa o filósofo: “entre 1939 e 1945, eu estava saindo da minha juventude, não fazia política [...] Subitamente estourou a guerra [...] encontrei-me diante de um mundo de miséria, de malefícios e desespero. Mas recusei essa possibilidade de desespero que era tão frequente à minha volta e aliei-me a amigos que não se desesperaram” (Idem, 1981, p. 62). E, mais à frente, dispara: “Em todo o caso, o mundo parece feio, mau e sem esperança. Esse seria o desespero tranquilo de um velho que já morreu por dentro. Mas eu resisto, e eu sei que morrerei na esperança, dentro da esperança – mas essa esperança, teremos de fundá-la” (Idem, op. cit., p. 64).

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

sempre por fazer” (Idem, op. cit., p. 74; 75). É nesse contexto que a noção de humanismo pode ser problematizada:

Não devemos crer que há uma humanidade à qual possamos render culto, à maneira de Augusto Comte. O culto à humanidade conduz ao humanismo fechado sobre si de Comte, e, é necessário dizê-lo, ao fascismo. É um humanismo com o qual não queremos nada. Mas há outro sentido de humanismo: [...] humanismo, porque recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá de si. (Idem, op. cit., p. 75-76).

Nessa perspectiva inovada do humanismo sartriano que, a bem da verdade, está na raiz do existencialismo até então confesso, não se pode desconsiderar, portanto, a sua fundação última: o subjetivismo, o *cogito*. Como explica Sartre (1996, p. 6):

Há dois sentidos para a palavra subjetivismo, e é, com isso, que jogam os nossos adversários. 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. (SARTRE, 1996, p. 31).

Sob esse prisma:

Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: *penso, logo existo*; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência. Toda teoria que toma o homem fora deste momento onde ele se alcança em si próprio é, de início, uma teoria que suprime a verdade, porque fora deste *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina de probabilidades que não está suspensa a uma verdade, desfaz-se no nada; para definir o provável, é preciso possuir o verdadeiro (SARTRE, 1996, p. 57).

Como assevera Sartre (1996, p. 58), “no *cogito* não se descobre unicamente o si-mesmo, mas também os outros”. Dessa assertiva, sem dúvida, é preciso extrair todas as consequências. Assim, se, por uma parte, essa ênfase no *cogito*, como verdadeira marca do existencialismo permite Sartre refutar certas premissas de filiação cristã ou marxista, por outra, outra disputa toma lugar, dessa vez, numa arena de combate, até então insuspeita, cujos adversários não poderiam estar mais “próximos” filosoficamente, quais sejam, os próprios “existencialistas” nominalmente expostos no início da conferência. Isso mesmo: o que se reporta, nesse cenário, é à galeria de pensadores que Sartre acredita partilhar, em certa medida, certa comunhão intelectual via o princípio mesmo celebrizado do existencialismo: “a existência precede a essência”.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

É aqui que melhor se pode diagnosticar o ponto nevrálgico (ou de inflexão) que começa a desencadear a cisma no interior do movimento: mais que simplesmente comportar o fato de ser ou não ateu, o nó do problema parece se ligar, no fundo, a uma questão mais sutil que tem a ver com o estatuto próprio do *cogito* no interior da obra de autores como Jaspers, Heidegger, Merleau-Ponty e, em particular, no caso, aqui, em pauta, Gabriel Marcel. O pressuposto *ad hoc* do existencialismo mal se compreende sem essa fundação última do *cogito* como pedra angular. É ela reabrirá o debate acerca do tema numa nova chave de leitura seguramente mais elaborada, refinada, e, portanto, menos vulnerável ao sabor do sensacionalismo midiático e sua mitologia barata que, à época, conhecera muito bem ao transformar o movimento numa lenda que, volta e meia, se revive⁸. Afinal, a que preço a conferência de Sartre ainda iria pagar? É o que examinaremos, mais de perto, agora.

3. Laços de família?

A crítica, nesse momento, não vem mais de fora, mas de “dentro”, por assim dizer, do interior mesmo do movimento filosófico. Isso, certamente, já passa longe não só do grande público, mas de críticos de plantão, como Naville ou Maritain, refutados, um a um, por Sartre. Numa certa direção, a conferência de 1945 parecia ir tão bem, se não fossem, ainda, pelo menos, dois imbróglis.

O primeiro deles é a infeliz comparação/eleição dos atores na “cena do crime”, o doloso delito alcunhado de “existencialismo”. Nisso, Sartre parece não ter sido um bom diretor, pois os papéis ali atribuídos não foram candidamente aceitos, de bom grado, pelos seus personagens. A dita classificação não poderia causar pior impressão entre os indicados.

⁸ Escreve Cranston (1966, p. 15): “O culto do existencialismo *beatnik* é um fenômeno sociológico pelo qual o próprio Sartre não pode ser responsabilizado. Se se pode culpá-lo de alguma coisa, será dos conceitos por ele emitidos que tanto servem de chavões para os palermas quanto de chaves para a sua própria filosofia: a vida não tem sentido, Deus está morto, não existe lei moral, o homem é uma paixão inútil, o mundo é uma mixórdia viscosa e nauseabunda, os burgueses são *salauds* (porcalhões, crápulas, escória imunda) – um homem que fala assim tem de inflamar os jovens, os rebeldes e os descontentes. Na verdade, Sartre não traz alívio para os adolescentes niilistas. Ele é um moralista severo que ensina, acima de tudo, a necessidade de ser responsável e amadurecido. Acredita ser a virtude possível, mas difícil”. Fica, pois, evidente que esses “*slogans* satânicos”, uma vez soletrados tanto entre o grande público quanto entre os bem-pensantes, é o que projeta a figura de Sartre como o “anti-humanista, por excelência: aquele que desmoralizava os franceses no momento onde a França, em ruínas, tinha mais necessidade de esperança”, prefacia Arlette Elkaïm-Sartre (SARTRE, 1996, p. 11). Assim, nota Penha (1983, p. 51): “Sartre reúne todas as condições para ser mal compreendido; mais ainda do que incompreendido, violentamente atacado. Mas também apaixonadamente incompreendido”.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Avessos a rótulos, seus autores parecem se sentir numa verdadeira saia-justa. O mal-estar, então, na “família existencialista”, para usar aqui a irônica expressão cunhada por Mougín, se instala, irremediavelmente. Um agudo problema vem à tona: a suposta tese de que a existência precede a essência carece, de imediato, amplo consenso. Não tem a aprovação da “família”. Pior: tal fórmula mais parece uma “filha bastarda”, pois já traz, em sua certidão de nascimento, a real paternidade: o *cogito*, ou seja, certo subjetivismo abertamente confesso! Tudo leva mesmo a crer que Sartre se expressara mal, muito mal. Uma tentativa malograda, talvez de reconciliar o inconciliável.

Começemos por Jaspers. Em 1937, antes mesmo da conferência realizada por Sartre, numa carta endereçada a Jean Wahl, Jaspers (1944, p. 140) escreve que “o existencialismo é a morte da filosofia da existência”⁹. Wahl, por seu turno, traz à baila algumas passagens bem pontuais sobre a querela, como a distinção feita por Nicolas Berdiaeff entre “filosofia existencial” (Kierkegaard e Nietzsche) e “filosofia da existência” (Jaspers e Heidegger), caricaturando a primeira como “expressão de uma experiência existencial que atribui um valor muito grande aos filósofos mesmos como existentes” e, a segunda, que faz “da existência um objeto de conhecimento do filósofo” (WAHL, 1944, p. 128). Apesar de Wahl endossar essa leitura de Berdiaeff, ela se mostraria, ainda, um tanto imprecisa, até porque é mais uma tentativa de classificação, de enturmar autores numa só classe ou categoria. Sobre isso, o caso Heidegger também é controverso. Como bem nota Wahl (1962, p. 10): “Heidegger pensa que o problema filosófico essencial, e até mesmo o único problema filosófico, é o problema do ser. [...]. Deste modo, devíamos recusar a Heidegger o nome de existencialista e mesmo o de filósofo da existência”.

⁹ Ao qualificar a sua obra clínico-filosófica, Jaspers, segundo Jean Wahl, prefere o termo “filosofia da existência” a “existencialismo”. Wahl argumenta que se pode restringir “o termo existencialismo àqueles que parecem bem tê-lo aceito como Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, ligados ao que se poderia chamar Escola Filosófica de Paris, embora isso não nos dê uma definição clara da nomenclatura” (WAHL, 1949, p. 11). Também se pode incluir nesse rol, “Gabriel Marcel que, de vez em quando, aceita que lhe chamem existencialista cristão” (WAHL, 1962, p. 9). Mais: “Gabriel Marcel está próximo do pensamento dos filósofos personalistas” (WAHL, 1951, p. 6; SILVA, 2016c). Ao enunciar esse juízo, Wahl visa, enfim, traçar uma “breve história da filosofia da existência” de maneira que “não se pode definir de um modo satisfatório o termo existencialismo” (WAHL, 1949, p. 10). Nem por isso, por mais imprecisa que seja a terminologia, é possível, ao menos, ver nela, a referência a um movimento cujo projeto moveu-se no sentido de “destruir a maioria das ideias do senso comum filosófico e daquilo que se tem denominado, frequentemente, filosofia eterna, em particular, as ideias de essência e de substância” (WAHL, 1949, p. 64). E conclui: “os dogmatismos em nome dos quais se ataca a filosofia da existência constituem todas as razões pelas quais podemos afirmar sua importância e seu papel” (WAHL, 1949, p. 66).

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

No fundo, o fato é que nem Jaspers, nem Heidegger parecem estar tão certos assim de pertencer à mesma “família” ou “linhagem” atribuída por Sartre. E isso não só em função de uma mera questão taxinômica. Por trás da recusa de tais rótulos, reside um problema de fundo, o maior de todos, que seria sintetizada na célebre carta de Heidegger endereçada a Jean Beaufret em *Sobre o Humanismo*:

Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: A existência precede a essência. Ele toma ao dizer isto, *existentia* e *essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte esta frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica (HEIDEGGER, 1979, p. 157)¹⁰.

Heidegger identifica, no propalado mote filial, uma “inversão” de princípio; princípio este oriundo de um problema que remonta ao pensamento moderno: o primado cartesiano do *cogito*. É esse primado que se encontra na raiz do postulado existencialista incorrendo ali o uso indiscriminado de que a “existência precede a essência”, prolongando ainda a herança metafísica do humanismo, no Ocidente. O problema vige, portanto, nessa polaridade ou disjunção de princípio.

Sendo assim, se nem Jaspers, nem Heidegger parecem reconhecer tais “laços de família”, o que dizer de Marcel? É aqui que adentramos no segundo imbróglio que torna a querela ainda mais intrigante.

4. Marcel e o existencialismo

Marcel, mais que qualquer outro autor, talvez, é quem, de fato, na maioria das vezes, se insurge a essa filiação. O aspecto mais sensível, com efeito, é que a “inversão” sartriana desloca pontualmente o cerne da questão. É o que, na verdade, anos antes de *O Ser e o Nada*, Marcel já teria identificado num sentido similar a esse que Heidegger, posteriormente, dirige a Sartre:

Sempre me preocupou o problema da prioridade da essência em relação à existência. No fundo, eu creio que há aí uma pura ilusão, devido ao que nos opomos aquilo que não é senão concebido (e que nos permitimos tratar como não-existente) àquilo que é realizado. Na realidade, há aí apenas duas modalidades existenciais distintas. O

¹⁰ Essa conhecida crítica de Heidegger se insere, obviamente, no âmbito de seu projeto de uma “ontologia fundamental” como contraponto à “metafísica clássica”.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

pensamento não pode sair da existência [...]. A passagem à existência é algo de radicalmente impensável, alguma coisa que não tem mesmo sentido algum (MARCEL, 1935, p. 34).

Bem antes de incendiar toda a querela, vinda à lume, pela primeira grande obra de Sartre, *Être et Avoir* antecipa o debate. Marcel já pusera suas próprias cartas na mesa ao mostrar que um existencialismo, assim concebido, figura como expressão máxima de uma linguagem que ainda não se liberta, inteiramente, do vocabulário clássico da metafísica e sua lógica disjuntiva. Trata-se daquela que enunciava as relações entre a essência e a existência, nos termos de uma “conversão” ou “inversão”. Tudo se passa aqui como se a inversão dos polos não alterasse, substancialmente, o resultado. Eis porque ao tentar operar o salto da “existência”, essa segue se mantendo, sob certo aspecto, “essencializada”, por mais que se aparte da “essência”.

Ademais, ao proclamar o existencialismo como um humanismo, há um risco aí iminente: o do puro relativismo antropocêntrico. Como nota o filósofo:

Dir-se-á, em suma, que regredimos, tão simplesmente, à fórmula do sofista grego: o homem é a medida de todas as coisas? É possível, de fato, mas essa fórmula é, em si mesma, estranhamente ambígua, pois ela não esclarece a maneira pela qual o homem se apreende e se julga. Quando muito pode se dizer com verossimilhança que esse relativismo é quase inevitavelmente impelido ao limite por uma via que conduz a um humanismo degradado, a um humanismo mofado. (MARCEL, 1991, p. 54).

Marcel entende que o humanismo sartriano ainda é um bom caldo residual do humanismo ilustrado de verve cartesiana. É o mesmo *cogito* servido por Descartes que tempera, nos tempos modernos, um mesmo sabor de princípio repostado na mesa de bar dos “filósofos de café” parisienses. Ora, esse “prato” culinariamente refinado, Marcel rejeita, até porque, na pior das hipóteses, ele parece exalar certo mal cheiro: não passaria, caricatura ele, de certo “humanismo” decadente, em estado já de “mofo”.

Qual a dificuldade de Sartre em relação à tese do ideal de subjetividade como princípio explicativo? Sartre, como vimos, é fiel ao cartesianismo: não há como situar o existencialismo sem a fundação do *cogito*. Nessa medida, o mesmo sujeito cartesiano que sai pela porta da frente, *mutatis mutandi*, é o mesmo e homônimo que acaba de entrar pela porta dos fundos. Sartre, sem dúvida, é um “cartesiano de carteirinha”! Como escreveria, mais tarde, Merleau-Ponty (1964, p. 135), “Sartre supercompensa o idealismo”. Ora, é essa

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

supercompensação que vemos enunciar-se, ostensivamente, na conferência de Sartre. Se o existencialismo, tal qual vemos proclamar-se, parte de uma subjetividade irrevogável, fica patente que, sob um ponto de vista, o sugestivo “enquadramento existencialista” reportado por Sartre não passa de um infeliz mal-entendido. A pretendida filiação espiritual arroga um poder de princípio que, em termos sartrianos, reclama um retorno ao idealismo, irrevogavelmente; algo que, porém, Marcel não pode aceitar. É, pois, a cláusula da subjetividade absolutamente translúcida que prescreve o humanismo, em sua versão cartesiana, vinculada por Sartre ao existencialismo. Humanismo e existencialismo aparecem, aqui, como homônimos, por prerrogativa mesma daquela cláusula.

Afinal, é essa homogeneidade abdicada como congênita que impõe outras dificuldades. O ponto nevrálgico em que reside a insuficiência ontológica do existencialismo sartriano, aos olhos de Marcel, tem também a ver com a concepção de escolha, de liberdade: “A liberdade que defendemos, *in extremis*, não é uma liberdade prometeica; não é a liberdade de um ser que seria ou que pretenderia ser para-si” (MARCEL, 1991, p. 187). O que não se deve é perder de vista sobre o quanto tal crítica implica ainda a recusa àquela translucidez do *cogito* como fundamento último da escolha livre.

Essa perspectiva faz com que a controvérsia então prossiga ganhando novos contornos. Um deles está ligado àquilo que Marcel é levado a se contrapor à ideia de sistema. Senão, vejamos. No prefácio à edição brasileira de *Um Homem de Deus*, o autor, a título ilustrativo, explicita o estatuto de sua produção dramaturgica como, em rigor, existencial” e não propriamente “existencialista”:

Esta é existencial. Note-se que não digo existencialista: cada vez mais estou convencido de que o existencialismo, como tal, é contraditório, porquanto tende a converter em sistema um modo de pensar que exclui, por natureza, qualquer sistematização. (MARCEL, 1964a, p. 7).

A contradição não só, *in terminus*, mas, profundamente teórica, está, como se vê, mais uma vez, ligada a certo abuso de um uso conceitual indevido: o de converter num sistema, um nível de experiência que, *per si*, é (in) sistematizável. O que Marcel entende, aqui, por “sistema”? Ele diagnostica aí o risco iminente de tomar uma obra seja ela filosófica ou dramaturgica como fechada, isto é, sectária, apologética e, portanto, doutrinária. É a tentativa malograda de não se perceber o seu movimento genuíno, criativo como experiência de busca ou como um exercício permanente de reflexão. É contra esse perigo que Marcel se

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

sente, como era de esperar, absolutamente desconfortável ou nada cômodo. Esse é o ponto nevrálgico de sua resistência a todo gênero de “ismo”¹¹ como ocorre, por exemplo, no “existencialismo”. Como o filósofo assevera até no circuito da produção dramaturgicamente que também era a sua:

O pensamento existencial degenera em existencialismo, isto é, num sistema do qual o autor se torna prisioneiro. Ali, é preciso dizer com a maior clareza que todo sistema, todo *ismo* qualquer que seja, só pode ir ao encontro do que deve ser o cuidado permanente do dramaturgo, aquele de deixar as personagens se desenvolverem em sua independência (MARCEL, 1964c, p. 10).

A bem da verdade, a crítica ao sistema é uma posição que Marcel encampa desde os seus escritos de juventude. Já, num de seus primeiros trabalhos, *As Condições Dialéticas de uma Filosofia da Intuição*¹², o jovem filósofo mostrara a contradição inerente a todo sistema, a toda forma de sistematização do pensamento, ou se quiser, da experiência de pensamento. É o que a doutrina do “saber absoluto” (particularmente, o neokantismo e o neohegelianismo) credenciava no momento em que se busca intuir o ser e o real, via uma apreensão imediata e *a priori*. Ao mesmo tempo em que põe o ser, a doutrina, simplesmente, o nega. E negando-o, cai em flagrante contradição. O problema consiste em engessar esse *modus operandi*, como um procedimento exclusivo da reflexão. A forte suspeita de Marcel é que tal *modus* ainda vige, no debate filosófico de sua época, embora, é verdade, de uma forma mais sutil e engenhosa.

Noutro texto, o pensador francês reitera:

As filosofias da existência às quais eu tenho aludido não põem, aliás, necessariamente a prioridade da existência em relação à essência: ao contrário, trata-se aí de uma afirmação da qual Jean Paul-Sartre, hoje, está quase praticamente sozinho, em endossar a responsabilidade. O que essas filosofias colocam em evidência, é a impossibilidade de manter-se em uma forma tradicional de conceber as relações entre a essência e a existência e de admitir que essa aqui, a existência, vem como que se sobrepõe de um modo inexplicável ou irrepresentável numa essência que se bastaria a si-mesma (MARCEL, 1964, p. 21)¹³.

¹¹ Ao se reportar ao sufixo “ismo”, de origem grega, Marcel, Buber, Heidegger, Ricœur e tantos outros traçam, numa linha hermenêutica similar, a carga semântica contida nesse gênero de flexão que, por força do hábito, rotula e adultera a essência mesma do conceito em pauta. É o que Jean Wahl também subscreve, logo no início de sua conferência, ao observar que “as palavras em ‘ismo’ recobrem, ordinariamente, vagas generalidades” (WAHL, 1949, p. 9).

¹² Ver Marcel (1912; 2018). Cf. também: SILVA (2015a; 2015b, 2015c).

¹³ Essa passagem desdiz, por exemplo, a posição de Letona (1959, p. 349) que demarca que “se ser existencialista é necessariamente ser como Sartre, Marcel não pode querer que se o catalogue entre os seguidores dessa escola, porque ele sustenta a realidade das substâncias, afirma as essências, defende a

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Ao mesmo tempo, emplaca:

A filosofia da existência deve ter uma janela permanentemente aberta sobre os aspectos trágicos e injustificáveis da realidade: a traição, a doença, a morte. Tudo isso faz parte de nossa condição, e só os sonhadores podem imaginar que você não sabe que a evaporação histórica finalmente acabará. Não há nenhuma razão convincente para subscrever tal otimismo (Cf. MARCEL, 1947b, p. 169).

É sob tal giro de análise que a “filosofia da existência” mantém-se como contraponto radical ao “existencialismo” professado *tout court*. Ela também se volta contra certo “essencialismo”, por princípio, sistemático e abstrato:

Esse pensador existencial deve ser compreendido em oposição ao pensador abstrato cujo pensamento evolui sobre o terreno do pensamento puro sem se preocupar com as necessidades ou as predisposições de seu ser próprio. O típico pensador abstrato é, bem entendido, Hegel. Ao contrário, o pensador existencial é aquele do qual o pensamento é determinado pelas tarefas e dificuldades de sua vida própria. De saída, ele está a serviço de sua existência. (MARCEL, 1964b, p. 127-128).

Ao inspirar-se, nessa passagem, em Kierkegaard, Marcel vê no hegelianismo (em especial, o de Bradley) a feição do que seria a antípoda de uma filosofia existencial. Hegel, o filósofo “sistemático”, por excelência, aquele que quer pensar um sentido da história sob a égide de um Espírito Absoluto que compreende a existência à luz desse princípio último. É o que Marcel volta a acenar, com veemência: “esse existencialismo radical, eu jamais, aliás, tenho aceito. Eu me limito afirmar os direitos de uma fenomenologia aos olhos dos quais o primado da experiência sobre o que se poderia chamar pensamento puro deve ser rigorosamente mantido” (MARCEL, 1964a, p. 130).

Não, Marcel é um crítico recorrente da transparência, da representação; portanto, da translucidez de um Espírito que governa a história engessando-a num sistema que idealmente a aprisiona. Ora, é essa premissa levada às últimas consequências que desemboca

objetividade dos valores e desemboca na filosofia da comunhão, tão oposta ao princípio autônomo de seu adversário. E, de modo exato, porque se opõe tão radicalmente ao existencialismo ateu, sua filosofia é compatível com o aristotelismo-tomista como seu complemento”. Ao nosso ver, o intérprete não toca precisamente no ponto crucial em que Marcel entra em dissenso com Sartre. Ora, Marcel não é um essencialista, no sentido clássico, menos, ainda, substancialista. Como também no subjetivismo moderno: “Minha posição pessoal coincidiria quase, por completo, com a de Jacques Maritain e, por outro lado, se aproximaria dos teóricos alemães da intencionalidade, quer dizer, dos fenomenólogos atuais. Eu penso que o realismo somente foi combatido por Descartes e pelos seus sucessores porque se formou dele uma noção, de certo modo, materialista” (MARCEL, 1935, p. 279). Ora, Marcel está, nesse instante, se reportando, a Husserl, Scheler e Heidegger que protagonizam, na fenomenologia de cariz teutônica, a crítica a toda forma de essencialismo ou substancialismo, reconhecendo, pois, na ideia de intencionalidade, um estatuto privilegiado para superar o idealismo e o realismo.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

naquilo que Marcel caricaturará de “espírito de abstração”; espírito que abdica da concretude da experiência, e, portanto, da existência como o solo sem o qual a condição humana se esvai irremediavelmente. Um dos sintomas mais característicos do “espírito de abstração” é a guerra em todos os seus matizes. A ascensão dos regimes totalitários já é uma escalada, sem limites, de certo abstracionismo que, aliás, tem, em certo “marxismo caricato” ou comunismo (stalinista) – acredita Marcel (1964a, p. 161) –, uma de suas expressões mais contemporâneas. Isso, por exemplo, explica em que medida Sartre é censurado justamente por ter buscado aproximar-se dessa sorte de marxismo (MARCEL, 1981, p. 90)¹⁴. Aos olhos de Marcel (1964a, p. 192), o comunismo histórico exprime esse mesmo “espírito que comanda sempre certa espécie de segregação”.

De todo modo, em pesem tais críticas que marcam, sem sombra de dúvida, diferenças entre Sartre e Marcel, há, no entanto, aspectos que convergem ou, no mínimo, posições de uma parte ou de outra, que seriam nuançadas posteriormente. Fato é que a repercussão do termo existencialismo na literatura, em movimentos artísticos e na imprensa jornalística ganha cada vez mais audiência. O que ocorre, na verdade, é um uso generalizado que não leva em conta, como se deveria, a especificidade de autores e posições, amiúde, díspares, como ocorre, por exemplo, no âmbito da tradição fenomenológica. Esse uso presta-se mais a uma difusão sensacionalista (ou midiática) do que um emprego rigorosamente teórico de matiz conceitual. Visto sobre essa segunda perspectiva, o termo revela-se mesmo insatisfatório, para não dizer impróprio ou, não raras vezes, grotesco como, aliás, o próprio Sartre, anos mais tarde, ajuizará numa entrevista. Sendo assim, não é por acaso, que um jargão tão em voga, na primeira metade de século, pudesse, efetivamente, acirrar uma legião de curiosos, em boa parte, jornalistas, o que muito explica também o momento político do entre-guerras. A questão toda poderia ser posta nos seguintes termos: em que medida o “existencialismo” ou o que quer que seja, a “filosofia da existência”, não teria passado de um mito intelectual ao atravessar as ruas e os cafés parisienses?

¹⁴ Isso tudo, bem entendido, num primeiro momento. Sartre, obviamente, denuncia toda forma de totalitarismo sem, no entanto, abrir mão de elementos caros e emancipadores das análises de Marx que, por sinal, são radicalmente antitotalitários. Prova disso é que, mais tarde, tentará uma reaproximação mais palatável e crítica com a tradição marxista, visando, inclusive, integrar certas tensões. Ele buscará, então, reinterpretar o marxismo a partir de conceitos como “superação” e “situação” (aliás, herdado de Marcel). A questão é que, não obstante, tais esforços, os marxistas jamais endossaram essa pretensa tentativa de “existencialização”, como indicamos, por alto, na nota 3 aqui do estudo.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Para respondermos mesmo que, sumariamente, o devido distanciamento histórico que o intérprete atual dispõe torna-se realmente imprescindível. Em função disso, cria-se as melhores condições para avaliar tal fenômeno, medir o seu impacto imediato, destrinchar sua própria complexidade conceitual que tanto ensejara uma geração ou que tanto atraía inúmeros estudantes eufóricos.

5. O acerto de contas existencialista

O que torna célebre a conferência de Sartre é seu vigor ou eco teórico que não deixa, conforme vimos, de mobilizar e acirrar tantos ânimos. Como sempre foi do feitio do autor, suas posições ácidas, corrosivas e, acima de tudo, tomadas em tom provocativo, ganha repercussão imediata. E isso não apenas nos meios intelectuais, mas num circuito mais amplo do debate político e literário que marca, de maneira indelével, uma época; uma atmosfera, sem dúvida, produtiva e rica em análises, avaliações e ponderações. A figura de Sartre, nesse cenário, permanece, como não poderia deixar de ser, referencialmente emblemática. É, pois, nessa direção, arraigado na mais estreita tradição fenomenológica da qual Sartre espiritualmente pertence, que Marcel se coloca realmente como um interlocutor privilegiado.

É que Marcel se debate insistentemente com o “existencialismo” sempre chamando a atenção para a noção-limite que ele encerra e, mais do que isso, como essa categoria, em certo momento, também se fixou entre os leitores de sua obra de uma maneira incontornável. O que fazer com esse existencialismo redivivo que, de tempos em tempos, ronda o espírito mesmo da obra? Tudo se passa como se não adiantasse tanto insistir na posição de que, malgrado o seu vulto altivo na cena cultural contemporânea, o “existencialismo” fosse uma noção-limite. Não parece bastar apenas manter enérgicas reservas à categoria por razões de princípio. Um simples contra-ataque teórico ao que tudo indica é insuficiente. O termo, de fato, vulgarizou-se ao ponto de tomar ares de modismo (em voga, sobretudo, no contexto da produção literária francesa). Eis então uma primeira razão pela qual, por vezes, Marcel acaba por consentir à sua obra a qualificação de “existencialista cristã”. Assim, por exemplo, a coletânea de homenagem que sai, em 1947 – *Existentialisme Chrétien* – é um caso típico desse expediente. Marcel, com efeito, abre tal concessão terminológica, mas com as devidas ressalvas. A etiqueta acaba colando, mesmo que a contragosto: no fundo, ele “resigna-se, de maneira repugnante, em ver-se qualificado como

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

existencialista cristão” (MARCEL, 1947a, p. 162). Como Aloi (2014, p. 100) subscreve: a “canônica distinção sartriana entre existencialismo ateu e existencialismo cristão, é uma distinção tanto sedutora na forma, quanto inadequada e defeituosa em substância”. Marcel quer, a todo custo, evitar trabalhar tendo como pano de fundo esse gênero de distinção.

Uma segunda razão, ao nosso ver, nada desprezível, se recobre por um fato de ordem religiosa. Para amenizar a pecha de existencialista, o filósofo propõe caracterizar seu pensamento de “neosocratismo cristão”¹⁵ sem deixar, ao mesmo tempo, de reiterar certas reservas. O que levava, agora, a atenuar a controvérsia? A de ser um intelectual católico convertido, em 1929, e que, como cristão praticante, convivera com muitos membros da Igreja. O que provoca, em Marcel, certo desconforto é o peso da *Encíclica Humani Generis* promulgada por Pio XII, em 1950. Fato é que a Encíclica punha em guarda não só os fiéis contra certas opiniões falsas que ameaçam arruinar os fundamentos da doutrina católica, mas, advertia justo círculos intelectuais de diferentes tendências. Além de evolucionistas, historicistas, marxistas, imanentistas, também os existencialistas. O documento ainda reavivava as decisões do primeiro Concílio Vaticano quanto ao “poder que tem a razão humana de demonstrar, com certeza, a existência de um Deus pessoal [...] na estrita observância da ética e da teodiceia clássicas” (Pio XII, 1950, p. 13), algo que, p. ex., Marcel contrasta duramente em sua obra. Deus não é demonstrável, isto é, posto à toda prova conforme a acepção clássica da teodiceia: Deus é experienciável (cf. Silva, 2017b). A Carta papal exigia mais: orientava que os padres “fossem formados nas disciplinas filosóficas segundo o método, a doutrina e os princípios de São Tomás de Aquino” (Pio XII, 1950, p. 14). O espírito que transparece, à letra da Encíclica Apostólica, segue o disciplinar estilo de “vigiar” e “punir”, estabelecendo, inclusive, sanções particulares a teólogos e filósofos da Igreja. Fica, então, evidente que tais atos da Santa Sé só fariam aumentar o incômodo de

¹⁵ Ou para usar a expressão de Valentini (1968, p. 79), “sensualismo católico”. Em *Le Mystère de l'Être*, Marcel associa a sua obra a uma espécie de anamnese inspirada no espírito socrático-platônico, manifestando bem mais preferência à qualificação de neosocrático ou de neosocrático cristão, do que, equivocadamente, “existencialista”. A esse respeito, não é sem ironia, ou mesmo com certa razão parcial, que, p. ex., observaria Heinemann (1956, p. 170): “Marcel, porém, está muito longe de ser um socrático. Um socrático não escreve um diário filosófico, nem aceita a crença católica como uma absoluta certeza. O socrático é, em sua atitude cética, alguém que está em busca, conversa com gente vulgar, desperta nela o conhecimento de sua ignorância, abre-lhe os olhos e deixa que ela mesma encontre o reto caminho”.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Marcel, a despeito também de algumas rugas com notáveis expoentes nos meios eclesiásticos, como Jacques Maritain.

Enfim, até aqui é possível para o leitor mensurar, por mais elementar que seja, o grau de complexidade e a alta tensão que envolvera a controvérsia. Como nota Penha (1983, p. 10): “o vocábulo ‘existencialismo’ pertence àquela categoria de palavras que, ganhando em extensão, perde em compreensão [...] O emprego do vocábulo ‘existencialista’ acabou, assim, por transformá-lo num dos mais equívocos do léxico filosófico”. Pois bem, é, inclusive, o que o próprio Sartre viria reconhecer, mais tarde, por ocasião da entrevista concedida a Michel Contat, publicada em 1975. Contat indaga o seu entrevistado se este manteria a autonomia do existencialismo no seio do marxismo, o que, de imediato, responde afirmativamente Sartre! O entrevistador volta a questioná-lo se aceitaria, ainda, a etiqueta de “existencialista”. A resposta de Sartre, nesse momento, salta aos olhos:

A palavra é idiota. Como você sabe, não partiu, aliás, de mim, que a escolhi: colaram-me e eu acabei aceitando. Hoje, eu não mais aceitaria. Além disso, ninguém mais me chama de “existencialista”, exceto os manuais, onde isso não quer dizer absolutamente nada (SARTRE, 1976, p. 192).

Esse testemunho é, sem dúvida, instrutivo. Sartre se exime, inteiramente, da qualificação cuja origem, aliás, se reportara a ele. Isso fica patente se recuarmos, um pouco, ao espírito com que, ao pé da letra, pronuncia sua memorável conferência. O filósofo fora, como nunca antes, até pela figura que representava, provocado! E, é claro, bem mais pelo teor de suas peças, do que propriamente, pela produção filosófico-romanesca que, diga-se de passagem, era pouco conhecida não só pelo público em geral, mas também por parte de muitos intelectuais¹⁶. Como retrata Arlette Elkaim-Sartre, se a Conferência fora um “escrito de circunstância” (1996, p. 17), em que o autor busca “esquematizar suas próprias teses” (1996, p. 14), parece certo, ao menos, que muitos críticos ali visados, mal se prestaram a uma leitura deveras atenta de *O Ser e o Nada*. Esses “bem-pensantes” nada oferecem de argumento, não debatem filosoficamente a magna obra e, com isso, deformam-na gratuitamente negligenciando, puro e simples, o peculiar rigor com que foi escrita. Tudo leva a crer que é por falta dessa atenção que Sartre se vê obrigado a defender-se, mesmo em circunstâncias inóspitas, num “vão esforço de vulgarização e conciliação” (1996, p. 14).

¹⁶ Como assegura Contat e Ribalka (in SARTRE, 1992, p. 9-10): “Sabe-se que, é em seu teatro, mais que seus romances, seus ensaios ou suas obras filosóficas, que Sartre, desde o fim da guerra, tem tido sua celebridade internacional”.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

A nosso juízo, a crítica honesta ao trabalho de Sartre, se opera noutro âmbito, aquele que é interno ao próprio movimento dito “existencialista” do que exterior a ele. Marcel é um autor que discute incansavelmente com Sartre. Não são poucos os escritos e passagens referenciados. Alguns com teor extremamente crítico, com ares de exagero até; outros de modo elogioso¹⁷. Sartre, aliás, por ocasião da publicação de *O Ser e o Nada*, em 1943, não deixou de retribuir, com enorme gratidão e admiração, o pleno reconhecimento a Marcel, não só como seu primeiro leitor, mas como com quem teve uma dívida intelectual decisiva a esse franco debate numa carta recém publicada¹⁸. Ademais, não é só na condição de filósofo que Marcel contemporiza com a obra sartriana. Eles transitam também um terreno dramaturgicamente significativamente fecundo que merecera, inclusive, a atenção por parte de dois notáveis estudos recentes: os trabalhos de Luca Aloï (2014) e de Anne Verdure-Mary (2015)¹⁹.

Por fim, não obstante, os pontos nevrálgicos que tornam dissidentes as obras de ambos os autores, elas comungam de uma mesma militância: a do concreto. Enfim, ...muita polêmica, talvez excessiva? Ou para usar uma metáfora: por que tanta tempestade em copo d'água? Sim e não! O que parece, hoje, em novo século, é que muitas das questões postas, pelo elenco de autores aqui reportados, guardam tamanha atualidade. Provavelmente nunca chegaremos a um consenso, mas a história da filosofia já foi alguma vez consensual? O dissenso sempre foi a sua alma e o seu corpo. E é por isso que o espírito de controvérsia é-lhe inerente. Para além de qualquer clichê escolar, o essencial consiste em compreender os fios que tecem o cerimonial enlace ou desenlace até aqui cortejado, ou seja, o elemento-chave que costura um mesmo tecido comum que é a existência ou a condição humana.

6. Considerações finais

Ao nos encaminhar, agora, para o “desfecho” da controvérsia, vejamos, os termos postos pelo próprio Marcel, numa significativa conferência ministrada em outubro de 1946, consagrada, inteiramente, a Sartre, *A Existência e a Liberdade Humana em Jean-Paul Sartre*:

Para terminar, eu diria que o existencialismo me parece ser, hoje, uma encruzilhada de caminhos: ele é, em última análise, forçado em se negar ou em se transcender.

¹⁷ Escreve Aloï (2014, p. 71): “Marcel não deixa de reconhecer os méritos do Sartre dramaturgo, de quem elogia o extraordinário talento e descomunal capacidade analítica”.

¹⁸ Cf. Sartre (2019).

¹⁹ Veja, a propósito, duas resenhas de minha autoria: Silva (2016a; 2016b).

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Ele se nega pura e simplesmente quando ele se conduz sobre um materialismo infra dialético. O existencialismo, pelo contrário, se transcende ou tende a se transcender ali mesmo onde ele se abre não, talvez, *sobre*, mas *para* uma experiência supra-humana que não pode verdadeiramente tornar-se autêntica e duravelmente nossa, por esse lado da morte, mas pelo qual a realidade nos é atestada pelos místicos. E pela qual a possibilidade nos é, além disso, garantida por uma reflexão que se recusa em se tornar prisioneira do postulado da imanência absoluta que, ainda, subscreve a negação prévia do além, da única e verdadeira transcendência. Certamente, do ponto de vista de nossa condição itinerante, não há nada aí que possa ser assimilado a um depósito ou a um fundo suscetível de ser explorado ou gerido (MARCEL, 1981, p. 87-88)²⁰.

Esse juízo acima não deixa de ser, novamente, contundente! Marcel volta a falar em “existencialismo” tendo em vista duas orientações que se entrecruzam: inicialmente, uma posição negativa, niilista, de ser uma “filosofia do absurdo” e que, embora prisioneira do ideal de uma imanência absoluta da consciência, não deixa, ao mesmo tempo, de voltar-se para certo sentido da história encarnado num “materialismo infra dialético”. Só que, aos olhos de alguém como Simone de Beauvoir, é preciso igualmente levar em conta um sentido mais humanista desse “existencialismo” no interior do cenário político da época. É o contexto existencial ou a situação humana que se trata fenomenologicamente de interrogar, como pondera a autora, ao falar de certa “conversão existencialista”:

A conversão existencialista deve antes ser aproximada da redução husserliana: que o homem “ponha entre parênteses” sua vontade de ser, e ei-lo trazido à consciência de sua verdadeira condição. E da mesma maneira que a redução fenomenológica previne os erros do mundo do dogmatismo ao suspender toda afirmação tocante ao modo de realidade do mundo externo, cuja presença de carne e osso não é por ela contestada, a conversão existencial também não suprime meus instintos, meus desejos, meus projetos, minhas paixões: ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar a pôr como absolutos os fins rumo aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação com a liberdade que os projeta (BEAUVOIR, 2005, p. 18).

Fica evidente, mais uma vez, que “o ponto de vista de nossa condição itinerante” do qual se põe Marcel não fica ausente dessa “conversão existencial” que também reconhece um gesto de transcendência, mesmo que este não acene, em sua razão última, à experiência supra-humana do sagrado.

²⁰ É exatamente esse diagnóstico final que leva Garaudy (p. 94) atestar que o existencialismo vive de uma tensão, “uns acabam por deixar atrair-se pela transcendência em direção ao misticismo; outros, pela história, em direção ao marxismo”. De nossa parte, entendemos que, mesmo no segundo caso, a transcendência não é abdicada, mas reconfigurada de diferentes maneiras.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Seja como for, esse debate vai longe! A querela abre, amplamente, outros flancos, no interior daquilo que Marcel apontava como programático em toda a sua obra: o caráter de uma “hiperfenomenologia” (Cf. SILVA, 2014) que, aliás, se inflétia com a própria fenomenologia, seja em sua inspiração husserliana, seja, ainda, em sua matriz sartriana. Nossa avaliação é a de que a obra de Sartre, a fim de ser melhor mensurada, deve ser lida mais como um ensaio de “ontologia fenomenológica”, subtítulo, aliás, de *O Ser e o Nada*, do que pela vulgata de um “existencialismo” caricato. É nesse movimento que é preciso, com Sartre, ir para além não só dele, mas de Marcel, ao reviver um espírito de época noutra chave de leitura.

Referências

ALOI, L. *Ontologia e dramma: Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*. Prefazione di Franco Riva. Milano: Albo Versorio, 2014.

AMOROSO LIMA, A. *O existencialismo e outros mitos do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

BEAUVOIR, S. *Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

CRANSTON, M. *Sartre*. Trad. de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. 3. ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.

HEIDEGGER, M. “Sobre o humanismo”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

HEINEMANN, F. *¿Está viva ou muerta la filosofía existencial?* Trad. Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1956.

JASPERS, K. “Lettre a M. Jean Wahl”. In: WAHL, J. *Existence humaine et transcendence*. Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1944, p. 138-142.

JOLIVET, R. *As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. Tradução de António Q. V. Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1953.

_____. *Sartre ou a teologia do absurdo*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Herder, 1968.

LEFEBVRE, H. “‘Existentialisme’ et marxisme”, *Action*, 8 juin, 1945.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

LENZ, J. *El moderno existencialismo alemán y francés*. Traducción de Jose Perez Riesco. Madrid: Gredos, 1955.

LETONA, F. P. *Gabriel Marcel: la 'razón de ser' en la 'participación'*. Barcelona: Juan Flors, 1959.

LÉVINAS, E. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo?* Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MARCEL, G. “Les conditions dialectiques de la philosophie de l’intuition”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.XX, n°5, 1912, p. 638-652. Em português inserido em *Fragmentos filosóficos (1909-1914)*. Trad. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel, PR: Edunioeste, 2018 (Série Fenomenologia e Existência, 2).

_____. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

_____. “Regard en arrière”. In: VVAA. *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947a.

_____. “Existentialisme et pensée chrétienne”. In: *Témoignages*, 13, 1947b, p. 157-169.

_____. “Prefácio”. In: *Um homem de Deus*. Tradução de Eduardo de Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1964a.

_____. *L’homme problématique*. Paris: Aubier, 1964b.

_____. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier, 1964c.

_____. *L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Précédé d’une présentation de Denis Huisman. Paris: Vrin, 1981.

_____. *Les hommes contre l’humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991.

MARITAIN, J. “Raison et raisons”. In *Œuvres complètes (1947-1951; vol. IX)*. Fribourg/Paris: Editions Saint-Paul: 1990.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MOUGIN, H. *La sainte famille existentialiste*. Paris: Editions Sociales, 1947.

PENHA, J. *O que é existencialismo?* 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

PIO XII. *Carta encíclica Humani Generis* (12 ago/1950), Santa Sé, http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (acesso em 26 de abril de 2022).

SARTRE, J-P. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Situations X: politique et autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *O testamento de Sartre*. Trad. J. A. Pinheiro. Porto Alegre: L&PM, 1981.

_____. *L'existentialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme J. F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002 (publicada em 1960).

_____. “Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel [1943]”. Trad. Luiza Helena Hilgert. In: *Trilhas Filosóficas: Dossiê em comemoração aos 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel*, UERN, Caicó, v. 12, n. 3, p. 197-200 (2019). Disponível em: <http://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1246> DOI: <https://doi.org/10.25244/uf.v13i3.1246>

SILVA, C. A. F. “A figuração do ambíguo”. In: SILVA, C. A. F. (Org.). *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2013, p. 127-147.

_____. Entre o “ser” e o “ter”: a hiperfenomenologia de Gabriel Marcel. In: TOURINHO, C. D. C. (Org.). *Origens e caminhos da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Booklink, 2014, p. 160-176.

_____. “Intuição e dialética: Gabriel Marcel, no limiar da ontologia”. In: CARVALHO, M.; TOURINHO, C. D.; SAVIAN FILHO, J; MACEDO, C. C. C; CARONE, A. (Org.). *Fenomenologia, religião e psicanálise*. São Paulo: ANPOF, p. 115-133, 2015a.

_____. “A mordedura do real’: Gabriel Marcel e o gesto transcendental”. In: FERRER, D. F.; UTTEICH, L. C. (Orgs). *A filosofia transcendental e a sua crítica: idealismo, fenomenologia e hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, p. 323-356, 2015b. Disponível em: https://digitalis.uc.pt/en/livro/%E2%80%9Cmordedura_do_real%E2%80%9D_gabriel_marcel_e_o_gesto_transcendental DOI: http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1049-8_11

_____. “Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica”. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea (UNB) [Dossiê Especial: GT Fenomenologia – ANPOF]*, v. 3, p. 123-137, 2015c. Disponível: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12517> DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v3i2.12517>

_____. “Ontologia e drama: Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre em tête-à-tête”. In: *Aufklärung: Journal of Philosophy*, v. 3, p. 281-288, 2016a. Acesso:

A CONTROVÉRSIA EXISTENCIALISTA: SARTRE E GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

<https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/27100> DOI: 10.18012/arf.2016.27100

_____. “Drama e pensamento em Gabriel Marcel”. In: *Sapere Aude: Revista de Filosofia*, v. 6, p. 877-880, 2016b. Acesso: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/11257> DOI: 10.5752/P.2177-6342.2015v6n12p877

_____. “A pessoa, em carne e osso: Gabriel Marcel, para além do personalismo”. In: SILVA, C. A. F.; CARDOSO NETO, L.; KAHLMEYER-MERTENS, R. S. (Orgs.). *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2016c, p. 161-197.

_____. “Entre ‘Körper’ e ‘Leib’: Gabriel Marcel e o corpo como ‘Ur-Gefühl’”, in: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Orgs.). *Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do ‘Diário Metafísico’*. Cascavel, PR: Edunioeste, p. 317-341, 2017a.

_____. “Experienciar Deus: Gabriel Marcel, na contramão da teodiceia”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* [Dossiê Especial: Filosofia e experiência de Deus], v. 73, p. 839-864, 2017b. Disponível: https://www.publicacoesfacfil.pt/product.php?id_product=1004 DOI 10.17990/rpf/2017_73_2_0839

VALENTINI, F. *A filosofia francesa contemporânea (vol. 2)*. Trad. Sampaio Marinho. Lisboa: Arcádia, 1968.

VERDURE-MARY, A. *Drame et pensée: la place du théâtre dans l’œuvre de Gabriel Marcel*. Paris: Honoré Champion, 2015.

WAHL, J. *Existence humaine et transcendance*. Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1944.

_____. *Esquisse pour une histoire de ‘l’existentialisme’*. Paris: L’Arche, 1949.

_____. *La pensée de l’existence*. Paris: Flammarion, 1951.

_____. *As filosofias da existência*. Trad. de I. Lobato e A. Torres. Lisboa: Publicações Europa-América, 1962.

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos*
Reginaldo Cesar Pinheiro**

Resumo: Este trabalho analisa o decadentismo bobbiano dialogando-o com existencialismo sartriano. As duas grandes guerras mundiais ocorridas na Europa impactaram significativamente os campos da política, da economia e da cultura europeia. A crise foi vivida pela elite como uma decadência. A crise da filosofia ou filosofia da crise resultou no surgimento do decadentismo, que se constitui em um movimento existencialista que propôs a reflexão sobre a experiência humana no mundo. Amparado no existencialismo proposto por Kierkegaard, Heidegger e Jaspers o decadentismo promove uma tomada de consciência e a exaltação de uma posição diante da vida. Bobbio tem em Jean-Paul Sartre a mais perfeita encarnação do intelectual decadente, na medida em que se constata que os personagens sartrianos são predominantemente decadentes e tem como característica principal a contínua interação entre a reflexão e a vida, entre a paixão vivida e a que se coloca em frente ao espelho da consciência. Metodologicamente o estudo foi desenvolvido por meio da análise da obra *El Existencialismo: ensayo de interpretación* de Norberto Bobbio e *Existencialismo é um humanismo e o Ser e o Nada: Ensaio de uma Ontologia Fenomenológica* de Sartre. Nesse sentido, a filosofia da crise esboçada pelos dois pensadores permite uma reflexão profunda sobre a experiência humana no mundo, com a possibilidade constante de estabelecer projetos de realidade humana no mundo.

Palavras-chave: Existencialismo. Decadentismo. Sartre. Bobbio. Filosofia da Crise.

NORBERTO BOBBIO: THE EXISTENTIALISM IN A SARTREAN DECADENTISM PERSPECTIVE

Abstract: This paper analyzes the dialogue between the Bobbio's decadentism and Sartrean existentialism. The two world wars significantly impacted the European politics, economy and culture. The crisis was experienced by the elite as a decadence. The crisis of philosophy or philosophy of crisis resulted in the emergence of decadentism, an existentialist movement which proposed the reflection on human experience in the world. Supported by the existentialism proposed by Kierkegaard, Heidegger and Jaspers, decadentism promotes awareness and the exaltation of an attitude before life. Bobbio sees in Jean-Paul Sartre the most perfect incarnation of the decadent intellectual, insofar as Sartre's characters are seen to be predominantly decadent and whose main characteristic is the continuous interaction between reflection and life, between the experienced passion and the one that is placed in front of the mirror of conscience. Methodologically, the study was developed through the analysis of the title *El Existencialismo: ensayo de interpretación* by Norberto Bobbio and Sartre's books *Existentialism is a Humanism* and *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. In terms of that, the philosophy of crisis outlined by the two thinkers allows a deep reflection on the human experience in the world, with the constant possibility of establishing projects of human reality in the world.

Keywords: Existentialism. Decadentism. Sartre. Bobbio. Philosophy of Crisis.

* Docente EBTT do IFPR – Campus Umuarama. Licenciado em Filosofia. Especialista no ensino de Filosofia para o Ensino Médio. Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade do Oeste do Paraná (Unioeste), com ênfase em Filosofia Moderna e Contemporânea. E-mail: tiago.soares@ifpr.edu.br. ORCID: 0000-0003-3771-6726

** Docente Universitário da Faculdade Estácio de Alagoas. Estácio FAL. Bacharel em Direito. Advogado. Licenciado em Filosofia. Mestre e Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). E-mail: reginaldocesarpinheiro@yahoo.com.br. ORCID: 0000-0002-9151-6998

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

1 Introdução

É notório que na bibliografia de Norberto Bobbio encontra-se predominantemente estudos no campo da ciência política, relações internacionais e direito. Em filosofia, os estudos de Bobbio iniciaram em 1933 com o estudo da fenomenologia de Edmund Husserl. No entanto, sua atenção se concentrou quase que em sua totalidade no campo da ética e da filosofia política.

Neste contexto, a visão sobre o existencialismo proposta por Bobbio constitui-se em rara oportunidade de estudo. Por essa razão, o presente estudo visa apresentar o modo como Norberto Bobbio compreende o existencialismo, a partir de sua obra *El Existencialismo: Ensayo de interpretación*, publicado originalmente no ano de 1944.

Adverte Bobbio (1994, p. 12) que o referido ensaio filosófico foi publicado originalmente em 1944 pela antiga editora *torinense Chiantore*, sendo que no ano de 1948 o estudo foi traduzido para o inglês e publicado pela casa editorial *Blackwell*, de Oxford. Nele, relata Bobbio, foram realizadas correções formais e sensíveis modificações, especialmente a inclusão de um apêndice sobre a personalidade do filósofo Jean-Paul Sartre. O ensaio analisado no presente estudo consiste na tradução do texto em inglês para o espanhol, publicado pela editora *Fondo de Cultura Económica* em 1948.

Neste período, a América Latina começou a ter conhecimento sobre o Bobbio existencialista, conforme apresentam Filippi e Lafer:

[...] naquela época, na América Latina, havia se difundido a idéia de que, além do já conhecido Bobbio jurista, existia também o Bobbio existencialista, ou seja, ligado (graças também, como veremos, à edição mexicana de seu livro *El existencialismo: ensayo de interpretación*) a essa tendência filosófica que, pelo menos na versão de Abbagnano, não contrastava com o neorracionalismo e o personalismo laico de Bobbio. Ambos – Abbagnano e Bobbio – repudiavam a base metafísica e idealista das filosofias (do direito ou da existência) e atribuíram uma peremptória centralidade ao problema da liberdade e da pessoa (FILIPPI & LAFER, 2004, p. 36).

O estudo visa analisar a perspectiva de Bobbio sobre a filosofia existencial como uma filosofia de e da crise e a expressão conceitual do *decadentismo*. Na sequência, o texto versará sobre o *existencialismo sartriano*. Isso porque para Bobbio o filósofo francês é a expressão maior de decadentismo e da filosofia existencial. Sartre recebe esses adjetivos devido os seus níveis de engajamento nos setores mais distintos da sociedade, bem como nas características em que seus personagens eram criados.

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

O objetivo desta empreitada é promover uma análise interpretativa e comparativa entre os dois pensadores naquilo que os aproximam e os distanciam no que tange aos temas do existencialismo e do decadentismo.

2. As origens do existencialismo bobbiano

De acordo com o pensador italiano a *filosofia da existência* é uma maneira de pensar que responde estranha e maravilhosamente a vocação ou gosto filosófico de sua contemporaneidade. E justamente por proporcionar esse gosto maravilhado conquista espaços de interpretação da realidade humana, bem como suas interfaces com tudo aquilo que constitui e, ao mesmo tempo, é constituído pelos humanos. Por meio da proposta interpretativa da filosofia da existência não se exclui os antagonismos não havendo a necessidade de escolher entre este ou aquele, ainda que sejam opostos. A filosofia da existência pensada por Bobbio assume que o humano é, ao mesmo tempo, consciência satisfeita, mas que se desafia. Ser humano é ser-aí, é estar em um lugar chamado mundo que exige que o ser se posicione, escolha e aja. Que modo de atitude terá o humano sobre o mundo que se situa e vive? Seria de orgulho ou repugnância? Diante dessas questões Bobbio pensa que a filosofia da existência é uma filosofia de paradoxos e estes mesmos paradoxos constituem a existência humana de modo real e imediato. O existencialismo intentado pelo pensador italiano almeja mais que mero academicismo ou conceitos vazios desenvolvidos em textos acadêmicos. Afirma Bobbio que “a filosofia da existência é a filosofia de nosso tempo porque é a filosofia da crise” (1992, p. 14). É uma pensar concreto que problematiza a realidade humana em seus sentimentos, angústias, valores, dentre outros. Dito de outro modo: é um pensar concreto que pensa a concretude existencial. Torna-se oportuno observar com mais clareza como decorre este desenvolvimento de um pensar do existencialismo como expressão da crise.

El término existencialismo de nuestro título no pertenece obviamente ni a España ni a ningún país en particular; es algo que no podemos captar con denominación política, estética, humanista, o, en una palabra, filosófica. El existencialismo no es una religión, ni siquiera una teoría, es, por el contrario, una actitud crítica, tanto es así que se llama ‘la crisis de la filosofía’ e ‘la filosofía de la crisis’. [...] Es una actitud que podemos confrontar, sin miedo a dudas, con el estoicismo y epicuroísmo griego y es también una crisis que podemos comparar con el individualismo despreciativo de los sofistas (PEREA, 1971, p. ii).

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

A filosofia da existência assume a perspectiva de interdependência do humano com o mundo em suas construções sociais e históricas, a insurreição do pensamento existencial emana a partir da crise espiritual vivida no século XX. Período fortemente marcado por duas grandes guerras mundiais que assolam todos os valores humanos ou, melhor dizendo, avassalam os humanos e tudo o que deles se origina. Frente aos contextos históricos, culturais e sociais vividos no século das guerras, como pensar em uma verdade ou ainda que de uma verdade se desnudem mil verdades e que, efetivamente, nenhuma se sustente. Qual a consequência dessa situação? Uma apatia generalizada de valores e de plena desconfiança em tudo o que a partir deles se apregoa. Nesse sentido, Bobbio elogia o existencialismo por ser a leitura mais reveladora da crise vivida no século passado nos momentos de pré-guerra, de guerra ou de pós-guerra.

Em outra oportunidade, afirmou também:

Naqueles anos [1945-1949], eu me interessei pelo existencialismo, ao qual havia dedicado numerosos escritos mais expositivos que interpretativos e que me haviam induzido durante os meses de ocupação nazista na Itália a publicar em Chiantore [a antiga editora turinesa, em 1944] um livreto que havia intitulado de *La Filosofia del decadentismo*, no qual tentava dar uma interpretação pessoal das filosofias de Jaspers e de Heidegger, que agora poderia parecer totalmente fora do tempo, extravagante e corrompida por prejulgamentos ideológicos. A quem hoje possa se surpreender com estes meus interesses tão aparentemente distantes das questões daqueles anos, já tive ocasião de explicar que isso foi a marca de um período de angustiante passagem do velho para o novo, no qual o existencialismo satisfazia uma exigência libertadora com respeito às filosofias idealistas nas quais nos haviam formado, uma espécie de 'purgação' antes de encontrarmos nosso próprio caminho nas filosofias militantes do pós-facismo, que na época eram fundamentalmente o marxismo e o neo-iluminismo (*apud* FILIPPI & LAFER, 2004, p. 38).

Contudo, seria somente a guerra a raiz maior desse momento de crise? Segundo Bobbio não. Muitas são as respostas que são provocadoras do momento vivido em quase todo o século passado, imanente na própria história da civilização humana que apresenta o processo de libertação do humano em relação a autoridade. A crise resulta de uma exuberância desordenada, de uma vitalidade desatada que, em seu princípio, não é decadência, conduzindo, porém, com facilidade a ela. Bobbio aponta que o maior problema da crise está na falta da credibilidade na autoridade metafísica que tinha validade até Kant e o criticismo coloca essa autoridade em cheque. Esse início de crise proposto pelo pensador alemão tenta, em vão, ser superado pelo idealismo hegeliano e, posteriormente, pelo positivismo. O pecado teórico e interpretativo dessas duas correntes do pensamento filosófico foi de não conseguir conciliar a

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

interdependência entre sujeito e objeto da teoria do conhecimento kantiano. O idealismo supervalorizou o sujeito gnosiológico, mostrando que a autoridade é o próprio pensamento que a edifica, proclama a liberdade absoluta do pensamento margeando o nível mais próximo do arrogante humanismo. O positivismo, por sua vez, negou a influência do pensamento humano, apegando-se excessivamente ao objeto gnosiológico. Daí resulta que a autoridade deriva do mundo e não mais do sujeito promovendo uma hierarquia entre natureza e sociedade onde a primeira se sobrepõe à segunda.

Ambas teorias datam do século XIX. O século XX não propõe teorias e sim guerras. No mundo acadêmico, há um mero repetir de ideias sobre novas palavras sem qualquer novidade. Ações de discípulos que não superaram seus mestres. Este período é marcado, inicialmente, pela ausência de teorias e, posteriormente, por duas grandes guerras. Frente a isso, a única atitude que se apresenta como única, válida e legítima no século XX é aquela que renuncia a toda e qualquer forma de autoridade assumindo a desordem como guia mestra da existência.

Tal desordenamento, raiz e fruto do *decadentismo*, encontrou o caminho de sua afirmação teórica no existencialismo, pois este

[...] apresenta como aquela filosofia que, consciente e abertamente, a esperança se opõe ao desespero, a consecução da meta ao naufrágio final, a continuidade do ser que a quebra entre ser e existência, à coerência do pensamento racional o inconsequente e indescritível de um estado de ânimo, ao gozo inefável frente ao ser a angústia frente ao nada, em suma a fé do espírito criador do homem, que é própria do idealismo e do positivismo, a incredulidade e a vontade de destruição (BOBBIO, 1994, p. 22).

O trecho acima apresenta de modo muito claro a perspectiva paradoxal de compreensão da realidade proposta pelo existencialismo ou de uma filosofia da crise tal como denota Bobbio. Esse modo paradoxal de perceber e compreender o mundo é, de acordo com o pensador italiano, resultado do decadentismo que implica na aceitação da crise. Em que isso incorre? No assumir a perspectiva a partir “do qual um não se salva senão no dia em que se dá conta de que não há salvação” (BOBBIO, 1994, p. 25).

Respecto al primer motivo decadentista observado por Bobbio, la degradación de la naturaliza que (aunque de formas distintas) se produce en ambos movimientos, esta hecho puede responder al fenómeno de progresiva ‘carnalización’ de la reflexión sobre la experiencia humana que se produce en el mundo contemporáneo (DORRONSORO, 2000, p. 57).

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

Eis o modo cruel e sincero como a crise se revela. Diante de tanta realidade, a fuga é um caminho apaz. Assim, o decadentismo coexiste, paradoxalmente, ao maneirismo que consiste em recobrir a crise existente sem enfrentá-la ou resolvê-la. Apresenta um modelo retórico de explicação da realidade repleto de fórmulas vazias que não passam de palavras ao léu. É um fingimento de que a crise não existe para evitar os necessários confrontos dos paradoxos existenciais. Apoiando-se em Jaspers, Bobbio afirma que o decadentismo:

Se trata de la actitud de aquel que, alejándose del horizonte de la trascendencia y del horizonte del mundo, se retrae dentro del horizonte de su propia existencia, no para volver a hallar en su próprio interior el mundo en su ser fenomênico o a Dios en la inuminación de la conciencia, sino para buscarse unicamente a sí mismo: escudriña la existencia del hombre, no para descubrir toda su riqueza, sino para cargar con su pobreza (BOBBIO, 1994, p. 44).

Em Dorronsoro (2000, p. 56) se infere que o decadentismo faz referência a uma corrente artística que se desenvolveu em certos países europeus no final do século XIX e que recupera parte da sensibilidade da decadência romana. Por outro lado, o fim da Primeira Guerra Mundial e suas consequências imediatas representaram para o mundo ocidental uma regressão política, econômica e cultural, que a elite europeia interpretou como uma decadência. Este sentimento refletiu, inegavelmente, nas esferas artística e filosófica. Afinal, perdeu-se a ilusão de progresso, de fé no homem e em um Deus que participe de nossa existência.

O enfrentamento aos valores morais, por exemplo, efetivados pelo existencialismo não retoma valores absolutos e retóricos, não prega qualquer ideal. Ao fazer essa clara objeção à moral vigente, por mais obsoleta que seja, o existencialismo revela uma moralidade interior, com valores próprios e, ao mesmo tempo, arroga-se na postura de que os valores pertencentes à moral vigente não lhes são suficientes. As regras que os humanos do passado próximo criaram não servem aos humanos desse presente. Cabem aos atuais homens o desafio de criar seus próprios valores, opondo-se aos do passado. Nesse sentido, a filosofia da crise é o existencialismo porque se propõe a enfrentar com a devida sinceridade os paradoxos constitutivos da realidade humana sem, no entanto, ofuscá-los com conceitos metafísicos, vazios e abstratos que apenas pululam de palavras eloquentes e que nada explicitam ou revelam ao humano. Nesse sentido, o existencialismo é a expressão e compreensão filosófica do decadentismo.

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

El primer responsable de la asociación del decadentismo decimonónico con el primer existencialismo es, probablemente, el italiano Norberto Bobbio, en su obra *El existencialismo. Ensayo de interpretación* (1944), de donde sugere una concepción del existencialismo como un decadentismo contemporáneo. Bobbio justifica su planteamiento, de entrada, con dos observaciones: en primer lugar (y como se admite de forma generalizada), el decadentismo no es propiamente un movimiento literario, sino ‘una atmósfera espiritual que deja su impronta en la poesía y en la arte, en el pensamiento y en las costumbres’ (Bobbio, 1966: 35); en segundo lugar, la filosofía existencialista tiene un marcado carácter poético, pues se expresa a través de imágenes, traspasando el ámbito filosófico para, sin abandonarlo, introducirse en el universo artístico (DORRONSORO, 2000, p. 57).

O decadentismo se origina de uma cultura que se dissolve paulatinamente em todos os seus constructos impossibilitando e incapacitando os sujeitos de agirem no mundo. O predicativo do homem desse tempo é o extraordinário, está sempre além e aquém de seu tempo, margeia a superação da realidade espaço-temporal se aproximando de uma mística contemplativa. O que o homem decadentista contempla não é fruto de uma experiência religiosa, de uma vida ascética, mas de uma contemplação e vivência da crise, inclusive da religiosa, dos costumes, entre outros. Para Bobbio, o decadentista é “aquele que, (...) hace de la crisis no el objeto de una repreobación, ni un trampolín para un salto hacia adelante, sino su propio destino, su último refugio, y encuentra en esta degradación su complacencia y casi una exaltación de su propia falta de sostén” (BOBBIO, 1994, p. 21).

Esse homem em crise e inserido em um mundo também em crise é aquilo que Heidegger apresenta como *Dasein* ou *ser-no-mundo*. Sua estrutura de ser consiste no cuidado que é a estrutura originária e condição do comportamento ou situação humana. *Ser-no-mundo* e se estruturar enquanto cuidado é estar empenhado e comprometido com todas as possibilidades humanas. Eis a verdadeira índole do humano: o cuidado com as suas possibilidades, pois seu ser é poder ser e poder ser é um reino de possíveis. Porém,

este homem heideggeriano que, para escapar à angústia frente ao nada, acomoda-se a uma vida em um mundo impessoal e decaído sobre o signo do “cuidado”, quer dizer, impelido por suas próprias necessidades, que constituem sua essência originária, em direção à sua própria realização, e que se vê frente a frente com as coisas e instrumentos de sua própria ação e com seus semelhantes como vizinhos indiferentes; este homem que parece assediado por seu esforço incessante em escapar “ao nada que o aniquila, movido a agir por sua mesma natureza deficitária e rica ao invés de infinitas possibilidades nunca realizadas; este homem que, premiado pela luta diária na procura pelo necessário à sobrevivência, se subtrai ao pensamento inativo, que, desde os gregos, sempre foi o sinal do que no homem há de mais humano; este homem, é certamente, o homem anônimo e diligente que inclinando-se à superfície da história na civilização de hoje (BOBBIO, 1994, p. 33).

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

O homem heideggeriano tem como primeira possibilidade se aceitar com um ser possível e viver sua *autenticidade* ou assumir a possibilidade de que o homem não é um ser de possibilidades e viver a *inautenticidade*. Na primeira condição o homem vive sua angústia que é expressa no movimento literário por uma atmosfera espiritual de consciência da crise existente nos diversos âmbitos da experiência humana. Para Bobbio, “el decadentismo, mucho más que um gusto literario o um estado de ánimo, es una actitud vital: implica, pues, una determinada concepción del mundo y repercute en todos los actos de la vida espiritual (BOBBIO, 1994, p. 44). Surge, assim, a filosofia existencial, isto é, de um estado de ânimo e não de uma dúvida metódica como propunha o pensamento cartesiano. Desse modo, “o existencialismo leva a exasperação o motivo romântico da personalidade humana, como centro, como individualidade originária, como singularidade histórica e solitária” (BOBBIO, 1948, p. 37). E ao exasperar o aspecto humano da realidade promove um anti naturalismo e um simbolismo, algo puramente humano.

Tal como o decadentismo, o existencialismo pensa um homem novo e nenhuma relação estabelece com as concepções de homem anteriores. É uma perspectiva que encolhe e isola o homem. Esse isolamento é manifesto pelo tédio ou angústia visto ser elas que revelam o abismo do nada que originou sua existência. O existencialista tal qual o decadentista pensa o homem da finitude e o que limita sua liberdade é a morte visto ser esta a ruptura abrupta com a temporalidade. Assim, o homem rompe com toda a sua dependência com a natureza, do reino da necessidade e passa a viver sob o reino dos possíveis sendo consciente e sabedor dessa condição.

É no contexto moderno renascentista que se inicia a filosofia da crise porque coloca o homem como criador do próprio destino e senhor dos acontecimentos. O desenvolvimento dessa crise culmina no existencialismo do século XX que abandona a segurança e o papel essencial do homem desvelando uma insegurança com a consciência de que “a finitude do homem é princípio e fim de si mesma” (BOBBIO, 1948, p. 47). A desesperança promovida pela filosofia da crise não passa, segundo Bobbio, do homem cristão só que sem o perdão dos pecados, sem a misericórdia divina e a promessa da ressurreição. Tal possibilidade em nada altera o pensamento existencialista do século XX porque a salvação, o perdão, a misericórdia e a ressurreição são matérias de fé e não da filosofia. Caso o homem existencialista adira livremente à perspectiva da fé cristã, a concepção permanece a mesma, pois as promessas e

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

perspectivas da fé se iniciam a partir do instante em que se finda da temporalidade ou com a morte. De modo que, a matéria do existencialismo se limita à temporalidade enquanto que da fé cristã transcende a temporalidade.



3. O decadentismo sartriano

O decadentismo sartriano é analisado por Bobbio no texto *O Decadentismo de Sartre*, lançado como apêndice na obra aqui estudada, tendo em vista que em sua publicação original em 1944 não continha a perspectiva do que Bobbio denominou de *caso Sartre*. Somente com as sensíveis alterações promovidas por Bobbio em 1948 é que o texto passou a integrar a obra. Para o pensador italiano o existencialismo, na Itália de 1944, era uma moda e uma curiosidade que era circunscrita aos redutos intelectuais e que dificilmente se imaginava que se estenderia a um público maior. No centro desta *curiosidade* se colocava o *caso Sartre*, “que seguramente é o caso mais clamoroso e extraordinário da filosofia e literatura do pós-guerra” (BOBBIO, 1948, p. 84).

O modo como Bobbio expressa o existencialismo é de convergência com a visão sartriana, pois, para o pensador francês “a maioria das pessoas que utilizam esse termo ficariam bastante confusas para justificá-lo, pois, hoje, que ele virou moda [...] e, no fundo, o termo hoje assumiu tal amplitude que já perdeu todo seu significado” (SARTRE, 2010, p. 22).

Nota-se que o existencialismo proposto por Bobbio tem por fundamento o existencialismo de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers e, ao final, Sartre. O existencialismo apresentado é o decadentista. Por outro lado, as bases de Sartre se iniciam com Kierkegaard, mas logo migram para Heidegger. Bases que se referem ao fenômeno da angústia enquanto conceito filosófico existencial ou tédio experiência humana ôntica de desvelamento da angústia, apresentado principalmente nas obras literárias do pensador francês. Assim, Sartre não só apresenta a existência de dois modos existencialistas, o cristão e o ateu, representados por Gabriel Marcel e Jaspers e o próprio Sartre, respectivamente. Sartre é enfático que o existencialismo ateu é mais coerente e, em diálogo aberto com Heidegger, diz que mesmo Deus não existindo existe um ser cuja existência precede a essência. Essa é uma, dentre tantas, das

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

máximas sartrianas que esclarecem e, ao mesmo tempo, demonstram a profundidade de suas reflexões. Em que implica tal afirmação?

Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialista não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar. Assim, não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la (SARTRE, 2010, p. 25).

Nessa perspectiva existencialista, não é possível definir o homem de modo *a-priori* e se o fizer será necessário dizer que ele é o que ainda não é. O homem se define ao longo de sua existência por meio daquilo que ele escolhe e faz de si, e ao mesmo tempo, faz do mundo. Essa necessidade de não ser agora, coloca o homem na condição de ser projeto no presente e que realizará escolhas a partir daquilo que inicialmente se projetou, o que Sartre designa como projeto originário. De modo que ao longo da existência, o homem vai se tornando, por meio de suas escolhas aquilo que projetou ser. Em que isso incorre? Se o projeto é uma decisão livre do homem, se suas ações são oriundas de suas escolhas e fundadas naquilo que Sartre chama de liberdade, a própria decisão de qual projeto de ser, as ações que efetivarão ou não a concretização desse projeto ao longo da existência é de inteira e total responsabilidade do homem. Não é possível delegar a outrem o seu projeto, as suas ações e escolhas e mesmo que algum homem possa dizer que agiu assim, Sartre vai afirmar, a decisão primeira e livre de obedecer a alguém foi sua, o que não lhe exime da responsabilidade do mesmo modo.

A escolha assume papel preponderante na filosofia existencial de Sartre, pois é a partir dela que o humano vai se definindo em alguma essência. Esse homem não é um ser isolado, de modo que cada indivíduo particular com seu projeto de ser e suas ações se encontram e convivem com outros indivíduos. Isso quer dizer que as escolhas de todos os homens construirão a imagem de homem de nossa época que queremos deixar historicamente gravada e construída, bem como do mundo que construiremos tanto para os de nossa época, quanto para aqueles que virão em outras épocas. Por isso, “nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo” (SARTRE, 2010, p. 27). A cada escolha que se faz individualmente, está também se escolhendo a humanidade inteira. Em Dorrnsoro colhe que “contrariamente al determinismo (del tipo que sea) del que se sienten presos muchos héroes decadentistas, el personaje sartriano cree en su libertad, que le confiere la ‘autenticidad’, ao poder de actuar por si mismo” (DORRONSORO, 2000, p. 58).

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

Diante dessa condição estrutural do humano em que a escolha e posta pelo pensador francês, a angústia, o desamparo e o desespero assumem papel de destaque na filosofia existencial. Tanto é que Bobbio (1994, p. 90) afirma em seu ensaio que “a angústia é para o existencialista um estado de graça, como a melancolia para o romântico”. Sartre não afirma a angústia, separando-a do homem, tornando-a um vivido resultante de uma escolha. Para ele

[...] o homem é angústia; isso significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira, não poderia furtrar-se do sentimento de sua total e profunda responsabilidade (SARTRE, 2010, p. 28).

Mesmo sendo a angústia um aspecto estrutural do humano na concepção existencialista, assumi-la, vivê-la não se torna algo prazeroso. Ao contrário, viver de modo engajado no mundo na perspectiva do existencialismo ateu consiste no saber que tal condição de angústia nunca será superada, pois o homem é angústia e suplantá-la e fazer com que o homem deixe de ser homem.

El existencialismo ha sido llamado ‘filosofia de la crisis’ y más precisamente la filosofia de la angustia. ‘Angustia’ de no poder responder a las preguntas ¿Quienes somos? ¿Adónde vamos? ¿Por qué somos?. Frente a todas éstas sabemos que tal ves ‘voy a morir’; ésta es una realidade que no puede negar. La angustia del existencialista es el no saber lo que hay detrás del existir o más allá de la muerte o encontrarse en la Nada (PEREA, 1971, p. 9).

Portanto, ser homem engajado no mundo é saber-se angustiado, incompleto e infeliz. Tal condição não agrada ao humano e, por isso, estabelece uma rota de fuga. Foge da sua estrutura primeira de liberdade bem como da possibilidade de ser fazer. A fuga da liberdade impele o humano a apenas uma possibilidade e nela se define. Finge ser algo que não é. É o que Sartre chama de má-fé. Difere-se da mentira porque ao mentiroso cabe o conhecimento da verdade e o desejo de acobertá-la. No caso da má-fé não ocorre essa situação, pois aquele que assim age ainda não se sabe como angústia, projeto e liberdade. Pensa que sua essência está definindo sua existência e condicionando suas escolhas. Sartre, radicalizando sua análise, afirma que mesmo a má-fé é uma ação e que, estruturalmente, foi escolhida dentre possíveis e que pode ser superada pela consciência engajada e infeliz da angústia e da responsabilidade do fazer-se e do fazer o mundo a qualquer momento.

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

Assim, o homem que exclui suas possibilidades de ser e se fia em apenas uma tornar-se-á ao fim de sua existência tudo aquilo que escolheu com o intento de realizar seu projeto. Este, por sua vez, é interrompido bruscamente sem ser concluído. A morte, promotora da brusca e inesperada interrupção do projeto põe fim à existência petrificando o sujeito. Com a finitude, o humano se define sem mais possibilidades de ser outra coisa; afirma-se, sem maiores restrições, que “você não é outra coisa senão sua vida (...) o que queremos dizer é que um homem não é outra coisa senão uma série de empreendimentos, a soma a organização, o conjunto das relações que constituem essas empreitadas” (SARTRE, 2010, p. 43).

Os conceitos presentes na filosofia existencial de Sartre são revelados e vividos por meio de seus personagens. Roquentin, Orestes, Electra, Mathieu Delarue, dentre tantos outros são os manifestantes desses conceitos que estruturam a doutrina existencialista sartriana. Todos de um modo ou outro vivenciam: Roquentin descobre o tédio ou angústia e a reflete por meio de seu diário descrevendo situações cotidianas na novela *A Náusea*; Orestes, personagem principal da releitura da obra *Sófocles, Édipo Rei*, assume sua condição de ser livre, responsável por seus atos e rompe com o destino que na obra de outrora os deuses lhe havia prescrito; Electra, personagem secundária da mesma obra, irmã de Orestes, vive sua má-fé por meio do remorso e da tormenta promovida pelas moscas que zunem em sua existência, quase enlouquecendo-a. Mathieu Delarue vive sua condição livre, porém, irrefletida na obra *Idade da Razão*.

Lo que queremos decir es que el existencialismo es filosofía que tiene influencia en la literatura y que esta literatura no es simplemente una enciclopedia poética sino también la historia del pensamiento de un individuo, de un grupo, de un país, o de una nación, o de un continente. La historia misma de esta nación y de este continente ha mostrado un desarrollo que no puede separarse de ‘todas’ las actitudes culturales y el existencialismo más que una actitud es un resultado (PEREA, 1971, p. 8).

Ao observar com um pouco mais de atenção os personagens e os conceitos do existencialismo sartriano e enxergá-los com a mesma lente que Bobbio explicita do homem decadentista ver-se-á que os personagens sartrianos apenas exemplificam de modo particular o homem decadentista. Para Bobbio, o elemento mais característico dos personagens sartrianos está na “contínua interacción entre reflexión y vida, entre la pasión vivida y la que se coloca frente al espejo de la conciencia” (BOBBIO, 1994, p. 86). Neste sentido, observa também Dorronsoro:

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

87

En cuanto al simbolismo y hermetismo a los que alude Bobbio, si bien advirtiendo su carácter indudablemente diferente en las corrientes, es innegable su observación de la peculiaridade de una filosofía que se expresa a través del lenguaje literario, a través de imágenes. De este modo, será necesario un proceso de descodificación de esas imágenes (paralelo al de descodificación de la realidad aparente que predica el autor, por otra parte) para acceder al entendimiento del mundo y del hombre (DORRONSORO, 2000, p. 57-58).

Destaca-se que o filósofo italiano Augusto Del Noce divergiu da interpretação do existencialismo proposta por Bobbio. Em sua concepção, não há uma relação essencial entre decadentismo e existencialismo, tendo em vista que o primeiro é decorrente do naturalismo e é resultado da falta de verdade, que lhe é essencial, portanto, e pela via de consequência não pode expressar-se como filosofia; sendo que o segundo opõe-se ao hegelismo (ou ao racionalismo em geral), problematizando-o como verdade, uma vez que a forma filosófica lhe é essencial. (PORTINARO, 2013, p. 60). Carlos Astrada em *La revolución existencialista* observa que

[...] dicha corriente no puede interpretarse como una ‘filosofía de la crisis’, si por ello se entiende (...) una respuesta acorde al naufragio del sentido provocado por el estallido de las guerras mundiales, que minaron la confianza en la razón y el progreso; por el contrario, la irrupción del existencialismo no admite una explicación exterior, como efecto de un contexto, sino que debe comprenderse como respuesta filosófica a las antinomias del pensamiento moderno, o seja, intrínseca a la peculiar trayectoria de la filosofía moderna (EIFF, 2016, p. 193-193).

Com isso, é possível inferir que a filosofia da crise põe no pensamento kantiano a responsabilidade pela crise do fundamento das verdades metafísicas, no idealismo hegeliano uma tentativa frustrada de restabelecimento desse ponto arquimédico de segurança do mundo sendo exclusivamente tarefa do pensamento enquanto próprio ato de pensar; no positivismo, corrente que se opôs ao idealismo mas incorreu no mesmo erro de polarização pela via da objetividade. Nessa crise de fundamentos filosóficos que interpretem a realidade, na crise espiritual, econômica e política que desencadearam as duas grandes guerras mundiais, o terreno se torna fértil para uma crise em todos âmbitos da realidade humana e a filosofia existencial surge como uma filosofia da crise no processo de compreensão dessa condição do humano em um mundo, ambos em crise. E Sartre, por sua vez, se torna o expoente de maior difusão do decadentismo existencial, na medida em que se constata, em última análise, que seus personagens são predominantemente existencialistas decadentes.

NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

5. Conclusões

À guisa de conclusões, é possível inferir que o *decadentismo* representa a forma contemporânea do existencialismo, não sendo supérfluo afirmar que se constitui em uma autêntica filosofia contemporânea.

Decadentismo autêntico porque expressa o declínio de todo um aparato axiológico que vigorou até meados do século XX e que as duas guerras mundiais puseram em xeque e que sucumbiram frente à nova realidade que se apresentava a um porvir. O existencialismo se torna uma corrente filosófica que melhor satisfazia os anseios dos questionamentos passados e, ao mesmo tempo, apresentava um futuro incerto, inseguro e aberto a ser construído. Tais incertezas são promotoras de uma consciência angustiante de liberdade, de responsabilidade e de engajamento frente ao que o humano deseja ser e também do que projeta fazer do mundo.

O existencialismo analisado por Bobbio, a partir das filosofias de Kierkegaard, Heidegger e Jaspers, promove, pelo viés do decadentismo, uma tomada de consciência e a exaltação de uma posição diante da vida. Para que seja possível se posicionar diante da existência, é necessário, de antemão, saber-se no mundo assumindo a responsabilidade pela construção do próprio ser, bem como da estruturação do mundo em que vive são aspectos claros de posicionamentos diante da existência.

Bobbio tem em Jean-Paul Sartre a mais perfeita encarnação do *intelectual decadente*, na medida em que se constata que os personagens sartrianos são predominantemente decadentistas e tem como característica principal a contínua interação entre a reflexão e a vida, entre a paixão vivida e a que se coloca na frente do espelho da consciência. Roquentin, protagonista da obra *A Náusea* se vê impelido em cada ação a reconhecer as contingências existenciais. As consequências de suas negações em assumir um compromisso efetivo com Marcelle sob o pretexto de perder a liberdade, colocam-no a repensar que toda ação que lhe cobra o comprometimento já resulta de sua liberdade. Nesse sentido, os personagens representam o homem existencialista como um romântico sem ilusões e desiludido, ou seja, um decadente (BOBBIO, 1994, p. 89).

Com isso, é possível concluir que o existencialismo analisado por Bobbio pelo viés do decadentismo permite uma reflexão mais profunda sobre a experiência do homem no mundo. Se o mundo está em processo de decadência de valores por motivos históricos, cabe ao homem



NORBERTO BOBBIO: O EXISTENCIALISMO NA PERSPECTIVA DO DECADENTISMO SARTRIANO

Tiago Soares dos Santos / Reginaldo Cesar Pinheiro

olhar esse mundo bem como voltar sua atenção aos próprios olhos e ao ato de enxergar a realidade e se dispor, livremente, a refazer o mundo decaído e a si mesmo enquanto ser-no-mundo. De acordo com Bobbio, é a corrente existencialista a lente mais adequada de se compreender e interpretar a realidade em um mundo decadentista que se projeta a ser outro.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. *El existencialismo: ensayo de interpretación*. Trad. Octavio G. Barreda. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

DORRONSORO, María Badiola. *Rasgos decadentistas em los personajes del primer J.P. Sartre*. In: MAÑES, Montserrat Serrano; ANGUITA, Lina Avendaño; ROMERO, María del Carmen Molina (coord.). *La philologie française à la croisée de l'an 2000: panorama linguistique et littéraire*. pp. 55-62, Granada: Universidade de Granada, 2000.

EIFF, Leonardo. El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada: controversias entre existencialismo y marxismo. *El Banquete de los Dioses – Estética, política y ontología em la filosofía de Gilles Deleuze*, vol. 4, n. 6, pp. 187-210, Mai./Nov. 2016.

FILIPPI, Alberto; LAFER, Celso. *A presença de Bobbio: América Espanhola, Brasil, Península Ibérica*. São Paulo: UNESP, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá. 4. ed., Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

PEREA, Dulce Maria. La influencia existencialista en algunos autores espanoles del siglo XX. *Master's Theses*, 1971. Loyola University Chicago. Disponível em: <http://ecommons.luc.edu/luc_theses/2592>. Acesso em: 06.Nov.2018.

PORTINARO, Pier Paolo. *Norberto Bobbio, filósofo da "Itália civile"*. In: TOSI, Giuseppe (org). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz*. João Pessoa: UFPB, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2009.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva*

Resumo: O objetivo geral deste artigo é fomentar reflexões filosóficas acerca da presença e dos sentidos da virilidade na sociedade capitalista, especialmente no momento atual em que figuras autoritárias revelam-se fortemente presentes no cenário político do Brasil. Para tanto, este trabalho toma como pano de fundo a filosofia existencialista de Simone de Beauvoir e sua proposta de uma moral da ambiguidade fundamentada na ação pela qual o indivíduo assume-se como sujeito e objeto em seu desvelamento do mundo e na relação com o outro. Os tipos identificados por Beauvoir em atitudes inautênticas que derivam do medo de assumir essa ambiguidade bem como a própria liberdade, e as noções de reciprocidade e generosidade são elementos fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho. No que concerne à virilidade, a proposta de fomento da reflexão é desdobrada também com a sugestão de diálogo entre Beauvoir e os autores Max Horkheimer e Herbert Marcuse e a autora Claudine Haroche. Desenhada a noção de virilidade e sua relação com a lógica agressiva do sistema capitalista e com a construção das categorias de Homem e Mulher respectivamente enquanto Um e Outro, por fim, apontamos, pela discussão acadêmica no campo da filosofia e também por uma construção poética da letra de música, que foge ao nosso rigor da pesquisa, imagens que, pelo erotismo e por aspectos positivos de um contrauniverso, oposto ao masculino, revelem possibilidades de abalarmos as engrenagens da virilidade e as estruturas que esta sustenta.

Palavras-chave: Beauvoir. Reciprocidade. Generosidade. Virilidade. Autoritarismo.

EROTICISM AND CREATION AGAINST INAUTENTICITY, VIRILITY AND AUTHORITARIANISM: IS IT POSSIBLE TO CHANGE THE RULES OF THE GAME?

Abstract: The general aim of this article is to encourage philosophical reflections about the presence and meanings of virility in capitalist society, especially nowadays when authoritarian personalities are strongly present in Brazil's political scenario. For that purpose, this work takes as a background Simone de Beauvoir existentialist philosophy and her ethics of ambiguity proposal based on the action, for which the individual recognizes herself/himself as subject and object through her/his disclosure of the world and in the relation with the other. The types identified by Beauvoir in inauthentic attitudes which derive from fear of recognizing that ambiguity and also one's own freedom and the notions of reciprocity and generosity are fundamental elements for this work's development. About virility, our proposal of encouragement to reflection also unfolds with the suggestion of a dialogue among Beauvoir and the authors Max Horkheimer, Herbert Marcuse and Claudine Haroche. After having delineated the notion of virility and its relation with the capitalism aggressive logical and the construction of the Man and Woman categories as One and Other respectively, finally, we point, through the academic discussion in philosophy and also through a song lyric poetic construction, which escapes from our research rigour, images that, through eroticism and positive aspects of a "contra-universe" opposed to the masculine one reveal possibilities of unsettling the engines of virility and the structures it sustains.

Keywords: Beauvoir. Reciprocity. Generosity. Virility. Authoritarianism.

* Doutora em Filosofia pela UNIFESP. Professora temporária do Departamento de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação da USP.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

*Domination's the name of the game
In bed or in life, they're both just the same
Except in one you're fulfilled at the end of the day
Let's play "Master And Servant"*¹

Master and servant, Depeche Mode

1.

De caráter introdutório e ensaístico, este artigo parte de uma incursão por atitudes de indivíduos que, para tentar eximir-se da ausência de ser que marca a condição humana, recusam agir e moldam seus projetos conforme projetos alheios que tomam como absolutos. Das cinco atitudes consideradas inautênticas por Simone de Beauvoir (1908 – 1986), a atitude do apaixonado, se não segue a via do fanatismo, pode revelar-se uma experiência autêntica. A autenticidade do vínculo de paixão que conserva as singularidades de sujeito e objeto na relação remete-nos à própria reciprocidade na qual está baseada a moral existencialista beauvoiriana. No presente trabalho, tomamos então essa reciprocidade almejada pela filósofa e desdobramos este ponto importante de sua obra em uma breve reflexão sobre a oposição entre generosidade e virilidade – reflexão ainda inconclusa mas impulsionada pela urgência da situação atual que atravessa a escrita deste artigo, marcada pelo peso das forças autoritárias que ganharam campo significativo nos últimos anos no Brasil chegando ao governo do nosso país. A partir do pensamento de Beauvoir, apoiando-nos inclusive na análise da relação entre a construção da masculinidade e o domínio das mais diversas esferas da sociedade pelos homens presente em **O segundo sexo**, vislumbramos ampliar a fundamentação para uma discussão sobre a associação entre masculinidade, virilidade e a lógica agressiva do sistema capitalista.

2.

Estar no mundo implica o desvelamento do mundo. Por esta afirmação poderíamos começar a delinear a condição humana no contexto do existencialismo beauvoiriano. Para a filósofa francesa, a ausência de qualquer predeterminação no existir impele o ser humano a justificar sua presença neste mundo. Nesse sentido, a existência

¹ “Dominação é o nome do jogo / Na cama ou na vida, ambas são a mesma coisa / Exceto que em uma delas você está satisfeito no final / Vamos jogar ‘Mestre e Servo’” (DEPECHE MODE, 1984, tradução nossa).

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

coincide com a liberdade: o ser humano não *é*, daí tende a buscar o *ser* fazendo algo de si por meio de seus atos, de suas escolhas.

A existência humana é marcada também pela facticidade. Nascemos no mundo dos outros. Em outras palavras, há um mundo comum construído por aquelas e aqueles que chegaram antes de nós e assim, nossa chegada é atravessada por uma situação que não escolhemos. Incidem na liberdade ontológica, coincidente com a existência, quando experienciada na concretude de um plano moral, limitações mais frouxas ou mais rígidas conforme momento histórico, localidade geográfica, sistema político vigente, gênero, etnia, condição material dentre outras condições que situam cada indivíduo.

Lançado no mundo, o sujeito beauvoiriano é o seu próprio corpo ao mesmo tempo em que a compreensão da própria presença no mundo e o desvelamento que realiza deste mundo por meio de seus projetos não escapam do olhar do outro. Se o corpo é o meio de alcance do mundo para o sujeito, Beauvoir inverte o corpo merleau-pontyano², por exemplo, ao mostrar-nos como a situação das mulheres enquanto Outro em relação à construção da categoria de Homem enquanto sujeito absoluto atribui um peso negativo ao corpo feminino que será apreendido pela própria mulher desde sua formação, de modo que ela experiencie seu corpo por vezes com vergonha ou com nojo e principalmente como um obstáculo a seus projetos.

Vale notar que Beauvoir recusa uma ideia de natureza humana e essências como a feminilidade, o que permite-nos sustentar uma crítica à inferioridade das mulheres entendendo essa condição como uma construção social. Construção estruturada por uma situação histórica em que o homem é reconhecido como Um, como sujeito absoluto. As mulheres participam desse reconhecimento uma vez que, em sua situação, também desvelam a figura masculina como sinônimo de superioridade. Ao mesmo tempo, corpos conscientes que, tal como os homens fazem-se presentes no mundo como liberdade, as mulheres podem então tomar consciência da invenção de sua inferioridade e recusar o mundo desvelado no qual sua subjetividade é desconsiderada.

Notemos então que o mundo compartilhado constitui-se do entrecruzamento de projetos de corpos-sujeitos diferentes e que o fim de um projeto não define o indivíduo

² Apresentei em minha tese de doutorado intitulada **Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir** alguns comentários sobre a discussão a respeito da abordagem pela filósofa francesa do corpo feminino em **O segundo sexo** entre outras pesquisadoras. (Cf. OLIVA, 2018, p.41-43).

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

definitivamente. Assim, existir, relacionar-se com o mundo e com o outro, atribuindo sentido humano ao que está ao redor, é um *tornar-se*, e implica escolher a cada instante. As razões de existir são criadas conforme existimos. Os valores que buscamos fundar são desvelados a cada ato sem forma predeterminada.

Por outro lado, por nascermos no mundo dos outros, quando crianças conhecemos um mundo “pronto”, dado, determinado por valores, respostas e regras das pessoas adultas que nos cercam. Até a adolescência vivemos o que Beauvoir, em **Por uma moral da ambiguidade** (1947), chama “privilégio metafísico” (BEAUVOIR, 2005, p. 35), uma vez que ainda não damos conta do peso de nossos atos nem da própria consciência que temos de nós e do mundo. Com o amadurecimento, o indivíduo adolescente poderá notar contradições entre o que lhe foi ensinado e as ações dos adultos, além de ser convidado a participar do mundo, não apenas escolhendo mas assumindo responsabilidade por suas escolhas. É nesta passagem que Beauvoir entende que um teto de valores desaba e que o sujeito deve justificar a sua existência sem que ainda tenha um passado. (Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 38-39)

Ao percebermos a fragilidade do mundo dado que conhecemos durante a infância, sabemos que no desvelamento do ser é impossível fixá-lo. O indivíduo tem então uma verdade parcial do mundo comum a todos e ao impor a sua verdade como única desconsidera a subjetividade alheia. Ao mesmo tempo em que o outro é a condição para sua liberdade. Nesse contexto nossos atos tem um peso moral e cada escolha é uma escolha moral.

A respeito da moralidade, faz-se importante pontuar que a proposta moral beauvoiriana recusa um conjunto de valores e princípios fixados que dirija o indivíduo. Ser moral é deixar a contingência do plano ontológico e fazer da nossa existência necessária (Cf. BEAUVOIR, 1965, p. 71); ou seja, é reconhecer e tentar responder a inquietação do “para que?” que desponta em si. (BEAUVOIR, 2005, p. 63) Buscar essas respostas é assumir o vazio da existência e a responsabilidade por justificá-la pela criação da ação no mundo. (Cf. BEAUVOIR, 1965, p. 71) O próprio humano é a interrogação “para que?” da qual fala Beauvoir em **Por uma moral da ambiguidade** e “só foge dela [da interrogação] fugindo de si, e desde que existe, responde.” (BEAUVOIR, 2005, p. 63).

Nesse sentido, ao existir, o humano não escapa de dar sentido ao mundo e à sua presença nele e assim adentrar um campo moral. O existencialismo vem enfatizar esta condição inescapável e reforçar neste campo a autonomia do sujeito.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Contudo, a filósofa francesa existencialista não deixa de alertar-nos sobre o desejo de escapar ao drama da escolha original. Não é incomum que o indivíduo adulto se refugie na má-fé de universos que o apequenem, como se pudesse voltar a ser criança.

3.

Para além de uma pura espontaneidade, é importante para Beauvoir que nossa ação no mundo seja autenticamente moral. Nesse sentido, seria preciso aceitar que o desvelamento do mundo não fixa o ser e atentar-se para que o fim de cada projeto conserve a liberdade do próprio sujeito e a liberdade alheia. Do contrário, pisamos no terreno da má-fé, a saber, da inautenticidade. A recusa da escolha e o desejo de retornar ao estado em que desconhecia a própria existência em seu corpo e a imersão de seu ser na totalidade do mundo bem como a relação livre e contingente com o que está ao seu redor, descarta o próprio agir do sujeito. Como se pudesse escolher ser criança outra vez, o indivíduo desconsidera a própria subjetividade e elege objetividades às quais entrega a direção de seus atos. Em **Por uma moral da ambiguidade**, Beauvoir analisa a inautenticidade das atitudes desses indivíduos identificando-os em cinco tipos: o sub-homem, o homem sério, o niilista, o aventureiro e o apaixonado. (Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 45)

Começamos com o medo de fazer-se falta de ser, de lançar-se no mundo. A primeira atitude descrita por Beauvoir, a do sub-homem, é a de recusa da existência. “Quanto menos ele existe, menos há para ele razões de existir, uma vez que essas razões só se criam existindo.” (BEAUVOIR, 2005, p. 41). Ele possui olhos e ouvidos, mas faz-se cego e surdo numa relação insignificante com o mundo como se ele próprio pudesse transmutar-se num ser em si. A entrega de si à absurda facticidade o leva a fazer escolhas incoerentes e a agir pelo desejo do outro. Numa atitude de indiferença, pode tornar-se uma “força cega” instrumentalizada:

monarquista ontem, anarquista hoje, ele é mais voluntariamente anti-semita, anticlerical, anti-republicano [...] Nos linchamentos, nos *pogrons*, em todos os grandes momentos sangrentos e sem riscos organizados pelo fanatismo da seriedade e da paixão, é entre os sub-homens que se recruta a mão-de-obra. (BEAUVOIR, 2005, p. 42)

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Contudo, a alheabilidade que busca o sub-homem não o torna um fato bruto nem o permite escapar do vazio da existência e o medo da imprevisibilidade e da incerteza da existência persistem em ilusões ameaçadoras:

Esmagado pelos acontecimentos presentes, ele [o sub-homem] fica perdido diante das trevas do futuro, que é assombro por espectros assustadores: a guerra, a doença, a revolução, o fascismo, o bolchevismo. Quanto mais indistintos forem esses perigos, mais temíveis são: o sub-homem não sabe ao certo o que tem a perder, uma vez que nada possui, mas essa própria incerteza reforça seu terror: o que ele teme de fato é que o choque do imprevisto lhe traga de volta a angustiante consciência de si mesmo. (BEAUVOIR, 2005, p. 42-43)

No fanatismo pela seriedade, o indivíduo perde-se enquanto subjetividade no próprio objeto que toma como causa absoluta. Essa imagem da dissolução da subjetividade marca a segunda atitude inautêntica que aparece em **Por uma moral da ambiguidade**: o homem sério. E é porque todo ser humano já foi criança e conheceu a suposta segurança nos valores dados que evita a dúvida e o risco que esta é para Beauvoir a atitude inautêntica mais difundida. (Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 44)

Porém vale notar que no período da infância desconhecemos a experiência ontológica do estar no mundo ao passo que o adulto escolhe recalcar sua liberdade em nome de um conjunto de valores prontos que ele se propõe a seguir. Beauvoir compreende essa escolha como renegação “[d]a tensão subjetiva da liberdade”, e como uma interdição do “querer universalmente a liberdade num movimento indefinido” (BEAUVOIR, 2005, p. 45) pois ao colocar acima de sua subjetividade o valor incondicionado de um objeto, o homem sério sacrificará a subjetividade e a liberdade dos outros indivíduos sem questionar o que o leva a agir.

O teto de valores da infância, entretanto, considera a criança “uma liberdade diante da qual é preciso abrir o futuro” e por isso a prepara para o mundo (Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 114-115), enquanto o movimento cego do homem sério coloca-nos questões complexas sobre a gravidade da diluição da subjetividade e por conseguinte da liberdade em um objeto tomado como absoluto.

O homem sério não põe nada em questão; para o militar, o exército é útil; para o administrador colonial, a estrada; para o revolucionário sério, a revolução: exército, estrada, revolução, produções que se tornam ídolos inumanos aos quais não se hesitará em sacrificar o próprio homem [ser humano] [...] O administrador colonial

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

que elevou a estrada à altura de um ídolo não terá escrúpulo em assegurar sua construção ao preço de um grande número de vidas indígenas; pois qual o valor de uma vida indígena inábil para construir estradas, ineficaz ou preguiçoso? A seriedade conduz a um fanatismo tão terrível quanto o fanatismo da paixão: é o fanatismo da Inquisição que não hesita em impor um credo, isto é, um movimento interno, por meio de coerções externas; é o fanatismo dos Vigilantes da América que defendem a moralidade através de linchamentos; é o fanatismo político que esvazia a política de qualquer conteúdo humano e impõe o Estado, não para os indivíduos, mas contra eles. (BEAUVOIR, 2005, p. 45-46)

É importante notar que uma moral, valores, o Estado e outras instituições, e mesmo o sentido da própria ideia de “utilidade”, são criações das próprias mãos humanas. Assim, entregar-se cegamente a uma dessas causas ou a qualquer outra é engajar-se num projeto alheio, como vimos, e ainda, faz-se necessário interrogarmo-nos acompanhando Beauvoir sobre como chegamos a criações em que o humano está ausente. Interrogação que pode ser estendida a outros questionamentos: por que agir de uma ou de outra maneira? Nossas ações são úteis? São elas úteis para quem? Quem poderia dizer o que seria a utilidade? Será que quando escolhemos, colocamos a situação do outro em questão? Ou, apenas em segredo, fingimo-nos crianças que obedecem aos pais, aos professores, a um herói, a um ídolo ou a um mito quaisquer? Do que esses seres tidos como superiores supostamente nos salvariam?

As contradições do jogo da seriedade baseiam-se em recusas, não apenas da escolha que a existência impõe, mas também do mundo ao qual o indivíduo sério se opõe.

Para justificar o que os comportamentos têm de contraditório, de absurdo, de escandaloso, o homem sério se refugia de bom grado numa contestação da seriedade de outrem que ele contesta, não a sua própria. É assim que o administrador colonial não ignora o jogo da ironia; ele contesta a importância da felicidade, do conforto, da própria vida do indígena, mas reverencia a Estrada, a Economia, o Império Francês, reverencia-se a si mesmo como servidor dessas divindades. (BEAUVOIR, 2005, p. 46)

A criação dessas “divindades” está assentada na desumanização do outro. Na situação que Beauvoir menciona como exemplo, na contestação da seriedade do mundo do nativo por parte do processo de colonização baseado em ideais tidos como absolutos, a vida do indígena é descartada. Ora, mas a Estrada e a Economia, por exemplo, são criadas e alçadas à superioridade pelo desvelamento humano. O projeto do colonizador – violentamente, vale notar – impõe a sua própria verdade como única e afirma a sua

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

subjetividade como superior por meio da fixação do indígena como objeto. A reverência a ideais que desconsideram a vida, a desumanização do outro e o não reconhecimento de seus projetos por vezes desconsideram *certas vidas*, já que é a vida do colonizador que alcançará melhores condições.

Por outro lado, o homem sério nem sempre será beneficiado pela causa à qual serve. Aliás, não é a possibilidade de beneficiar-se, é a busca cega por valores dados que impulsiona seu engajamento. Mas é importante lembrar do aspecto dinâmico da vida que marca a impossibilidade de fixar o ser e da necessidade de justificar a existência a cada instante. Nada é definitivo e a realidade sempre pode ser transformada. As divindades podem ser abaladas. E o que o homem sério fará quando aquilo ou aquele que é reverenciado cair? Beauvoir afirma que “a seriedade é uma das maneiras de buscar realizar a impossível síntese do em-si e do para-si; o homem sério se quer deus; ele não o é e sabe disso.” Podemos compreender que em alguma medida a queda da divindade pode ser também a frustração do homem sério no que concerne à afirmação absoluta de seu próprio ser, como se pudesse fundir-se com o mundo sério reverenciado. (BEAUVOIR, 2005, p. 47) Assim, se esse indivíduo não encontra mais fora de si justificativas para sua existência, se não encontra outros objetos para os quais converter-se, a vida perde-lhe o sentido. Restam então o retorno à atitude do sub-homem ou o suicídio.

Além do suicídio ou da postura do sub-homem, o fracasso da seriedade, numa inversão radical, pode desembocar numa outra atitude inautêntica: o niilismo. O niilista, “em vez de realizar sua negatividade como momento vivo, concebe seu aniquilamento de uma maneira substancial” (BEAUVOIR, 2005, p. 48) Ou seja, pela atitude niilista, o sujeito deseja fixar a ausência de ser própria da condição humana. Para não lidar mais com a liberdade e com o risco do fracasso que ele conhece, ele deseja não ser nada.

Por outro lado, o desejo por aniquilamento como reação à decepção com o mundo sério revela um apego à própria seriedade, sustenta a filósofa; já que para que valores sejam recusados, é preciso que estes existam. E ainda, para que seja nada, o niilista “precisará contradizer incessantemente o movimento da existência” (BEAUVOIR, 2005, p. 69); ele deseja a ausência de ser, que se impõe a ele para que ele a justifique, como sua própria essência.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Também esse desejo por tomar o nada como o único ser pode resultar no suicídio, assim como na degradação do próprio corpo ou da própria mente, ou ainda, no retorno à seriedade. Nesse cenário, vale notar que para além da experiência singular do niilista, o desejo por aniquilar a sua presença no mundo acarreta a necessidade de que toda humanidade deixe de existir, uma vez que o desvelamento do mundo por outrem afirma a presença do próprio niilista. (Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 50)

Ao mesmo tempo Beauvoir não deixa de notar que a ambiguidade da condição humana é experienciada na atitude niilista. Mas a liberdade não se realiza autenticamente, uma vez que o indivíduo niilista não justifica a sua falta de ser. Não é que o niilista se coloque “como a existência positiva de uma falta”, entende a filósofa, “mas como uma falta no cerne da existência”, ao que ela completa: “ao passo que, na verdade a existência não falta a si mesma enquanto tal.” (BEAUVOIR, 2005, p. 51)

Um movimento mais positivo na experiência da ambiguidade, baseado na alegria e na gratuidade, aparecerá na atitude do aventureiro em relação à falta. A partir do vazio, a atitude aventureira tem como base a realização da liberdade, o movimento transcendente do engajamento em seu empreendimento, mas há no aventureiro um desapego ao fim visado. O gosto da aventura estaria então apenas na ação pela ação de uma conquista. Por lançar-se desligado de uma meta e de expectativas por êxito ou fracasso, o aventureiro é considerado por Beauvoir próximo de uma atitude autenticamente moral.

Mas seria mesmo o aventureiro desprendido de fins em seu atos? A filósofa francesa pontua que de algum modo a aventura ajuda a mascarar fins secretos, como a fortuna ou a glória.

Proclamam [certos aventureiros] seu ceticismo em relação aos valores reconhecidos; não levam a política a sério; apóiam-se nela para se fazerem colaboracionistas em 1941, comunistas em 1945; e é verdade que zombam dos interesses franceses, dos do proletariado, mas são apegados a sua carreira, a seu sucesso [...] A aventura também pode ser penetrada por paixão; o gosto pela conquista com frequência se liga sutilmente ao da posse. Don Juan gosta apenas de seduzir? Ele também não gosta das mulheres? Ou até, ele não busca uma mulher capaz de preenchê-lo? (BEAUVOIR, 2005, p. 53)

A chave para interpretar a atitude aventureira está então na presença de outrem, na intersubjetividade baseada no reconhecimento da presença da subjetividade alheia no mundo, que não tem lugar na aventura. O aventureiro não leva em conta a existência de outrem e é

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

indiferente ao sentido humano de sua ação. É uma atitude autenticamente livre, a saber, uma atitude moral, busca prolongar também a liberdade do outro. No que diz respeito à possibilidade de autenticidade na atitude aventureira, para Beauvoir:

[O] aventureiro esboça um comportamento moral porque assume positivamente sua subjetividade; mas se ele se recusa com má-fé a reconhecer que essa subjetividade se transcende necessariamente na direção de outrem, ele se encerrará numa falsa independência que será na verdade servidão. Para o homem livre, ele será apenas um aliado casual ao qual não se dá confiança, ele se tornará facilmente um inimigo. Seu erro é crer que se pode algo por si sem os outros e até mesmo contra eles. (BEAUVOIR, 2005, p. 56)

A chance de reconhecimento da subjetividade do outro aparece então na quinta e última atitude. O “apaixonado” tem para si um objeto como absoluto, mas é ele próprio que assim desvela seu objeto de paixão. Diferente da seriedade, em que sujeito e objeto estão desligados, a atitude apaixonada é marcada por uma relação na qual o sujeito não toma o objeto enquanto absoluto como dado; o que torna esse objeto digno de paixão é o olhar do próprio sujeito.

No terreno amoroso é essa a relação estreita entre sujeito e objeto que sustenta os encantos da paixão. Pode haver autenticidade na atitude apaixonada desde que haja participação do sujeito no valor que caracteriza o objeto da paixão. Segundo Beauvoir:

particularmente na paixão amorosa, não se deseja que o ser amado seja admirado objetivamente; prefere-se pensá-lo como desconhecido, mal conhecido; achamos que nos apropriamos mais dele se formos os únicos a desvelar seu valor. É isso o que toda paixão apresenta de autêntico; o momento da subjetividade nela se afirma com brilho sob sua forma positiva, num momento rumo a um objeto. (BEAUVOIR, 2005, p. 56-57)

Apaixonar-se então, da perspectiva existencialista beauvoirana, não implica necessariamente dependência do objeto nem um desejo pela posse de seu ser para justificar o vazio da existência, que seriam características de uma paixão maníaca, pela qual pode-se chegar à tirania: é possível que o apaixonado imponha a outrem sua vontade de que o objeto de sua paixão seja a única coisa significativa no mundo. E quando o objeto de paixão de um “interessa ao conjunto do mundo” (Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 56-58) a paixão maníaca pode tornar-se base para o fanatismo. Tudo que não for o objeto de paixão pode aparecer ao

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

apaixonado fanático como obstáculo que por vezes ele não hesitará em destruir. O perigo aparece novamente na seriedade:

Em todos os movimentos fanáticos, existe uma parcela de seriedade; os valores inventados por outros homens numa paixão de ódio, de medo, de fé são pensados e desejados por outros como realidades dadas [...] a paixão maníaca representa uma danação para aquele que a escolhe, e para os outros homens ela é uma das formas da separação que divide as liberdades; ela leva à luta e à opressão. Um homem que busca o ser longe dos outros homens o busca contra eles ao mesmo tempo em que ele próprio se perde. (BEAUVOIR, 2005, p. 58)

Vale notar que a autenticidade da paixão está ligada ao reconhecimento da distância que nos separa enquanto singularidades e à aceitação da alteridade. Para Beauvoir, é preciso que o apaixonado aceite a distância que o separa do objeto e é a aceitação desse dilaceramento um ato generoso.

O amor é então renúncia a toda posse, a toda confusão, renuncia-se a ser a fim de que haja este ser que não se é. Uma generosidade como essa não pode, aliás, ser exercida em proveito de qualquer objeto; não se poderia amar em sua independência e em sua separação uma pura coisa, pois a coisa não possui independência positiva. (BEAUVOIR, 2005, p. 59)

Assim, o amor realça a falta de ser da condição humana de maneira positiva e a ambiguidade dessa condição. O sujeito que ama não pretende transformar o objeto em pura coisa e apreendê-lo em seu em-si. Pelo contrário, ele o deseja na distância do deslocamento, e assim reconhece-o enquanto liberdade e, por conseguinte, enquanto subjetividade. Nesse tipo de relação aparece a reciprocidade por meio da generosidade do reconhecimento mútuo fundado a partir do desvelamento pelo apaixonado. É nesse movimento no qual a necessidade do outro é reconhecida pelo sujeito para que ele próprio se faça presente em que está baseada a moral existencialista beauvoiriana.

Ao delinear a condição humana livre de uma natureza e de essências, Beauvoir recusa também atribuir uma natureza à alteridade. A hostilidade que poderíamos entrever nas imagens da passagem conhecida como “dialética do senhor e do escravo” na **Fenomenologia do Espírito** (1807) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), pela perspectiva existencialista beauvoiriana, perde o sentido na experiência ontológica do indivíduo ao descobrir-se corpo-sujeito presente no mundo, a saber, na relação com este mundo e com o outro.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

“Cada consciência persegue a morte do outro”, disse Hegel. E, com efeito, outrem me furta a cada instante o mundo inteiro; o primeiro movimento é odiá-lo. Mas esse ódio é ingênuo e a inveja logo se contesta a si mesma; se eu verdadeiramente fosse tudo, não haveria nada ao meu lado, o mundo seria vazio, não haveria nada a ser possuído e eu mesmo não seria nada. [...] Querer que haja ser é também querer que existam homens por quem e para quem o mundo seja dotado de significações humanas; só se pode revelar o mundo sob um fundo de mundo revelado pelos outros homens [seres humanos]; nenhum projeto se define a não ser por sua interferência com outros projetos; fazer “com que haja” ser é comunicar-se através do ser com outrem. (BEAUVOIR, 2005, p. 62)

Beauvoir vai de encontro a uma noção de intersubjetividade baseada na luta de vida ou morte hegeliana por reconhecimento e reforça o quão fundamental é a presença de outros sujeitos para que um projeto seja realizado concretamente. Ao mesmo tempo, a filósofa não ignora o traço espinhoso da relação intersubjetiva. Seja no desejo de afirmar sua liberdade ou de fugir dela, há sempre um outro.

Talvez, em algum momento todo indivíduo tenha desejado fixar o ser desvelado: que um momento dure eternamente, que um sentimento sempre o acompanhe ou que uma situação se revele definitiva. Mas o instante passa, a vida se movimenta, o futuro se abre para nos modificarmos. É preciso desvelar o ser a todo instante. E nenhuma subjetividade está só, não há consciência soberana.

4.

Em **O segundo sexo** Beauvoir identifica a “aplicação mais concreta” da dialética hegeliana do senhor e do escravo na relação entre homem e mulher mantida pelo casal – em que marido, “oprimindo, torna-se opressor oprimido” (BEAUVOIR, 2009, p. 642) pela exigência de sua esposa por sucesso em sua carreira e em seus ganhos – mas essa mesma imagem se esgota por não ter havido na formação e na situação bem como na história da mulher condições para a inversão das posições de sujeito e objeto na relação com o homem que alterem a oposição Um x Outro. A extensa pesquisa de Beauvoir nesse ensaio é uma investigação do tornar-se mulher: do aprendizado das maneiras, dos gestos, do papel, das experiências permitidas e nutridas que reverberam em ações; do lugar, dos modos como sente o próprio corpo e como se sente nesse corpo; além do modo como apreende a própria subjetividade a partir do reconhecimento e identificação de parte dos seres humanos como “mulher”.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Acompanhando Beauvoir, sabemos que a mulher é relegada a um lugar designado por uma relação hierárquica que a situa enquanto Outro em contraposição à afirmação do homem como Um, sujeito absoluto. E por estar envolta em uma situação em que por vezes aprende a aceitar esse lugar como natural e até mesmo como um privilégio – no caso da “rainha do lar”, por exemplo (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 582) – é que a mulher escapa de uma luta por reciprocidade. Não há reciprocidade entre Um e Outro, entre as categorias Homem e Mulher; um fundo comum mina as possibilidades de desvelamento de uma outra realidade e de transcendência da sua situação para cada mulher.

Contudo, se tomarmos a ausência de ser que caracteriza a condição humana para Beauvoir e nos impele a justificar nossa existência, essa hierarquia entre os indivíduos cai por terra. Ou seja, os valores, as verdades e a história que sustentam a inferioridade da mulher que conhecemos são construções sociais, situações estruturadas e sustentadas às custas da inferiorização de um outro pelo indivíduo ou grupo que impõe seu projeto como única verdade.

Assim, considerando a alteridade que sustenta a superioridade intrínseca à masculinidade, a partir da compreensão das categorias de Homem e de Mulher enquanto Um e Outro respectivamente, faz-se importante também compreender a masculinidade como categoria socialmente construída e não enquanto natureza nem essência. Nessa construção é possível localizar a virilidade, cuja definição no contexto do pensamento beauvoiriano pretendemos desenhar ancoradas também em reflexões filosóficas de Max Horkheimer, Claudine Haroche e Herbert Marcuse que de algum modo investigaram a virilidade, tendo em vista explicitar a confluência da masculinidade com as estruturas hierárquicas de dominação do sistema capitalista.

Para esboçarmos os primeiros traços do desenho proposto, voltemo-nos ao retrato da família burguesa na sociedade moderna. Em **Autoridade e família** (1936), o filósofo alemão Max Horkheimer (1895 – 1973) localiza a autoridade introjetada na estrutura da família burguesa, ocupando o lugar do deus cristão do período medieval, agora destronado pelas ciências e pela razão iluminista, ao qual era imposta aos indivíduos obediência. (Cf. HORKHEIMER, 1990, p. 215; 232)

Com a queda da hegemonia da religião cristã, a organização da sociedade e os papéis de homens e mulheres são redesenhados. Se no período medieval a feminilidade fora

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

forjada a partir da incompreensão da natureza e considerada misteriosa e então associada aos pecados da mitologia cristã, com a ascensão do uso da razão, caem os mitos e estes papéis deixam de ser necessários para sustentar o lugar ao qual a mulher é relegada. Os mitos caem porque a técnica evolui. O homem detém a técnica, substitui a força física pela posse monetária e torna-se o provedor da família. Mas a situação da mulher permanece inferior e ainda, nessa situação, ela também tem a função de um “elemento reprodutor de autoridade”. É por meio do respeito à mãe que são incorporados os símbolos de forças conservadoras pelos indivíduos, que aprendem então a dominar seus “impulsos socialmente nocivos”. Nesse sentido, a mulher também reproduz a autoridade em suas relações, mas o faz do seu próprio lugar submisso. (Cf. HORKHEIMER, 1990, p. 231)

Por outro lado, vale notar que, para Horkheimer, é também nas relações estabelecidas no próprio ambiente doméstico que a mulher pode experimentar expressões contrárias à receptividade de forças autoritárias e contrárias ao universo masculino. (Cf. HORKHEIMER, 1990, p. 229-230) Essa recusa torna-se possível porque o ambiente doméstico estaria de algum modo mais protegido, além de mais distante, da desumanização do trabalho. Em **O segundo sexo**, Beauvoir contrapõe o universo dos gestos absurdos e cerimônias do marido à espontaneidade da esposa em contato com a realidade:

ele [o marido] deve obedecer o dia inteiro a seus superiores, usar colarinho e afirmar sua posição social; ela [a esposa] pode arrastar-se de roupão pelo apartamento, cantar, rir com as vizinhas; age como bem entende, corre pequenos riscos, procura alcançar eficientemente certos resultados. (BEAUVOIR, 2009, p. 811)

Para Beauvoir, fazer as contas para as compras no mercado, alimentar uma criança, lavar roupa, preparar uma refeição são atividades marcadas pela contingência que a mulher experimenta sem alienar-se nas armadilhas da lógica e da moral masculina. Ao contrário, certa indisciplina marca os pensamentos, emoções e reações das mulheres.

Eis por que sua conversa é muito menos tediosa do que a do marido, desde que fale em seu próprio nome e não como leal metade de seu senhor. Ele enuncia ideias ditas gerais, isto é, palavras, fórmulas que se encontram nas colunas de seu jornal ou em obras especializadas; ela oferece uma experiência limitada mas concreta. A famosa “sensibilidade feminina” participa um pouco do mito, um pouco da comédia; mas o fato é, também, que a mulher se mostra mais atenta do que o homem a si mesma e ao mundo. (BEAUVOIR, 2009, p. 811)

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Nesse sentido, no próprio ambiente familiar os mecanismos dos encargos sociais e econômicos do mundo masculino podem ser contestados por um “elemento antiautoritário”. Para Horkheimer, a família pode ser compreendida como “um reservatório de forças de resistência contra a desumanização do mundo.” (HORKHEIMER, 1990, p. 229) O mesmo homem desumanizado lá fora, por seu amor que enquanto filho dedica à mãe pode plantar a semente “de um traço oposicionista permanente” (HORKHEIMER, 1990, p. 230). Mas em que medida a própria mulher, cuja ação concreta no mundo está limitada por sua situação e pelo próprio cerceamento do ambiente doméstico e da maternidade compulsória, poderia contestar e transformar esse mundo masculino?

Se as mulheres encontram dificuldade em “construir solidamente um ‘contrauniverso’, a partir do qual possam desafiar os homens”, explica Beauvoir, é por estarem envoltas na apresentação do mundo “como um conjunto de casos singulares”, como fofocas, anedotas, horóscopos, receitas de beleza, e por estarem isoladas no próprio lar, apartadas do sentido universal de princípios lógicos, imperativos morais e leis da natureza. (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 801-802)

Por outro lado, Horkheimer reconhece no mesmo texto que na dependência da mulher da tutela social e jurídica do homem “sua própria realização está sendo bloqueada.” (HORKHEIMER, 1990, p. 229) Parece-nos então que encontramos-nos diante de um impasse sobre a escolha pelo mundo mais justo ou que abriria a possibilidade de ações concretas entre o masculino e o feminino.

Com essas tensões e desmedidas poderíamos repensar e repesar o que custeia esse campo aberto do universo masculino. Numa sociedade capitalista, a possibilidade de transcender a condição da espécie humana e a sua situação são desenhadas na hostilidade, na hierarquia e na instrumentalização.

Na conferência **Marxismo e feminismo** (1974) no Center for Research on Women na Stanford University, Herbert Marcuse (1898 – 1979), sugere que o rompimento da lógica do sistema capitalista poderia estar nas mãos das próprias mulheres, também como enfrentamento de uma sociedade sexista. A essa alavanca, ele denomina “socialismo feminista”. As demandas feministas por igualdade econômica, social e cultural seriam o caminho para a recusa da dominação e da exploração.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Qualidades que compreendemos como femininas, como receptividade, sensibilidade, pacifismo e ternura, são tidas pelo filósofo como revolucionárias (Cf. MARCUSE, 1983, p. 13-14), ao passo que a masculinidade pode ser associada aos valores e ao princípio capitalista, dentre os quais estariam a força física e a própria virilidade. (Cf. MARCUSE, 1983, p. 112)

A persistência da dominação masculina e da virilidade nas sociedades democráticas ocidentais é apontada também por Claudine Haroche no texto **Anthropologies de la virilité: la peur de l'impuissance**. Para ela, a virilidade é sinônimo de força física ou simbólica, bem como moral. Mesmo que haja igualdade entre homens e mulheres perante às leis e questionamentos a respeito da virilidade enquanto característica natural, Haroche nota que persistem certas maneiras nas relações entre homens e mulheres, por exemplo, em locais privados e no ambiente de trabalho. (Cf. HAROCHE, 2011, p. 15-17)

Proximidade inapropriada, familiaridade embaraçosa, grosseria calculada: todas estas narrativas apresentam situações manifestas de desclassificação sub-reptícias. Outras formas de desclassificação insidiosa são praticadas na duplicidade: falsa cortesia, cordialidade exagerada, excesso de polidez.³

Por outro lado, entre os homens os vínculos são solidários e fraternos, de modo que esse tipo de relação entre semelhantes além de reforçar a inferiorização da mulher (Cf. HAROCHE, 2011, p. 21), também sustente a imagem da superioridade masculina encobrindo o que há de humano nos próprios homens.

Os homens devem ser fortes, mais ainda, devem se mostrar fortes. No entanto, considerados por si mesmos ou por outros, como 'naturalmente' viris, todos os homens temem sobretudo serem descobertos em sua vulnerabilidade, serem reconhecidos em sua impotência. De modo que a dominação masculina poderia também se explicar como uma tentativa de dominação da impotência masculina.⁴

³ HAROCHE, 2011, p. 19, tradução nossa. No original: "Proximité déplacée, familiarité gênante, grossièreté calculée: tous ces récits présentent des situations manifestes de disqualification subreptices. D'autres formes de disqualification insidieuse sont à l'oeuvre dans la duplicité: fausse courtoisie, cordialité appuyé, excès de politesse."

⁴ HAROCHE, 2011, p. 26, tradução nossa. No original: "Les hommes doivent être forts, plus encore se montrer forts. Pourtant, considérés, ou se considérant, comme "naturellement" virils, les hommes redoutent pardessus tout d'être découverts dans leur vulnérabilité, d'être reconnus dans leur impuissance. De sorte que la domination masculine pourrais également s'expliquer comme une tentative de domination de l'impuissance masculine."

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

A industrialização e a urbanização massivas do final do século XIX e as Guerras Mundiais são marcos importantes para Haroche compreender a virilidade. Nesses momentos os homens estabelecem relações em grupo e consigo que reforçam tanto os vínculos fraternos como a virilidade. Há uma preocupação por parte deles com a impotência, principalmente no que diz respeito ao corpo, e a virilidade é a resposta ao medo da descoberta da sua vulnerabilidade. (Cf. HAROCHE, 2011, p. 23)

Faz-se necessário então a aceitação pelo próprio sujeito de sua impotência e, poderíamos dizer, de sua vulnerabilidade diante das incertezas do mundo e da imprevisibilidade da presença do outro. Aliás, vimos como a vida é desconsiderada e a subjetividade é diluída em atitudes inautênticas que decorrem do medo do vazio da existência. Recusar a própria impotência é desumanizar-se e ao afirmar a força de quem tudo pode, como na virilidade, o outro também é desumanizado. Mesmo com as conquistas de reivindicações feministas históricas e ainda que haja situações em que algumas mulheres tenham possibilidades de participarem do mundo construído pelos homens, há que se repensar a agressividade e a hierarquia que marcam as relações intersubjetivas. Cabe aqui então observar a oposição entre os valores viris do mundo masculino, a saber, da sociedade capitalista, e a construção da feminilidade, que dificulta as possibilidades de transcendência de sua situação para as mulheres. Marcuse aponta como estratégia uma “receptividade criativa contra produtividade repressiva”⁵ de modo que as estruturas sejam alteradas pelo caminho identificado como “feminino”, o qual poderia desfazer a ideia do próprio “feminino”, e também a de “masculino”.

[Q]uando as qualidades femininas se diluírem, se incorporarão na infraestrutura da sociedade em sua totalidade, elas deixarão de ser qualidades especificamente femininas. É verdade que a agressividade primária seguiria existindo, mas provavelmente poderia acabar com a forma especificamente masculina, da dominação e da exploração. O progresso técnico, portador principal da agressividade produtiva abandonaria suas manifestações capitalistas e sua atitude destrutiva.⁶

⁵ MARCUSE, 1983, p. 23, tradução nossa. Na edição espanhola: “receptividad creativa contra productividad represiva.”

⁶ Idem Ibidem, tradução nossa. Na edição espanhola: “Y cuando las cualidades femeninas se diluyan, se incorporen en la infraestructura de la sociedad en su totalidad, dejarán de ser cualidades especificamente femeninas. Es verdad que la agresividad primaria seguiria existiendo, pero probablemente podría acabar con la forma, especificamente masculina, de la dominación y explotación. El progreso técnico, principal portador de la agresividad productiva, dejaría atrás sus manifestaciones capitalistas, dejaría atrás su destructividad.”

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Os passos propostos por Marcuse visam a saída do cenário capitalista de dominação e exploração. Ao deixar esse terreno, a virilidade perde sentido e tanto a masculinidade como a feminilidade perdem seus significados. Como vimos, a modernidade e o progresso técnico são sobrepostos à crença no sobrenatural que uma vez explicaram a natureza e a humanidade; nesse contexto Beauvoir observa em **O segundo sexo** que a relação entre homem e mulher se aproxima de uma relação de suserania e vassalagem: “O homem suserano protegerá materialmente a mulher vassala e se encarregará de lhe justificar a existência: com o risco econômico, ela esquiva o risco metafísico de uma liberdade que deve inventar seus fins sem auxílios.” (BEAUVOIR, 2009, p. 22) Pode-se dizer que há maiores ou menores possibilidades de a mulher transcender essa situação de vassala no casamento; porém, não é incomum que por uma atitude inautêntica ela a consinta. Ou seja, os aprendizados de sua formação não forneceram-lhe condições para reconhecer-se como sujeito autônomo, de modo que o risco metafísico da independência econômica não deixa de ser também um risco concreto, como sua situação, que a afeta enquanto corpo e subjetividade. Assim, a mulher não participa da luta pela reciprocidade entre as categorias Um e Outro – Homem e Mulher, respectivamente – porque não possui os meios para ganhar no mundo legitimado pelo homem. (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 208-209)

No casamento, a submissão da mulher ao parceiro pode ser compreendida como um laço. Na falta de meios concretos para transcender a categoria de Outro, esse enlace ganha ares de privilégio para a mulher, a quem resta a cumplicidade com aquele cuja subjetividade é reconhecida.

O homem que constitui a mulher como um *Outro* encontrará, nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de *Outro*. (BEAUVOIR, 2009, p. 22)

O laço que sustenta essa cumplicidade do qual fala Beauvoir representa o vínculo entre mulher e homem sustentado pelo reconhecimento do último enquanto sujeito único da relação por parte da primeira, que compreende a si própria como inessencial. Reconhecimento unilateral, não mútuo; ao mesmo tempo, um ato generoso, mas sem reciprocidade.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Para a estudiosa Debra Bergoffen, em **Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference**, por necessidade econômica e existencial, há um abandono da própria consciência à alteridade e à vulnerabilidade da experiência na dedicação da mulher ao parceiro. Ainda que esse laço represente um sacrifício, aspectos positivos da feminilidade que caracterizam o laço podem contribuir para pensarmos a relação intersubjetiva em outros termos. (Cf. BERGOFFEN apud OLIVA, 2018, p. 192)

No caso dos vínculos estabelecidos entre os homens, vimos com Haroche que essas relações são constituídas no âmbito da fraternidade ao mesmo tempo em que exaltam a virilidade que mascararia a condição de impotência destes enquanto seres humanos. A marca viril da masculinidade impele o homem à transcendência e assim, à afirmação da sua subjetividade. Aqui o sentido hegeliano de luta por reconhecimento pode ser aplicado uma vez que as posições de sujeito e objeto são intercambiáveis. Os homens possuem os meios concretos para enfrentar o risco e o vacilo da ambiguidade diante de um outro: “o sujeito ambíguo se move entre o desejo de ser e o desejo de deixar ser.”⁷ Esse risco do sujeito, se associado à violência, à conquista e à competição, é valorizado na sociedade patriarcal. (Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 255-256; 259)

5.

Para esta breve reflexão, recuperamos alguns aspectos fundamentais do existencialismo beauvoiriano para compreender a importância da atitude moral em seu pensamento. O reconhecimento da ambiguidade sujeito/objeto que caracteriza a condição humana pelo existente em si mesmo e no outro a cada um de seus atos pelos quais forja sua presença no mundo é basilar tanto para o desvelamento do mundo como para a relação intersubjetiva autêntica. A assunção da ambiguidade na intersubjetividade é central na relação erótica autêntica descrita por Beauvoir em **O segundo sexo**; no encontro sexual entre dois indivíduos, livres, que enquanto subjetividades desejam um ao outro ao mesmo tempo em que entregam-se enquanto carne ao desejo da subjetividade alheia. Na imagem do erotismo autêntico, a generosidade do reconhecimento espontâneo do outro – a saber, neste caso,

⁷ BERGOFFEN, 2001, p. 160, tradução nossa. No original: “the ambiguous subject moves between the desire to be and the desire to let be.”

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

reconhecimento mútuo – na relação revela-nos um caminho para a reciprocidade que desvia da luta em que a consciência visa a morte do outro.⁸

As atitudes inautênticas percorridas também neste artigo ecoam o medo do vazio da existência e da responsabilidade pela liberdade que redundam na diluição da subjetividade, ou seja, na desumanização de si e por conseguinte do outro. Vimos situações em que o indivíduo que decide refugiar-se na má-fé na elevação de uma causa à qual serve acima de seu próprio desvelamento do mundo termina instrumentalizado por projetos erigidos às custas do sangue dos outros, como a colonização.

Associamos esses grandes projetos fundamentados na desumanização – sobretudo aqueles da sociedade burguesa moderna, que elevam o progresso e a técnica acima da vida humana – ao aprendizado da virilidade. O peso das forças autoritárias faz-se presente no seio da família burguesa e recai sobre cada membro conforme o papel masculino ou feminino a ser exercido no lar ou, no caso dos homens, lá fora, na construção do mundo.

Assim, falar em construção da feminilidade nos limites da categoria de Outro implica em falar da construção da masculinidade calcada na virilidade que move as engrenagens da lógica agressiva do sistema capitalista. Na situação que atravessamos⁹, infelizmente, podemos encontrar ecos desse entrelaçamento. São traços de autoritarismo a tática de militarização do governo civil e o ataque às instituições democráticas presentes no governo de Jair Messias Bolsonaro.¹⁰ Além disso, as aparições públicas do atual presidente da república desde a campanha eleitoral de 2018 são marcadas por falas misóginas, racistas, homofóbicas e de ataques a outros grupos inferiorizados na sociedade em que o homem branco cisgênero heterossexual é afirmado como sujeito absoluto. Miguel Lago, na matéria **Bolsonaro fala outra língua**, cita um exemplo do teor das falas do presidente:

⁸ É importante destacar que a situação feminina tem como uma de suas principais bases a interpretação negativa do corpo da fêmea da espécie humana e ainda, a redução da mulher enquanto carne. Objetificada nas várias esferas da sociedade patriarcal, vemos em *O segundo sexo* que uma mulher dificilmente experiencia a relação erótica como sujeito autônomo que realiza-se livremente enquanto liberdade e entrega-se ao outro enquanto carne. Do mesmo modo, nessas mesmas relações, o homem é tido como aquele que “possui” a sua parceira, a qual é vista apenas enquanto corpo. (Cf. OLIVA, 2018, p. 193-196).

⁹ Este artigo foi redigido em Março/2022. Em Dezembro do mesmo ano, durante o período de leitura de prova para publicação, as eleições para a presidência do Brasil já estavam concluídas e tínhamos a notícia do fim do governo Bolsonaro. Nas urnas dissemos não à escalada autoritária e em 2023 voltaremos ao jogo democrático com o retorno de Luiz Inácio Lula da Silva do Partido dos Trabalhadores (PT) à presidência.

¹⁰ No Brasil, pesquisadores de diferentes áreas, como a historiadora e professora de Antropologia Lilia Shwarcz e o professor de Filosofia Marcos Nobre, tem se debruçado para compreender a escalada do autoritarismo no país dos últimos anos. **Lilia Shwarcz e Marcos Nobre debatem bolsonarismo**. Agência Pública. 22 fevereiro de 2021. Disponível em <https://apublica.org/video/2021/02/o-bolsonarismo/>

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Não é de admirar o espanto dos jornalistas com as suas respostas, que não faziam o menor sentido. Os jornalistas falam uma língua, Bolsonaro outra. Por exemplo, quando perguntado se, possuindo casa própria, ele considerava ético receber auxílio-moradia para manter outro apartamento apenas para “comer gente” (como ele próprio afirmou), o deputado disse: “Se fosse pra dar não teria problema, né?”¹¹

Lago observa que quando recusa a responder sobre temas importantes no cenário político levantados pelas perguntas de jornalistas, Bolsonaro aproveita para difundir a homofobia e na mesma toada emite outras respostas “com energia, pitadas de revolta e muita agressividade”.

Em texto para o portal da revista Carta Capital publicado no ano de 2019, a cientista social Esther Solano destaca frases do atual presidente seguidas de dados relacionados à situação dos indivíduos agredidos por aquelas falas:

“Prefiro ter um filho morto em acidente a um homossexual.” Segundo o relatório anual do Grupo Gay da Bahia, Mortes Violentas da População LGBT no Brasil, em 2018 foram registradas 420 mortes – por homicídio ou suicídio decorrente da discriminação – de integrantes da população homoafetiva e transexual.

“Eu tenho cinco filhos. Foram quatro homens, a quinta eu dei uma fraquejada e veio uma mulher.” Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, no ano passado [2018] foram registrados 1.173 casos de feminicídio. Também durante a campanha eleitoral conversei com várias mulheres com medo de sofrer violência de seus companheiros porque estes teriam se tornado mais agressivos depois de começar a seguir fervorosamente o “mito”.¹²

Solano destaca dados sobre as mortes de mulheres e da população homoafetiva e transexual decorrentes de discriminação. Atualmente no Senado Federal, em consonância com a defesa do armamento da população presente na campanha eleitoral de Bolsonaro, a bancada governista tenta aprovar na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ), após aprovação na Câmara dos Deputados, o Projeto de Lei nº 3.723/2019 apresentado pelo Executivo. Apelidado de “PL da Bala Solta”, este projeto apresenta uma redação que facilita ainda mais o acesso e o porte de armas e munições para caçadores, atiradores e colecionadores (CACs).

¹¹ **Bolsonaro fala outra língua.** Folha. 13 agosto 2018. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/bolsonaro-fala-outra-lingua/>

¹² A masculinidade tóxica deriva do medo, que vira ódio e violência. Carta Capital. 07 setembro 2019. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/opiniaao/a-masculinidade-toxica-deriva-do-medo-que-vira-odio-e-violencia/>

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Além da flexibilização das normas para o porte de armas, o referido projeto não facilita a fiscalização das aquisições e do trânsito de equipamento do mercado legal para o ilegal.¹³

Uma análise acurada tanto do projeto de lei como dos dados e das falas mencionados nesta última seção transbordariam os limites e o formato deste artigo mas não escapam de seu escopo. Deixamos fatos para alguma conclusão. Afinal, Beauvoir construiu seu pensamento filosófico existencial a partir de uma perspectiva fenomenológica, levando em consideração a singularidade do próprio fenômeno, a saber, a partir do mundo como este nos aparece.

Os fenômenos que compõem o fundo comum experienciado pelas mulheres são cruciais em **O segundo sexo** até mesmo para que Beauvoir identifique os sujeitos de quem fala quando refere-se às mulheres sem cair numa falsa definição que pretenda dizer o que é “a mulher”. Além do texto informativo, como as referências sobre a atual situação política brasileira mencionadas neste artigo, a linguagem literária é muito cara a Beauvoir. Diferente da informação, a literatura permite-nos superar os outros modos de comunicação por meio da afirmação daquilo que nos separa. O momento captado pela realidade por um único sujeito, sua verdade parcial, pode converter-se na verdade de um outro eu sem que a própria subjetividade seja abandonada. Para Beauvoir, a literatura pode proporcionar a quem lê um texto de ficção “o gosto de outra vida”. (BEAUVOIR, 1966, p. 74)

Ainda que haja diferenças significativas entre a escrita poética da letra de música e a literatura, a epígrafe deste trabalho¹⁴ – arrisco afirmar –, tal como o texto ficcional, extrapola tanto a linguagem informativa como o ensaio filosófico. Fora dos rigores jornalísticos ou acadêmicos, o trecho da letra **Master and Servant** do álbum **Some Great Reward** (1984) da banda inglesa Depeche Mode comunica-nos, se pudermos mobilizar os

¹³ Conforme a matéria de Raquel Lopes **Embalada por decretos de Bolsonaro, venda de munições para CACs dobra em 2021**. Folha de S. Paulo. 6 março 2022. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/03/embalada-por-decretos-de-bolsonaro-venda-de-municoes-para-cacs-dobra-em-2021.shtml>

¹⁴ Na conclusão do presente trabalho é proposto um excuro que pode ser lido como ponto de partida. Nos períodos de isolamento e de distanciamento social durante esta pandemia de COVID-19, que teve início no ano de 2020, escutar música foi um dos grandes escapes da lógica cotidiana em que contávamos dias, contaminações, mortes e leitos de hospitais ocupados. No meu caso, fiz uma imersão na discografia da banda inglesa Depeche Mode. A escuta dos inúmeros álbuns foi experienciada não apenas como entretenimento, mas também perpassada por reflexões sobre nosso próprio tempo. Assim, um trecho de uma letra é destacado na epígrafe deste artigo como ponto inicial, indicando o mote deste trabalho. As reflexões apresentadas até aqui são desdobramentos da minha tese de doutorado, porém, alguns dos entrelaçamentos propostos são gerados por minha escuta de um outro tempo a partir de determinada abordagem, por meio da música, sobre as relações entre dominação, trabalho e erotismo em tempos sombrios.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

termos de Beauvoir, “o gosto de outra vida” na Inglaterra da década de 1980 sob o governo de Margaret Thatcher.¹⁵

Em **Time Will Crawl: Representation of 1980s Cold War Culture and Politics in Popular Music in the West**, Alex Robbins observa que a mudança nos estilos musicais coincidem com a ascensão de governos conservadores no Ocidente. (ROBBINS, 2017, p. 7) Estilos como *post-punk*, *industrial*, *new wave*, e mesmo o *pop mainstream* representam a abundância de gêneros musicais que Robbins considera “subversivos” naquele período. Os próprios instrumentos da classe trabalhadora aparecem como ferramentas de expressão em um dos estilos: “a música industrial moderna serviu como uma resposta violenta à opressão capitalista e deu voz à pessoa do dia a dia em uma sociedade industrializada”.¹⁶ A dificuldade de acesso a instrumentos musicais e a raiva e a frustração de jovens da classe trabalhadora geram uma cena experimental na Berlim Ocidental, da qual o grupo Einstürzende Neubauten se destaca. (Cf. ROBBINS, 2017, p. 18) É o Neubauten uma das fortes influências de **Construction Time Again**, álbum de 1983 do Depeche Mode, gravado e produzido entre Londres e Berlim Ocidental, no qual a banda incorpora o uso de *samplers* e experimentos a partir de *found sounds* – a saber, de paisagens sonoras – das ruas de ambas as cidades em que o álbum é realizado. Nas gravações, o som da ambiência da construção civil é presente, como o ruído da pedra que rola por uma estrutura metálica, assim como são marcantes também os elementos que fazem referência à classe trabalhadora e a correntes de esquerda nas artes gráficas de capas do disco e seus *singles*. Além disso, política, economia e mudanças climáticas começam a aparecer nas letras da banda escritas por Martin Gore. (Cf. ROBBINS, 2017, p. 28)

Some Great Reward também é realizado entre Londres e Berlim Ocidental. Na capa, de autoria de Brian Griffin, vemos um casal de noivos em frente a uma fábrica da Round Oak Steelworks, área industrial inglesa de produção de aço. A imagem vai ao encontro da letra da segunda faixa, **Lie to Me**, em que a expressão que nomeia o álbum aparece:

¹⁵ Sobre o cenário do período, citamos um pequeno excerto de **Era dos extremos** do historiador Eric Hobsbawm para contextualização: “Encerrou-se um extenso período de governo centrista e moderadamente social-democrata, quando as políticas econômicas e sociais da Era de Ouro pareciam fracassar. Governos da direita ideológica, comprometidos com uma forma extrema de egoísmo comercial e *laissez-faire*, chegaram ao poder em vários países por volta de 1980. Entre esses, Reagan [nos Estados Unidos] e a confiante e temível sra. Thatcher na Grã-Bretanha (1979-1990) eram os mais destacados.” (HOBSBAWM, 1995, p. 245)

¹⁶ ROBBINS, 2017, p. 18, tradução nossa. No original: “modern industrial music served as a violent response to capitalist oppression and gave a voice to the everyday person in an industrialized society.”

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

So lie to me
Like they do it in the factory
Make me think that at the end of the day
Some great reward
Will be coming my way
Come on and lay with me
Come on and lie to me
Tell me you love me
Say I'm the only one¹⁷

Na letra, que remete-nos a uma analogia entre a dominação da relação laboral e a entrega no encontro sexual, a recompensa ao final da jornada de trabalho está para o sentimento de ser o único amado. Em **Some Great Reward**, a banda prossegue com a proposta tanto sonora, baseada em uma atmosfera industrial como com a abordagem de temas políticos e sociais do álbum anterior, mas Gore direciona o foco de parte significativa das letras às relações afetivo sexuais.¹⁸

No caso de **Master and Servant**, partindo do título não é difícil não nos recordarmos das imagens do senhor e do escravo da dialética hegeliana; porém, segundo o Cambridge Dictionary, *servant* refere-se ao empregado doméstico e também ao servidor público, enquanto *slave* é utilizado para o indivíduo escravizado, quando ele próprio e seu trabalho pertencem a alguém. Ainda assim, o tema da dominação está posto na letra, cuja inspiração principal são os clubes sadomasoquistas frequentados por Martin Gore na Berlim Ocidental durante o trabalho com **Some Great Reward**.

Trevor Baker cita Gore para sustentar a relação que sugere entre **Master and Servant** e o álbum anterior, **Construction Time Again**, no que concerne a uma temática político social de fundo:

“[**Master and Servant**] é sobre dominação e exploração... usando um ângulo sexual para que aquele tema seja entendido”, Martin explicou a Eleanor Levy da *Record Mirror*. Entretanto, ele admitiu que “o que aquela música está dizendo é que aquelas duas pessoas estão desfrutando e obtendo satisfação disso porque as lembra de suas vidas fora do quarto.”¹⁹

¹⁷ Então mente para mim / Como fazem na fábrica / Faça-me achar que no final do dia / Alguma grande recompensa / Virá ao meu encontro / Vem e deite comigo / Vem e mente para mim / Diz que me ama / Que sou o único (DEPECHE MODE, 1984, tradução nossa.)

¹⁸ O tema das relações afetivo sexuais está presente em grande parte das letras de **Some Great Reward** por perspectivas variadas e por vezes opostas, como é o caso das faixas **Somebody** e **Stories of Old**.

¹⁹ “It’s about domination and exploitation... and using a sexual angle to get that point across”, Martin explained to Eleanor Levy of *Record Mirror*. However, he did admit that, ‘what the song’s saying is that

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

Diferente de **Lie to Me**, a letra de **Master and Servant** não explicita no uso da palavra “vida” (*life*) o contexto do trabalho. Mas vale notar o contraste entre feminino e masculino nas cenas cotidianas de trabalho, doméstico e braçal, respectivamente, no videoclipe da música, entrecortadas por imagens que remetem-nos ora a manifestações populares por direitos das mulheres ora à circulação de parlamentares por recintos legislativos.

Nesse sentido, o jogo, a brincadeira, ou ainda, a encenação que a palavra *play* propõe na cama ou na vida, que sugere que a igualdade seja esquecida e evoca certa hierarquia que distingue alguém que está por cima e o outro que está por baixo²⁰, poderia evocar, por exemplo, uma imagem de desigualdade social e política na realidade fora do quarto.

Por outro lado, Jon Alvik, que dedica um capítulo em **Modalities of Desire: Representations of Sadomasochism in Popular Music** à análise da masculinidade em **Master and Servant** chama a nossa atenção para o sujeito *we* (“nós”) na letra, que faz referência ao caráter consensual da relação na prática sadomasoquista, observação que vai ao encontro da declaração de Gore sobre o desfrute da relação descrita. Ainda, Alvik discute também possíveis inversões dos papéis de gênero na música.

Da análise minuciosa de Alvik por perspectivas que englobam tanto a letra, como a tonalidade e o instrumental, além da performance da música, dentre outros aspectos, podemos enveredar por diversas reflexões. Porém, nos limites da proposta deste artigo e buscando retomar nosso ponto de partida, destacamos que autor aponta uma dimensão teatral tanto em *play* como em *game* (“jogo”) e sugere a possibilidade de compreensão de **Master and Servant** como uma paródia das relações de poder da sociedade patriarcal. (CF. ALVIK, 2008, p. 66)

Inversões de papéis e paródias que questionem a hierarquização da intersubjetividade que sustenta situações de opressão são de nosso interesse. E neste caso a letra da banda Depeche Mode é oportuna pelo convite ao jogo consensual desfrutado na cama

these two people are indulging in this and getting fulfilment from it because it reminds them of their lives outside the bedroom.” (BAKER, 2013)

²⁰ “It's a lot like life, this play between the sheets / With you on top and me underneath / Forget all about equality / Let's play 'Master And Servant'” (DEPECHE MODE, 1984, tradução nossa: “É muito parecido com a vida, este jogo entre os lençóis / Com você por cima e eu por baixo / Esqueça tudo que concerne à igualdade / Vamos jogar ‘Mestre e Servo’”). Para o verbo *play*, traduzido aqui como “jogar”, caberiam também os verbos “brincar” e “encenar” na tradução para o português.

EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE, VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS REGRAS DO JOGO?

Juliana Oliva

lançar luz naquilo que está fora do quarto. O consenso pode ser a regra do jogo, assim como expressões contrárias à receptividade de forças autoritárias salientadas por Horkheimer e a sugestão de Marcuse de uma “receptividade criativa contra produtividade repressiva” podem ser caminhos possíveis. Somadas ao erotismo da moral beauvoiriana, essas propostas podem inspirar-nos na resistência e no combate às forças autoritárias.

Referências bibliográficas

A masculinidade tóxica deriva do medo, que vira ódio e violência. Carta Capital. 07 setembro 2019. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/a-masculinidade-toxica-deriva-do-medo-que-vira-odio-e-violencia/>

ALVIK, Jon M. B. **Modalities of Desire: Representations of Sadomasochism in Popular Music.** Masters thesis University of Oslo, 2008.

BAKER, T. **Depeche Mode - The Early Years 1981-1993.** London: Music Press Books, 2013 (e-book) Disponível em <https://books.google.com.br/books?id=RSa3DwAAQBAJ&lpg=PP1&hl=pt-BR&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>

BEAUVOIR, S. **Idealismo moral e realismo político.** In: _____. **O existencialismo e a sabedoria das nações.** Tradução: Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1965, p.43-78.

_____. et al. **Para qué sirve la literatura?** Tradução: Floreal Mazia. Buenos Aires: Proteo, 1966.

_____. **Por uma moral da ambigüidade.** Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. **O segundo sexo.** Tradução: Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

BERGOFFEN, D. **Simone de Beauvoir: (Re) counting the sexual difference.** In: CARD, C. (org.). **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir.** Cambridge University Press, 2006, p. 248-265.

Bolsonaro fala outra língua. Folha. 13 agosto 2018. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/bolsonaro-fala-outra-lingua/>

CONSTRUCTION TIME AGAIN. Depeche Mode. Londres; Berlim: Mute Records: 1983. (42:26 min).

DEPECHE MODE. **Lie to Me.** Londres; Berlim: Mute Records: 1984. (5:04 min).

**EROTISMO E CRIAÇÃO CONTRA INAUTENTICIDADE,
VIRILIDADE E AUTORITARISMO: É POSSÍVEL MUDAR AS
REGRAS DO JOGO?**

Juliana Oliva

DEPECHE MODE. **Master and Servant**. Londres; Berlin: Mute Records: 1984. (4:13 min).

Embalada por decretos de Bolsonaro, venda de munições para CACs dobra em 2021. Folha de S. Paulo. 6 março 2022. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/03/embalada-por-decretos-de-bolsonaro-venda-de-municoes-para-cacs-dobra-em-2021.shtml>

HAROCHE, C. **Anthropologies de la virilité. La peur de l'impuissance**. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Ed.). **Histoire de la virilité: Tome III La virilité en crise? XXe-XXIe siècle**. Paris: Seuil, 2011

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen. 2ª ed. Petropolis, RJ: Vozes, 1992. 2v.

HOBSBAWM, E. J. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, M. **Autoridade e família**. In: _____. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução: Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 232

Lilia Schwarcz e Marcos Nobre debatem bolsonarismo. Agência Pública. 22 fevereiro 2021. Disponível em <https://apublica.org/video/2021/02/o-bolsonarismo/>

MARCUSE, H. **Marxismo y feminismo**. In: _____. **Calas en nuestro tiempo**. Tradução de Pedro de Madrigal. Barcelona: Icaria Editorial, 1983, p. 7-26

MASTER and Servant, Clive Richardson (diretor), 1984, 3:50 min. Disponível em http://archives.depechemode.com/video/music_videos/10_master_and_servant.html Data de acesso: 24 março 2022.

OLIVA, J. **Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir**. Tese (Doutorado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo. UNIFESP, Guarulhos, 2018.

ROBBINS, A. **Time Will Crawl: Representation of 1980s Cold War Culture and Politics in Popular Music in the West** (2017). History Undergraduate Publications and Presentations. Disponível em: https://pilotscholars.up.edu/hst_studpubs/7

SOME GREAT REWARD. Depeche Mode. Londres; Berlin: Mute Records: 1984. (40:18 min).

INTENCIONALIDADE E AQUISIÇÃO DE LINGUAGEM EM MERLEAU-PONTY

Rodrigo Benevides B. G.*

Resumo: Os *Cursos da Sorbonne* de Merleau-Ponty tratam da psicologia e pedagogia da criança. Dentre outros tópicos, interessa-nos aqui a perspectiva fenomenológica merleau-pontiana acerca da relação entre intencionalidade e aquisição de linguagem. Ancorado no pensamento de Max Scheler e, sobretudo, Ferdinand de Saussure, Merleau-Ponty apresenta uma noção de linguagem que visa examinar as posições intelectualista e empirista de modo a superar a privacidade do *cogito tácito* e os limites do *alter ego* de Husserl, indicando assim uma origem intercorporeal do fenômeno linguístico em que *outrem* opera o descentramento do eu pela fala.

Palavras-Chave: Fenomenologia. Intencionalidade. Linguagem. Merleau-Ponty.

INTENTIONALITY AND LANGUAGE ACQUISITION IN MERLEAU-PONTY

Abstract: Maurice Merleau-Ponty's *Sorbonne Lectures* deals with child psychology and pedagogy. Among several topics, one concerns the phenomenological perspective put forward by Merleau-Ponty regarding the relation between intentionality and language acquisition in children. Drawing from Max Scheler and, above all, Ferdinand de Saussure, we shall see how Merleau-Ponty presents a notion of language that examines intellectualist and empiricist positions in order to overcome the privacy of the *tacit cogito* and the limits of Husserl's *alter ego*, pointing to an intercorporeal origin of the linguistic phenomenon where the *other* operates the decentralization of the ego through speech.

Keywords: Phenomenology. Intentionality. Language. Merleau-Ponty.

INTRODUÇÃO

No primeiro dos *Cursos da Sorbonne*, intitulado *Consciência e Aquisição da Linguagem*, Merleau-Ponty bem observa que “O problema da linguagem situa-se entre a filosofia e a psicologia.” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 1).¹ No que diz respeito à psicologia, a linguagem é objeto de estudo enquanto esfera do reconhecimento de si e de *outrem* no fenômeno da comunicação humana, especialmente no âmbito do desenvolvimento psicossocial regular de uma criança; quanto à filosofia, a linguagem é de suma importância para a

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Contato: rodrigobenevides23@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0220-0503

¹ Sobre a relação entre psicologia e filosofia contemporânea, é interessante notar que, neste mesmo curso, Merleau-Ponty argumenta que “não haverá diferença entre psicologia e filosofia; psicologia é sempre filosofia implícita.” (Ibid., p. 6), o que confirma, de certo modo, o diagnóstico de Carlos Alberto Ribeiro de Moura acerca do impacto causado pela publicação de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* de Edmund Husserl: “E agora é inevitável que a ‘fenomenologia’ entre em cena como uma disciplina que nega apenas nominalmente seu parentesco com a psicologia, desdobrando-se na prática como uma disciplina psicológica a mais.” (Moura *apud* Husserl, 2006, p. 20). Ainda no mesmo tópico, também nos soa oportuno apontar que o que Merleau-Ponty diz parece ecoar o que Friedrich Nietzsche defende, em *Além do Bem e do Mal*, sobre a psicologia ser “novamente reconhecida como a rainha das ciências, e que as demais ciências existem como auxílio e preparação para ela. Pois, de agora em diante, a psicologia é, mais uma vez, o caminho que conduz aos problemas fundamentais.” (Nietzsche, 2002, p. 24).

compreensão da intencionalidade², isto é, dado que toda consciência é consciência de algo, o quão linguístico é nosso aparato cognitivo? Como veremos, o artigo visa detalhar o que Merleau-Ponty tem a dizer acerca de ambas as questões.

Se partirmos de uma perspectiva cartesiana, diz Merleau-Ponty, seremos obrigados, em primeiro lugar, a admitir que “a consciência é essencialmente consciência de si para poder ser consciência de alguma coisa.” (Ibidem), ou seja, a linguagem enquanto atividade intersubjetiva sucede a apreensão de si do *cogito*, isto é, “na tradição cartesiana não há conjunção possível entre consciência e linguagem [...] Nessa perspectiva, a linguagem pertence à ordem das coisas, e não à do sujeito” (Ibidem). Partindo deste pressuposto, imagina-se a linguagem como “um elo accidental, fortuito e convencional entre o sentido da palavra e seu aspecto. [...] acaba-se por desvalorizar a linguagem, por só considerá-la como vestimenta da consciência.” (Ibid., p. 2). Tal perspectiva, argumenta Merleau-Ponty, é a raiz do que, mais tarde, surgiria enquanto ramificação ou desdobramento do logicismo, a saber, a defesa da possibilidade de uma linguagem perfeita ou formal que, finalmente, conseguiria expressar o pensamento sem quaisquer ambiguidades por meio de fórmulas fixadas, excluindo os ‘incômodos contingentes’ que compõem as particularidades contextuais. Assumir essa posição significa alegar que “a melhor linguagem será a mais neutra, e a melhor de todas será a linguagem científica, o algoritmo.” (Ibidem). Em contraposição ao cartesianismo e a primazia do *cogito* em relação à linguagem, o fenomenólogo francês sustenta que, na verdade, “pensamento e linguagem não são mais do que dois momentos de uma única e mesma realidade.” (Ibid., p. 78). Em outro momento, também é dito que “O pensamento subjaz ao material linguístico em todos os níveis.” (Ibid., p. 56), ou seja, uma separação de tais esferas é possível em termos teóricos, porém, não passa de uma operação artificial. Dito de outro modo, não há, primeiramente, o *cogito* e depois a linguagem: linguagem e pensamento são aspectos de um mesmo processo, como veremos adiante. Além disso, é importante já deixarmos claro que, para Merleau-Ponty (ao contrário da tese da *gramática gerativa* de Noam Chomsky³), não há uma universalidade entre as diversas línguas que, em tese, permitiria uma perfeita tradução ou redução formal de todos os idiomas, o que nos força a tentar compreender a *fala* em seu

² Cf. Husserl. *Investigações Lógicas* (2012); Cf. Brentano. *Psychology from an Empirical Standpoint* (2014).

³ Cf. Chomsky. *Syntactic Structures* (2015).

aspecto vivo, dinâmico e fundamentalmente histórico.⁴ Porém, se não há possibilidade de uma eidética da linguagem, como então descrevê-la?

Pela própria definição fenomenológica de consciência como intencionalidade, toda cognição pressupõe um conteúdo extrínseco ou, em outras palavras, para toda *noese*, um *noema*. Com isso, toda atividade intencional de apreensão da realidade já carrega certo aspecto linguístico no sentido de que toda *Gestalt* é hermenêutica valorativa de conteúdo percebido.⁵ Desse modo, como veremos, Merleau-Ponty aponta, primeiramente, para uma descrição da linguagem que obriga-nos a pensá-la desde o nível do indivíduo, porém, em última instância, descentrando-o. A década de 1950, como se sabe, é marcada pela aproximação com a linguística de Ferdinand de Saussure.⁶ Desse modo, Merleau-Ponty também assume a perspectiva estruturalista que pensa a linguagem como um todo no qual o sentido das partes se dá de modo relacional e não-algorítmico. Dito de outro modo, a linguagem “não é uma pluralidade de palavras ou ideias, não é uma soma de signos correspondentes a uma soma de ideias, mas um

⁴ Na discussão que se segue, deve ficar clara a seguinte distinção estabelecida pelo filósofo: “Vemos aqui a necessidade de distinguir fala (*parole*) e língua (*langue*), sendo a fala apenas emissão, o fato de as palavras serem ditas numa ordem, numa cadência, enquanto a língua não é percebida, mas é imanente a todo o uso que faço da fala.” (Ibid., p. 568). A fala, portanto, é o aspecto comunicativo e hermenêutico manifestado em diversas línguas. No entanto, a fala não é uma ferramenta secundária do pensamento. Como já citado, pensamento e linguagem estão intrinsecamente conectados de tal modo que só podemos tratá-los de modo separado em teoria: “Não se pode distinguir de modo absoluto língua e sujeito falante. O pensamento sem as palavras é como um ‘sopro’. Inversamente, as palavras sem o pensamento não passam de caos de signos sonoros. A função da língua [*langue*] é fazer aparecer o pensamento articulado no contato desses dois caos, e não servir de meio material para a expressão do pensamento. [...] A fala não é um simples automatismo a serviço do pensamento; ela é seu instrumento de atualização: o pensamento só se realiza de fato quando ele encontrou sua expressão verbal.” (Ibid., p. 58). Ainda sobre *parole* e *langue*, Moutinho nos diz: “[...] vale a pena observar que o jogo de oposições de Merleau-Ponty não é apenas entre fala e língua, mas entre uma linguística *sincrônica* da fala e uma linguística *diacrônica* da língua. Este, com efeito, é o seu verdadeiro jogo de oposições: sincronia e fala de um lado, diacronia e língua, de outro. É isso que Merleau-Ponty altera sistematicamente na sua leitura de Saussure, já que, para este, sincronia e diacronia referem-se *ambas* à língua. (Moutinho, 2006, p. 286, grifo do autor).

⁵ Além disso, a postura hermenêutica enquanto tal é, obviamente, temporal. Como diz Gadamer, Heidegger foi quem demonstrou peremptoriamente o aspecto linguístico-temporal do *Dasein* como nosso existencial básico: “A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito ‘hermenêutica’ foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo.” (Gadamer, 1999, p. 16). A compreensão hermenêutica, Gadamer continua, pressupõe o uso prático do juízo no sentido de um princípio norteador irreduzível a regras (algo similar às descrições aristotélicas da *phronesis* e as de Merleau-Ponty sobre a impossibilidade da linguagem como algoritmo): “De fato, a atividade do juízo, de subsumir o particular no universal, de reconhecer algo como o caso de uma regra, não pode ser demonstrada logicamente. [...] Não pode pois ser pregado genericamente, mas apenas exercitado de caso a caso e é, como tal, mais uma capacidade tal como o são os sentidos. Trata-se de algo simplesmente impossível de ser aprendido, porque nenhuma demonstração a partir dos conceitos consegue conduzir à aplicação de regras.” (Ibid., p. 77).

⁶ Cf. Saussure. *Curso de Linguística Geral* (2006).

conjunto único, em que cada palavra assume sua significação pelas outras” (Ibid., p. 3). Pensar a linguagem como estrutura nos leva a conceituá-la para além da pura exterioridade ou da pura interioridade, superando dicotomias que conectam sua origem à pura individualidade ou à pura intersubjetividade: “ela não é nem coisa nem espírito, seu caráter é obscuro e ambíguo. [...] Não podemos observá-la, apenas exercê-la; é impossível apreendê-la diretamente.” (Ibidem). Como de costume, Merleau-Ponty visa superar a dicotomia entre intelectualismo e empirismo ao propor uma espécie de ultrapassagem dialética entre ambas⁷, ou seja, “A linguagem não é coisa nem espírito; sendo ao mesmo tempo imanente e transcendente, falta encontrar seu estatuto.” (Ibidem). Portanto, o artigo se ocupa em apresentar a posição de Merleau-Ponty acerca da linguagem enquanto estrutura proveniente da combinação entre a ordem individual (da qual emana a intencionalidade) e a ordem intercorporal (da qual a *fala* irrompe), ou seja, trata-se aqui de demonstrar que “a estrutura não é coisa nem ideia, mas inteligibilidade nascente, estruturação.” (Chauí, 2002, p. 232).

I.

Na *Fenomenologia da Percepção* (1945), Merleau-Ponty se ocupa da linguagem de modo, digamos, lateral. Grosso modo, a linguagem na década de 1940 aparece como mais um aspecto do fenômeno perceptivo geral do *corpo próprio*. Na década seguinte, por sua vez, Merleau-Ponty se aprofunda no tema da linguagem para fundamentar a descrição de nosso entrelaçamento intercorporal que, em seus últimos textos, será cada vez mais expandido e, enfim, compreendido por meio do conceito de *carne*. Como diz Moutinho (2006), nos anos de 1950 há o estabelecimento de um novo foco investigativo, a saber, a linguagem enquanto fenômeno comunicativo: “Em que medida uma nova teoria [da linguagem] pode prolongar o trabalho já realizado em 1945? *Grosso modo*, pode-se dizer que, na *fenomenologia...*, Merleau-Ponty tratou apenas da *percepção de outrem*, não da *comunicação com outrem*.” (Moutinho, 2006, p. 273, grifo do autor). Em um dos cursos da Sorbonne (*Minha Experiência de Outrem*), Merleau-Ponty é unívoco quanto ao seu objetivo:

⁷ No capítulo sobre a temporalidade na *Fenomenologia da Percepção* este esforço é igualmente observado: “Tratava-se para nós de compreender as relações entre a consciência e a natureza, entre o interior e o exterior. Ou, ainda, tratava-se de unir a perspectiva idealista, segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência, e a perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si.” (Merleau-Ponty, 1999, p. 574).

A linguagem de que tratamos não é propriamente a língua, mas a linguagem como fenômeno de comunicação [...] Os lógicos, por sua vez, consideram fundamental a linguagem constituída ou objetiva. [...] Esse preconceito em favor da linguagem objetiva deve ser descartado por nós. Se pudermos mostrar que a linguagem das coisas não é primeira, porém fundada numa operação expressiva na qual há apelo de mim a outrem, então teremos condições de conferir caráter mais profundo às descrições feitas até aqui, de descobrir o essencial do fenômeno da linguagem. (Merleau-Ponty, 2006b, p. 566).

Como fica claro acima, trata-se aqui de aprofundarmo-nos na patente característica intersubjetiva ou comunicativa da linguagem, e não em sua parte traduzível em lógica formal. Estabelecer comunicação significa que se parte do pressuposto de que *outrem* é capaz de me entender e de se fazer entender. Se intuitivamente entendo que outro alguém é dotado de capacidade comunicativa, quer dizer que minha percepção o toma como igual. Por esse prisma, o desenvolvimento e uso natural da linguagem desde tenra idade já demonstra que “todo outro é um outro eu mesmo.” (Merleau-Ponty, 2012, p. 219). Merleau-Ponty está partindo de Husserl aqui. Ele defende que o filósofo alemão enxergou bem tal aspecto constituinte do nosso aparato cognitivo, a saber, a noção de que a percepção de um outro corpo como um outro eu (*alter ego*) provém de captar o outro como corporeidade. Em Husserl, o outro é o eu-outro, isto é, “ele é o *alter ego*, uma espécie de reflexo para mim. [...] Outrem, de certo modo, sempre extrai sua origem de mim.” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 32). Mais à frente, porém, veremos os limites de tal análise husserliana e como Max Scheler consegue superá-la ao defender algo mais próximo da noção de *carne*, o que possibilita uma intercorporeidade que deixa para trás o *cogito tácito* e seu fechamento em si. Como indicado por Moutinho (2006), a introdução do conceito de *carne* significa que “A intercorporeidade do Merleau-Ponty tardio, por outro lado, vai mostrar que, assim como na fala, eu já faço parte de um todo de um tecido único. O que importa aqui é a defesa de um ‘descentramento do sujeito’” (Moutinho, 2006, pp. 390-391). Por ora, no entanto, devemos ressaltar que, apesar da necessidade da intersubjetividade para a efetivação da fala, Merleau-Ponty igualmente compreende e atesta o aspecto individual da gênese da linguagem e do sentido. Além disso, o fenomenólogo está igualmente a par da compreensão da origem biológica da linguagem e não vê problema algum em admitir certa ‘localização’ cerebral do fenômeno linguístico. Dito isso, deixemos claro que, em última instância, Merleau-Ponty visa estabelecer a linguagem enquanto *instituição*, isto é, *práxis* que está para além do sujeito. Como resume Moutinho,

A fala é então o fato último, originário, a autêntica gênese do sentido, sem que possa haver uma ideação que domine tal *praxis*, sem que possa haver um sujeito pré-linguístico que produza, antes dela, as significações: esse sujeito move-se ainda no domínio do já falado, do já produzido e sedimentado. A fala é então uma *praxis* originária, por isso não há lugar para uma segunda redução que nos leve a uma instância de grau superior, não há lugar aqui para algo parecido a uma revolução copernicana; há, antes disso, um descentramento do sujeito, que é conduzido por uma fala que ele não domina. (Moutinho, 2006, p. 319).

A questão, portanto, gira em torno de apresentar uma visão que englobe tanto o aspecto natural do desenvolvimento biológico de organismos individualizados quanto o caráter intercorporal do meio histórico-cultural do qual línguas particulares se desenvolvem para, com isso, estabelecer o descentramento do sujeito a fim de superar o *cogito tácito*. Em poucas palavras, “Como conceber que a linguagem possa ser ao mesmo tempo um fenômeno intersubjetivo e um fenômeno puramente individual ligado ao terceiro giro frontal esquerdo do cérebro?” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 53). Merleau-Ponty, como se vê, está de acordo com o que, já à sua época, é senso comum no estudo interdisciplinar do cérebro e da linguagem: há um caráter inegavelmente biológico no desenvolvimento da linguagem evidenciado pelo papel crucial de nosso hemisfério esquerdo.⁸ Posto isto, sendo o filósofo um adepto da visão holística presente na *Gestalttheorie* e no estruturalismo, Merleau-Ponty sabe que, apesar de tal constatação, devemos pensar na totalidade que fundamenta o irrompimento da linguagem. Já

⁸ Não só a linguagem como outros aspectos de nosso aparato cognitivo também possuem certas localizações cerebrais. Por exemplo, pessoas com dano no córtex parietal posterior possuem dificuldade em tarefas de localização espacial; além disso, como aponta o neurocientista György Buzsáki, tais problemas “são mais dramáticos quando o dano afeta o hemisfério direito ao invés do esquerdo.” (Buzsáki, 2019, p. 254). Dito isso, a visão holista ou não-reducionista do funcionamento do cérebro é, sem dúvida, a que melhor capta a natureza da cognição (que também, vale ressaltar, envolve a ação total de nosso corpo em um determinado contexto que ‘solicita’ respostas pela imbricação de nossa intencionalidade motriz, como Merleau-Ponty descreve pormenorizadamente na *Fenomenologia da Percepção*). De qualquer modo, estes exemplos que conectam danos cerebrais a determinadas funções cognitivas iluminam nosso entendimento e estabelecem a possibilidade de reverter certas patologias por meio de intervenções neurocirúrgicas, mas a compreensão geral da mente ou da cognição humana exige uma descrição que leve em conta a totalidade das partes, como bem argumenta Merleau-Ponty ao apontar igualmente o avanço e os limites na busca pela localização de funções mentais: “Isso não quer dizer que as funções do cérebro sejam difusas; nem todas as partes do cérebro contribuem do mesmo modo para cada operação: uma desempenha o papel de figura, as outras, de *fundo*; há localização no sentido de que a integridade de certa parte do cérebro é absolutamente necessária para a ativação de certa função. As suplementações nunca são o equivalente exato da função destruída. Exemplo: na percepção de uma figura sobre um fundo, a região occipital desempenha o papel essencial, mas o cérebro inteiro é posto em ação.” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 56). Os autores americanos Crippen & Schulkin (2020), respectivamente um filósofo e um neurocientista, reforçam o argumento do pensador francês: “A área de Broca [localizada no lobo frontal], para considerarmos um exemplo, é classicamente associada com capacidades linguísticas. No entanto, em diferentes condições neurais, ela também parece facilitar a preparação de movimento corporal, ações de reconhecimento e de imitação. A mesma área também contribui na percepção musical, ou seja, em experiências estéticas.” (Crippen & Schulkin, 2020, pp. 15-16).

no nível cerebral, por exemplo—ponto este defendido por Kurt Goldstein⁹ e endossado pelo filósofo—devemos pensar em termos estruturais, isto é, ao levarmos em conta as evidências empíricas, nota-se que “Nenhum autor sério renunciou à noção de localizações cerebrais [Entretanto,] Goldstein propõe a ideia de que [...] *todo o cérebro contribui para cada operação parcial*, portanto não há funcionamento em mosaico.” (Ibid., p. 55, grifo do autor).

Estabelecido o fato do aspecto biológico e individualizado da linguagem, reafirmamos que ela também importa para Merleau-Ponty enquanto terreno comunicativo que estabelece a comunicação com *outrem*, o que implica em uma marcha rumo à convergência entre pontos de vista, ou melhor, a linguagem é também a arena ou origem da *verdade*.¹⁰ O caráter público do uso da linguagem exige não apenas a concordância no estabelecimento e uso de convenções, mas a aceitação de certas descrições que atingem o real independente do caráter arbitrário dos fonemas e signos de certa língua, ou seja, a linguagem é a esfera *par excellence* na qual a compreensão da realidade se manifesta de modo interpessoal ao visar a maior aproximação possível da verdade. Em outras palavras, se comunicar com *outrem* pressupõe a busca e o estabelecimento de um terreno comum.

Não sou apenas ativo quando falo, mas precedo minha fala no ouvinte; não sou passivo quando escuto, mas falo de acordo com o que o outro diz. Falar não é somente uma iniciativa minha, escutar não é sofrer a iniciativa do outro, e isto porque, em última análise, como sujeitos falantes, *continuamos*, retomamos um mesmo esforço, mais velho que nós, no qual estamos ambos apoiados, e que é a manifestação, o devir da verdade (Merleau-Ponty, 2012, p. 234, grifo do autor).

No entanto, recordemos que captar ou transmitir um discurso, na perspectiva estruturalista apregoadá por Merleau-Ponty, não consiste na tradução de sentidos rígidos ou na concretização de uma linguagem pré-determinada. O ‘devir da verdade’ (o movimento do *logos* que indica o descentramento do sujeito) exige produtividade, criatividade, fluxo. Se, digamos, cada palavra de uma língua apenas servisse como convenção para um sentido fechado e estático, a comunicação entre dois indivíduos não passaria de uma mútua decodificação de signos pré-estabelecidos provenientes de um quadro do qual ambos recorrem para entender e se fazer entendido. No entanto, se isso de fato fosse a natureza da linguagem, como poderíamos explicar o inegável caráter dinâmico das diversas línguas e os diversos casos de impossibilidade de

⁹ Cf. Goldstein. *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man* (2000).

¹⁰ Lembremos que, originalmente, Merleau-Ponty pensou em intitular seus últimos escritos de *Origem da Verdade*.

tradução (seja de uma palavra, seja de um estilo)? Será cabível postular que as diversas línguas trazem consigo uma ‘forma discursiva ou semântica final’ da qual poderíamos extrair uma língua universal cristalizada? E o que dizer da linguagem no contexto da criação artística? Qual o algoritmo subjacente à produção da ficção ou ao estabelecimento de um certo padrão estético? A *fala* se manifesta na *língua* e, concomitantemente, a ultrapassa; falar pressupõe postura hermenêutica, algo intraduzível em termos proposicionais.

Não há comunicação se ocorre petrificação da possibilidade de interpretação ou de ressignificação. Dito de outro modo, não há fórmula última para a linguagem do mesmo modo que não há maneira de se esgotar a descrição do Ser, dada sua natureza indecomponível, ou seja, “A totalidade do sentido nunca é plenamente dada: há uma massa imensa de subentendidos, mesmo nas línguas mais explícitas, ou melhor, nada nunca está totalmente expresso, nada dispensa o sujeito que ouve de tomar a iniciativa de interpretar.” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 21). Com isso em mente, Moutinho (2006) esclarece o equívoco que seria

supor uma pura relação de denotação entre signos e significados, como se, a cada elemento, a cada signo, devesse corresponder uma significação, como se se pudesse isolar tal relação: só assim poder-se-ia sistematizar uma língua, apreendê-la na integralidade. Mas é justamente essa tábua de correspondência que será confrontada pela experiência da fala, isto é, pelo corte sincrônico da língua - do mesmo modo que, na Introdução à *Fenomenologia...*, a construção da percepção peça por peça era confrontada pela percepção efetiva. (Moutinho, 2006, p. 299).

Diversas são as abordagens e ângulos para se compreender a linguagem. Em seus *Cursos da Sorbonne*, Merleau-Ponty se propõe a repassar os seguintes tópicos: 1 - desenvolvimento da linguagem na criança; 2 - patologias da linguagem; 3 - visão da linguística (de Saussure, para ser mais exato); 4 - criação estética na literatura. Apesar dos diferentes frutos que cada ponto oferece, há uma tendência à seguinte conclusão geral: na linguagem não há significação positivada ou cristalizada de determinados termos que possuíam em si mesmos sentidos atomizados, pois, apesar de sua raiz inegavelmente biológica, a linguagem possibilita uma variação infinita de ressignificações por conta de seu desenvolvimento intersubjetivo e histórico-cultural, daí a impossibilidade tanto de encontrar uma matriz linguística originária da qual todas as línguas derivam quanto de criar uma língua perfeita que abarque toda possibilidade de descrição do Ser: “A língua é um sistema de unidades em número limitado que servem para exprimir um número ilimitado de coisas. Há portanto superação do significante em direção ao significado.” (Merleau-Ponty 2006b, p. 21). O exemplo da atividade estética é

crystalino: “tornar-se escritor é aprender uma linguagem pessoal, é criar uma língua e um público para si, é portanto reiniciar, em nível superior, a criação da linguagem.” (Ibid., p. 7). Dito de outro modo, quando se escreve de modo realmente original, uma nova maneira de ‘falar’ se abre aos demais participantes de uma determinada comunidade linguística. Um escrito (os poemas de Homero, as peças de Shakespeare, o Pentateuco de Moisés etc.) que estabelece um novo patamar de *forma* ou *expressão* estética é uma espécie de microcosmo da evolução geral de uma língua, ou seja, algo de novo surge em um nível localizado da expressão linguística que, conseqüentemente, faz avançar a expressão da língua em geral. Como diz Merleau-Ponty, “A linguagem tem função análoga à da língua de um escritor novo que de início não é compreendido, mas aos poucos se torna compreensível, ensina as pessoas a compreendê-lo.” (Ibid., p. 21). Vale ressaltar que a criação sempre se dá pelo uso inovativo de significados já estabelecidos. Algo que estivesse completamente fora do quadro linguístico usual seria simplesmente incompreensível. Desse modo, a inovação literária é como uma espécie de concretização de uma possibilidade adormecida que é sim passível de compreensão pelo público, mas que exige atenção e certo reajuste para que uma nova frequência comunicativa seja estabelecida.¹¹ Como observa Moutinho,

O escritor é aquele que faz a língua dizer o que ela ainda não disse; por isso, se ele a “destrói” como língua comum, ele a destrói “realizando-a”, como se estivesse cumprindo uma promessa de literatura que a língua já trazia consigo, como se essa literatura fosse enfim um possível da língua. (Moutinho, 2006, p. 395).

O exemplo da criação estética é mais evidente, porém, todos sabemos como a linguagem encontra novas maneiras de se atualizar em situações como a do encontro entre colonizadores e colonizados; isolamento de uma determinada comunidade por diversas gerações; criações de gírias em espaços virtuais ou de trabalho etc. Dito isso, vejamos o aspecto de produtividade da linguagem não em situações em que adultos a utilizam (onde o domínio do uso corriqueiro já foi aperfeiçoado), tratemos agora de compreender o processo de *aquisição da linguagem em crianças*. É por meio dessa análise que demonstraremos, enfim, a influência de Scheler e, em especial, Saussure na obra de Merleau-Ponty.

¹¹ Cf. Dreyfus & Kelly. *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age* (2011). Na obra, os autores partem de Heidegger para argumentar precisamente o que foi dito acima: todas as obras clássicas ocidentais são um misto de reafirmação de valores há muito enraizados em determinado contexto social e introdução de *formas* estéticas que, a princípio, não são de fácil apreensão.

II.

O estudo da aquisição de linguagem demonstra, primeiramente, que “há uma incubação da linguagem.” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 8), comprovada pelo fenômeno universal do balbucio. Como apontado anteriormente, Merleau-Ponty visa ultrapassar a dicotomia intelectualismo/empirismo ao assumir que a linguagem provém tanto de um desenvolvimento individual do organismo e sua especificação biológica, como da intersubjetividade que caracteriza o meio histórico-cultural no qual um bebê cresce ao se relacionar de modo intercorporal com as pessoas de seu meio imediato. Como diz Chauí, “uma língua não é uma coisa física ou mental” (Chauí, 2012, p. 232), mas uma *estrutura*. O balbucio, portanto, ilustra a imbricação destes dois aspectos: há uma predisposição biológica da linguagem ao mesmo tempo que ela necessita do estímulo exterior para dar início ao processo de *imitação*.

Durante os primeiros meses de vida, a criança grita, faz movimentos expressivos, depois começa a balbuciar. É preciso considerar esse balbucio como ancestral da linguagem: em primeiro lugar, ele é de uma riqueza extraordinária e compreende fonemas que não existem na língua falada em torno da criança, fonemas que ela mesma, depois de adulta, passa a ser incapaz de reproduzir (quando quiser readquiri-los para as línguas estrangeiras, por exemplo). Esse balbucio é, portanto, uma língua polimorfa: é espontânea em relação às pessoas que a cercam (existe até mesmo nas crianças surdas-mudas, ainda que talvez seja mais pobre). No entanto, tem forte mistura de imitação: essa imitação chega ao ponto culminante entre 6 e 12 meses, mas é rudimentar e não capta o sentido daquilo que imita. Entre balbucio e linguagem a relação é a mesma que existe entre rabisco e desenho. (Merleau-Ponty, 2006b, p. 7).

Se a linguagem é proveniente de comportamentos naturais do organismo (balbucio) e também está relacionada ao processo de imitação, nos resta interrogar o quão fisiológico e o quão intersubjetivo seu caráter é. A linguagem é ‘espontânea’ (individual e biológica), mas igualmente relacionada ao processo de ‘imitação’ (intersubjetiva e, portanto, dependente de *outrem*). Com isso, qual esfera é preponderante? Apesar da inegável raiz biológica, Merleau-Ponty compreende que há um caráter qualitativamente novo no desenvolvimento comunicativo propriamente dito, ou seja, a linguagem não é possível sem a base biológica, mas há um certo desprendimento quando estamos a tratar de sua esfera intersubjetiva. Desse modo, Merleau-Ponty destaca o aspecto intercorporal e, quanto a isso, é inequívoco ao asseverar que

A linguagem é o prolongamento indissolúvel de toda a atividade física e ao mesmo tempo é nova em relação a esta: a fala emerge da “linguagem total” constituída por gestos, mímicas etc. Mas transforma. Passa a empregar os órgãos da fonação para um

uso que não lhes é natural: com efeito, a linguagem não tem órgão, todos os órgãos que para ela contribuem têm já outra função ([Edward]Sapir). *A linguagem se introduz como uma superestrutura: fenômeno que já é testemunho de uma outra ordem [...]* já no fim do segundo mês, o bebê ri e sorri, não apenas para manifestar satisfação, mas também para responder aos sorrisos das pessoas que o cercam. Isso supõe já uma relação com outrem: ela precede a linguagem que aparecerá nesse contexto. Por isso é artificial considerar espontâneas as primeiras palavras: bem antes de seu aparecimento, há respostas por atitudes (Ibid., pp. 7-8, grifo nosso).

Não podemos recorrer ao meio para explicarmos o balbucio, este nos vêm por conta de nossa pré-configuração genética. Esta é a verdade do intelectualismo: o papel do sujeito como lócus irradiador de sentido é um fato da evolução biológica da espécie. Não obstante, de nada seria o balbucio sem o meio cultural que permeia seu posterior desdobramento na forma de internalização de determinado idioma por meio da imitação. Esta é a verdade do empirismo: o estímulo intercorporal exterior é absolutamente necessário. Entretanto, isoladas, tais posições não passam de respostas incompletas. Somente uma visão estruturalista, argumenta Merleau-Ponty, pode dar conta, afinal, da linguagem como *Stiftung*. Na percepção, o sentido provém de uma ‘solicitação’ do mundo, porém, o contexto que ‘desperta’ uma resposta motora está relacionado à configuração de uma determinada corporeidade que, por sua vez, também contribui para a gênese da *Gestalt*. Há, então, na linguagem ou na percepção, uma dialética que unifica as esferas. No entanto, ainda assim Merleau-Ponty admite uma sequência temporal no processo de aquisição da linguagem que indica seu berço no indivíduo. A dinâmica dialética da linguagem, portanto, é uma superestrutura posterior.

A partir dos 2 meses aparece o balbucio, formado principalmente de consoantes (L, R), cuja aquisição não poderia ser explicada por imitação: essas emissões vocais parecem ser comuns a todos os bebês, independente da língua ambiente. Seria possível explicar o emprego desses fenômenos de um ponto de vista fisiológico: a predominância da atividade de sucção favorece o aparecimento das consoantes labiais e guturais. Parece insustentável que o balbucio do primeiro período seja decorrente de imitação. (Ibid., p. 9).

Se admitimos que não há necessidade de estímulo exterior para as primeiras manifestações do balbucio, isso não significa que devemos afirmar que o *milieu* do bebê seja superficial ou secundário. Há ritmo e melodia específicos a cada língua e a absorção de tais atributos é algo, necessariamente, exterior. Mais importante ainda é a importância ontológica de *outrem* como pré-condição para que a comunicação seja estimulada e, conseqüentemente, estabelecida em um terreno comum: “bem antes de falar, a criança se apropria do ritmo e da

acentuação de sua língua.” (Ibid., p. 10), algo que, é claro, pressupõe *outrem*. Se o balbucio é o prenúncio da linguagem, o estímulo do meio é o que de fato desencadeia a consecução da fala. Desse modo, apesar da configuração biológica ser aquilo que possibilita a linguagem, é somente na vivência intercorporal que, enfim, ela pode florescer e se estabelecer de fato, ou seja, *outrem* é condição *sine qua non* para uma verdadeira maturação da linguagem; é *outrem* que ‘chama’ a criança e a insere na arena linguística.

mas cumpre ressaltar a importância da inserção da criança na maneira de falar dos que a cercam (ritmo, registro etc.), pois tudo isso tem como efeito uma *atração geral para a linguagem* [...] É, de fato, impossível negar certa espontaneidade, mas é a relação com o meio que incita a criança para a linguagem: trata-se de um desenvolvimento rumo a um objetivo definido pelo exterior, e não preestabelecido no organismo. (Ibid., p. 9, grifo nosso).

Assim, compreendendo o aspecto crucial de ambas as esferas (pré-configuração do organismo e imitação estimulada pelo meio), Merleau-Ponty consegue evitar o erro de cair em explicações exclusivamente intelectualistas ou empiristas da linguagem, no entanto, o mais interessante em sua análise não é propriamente o reconhecimento da importância de ambos os componentes na aquisição de linguagem, mas a assunção de que não há exatamente uma ruptura ou demarcação que consiga separá-los. Em outras palavras, o filósofo argumenta que não há descontinuidade entre a motricidade orofacial que origina o balbucio natural do organismo e a língua histórico-contingente adquirida pelo contínuo estímulo da fala das pessoas do meio, ou seja, não há razão para afirmar que a relação signo-significado inexistia anteriormente à aquisição das primeiras palavras (que geralmente ocorre a partir dos 12 meses), tampouco que uma língua específica (inglês, português etc.) seja algo inteiramente artificial ou arbitrário. Postular um salto ontológico disruptivo entre balbucio e linguagem seria não captar a continuidade entre um e outro, ou melhor, seria como não perceber que o bebê - à sua maneira - já possui linguagem e que a aquisição de uma língua pelo desenvolvimento da fala com *outrem*, apesar de seu caráter qualitativamente distinto, é um desdobramento conectado ao estágio anterior.

Seria artificial traçar uma fronteira absoluta entre a primeira palavra e o que havia antes: há muito tempo a criança vem definindo objetos (por meio de seu comportamento), apenas não lhes destinava palavra especial [...] não há por que dizer que o aparecimento da primeira palavra implica a tomada de consciência entre signo-significado [...] por um lado, há expressão e definição de objeto já antes do aparecimento da primeira palavra; por outro lado, esse aparecimento não põe fim ao

balbucio: durante muito tempo, este acompanha a fala da criança; e certos aspectos da linguagem interior do adulto, muitas vezes não formulado, talvez não passem de sua continuação. Por um lado, desde o início da vida, antecipações daquilo que será a linguagem; por outro lado, persistência até a idade adulta daquilo que foi o balbucio (Ibid., p. 11).

Estabelecida a conexão inquebrável entre balbucio e linguagem, Merleau-Ponty tece sua crítica à interpretação do surgimento da primeira palavra na criança. Tanto para o intelectualista quanto para o empirista, a primeira palavra marca o surgimento da consciência da relação signo-significado, porém, uma devida análise fenomenológica nos leva ao seguinte raciocínio: é fato que a noção de signo para a criança não está desenvolvida como no adulto, pois, “Para este o signo é uma convenção: para a criança, até cerca de 6 ou 7 anos, ele é uma propriedade, uma qualidade da coisa” (Ibid., p. 12), mas disso não decorre que haja uma descontinuidade do modo de percepção da consciência infantil em relação ao do adulto formado. Ambos percebem o mundo pela linguagem (munido de palavras ou não, como também com a compreensão do aspecto convencional dessas palavras ou não); a diferença crucial reside, na verdade, na diferença do *uso* da linguagem e não no surgimento da relação signo-significado. A criança, como sugere Jean Piaget¹² (importante interlocutor de Merleau-Ponty nos *Cursos da Sorbonne*, especialmente no curso sobre aquisição de linguagem), não possui exatamente uma intenção de dialogar, mas de monologar. Os estudos de Piaget sugerem que até 46% das frases de crianças de 2 a 5 anos não há construção de conexão efetiva com *outrem*, mas sim “monólogos justapostos” (Ibid., p. 14). A linguagem voltada para *outrem* “só ganharia importância por volta de 7 ou 8 anos” (Ibidem). Por outro lado - contra Piaget - Merleau-Ponty compreende que é necessário desvencilhar-se da ideia de etapas sucessivas e delimitadas quando se trata da aquisição de linguagem. De fato, há uma mudança perceptível no modo de utilização da linguagem no decorrer dos anos, entretanto, o tipo de diálogo exercido por pessoas adultas, diz Merleau-Ponty, continua a expressar aquilo presente no monólogo infantil. Portanto, não seria na posse da linguagem propriamente dita que encontramos a diferença entre o adulto e a criança e sim na sua utilização.

Portanto, é preciso precaver-se contra qualquer divisão artificial em “estágios sucessivos”: está claro que, desde o início, todas as possibilidades estão inscritas nas manifestações expressivas da criança; nunca há nada absolutamente novo, mas antecipações, regressões, permanências de elementos arcaicos nas formas novas. Esse desenvolvimento em que, por um lado, tudo está esboçado de antemão e que, por outro

¹² Cf. Piaget. *Le langage et la Pensée chez L'enfant* (1923).

lado, avança por uma série de progressos descontínuos, desmente tanto as teorias intelectualistas quanto as empiristas. Os gestaltistas nos levam a entender melhor o problema ao explicarem como, nos períodos decisivos do desenvolvimento, a criança se apropria das “*Gestalten*” linguísticas, das estruturas gerais, não por um esforço intelectual nem por uma imitação imediata (Ibid., p. 15, grifo do autor).

A recusa da compreensão da aquisição de linguagem por ‘estágios sucessivos’ significa assumir o caráter de estrutura ou *Gestalt* da linguagem. A linguagem deve ser compreendida do mesmo modo estrutural que a *Gestalttheorie* descreve o funcionamento da percepção e também da interconexão entre as áreas do cérebro, isto é, Merleau-Ponty não nega o substrato fisiológico da linguagem enquanto função cognitiva, seu intuito é apenas demonstrar os limites de tal tese precisamente a fim de complementá-la. No âmbito da linguagem, então, as palavras deixam de ser signos isolados que remetem a objetos de maneira algorítmica. Com isso, na linha de Saussure, Merleau-Ponty diz que o *todo* da linguagem não pode ser descrito meramente como “uma soma de palavras: trata-se, antes, de sistemas de variações que possibilitam uma série aberta de palavras: é impossível explorá-lo. É uma totalidade com setores abertos, dando possibilidades indefinidas de expressão” (Ibid., p. 14).

Para usarmos os conceitos do próprio Saussure, há uma conexão dos aspectos *sincrônico* e *diacrônico* na linguagem.¹³ O *sincrônico* designa o aspecto regular da fala que permite o entendimento estável em uma comunidade intercorporal; o *diacrônico*, por sua vez, diz respeito à historicidade, àquilo que sucede no tempo e provém da construção conjunta e contingente da dinâmica cultural, introduzindo novas línguas, além de novos usos e significados das palavras. Merleau-Ponty resume bem a tensão, ou melhor, a dialética entre tais características da linguagem: “A linguagem se caracteriza por duas necessidades contraditórias: *necessidade de uniformidade* e *necessidade de expressividade*” (Ibid., p. 70, grifo do autor). É evidente que, no cotidiano, não há mudanças diárias no sentido das palavras. É necessário um mínimo de continuidade e estabilidade para que a comunicação seja possível, porém, é precisamente tal unidade que permite a dinâmica de expressividade que, eventualmente, enseja novos significados ou expressões (seja no uso inusitado ou irônico de uma palavra em uma conversa informal entre amigos; na inserção de uma nova gíria ou conceito por meio da arte,

¹³ Aqui, Merleau-Ponty se afasta do suíço. Como resume Moutinho: “vale a pena observar que o jogo de oposições de Merleau-Ponty não é apenas entre fala e língua, mas entre uma linguística *sincrônica* da fala e uma linguística *diacrônica* da língua. Este, com efeito, é o seu verdadeiro jogo de oposições: sincronia e fala de um lado, diacronia e língua, de outro. É isso que Merleau-Ponty altera sistematicamente na sua leitura de Saussure, já que, para este, sincronia e diacronia referem-se *ambas* à língua.” (Moutinho, 2006, p. 286).

dos meios de comunicação, do mundo acadêmico etc.). A uniformidade na linguagem é inseparável da expressividade e vice-versa; o *todo* é formado justamente pela contínua dinâmica das partes que, por sua vez, só adquirem sentido enquanto totalidade. De modo mais preciso, “Numa língua, diz Saussure, tudo é negativo, existem apenas diferenças sem termos positivos. [...] A cada momento, o sentido é um elemento de uma configuração total” (Ibid., p. 75). Asseverar que todos os termos são negativos significa que não há um signo originário do qual todo o restante deriva seu sentido, isto é, não há uma palavra primordial positiva que estabeleceria a base inalterável de sentido (ou seria seu ponto zero de referência) do edifício da língua. Como diz Moutinho,

[...] não há nenhuma positividade prévia, nenhum termo primitivo na língua; há apenas diferenças [...] Saussure mostrou que a língua é um sistema em que não há termos positivos e discretos, que, ao contrário, há aí apenas diferenças sem termos primitivos, que é de um jogo de oposição recíproca entre os significantes que advém o significado. (Moutinho, 2006, p. 289 e p. 316).

Em suma, a busca por um algoritmo da linguagem é inócua. É como tentar compreender a percepção de imagens em um monitor pela decomposição dos pixels. Como bem sintetiza Merleau-Ponty, “a única realidade é a *Gestalt* da língua.” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 72). Uma palavra, portanto, extrai sentido da negatividade em relação às demais. Daí a impossibilidade de traduzir perfeitamente uma língua, ou seja, não há como transpor, e.g., a *totalidade* das ‘relações-de-negatividade-do-alemão’ para o português e vice-versa. Sempre haverá (por menor que seja) um déficit em traduções e, por tal razão, quando estamos a aprender uma nova língua, o sinal precípuo de que estamos atingindo um nível mais alto de proficiência é quando conseguimos entender algo novo (uma palavra, uma expressão, uma piada, um uso irônico de uma palavra conhecida etc.) não em termos da nossa língua materna, mas da própria língua estrangeira, ou seja, uma língua é incorporada quando notamos que conseguimos pensar em seus termos e usamos a sua *Gestalt* como medida para compreensão da negatividade de seus signos em contextos inéditos.

A característica mais exata de uma palavra é ser ‘o que as outras não são’. Não há significado de uma palavra, mas de todas as palavras, umas em relação às outras [...] é por isso que nunca se pode traduzir exatamente uma língua em outra. Assim, o fenômeno linguístico é essa coexistência de uma multiplicidade de signos, que, tomados individualmente, não têm sentido, mas se definem a partir de uma totalidade de que eles mesmos são constituintes. (Ibid., p. 77, grifo nosso).

Dito de outro modo, pode-se dizer que Merleau-Ponty está a ressaltar um aspecto igualmente observado por Ludwig Wittgenstein¹⁴, a saber, a linguagem deve ser descrita, acima de tudo, pelo seu caráter *instrumental*. A *Gestalt* da língua, isto é, sua ‘única realidade’, funciona como as totalidades melódicas produzidas na música. Em outras palavras, não há nada nas notas musicais (tomadas isoladamente) que encerre ou delimite um conjunto de melodias possíveis, ao contrário, precisamente pela natureza de uma forma ou *Gestalt* é que, apesar da finitude das notas, há uma abertura infundável de expressividade que permite a feitura contínua de melodias originais. Há, na música e na linguagem, uma *instrumentalidade* análoga.

Considerando a gramática, vimos que a palavra se define acima de tudo por seu valor de instrumento, que ela tem alcance, mais que *significação*. [...] não seria possível resolver o problema da linguagem concebendo-a como uma série de signos dos quais cada um abarque uma significação ou um conceito [...] Assim como saber tocar piano não consiste em conseguir executar alguns trechos mas em dispor de um meio geral de traduzir notas escritas em música, saber falar não é dispor de um número finito de signos puros e de significações puras. [...] A linguagem como instrumento não é comparável a um martelo cujos modos existem em número finito. Mais parece com um piano, do qual se pode extrair um número indefinido de melodias. (Ibid., pp. 72-75, grifo do autor).

Tamanha é a influência de Saussure em Merleau-Ponty que o filósofo francês assume a linguística do suíço até mesmo como ferramenta para compreender a própria História. Grosso modo, pode-se dizer que preponderou, na história das ideias, duas maneiras gerais—defendidas por diferentes sistemas filosóficos ou religiosos—de compreender a cronologia dos acontecimentos humanos: ou como a manifestação de um *telos* ou como a soma de acontecimentos fortuitos posteriormente conectados por uma determinada narrativa com interesses políticos. Merleau-Ponty percebe em Saussure que a compreensão da linguagem pode servir para ultrapassar tal dilema.

O que Saussure viu foi justamente essa engrenagem do acaso e da ordem, essa retomada do racional, do fortuito, e a toda a história é possível aplicar sua concepção de história da língua: assim como o motor da língua é a vontade de comunicar-se (‘somos lançados na língua’, situados na linguagem e por ela engajados num processo de explicação racional com outrem), também o que move todo o desenvolvimento histórico é a *situação comum* dos homens, sua vontade de coexistir e reconhecer-se. (Ibid., p. 80, grifo do autor).

¹⁴ Cf. Wittgenstein. *Investigações Filosóficas* (2014).

Como de costume, Merleau-Ponty visa incorporar o melhor de dois mundos a fim de ultrapassá-los. História e linguagem são estruturas indescritíveis como coisa ou ideia, isto é, trata-se de compreendê-las como *Gestalt*: “Nem coisa nem ideia, uma *gestalt* é uma significação encarnada que possui um princípio interno de organização e de auto-regulação: é uma estrutura.” (Chauí, 2002, p. 231). A história é de fato contingente, mas há uma racionalidade em seu desenvolvimento, isto é, ela possui uma lógica concretizada por caminhos acidentais ou, do mesmo modo, uma aleatoriedade que se torna inteligível. Há, igualmente, uma lógica no desenrolar do desenvolvimento de uma língua, no entanto, sempre marcada por elementos randômicos que, na base, igualmente direcionam o desdobramento ulterior. Desse modo, nesse entrelaçamento de razão e aleatoriedade ou ordem e imprevisibilidade, Merleau-Ponty enxerga uma ‘estrutura da história’, isto é, um caráter em sua dinâmica interna aos moldes daquilo expresso no conceito de *instituição* e que também possui relação com a noção darwinista de seleção natural. Se, na evolução da vida, o paradigma corrente da biologia assume a seleção natural como fator central da diversidade do vivente, Merleau-Ponty aponta algo correlato no processo de sucessão de sistemas políticos e linguísticos. É igualmente importante notar que, na citação abaixo, Merleau-Ponty fala sobre uma diferença entre a ‘produtividade humana’ e a da natureza, ou seja, os *Cursos da Sorbonne*, apesar de já apontarem um redirecionamento em sua ontologia (pela renúncia do *cogito tácito* a partir das noções de *instituição* e *expressão*), ainda não possuem a radicalidade de seus escritos finais (o que indica que estamos a tratar aqui de um período intermediário).

O princípio de ordem e racionalidade histórica não elimina os acasos; transforma-os ou utiliza-os; converte, como diria mais ou menos Saussure, o fortuito em sistemas [...] Talvez seja uma ideia desse tipo que constitui a originalidade da concepção *marxista* da história (por oposição à concepção hegeliana). Pelo menos era o que Trotski entendia ao dizer que a lógica da história pode ser considerada, por metáfora, como uma espécie de “seleção natural” (evidentemente, não passa de metáfora, visto que as forças em ação aqui são as da produtividade humana, e não da natureza: trata-se de uma “seleção histórica”): se certos regimes [políticos] desaparecem, é por serem incapazes de resolver os problemas do seu tempo, o impulso intersubjetivo do momento. O que se chama lógica da história é um processo de eliminação pelo qual só subsistem os sistemas capazes de fazer face à situação. A história não é um Deus oculto que age em nosso lugar e a que deveríamos nos submeter. Os homens fazem sua história como fazem sua língua. (Merleau-Ponty, 2006b, p. 80, grifo do autor).

Ainda sobre a noção de estruturalismo nas ciências humanas, lembremos que, além de Saussure, Marcel Mauss e, principalmente, Claude Lévi-Strauss também são nomes

importantes para Merleau-Ponty.¹⁵ Como diz Chauí sobre a ultrapassagem da dicotomia coisa/ideia defendida por Merleau-Ponty, “o fundamento não é o indivíduo nem a coletividade, mas a sociedade como um sistema de trocas [...] Na trilha aberta por Mauss e Saussure, Lévi-Strauss prossegue numa apreensão do social que ultrapassa a dicotomia da coisa e da ideia.” Com isso, a partir da leitura de Lévi-Strauss, a *estrutura* (no âmbito da organização societária) é descrita como

a maneira pela qual a troca é organizada num setor da sociedade ou na sociedade inteira. Esta palavra [*estrutura*] servia, entre os psicólogos, para designar as configurações do campo perceptivo como totalidades articuladas por certas linhas de força e de onde todo fenômeno recebe seu valor. Também na lingüística, a estrutura é um sistema concreto, encarnado. Quando Saussure dizia que o signo é diacrítico - que opera somente por sua diferença, por uma certa distância entre ele e outros signos, e não por invocar uma significação positiva - tornava sensível a unidade da língua acima da significação explícita, uma sistematização que se realiza nela antes que o princípio ideal seja conhecido. Para a antropologia social, a sociedade é feita de sistemas desse gênero: sistema de parentesco e de filiação, sistema de intercâmbio lingüístico, sistema de troca econômica, da arte, do mito e do ritual. A própria sociedade é a totalidade desses sistemas em interação. [...] Os indivíduos que vivem numa sociedade não têm necessariamente o conhecimento do princípio de troca que os rege, assim como o indivíduo falante não precisa passar pela análise lingüística da sua língua para falar. A estrutura é antes praticada por eles como evidente. Se é que se pode dizer, ela antes “os possui” do que eles a possuem. (Merleau-Ponty, 1991, p. 126).

Se a história humana e a organização social são análogas à linguagem, quer dizer que Merleau-Ponty também assevera uma seleção histórica da última. É fato que o filósofo defende que “O acaso está na base de todas as reestruturações da língua” (Merleau-Ponty, 2006b., p. 79), porém, isso não implica na completa ausência de racionalidade que emerge a partir das inúmeras interações intersubjetivas. Para compreender como estes dois aspectos estão imbricados, voltemos agora a tratar do requisito essencial para a aquisição de linguagem: a habilidade de imitação.

III.

De antemão, deve ficar claro que, para Merleau-Ponty, “Outrem é o intermediário universal entre o mundo e a criança.” (Ibid., p. 26).¹⁶ Se o conjunto dos demais corpos ao redor

¹⁵ Influência que, no caso de Lévi-Strauss, era mútua, como o antropólogo deixa claro no prefácio de *Le pensée Sauvage* (1962).

¹⁶ A tese acima, de certo modo, pode ser relacionada à ideia de *Zona de Desenvolvimento Proximal* desenvolvida pelo psicólogo Lev Vygotsky, que enfatiza o processo de educação infantil em termos do que uma criança consegue ou não fazer/entender sem a presença de um adulto. Cf. Vygotsky. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes* (1978).

de uma criança é aquilo que fornece as condições de possibilidade para uma percepção cultural e linguística da realidade, a única maneira de incorporar tal comunidade linguístico-cultural é pelo processo de imitação, faculdade esta que, necessariamente, já deve estar incutida no organismo, ou seja, não há linguagem sem *outrem*, porém, imitar é um componente congênito de organismos. Desse modo, a vocalização e a eventual aquisição de linguagem devem ser compreendidas como fenômenos emergentes de tal atividade primordial: “A imitação vocal é um caso particular da imitação em geral. [...] A linguagem é apenas um caso particular da imitação” (Ibid., pp. 27-29). Dito isso, o que *imitar* significa exatamente?

Segundo Merleau-Ponty, a imitação não consiste na pura tentativa de replicação absoluta de determinados atos. Imitar significa tentar, de um modo particular a um organismo, atingir o mesmo resultado observado em *outrem*, ou seja, uma criança (seja na aquisição de linguagem, seja em qualquer outra esfera comportamental) busca atingir o desenlace produzido pelo adulto e não a exata concatenação de atos particulares. Sempre alinhado ao *insight* basilar da *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty lembra que um comportamento não equivale à soma das partes, a estrutura do comportamento é como uma melodia. A criança, portanto, visa reproduzir a totalidade melódica e não o processo sequencial de cada ‘nota’ em particular observada em *outrem*: “a criança imita primeiro o resultado da ação com seus próprios meios e consegue assim produzir os mesmos movimentos do modelo. [...] imitar não é fazer como *outrem*, mas chegar ao mesmo resultado. [A imitação] visa ao resultado global, e não ao detalhe do gesto.” (Ibid., p. 25).

A imitação que a criança efetua das palavras, dos gestos, enfim, das estruturas comportamentais do adulto não é uma cópia passo-a-passo que expressa um algoritmo interno desencadeado pela captação de estímulos exteriores em uma lógica de *input-output*. A imitação que Merleau-Ponty descreve é uma espécie de, digamos, ‘*imitação-criativa*’ que almeja o resultado global, melódico, ‘gestáltico’. Aprender por imitação, portanto, não é a simples replicação de determinados gestos, mas a compreensão (e execução) de diferentes caminhos possíveis capazes de fornecer uma resposta adequada a determinado fim. Como observa Merleau-Ponty, “É impossível para a criança remontar às causas motrizes e musculares do gesto alheio e depois reproduzir essas condições.” (Ibid., p. 24). O que a criança capta, portanto, é o sentido do comportamento, isto é, sua completude naquilo almejado e executado. Merleau-Ponty nos fala do caso de um bebê de 9 meses e 21 dias que

segura o lápis ao contrário e usa-o para bater na mesa, mas depois de algumas tentativas vira o lápis para pôr a ponta sobre o papel: para a criança não se trata de reproduzir a gesticulação do pai, mas obter o mesmo resultado que ele obtém [...] Algumas semanas depois, a criança não usa mais o lápis para bater, mas para traçar riscos sobre o papel: também nesse caso ela não imita os gestos do pai, mas o resultado. O mesmo se pode dizer de todos os atos que a criança vê realizar-se em torno dela [...] A criança imita como desenha, não seguindo o modelo ponto por ponto; mas encaminhando-se para um resultado global. (Ibid., pp. 25-27)

A espontaneidade, transparência e expressividade criativa que busca um resultado global é igualmente visível no fenômeno da linguagem. O simples ato de manter uma conversa com *outrem* pressupõe uma capacidade de engendrar novas possibilidades comunicativas não redutíveis a regras fixadas.

[...] antes de fazer um movimento, não nos representamos esse movimento, não visualizamos as contrações musculares necessárias para executá-lo [...] O que há, ao contrário, é certa atração exercida pelo objeto, pelo objetivo que fixamos. Não nos representamos o movimento em direção ao objeto, mas sim o próprio objeto desejado. Assim, para falar, não nos representamos a frase antes de a pronunciar: são as palavras do interlocutor ou nossas próprias palavras que atraem as palavras seguintes. (Ibid., p. 24).

Lembremos que, já em *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty apontava aquilo presente na linguagem, a saber, aprender algo (uma língua; um instrumento musical; movimentos corporais necessários para se praticar um determinado esporte etc.) é aprender a responder de modo original em circunstâncias não previstas:

A aprendizagem não aparece, aliás, como a soma de certas conexões determinadas entre certos estímulos e certos movimentos com os comportamentos antigos, mas como uma alteração geral do comportamento que se exprime numa multiplicidade de ações cujo conteúdo é variável e o significado constante [...] Aprender, nunca é, pois, tornar-se capaz de repetir o mesmo gesto, mas de fornecer à situação uma resposta adaptada por diferentes meios (Merleau-Ponty, 2006a, p. 151).

Com isso em mente, agora devemos compreender que aquilo que a percepção da criança capta no processo de imitação e aprendizagem, por sua vez, não é exatamente um outro separado dela, pois, para o filósofo, devemos partir do pressuposto de que “eu e outrem são entidades que a criança só dissocia tardiamente; ela começa com uma identificação total com outrem” (Merleau-Ponty 2006b, p. 28). Porém, se não há consciência da distinção de si e de outrem, como explicar o advento do processo imitativo? Por definição imitar não implicaria a compreensão (mesmo tácita) que estou a imitar um outro que não sou eu? A consciência de si

não seria o pressuposto para a imitação? Devemos reabilitar a posição cartesiana descartada inicialmente por Merleau-Ponty?

Primeiro, Merleau-Ponty recorre ao inconsciente freudiano e ao estágio de egocentrismo de Piaget para, combinando-os, afirmar que “A imitação infantil desenvolve-se num terreno de egocentrismo *inconsciente*” (Ibidem). Dessa forma, o processo de imitação na criança é, paradoxalmente, precisamente aquilo que servirá como suporte para o surgimento posterior da noção de um Eu consciente de si. Entretanto, diz Merleau-Ponty, a imitação só é possível a partir de um saber pré-reflexivo de nossa própria corporeidade, o que possibilita a capacidade de apreensão dos atos de *outrem* como “totalidades melódicas” (Ibid., p. 31), ou seja, totalidades entendidas como estruturas. Porém, isso não é o suficiente. Como veremos, a fim de elucidar de vez a relação com terceiros e a transparência que permeia o ato da imitação, possibilitando o surgimento do Eu, Merleau-Ponty recorre a Edmund Husserl e Max Scheler.

É na tradição fenomenológica que Merleau-Ponty encontra um maior suporte teórico para o esclarecimento da imitação e a relação eu-outrem. O francês se vale de Husserl e Scheler para explicar a “relação quase mágica com nosso próprio corpo” (Ibid., p. 31), o que possibilita a percepção dos comportamentos dos demais corpos como generalidades ou padrões melódicos passíveis de imitação. Primeiramente, é com Husserl que notamos que a visão da criança (da conexão tácita entre ela e os demais) nunca é totalmente abandonada (em contraposição ao etapismo de Piaget). Porém, Husserl ainda está preso em um esquema de subjetividade transcendental, o que faz Merleau-Ponty recorrer a Scheler e sua noção de *expressão*.

Merleau-Ponty diz que, em Husserl, “A percepção de outrem é a assunção de um organismo por outro.” (Ibid., p. 33), ou seja, perceber o outro não é uma operação lógico-representacional, mas uma relação vital ancorada no mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Porém, diz Merleau-Ponty, a posição de Husserl ainda é insuficiente por conta de sua reformulação do conceito kantiano de *apercepção*. Para Kant, como se sabe, tal conceito ilustra a condição de possibilidade da unificação das representações de nossa experiência, ou seja, sem o solo da *apercepção* não teríamos uma sequência coerente de representações. Husserl, por sua vez, repensa a noção kantiana para resolver o chamado *problema das outras mentes*, estipulando o que ele chama de ‘*transposição aperceptiva*’ e, por vezes, ‘*transgressão intencional*’. Portanto, este é o erro de Husserl: a fim de estabelecer *outrem* para que o processo de imitação possa ocorrer, o filósofo alemão defende que o *ego* constrói um *alter ego* por meio de uma capacidade

cognitiva *a priori*, isto é, a transposição aperceptiva. Para Merleau-Ponty, é claro, trata-se de um recurso insuficiente, já que sua pretensão é estabelecer uma *intercorporeidade* que supere o isolamento de uma subjetividade transcendental.

Husserl dá vários nomes a essa operação vital que nos dá a experiência de outrem transcendendo nosso próprio eu: chama-a de ‘transgressão intencional’, ou ‘transposição aperceptiva’, insistindo sempre no fato de que não se trata de uma operação lógica (*kein Schluss, kein Denktakt*), mas vital. [...] Trata-se de *explicitar* a existência de outrem, o que parece impossível dada a condição primordial que Husserl não pretende abandonar, e que, ao contrário, ele retoma toda vez que parece estar perto de uma solução. Essa condição é a concepção cartesiana do ‘cogito’: a consciência é essencialmente consciência de si. E a experiência de outrem deve ser conhecida como um outro eu. Sem *alter ego*, diz Husserl, não há outro organismo. [...] Assim, à beira de uma concepção intersubjetiva, Husserl mantém-se afinal de contas numa subjetividade transcendental integral. (Ibid., pp. 33-34, grifo do autor).

Dito isso, resta buscar em Scheler uma resposta acerca da percepção de *outrem*, a condição de possibilidade da imitação que fundamenta a aquisição de linguagem. Primeiro, deve-se ter em mente que “A função da linguagem não passa de caso particular da relação geral entre mim e outrem, que é a relação entre duas consciências das quais cada uma se projeta na outra.” (Ibid., p. 52). Porém, como se dá tal projeção? Como perceber que há de fato um outro como eu encarnado neste corpo à minha frente? Para Scheler, trata-se de pensar a consciência de modo público, ou seja, a introspecção é, inegavelmente, uma possibilidade para um adulto com suas faculdades cognitivas plenamente desenvolvidas e funcionais, porém, a consciência em seu sentido mais amplo deve ser compreendida como uma manifestação comportamental partilhada. Em outras palavras, eu compreendo o outro porque há uma exibição corporal da intencionalidade, algo encapsulado no conceito de *expressão*: “A contribuição essencial de Scheler é a noção de *expressão*: não há consciência *atrás* das manifestações, estas são inerentes à consciência, são a consciência. É por estar outrem integralmente em suas manifestações que posso admiti-lo” (Ibid., p. 37, grifo do autor). Saber que há um outro como eu neste corpo que vejo não é uma operação representacional de uma consciência isolada, não se trata de um “raciocínio analógico” (Ibidem) posto por uma subjetividade transcendental, mas a percepção de algo público. A consciência é o comportamento visível do *corpo próprio*.

Na esteira de Scheler, Merleau-Ponty argumenta que “podemos atingir outrem através de todas as manifestações expressivas pelas quais ele se nos dá.” (Ibid., p. 36). No entanto, a posição de Scheler não para por aí. Não basta apenas pensar a consciência pela sua expressividade corporal, mas de compreender que a consciência de si e a consciência do outro

formam um sistema, uma totalidade indecomponível. Apenas assim podemos superar a visão de uma consciência destacada que só conseguiria perceber o outro por uma transposição aperceptiva. Em outras palavras, eu e *outrem* somos uma única estrutura na qual a consciência de si se estabelece devido à troca incessante de *expressões* entre corpos. Em Scheler, “Caberia falar de uma ‘corrente de experiência psíquica indiferenciada’, uma mistura de si e outrem” (Ibid., p. 35). Tal mistura, ou intercorporeidade como diria Merleau-Ponty em seus escritos posteriores, significa que, afinal de contas, “*não há diferença radical entre consciência de si e consciência de outrem.*” (Ibid., p. 36, grifo do autor). A emergência do Eu, portanto, se dá por sua integração a um sistema que comporta a totalidade de expressões corporais ao meu redor. Não é possível falar de um para-si isolado, pois um Eu só pode vir a ser em conexão com *outrem*; trata-se de um processo retroativo no qual o caráter relacional é primordial.

Husserl (além de toda e qualquer tipo de descrição cartesiana de subjetividade) peca ao não notar que o outro não é apenas condição necessária para o Eu, mas que, desde o início, não se pode postular qualquer demarcação que seja. Como diz Merleau-Ponty, “eu e outrem não somos duas substâncias distintas uma da outra. Outrem é o que me livra de minha própria ambivalência: somos, ele e eu, duas variáveis de um mesmo sistema.” (Ibid., p. 51). Em termos fenomenológicos, para sermos mais exatos, a percepção de si é mais um caso da percepção em geral, e como em toda percepção, lidamos aqui com uma *figura* que, necessariamente, só pode surgir a partir de um *fundo*; é assim que a primazia do *cogito* pode ser superada, ao admitirmos a compreensão da consciência a partir da estrutura ‘Eu-Outrem’.

Scheler, aluno de Husserl, tenta encontrar uma solução para o problema e obter a percepção de outrem renunciando completamente ao ponto de partida do ‘*cogito*’ (ou seja, abandonando o postulado cartesiano de que a consciência é primeiramente consciência de si). Parte explicitamente da *indiferenciação* total entre mim e outrem. [...] De que modo a consciência de si emerge dessa indiferenciação? Scheler diz que só se tem consciência de si pela expressão (atos, reações etc.), que se toma conhecimento de si como de outrem. [...] Assim, não há por que privilegiar a consciência de si; ela é impossível sem a consciência de outrem, é do mesmo tipo. Como toda experiência, a experiência de si só existe como figura sobre um fundo (a percepção de outrem é como o fundo sobre o qual se destaca a percepção de si): vemos por intermédio de outrem. (Ibid., p. 35, grifo do autor).

A importância em notar a íntima conexão entre Eu e *outrem* para elucidar a aquisição de linguagem se dá pela constatação de que, ao negarmos o primado do *cogito*, somos forçados a admitir que, por mais que tenhamos uma raiz ou aspecto fisiológico e individual da linguagem, ela, em última instância, é algo que irrompe enquanto *estrutura*, isto é, para além

da ‘ideia’ ou da ‘coisa’. Por conta disso, seu caráter é histórico-cultural, o que significa, afinal de contas, que “Uma linguagem inteiramente definida (um algoritmo como aquele em que pensa o ‘logical positivism’) seria estéril.” (Ibid., p. 40), ou seja, nada indica que haja um algoritmo plenamente acabado em cada organismo individual que, então, se ajustaria às convenções específicas das línguas (inglês, espanhol etc.) de seu meio imediato. Como ressalta Merleau-Ponty, “A possibilidade de uma gramática universal continua problemática porque a língua é feita de significações em estado nascente, está em movimento, e não imobilizada” (Ibid., p. 69). A ordem linguística é, desde sempre, holística e não atomista¹⁷, ou melhor, intercorporal e não internalista. É pelo sistema Eu-Outrem que a língua surge e, continuamente, se reconfigura. O aspecto biológico do organismo (balbucio, imitação etc.) é real e incontornável, porém, só há aquisição de linguagem na inserção intercorporal; no fundo, a linguagem é simplesmente algo irreduzível a fórmulas proposicionais. A conexão com *outrem* não é uma operação intelectual, mas a relação vital (Husserl) de uma totalidade melódica que se efetiva por meio da expressividade corporal da consciência (Scheler).

[...] à luz das concepções de Husserl e Scheler já não podemos considerar a aquisição da linguagem como a operação intelectual de reconstituição de um sentido, já não estamos diante de duas entidades (expressão e sentido) das quais a segunda estaria escondida atrás da primeira. A linguagem como fenômeno de expressão é constitutiva da consciência. Aprender a falar, nessa perspectiva, é coexistir cada vez mais com o meio. (Ibid., p. 39).¹⁸

Coexistir com o meio, como dito, significa imitar *outrem*, estabelecendo assim a estrutura que caracteriza a linguagem. A *fala* é o modo linguístico que um organismo encontra de recriar (não reproduzir ou copiar) aquilo que se percebe. Em outro dos cursos da Sorbonne, intitulado *Relacionamento da Criança com Outras Pessoas*, Merleau-Ponty lembra novamente que, no fundo, estamos invariavelmente imersos em um sistema intercorporal em que a formação do Eu passa, necessariamente, pelo processo de *imitação* que, criativamente,

¹⁷ Merleau-Ponty destaca que, mesmo na análise gramatical, devemos partir de uma epistemologia que leve em consideração a *Gestalt* do fenômeno: “Os fonemas não são elementos, pedaços de fala, mas princípios positivos e distintivos que entram na composição de todas as palavras [...] o fonema é função, e não átomo psicológico; é uma estrutura.” (Ibid., p. 567).

¹⁸ Como ficou claro na citação acima, Merleau-Ponty é devedor de Husserl e Scheler em sua busca de superação das visões intelectualista e empirista da aquisição de linguagem e relação com *outrem*. A crítica a Husserl é mais clara e incisiva, porém, Scheler também possui limitações. Apesar de sua noção de *expressão* ser mais próxima da ideia merleau-pontiana de intercorporeidade, a sua insistência em minimizar, e praticamente suprimir, a consciência de si parece a Merleau-Ponty, por outra via, tão perigosa quanto a subjetividade transcendental de Husserl.

incorpora *outrem*: “Assim como as relações da criança com a mãe, a aquisição da linguagem é um fenômeno de *identificação*. Aprender a falar é aprender a desempenhar certo número de papéis, a assumir condutas de que se é, antes de tudo, espectador.” (Ibid., p. 302).

CONCLUSÃO

Ao tratar da aquisição de linguagem deparamo-nos com uma ruptura quase que, digamos, mágica: “Entre o período em que a criança não entende e o instante que entende, há uma descontinuidade impossível de mascarar.” (Ibid., p. 39). Tal salto qualitativo causa tamanho espanto que levou Noam Chomsky ao seu famoso *argumento da pobreza de estímulo*.¹⁹ Segundo Chomsky, a facilidade e velocidade na aquisição de linguagem é tão surpreendente que somos forçados à conclusão de que “a criança, de algum modo, tem disponível os conceitos antes da experiência com a linguagem e está, basicamente, aprendendo rótulos para conceitos que já são parte de seu aparato conceitual.” (Chomsky, 1987, p. 24). Sua tese, como se sabe, o levou à defesa de uma gramática universal, algo diametralmente oposto à posição de Merleau-Ponty, já que o fenomenólogo, apesar de admitir a esfera biológico-evolutiva da capacidade linguística, argumenta que a linguagem é, acima de tudo, atividade criadora intercorporal, ou seja, mesmo sem pretensões de esgotar o tópico em questão, Merleau-Ponty é enfático ao defender que, no final das contas, a linguagem é uma “manifestação da intersubjetividade humana.” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 76) e não de um ‘aparato conceitual’ internalizado. A busca de “uma eidética da linguagem e de uma gramática universal” (Merleau-Ponty, 1991, p. 89), portanto, é simplesmente improfícua por conta do caráter *instrumental* que permeia o fenômeno comunicativo, ou seja, falar com *outrem* (o que implica infindáveis situações contextuais) resulta em uma variabilidade incontável do uso da linguagem que, a seu ver, nenhum algoritmo poderia dar conta. Não há um preceito fixado capaz de abarcar uma suposta essência comum e imutável de todas as línguas. Desse modo, em harmonia com o pensamento do segundo Wittgenstein, Merleau-Ponty assevera que “A palavra é como um *instrumento definido por certo uso*, sem que possamos atribuir a esse uso uma fórmula conceitual exata.” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 67, grifo do autor). Além disso, Merleau-Ponty chega a afirmar que, mesmo no uso mais elevado e abstrato da linguagem, o que estamos a fazer

¹⁹ Cf. Chomsky. *Language and Problems of Knowledge* (1987).

primordialmente é uma atividade instrumental que antecede a significação algorítmica que Chomsky acredita ser a base da linguagem.

É seu valor de *emprego* que define a linguagem: o uso instrumental precede a significação propriamente dita. As coisas não são diferentes nem mesmo no nível da língua mais elaborada, por exemplo na introdução de um conceito novo na linguagem filosófica: é por seu uso que o autor leva a aceitar o sentido no qual ele emprega um novo termo; a significação que ele propõe é portanto uma significação aberta (Ibid., p. 40, grifo do autor).

Com isso, o aspecto instrumental que resulta do caráter intersubjetivo da linguagem leva Merleau-Ponty a “ressaltar a *produtividade da linguagem*: a linguagem é um conjunto de instrumentos para nossas relações com outrem que reflete o grau de inventividade de que somos capazes. *É uma manifestação do vínculo que temos com outrem e conosco*” (Ibid., pp. 56-57, grifo do autor). Até mesmo a noção de aquisição de linguagem como algo restrito às crianças ou a determinada janela temporal é, no fundo, errônea, argumenta Merleau-Ponty. Noções etapistas como a de Piaget não conseguem notar que “longe de estar limitada aos primeiros anos, a aquisição de linguagem é coextensiva ao próprio exercício da linguagem.” (Merleau-Ponty, 2010, pp. 34-35), pois, já que nossa relação com *outrem* é ininterrupta, o processo de compreensão e uso instrumental da *estrutura* linguística é igualmente atualizado constantemente. Assim, a linguagem deve ser pensada em termos de *Gestalt* e não como um acúmulo de símbolos ou signos linguísticos isolados que apenas conectam um rótulo a determinado conceito pré-configurado. Seguindo a intuição de Saussure, o filósofo francês assume a perspectiva estruturalista e pensa a linguagem como *Stiftung*:

O que faz que a palavra ‘sol’ designe o sol não é a semelhança entre a palavra e a coisa, nem características internas, mas é a relação da palavra sol com o conjunto das palavras da sua língua, a maneira como ela se diferencia delas. A palavra só significa através de toda a *instituição* da linguagem. (Merleau-Ponty, 2006b, p. 61, grifo do autor).

A posição de Merleau-Ponty acerca da linguagem pode ser abreviada nos três pontos seguintes: primeiro, o aspecto biológico, individual e localizável da linguagem não pode ser negado, as evidências empíricas já à época dos *Cursos de Sorbonne* somadas às de hoje são conclusivas; segundo, o estágio atual da própria neurociência igualmente confirma a intuição original do filósofo (apoiada, é claro, nas teses da *Gestalttheorie* e de Saussure), a saber, devemos pensar o fenômeno da linguagem de modo integral e holístico, ou melhor, a partir de

noções como *estrutura* e *instituição*, isto é, uma palavra deve ser compreendida em termos de sua negatividade dentro da constelação do uso instrumental da totalidade de uma língua; finalmente, apesar do aspecto biológico-individual, o Eu do qual a *fala* emana só existe em um sistema intercorporal que, em última instância, fundamenta a produtividade da linguagem enquanto chamamento a *outrem*.

REFERÊNCIAS

- BUZSÁKI, György. *The Brain from Inside Out*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. New York: Routledge, 2014.
- CHOMSKY, Noam. *Language and Problems of Knowledge*. Cambridge: MIT Press, 1987.
- CRIPPEN, M. & SCHULKIN, J. *Mind Ecologies: Body, Brain and World*. New York: Columbia University Press, 2020.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Investigações Lógicas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de M. V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. *A Prosa do Mundo*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- _____. *Psicologia e Pedagogia da Criança. Curso da Sorbonne 1949-1952*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- _____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- NIETZSCHE, F. *The Will to Power*. Tradução de W. Kaufmann e R. J. Hollingdale. Nova York: Vintage Books, 1968.
- _____. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PIAGET, Jean. *Le langage et la Pensée chez L'enfant*. Paris: Edition Delachaux & Niestlé, 1923.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- Vygotsky, L. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira*

Resumo: o presente trabalho deseja mobilizar o pensamento de Albert Camus como forma de contribuir para o debate contemporâneo sobre o Antropoceno. Popularizado nas últimas décadas, o termo, além de significar a proposta de uma nova época geológica da Terra em razão da ação humana no planeta, costuma também ser utilizado para se referir à crise ambiental em curso. Será mirando mais neste segundo sentido do Antropoceno que mobilizaremos o pensamento camusiano aqui. Apesar de o tema da crise ambiental não ocupar uma posição central no debate público da época de Camus (no tempo do autor, o termo Antropoceno sequer havia sido ventilado), o filósofo demonstra uma notável sensibilidade sobre, por exemplo, a relação homem-natureza. Trata-se de uma sensibilidade que não se prende ao contexto de vida do autor, mas que, segundo acreditamos, é capaz de contribuir para o debate contemporâneo sobre o Antropoceno. Pensador de contextos extremos e crítico da racionalidade antropocêntrica (bem como de suas consequências deletérias para a natureza), Camus oferece uma perspectiva alternativa para pensarmos a relação homem-natureza. Nesse sentido, ao invés de posicionar os humanos acima e/ou separados da natureza, ao invés da tradicional separação dualista natureza/cultura, o autor propõe, conforme argumentamos, participação. Disso decorre uma ética, que, ao mesmo tempo, reconhece e valoriza o elo indissociável entre os humanos e a natureza; um tipo de ética, segundo pensamos, precisamente valiosa para um tempo de incertezas ambientais.

Palavras-chave: Antropoceno; crise ambiental; antropocentrismo; Albert Camus; relação homem-natureza.

AN ETHICS FOR THE ANTHROPOCENE: ALBERT CAMUS AS A THINKER OF NATURE

Abstract: This work intends to mobilize the thought of Albert Camus as a way to contribute to the contemporary debate about the Anthropocene. Popularized in recent decades, the term, in addition to meaning the proposal of a new geological epoch on Earth due to human action on the planet, is also usually used to refer to the ongoing environmental crisis. It will be by aiming more at this second sense of the Anthropocene that I will mobilize Camusian thought here. Despite the fact that the theme of the environmental crisis did not occupy a central position in the public debate of Camus's time (in the author's epoch, the term Anthropocene had not even been mentioned), the philosopher demonstrates a remarkable sensitivity about, for example, the man-nature relationship. It is a sensitivity that is not tied to the context of the author's life, but which, I believe, is capable of contributing to the contemporary debate about the Anthropocene. A thinker of extreme contexts and a critic of anthropocentric rationality (as well as its deleterious consequences for nature), Camus offers an alternative perspective for thinking about the man-nature relationship. In this sense, instead of placing humans above and/or separated from nature, instead of the traditional dualistic nature/culture separation, the author proposes, I argue, participation. This results in an ethic that, at the same time, recognizes and values the inseparable link between humans and nature; a type of ethics, I think, precisely valuable for a time of environmental uncertainty.

Keywords: Anthropocene; environmental crisis; anthropocentrism; Albert Camus; man-nature relationship.

1. Introdução

“Estamos no Antropoceno!”, exclamou frustrado o químico atmosférico laureado do Prêmio Nobel, Paul Crutzen, durante uma conferência no ano de 2000 (Ellis, 2018, p. 29). A frustração de Crutzen não é para menos. O termo busca definir um intrincado e perigoso estado de coisas, isto é, uma nova época geológica da Terra, onde a ação humana teria se convertido

* Professor da UFC e do PPGLetras desta mesma instituição. Apresentador do Podcast “Pau Viola: Filosofia, Cinema e Literatura” <https://open.spotify.com/show/7kVFVvHMdhjUv3hBfT6NnQ> E-mail para contato: marcio.pereira@ufc.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4949-1301>

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

em uma força dominante capaz de moldar a composição e os processos biogeofísicos do planeta. Teríamos, assim, deixado para trás as condições relativamente estáveis do Holoceno e ingressado em uma nova época perigosa, incerta e, para alguns, irreversível. No mesmo ano de 2000, o termo Antropoceno foi oficialmente apresentado como hipótese, perante a comunidade científica internacional, pelo próprio Crutzen (antes mencionado) e por seu colega de pesquisa, o biólogo Eugene Stoermer, encontrando-se, atualmente, a nova nomenclatura em processo de discussão pelas instâncias especializadas.

A proposta de Crutzen e Stoermer não se trata de uma mera suposição de seus autores. Pelo contrário, ela vem respaldada por uma longa lista de evidências que, descobertas por diferentes cientistas, revelam alterações dos processos biogeofísicos do planeta causadas por humanos (algo que se convencionou designar genericamente de crise ambiental). Dentre outras, as referidas alterações incluem: aquecimento global, perda de habitat, mudanças na composição química da atmosfera, oceanos e solo e extinções de animais. Enquanto a nomenclatura Antropoceno permanece em discussão, as alterações do Sistema Terra já são, em alguma medida, sentidas por todos, sobretudo, na forma de eventos climáticos extremos: ondas de calor, enchentes, longos períodos de seca, frio intenso e incêndios, por exemplo.

Mas, uma pergunta que merece ser efetuada já nesta introdução é: quando se diz que a ação humana teria produzido o Antropoceno, estar-se-ia, assim, afirmando que os humanos, enquanto espécie, seriam os responsáveis pela atual crise ambiental? Pensamos que não. Conforme argumentaremos ao longo do texto, é preciso evitar esse tipo de generalização e sublinhar que um tipo específico e pernicioso de ação humana foi/é responsável pelo atual estado de coisas.

E, aqui, uma outra questão pode surgir: qual seria o estofamento teórico/filosófico que teria alimentado (e que continua a alimentar) um tipo de ação humana tão nociva sobre a natureza a ponto de, hoje, discutirmos se teríamos ou não ingressado em uma nova época geológica por conta do impacto humano na Terra? Segundo buscaremos mostrar, esse tipo de ação humana encontra suporte ideológico, em grande medida, no discurso antropocêntrico e na separação dualista entre natureza/cultura que este discurso promove. Em suma, o antropocentrismo prepararia o terreno para a coisificação da natureza e sua (in)consequente exploração “infinita”.

Seja qual for o nome que venha a ser dado à presente época, o fato é que temos diante de nós uma preocupante crise ambiental com a qual teremos que lidar neste século. Trata-

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

se, pois, de um desafio gigantesco. Diante disso, pode ser interessante mobilizar autores capazes, não apenas de produzir noções instigantes em meio a contextos extremos, mas, também, de oferecer perspectivas alternativas ao discurso antropocêntrico dominante, especialmente no que diz respeito à relação homem-natureza.

Tal parece ser o caso do pensador franco-argelino Albert Camus. Com uma vida profundamente marcada pelo signo da destruição (guerras e aniquilação nuclear, por exemplo), Camus, além de lançar críticas à forma dominante com que os humanos se relacionam com a natureza, foi capaz de produzir ferramentas conceituais fecundas em um mundo que flertava com a sua própria destruição. As ideias camusianas proporcionam, segundo pensamos, além de uma crítica ao antropocentrismo, uma ética para um tempo de incertezas ambientais.

Por outro lado, sabemos que, no período de vida de Camus, a crise ambiental não era um tema que ocupava posição central no debate público da época. A comunidade científica começa a emitir alguns alertas mais contundentes sobre o assunto apenas a partir dos anos 60 (Camus morre precisamente no ano de 1960), sendo que tais alertas somente adquirem intensidade entre os cientistas a partir dos anos 80, ocasião em que o tema também começa a ganhar destaque no debate público. Apesar disso, cremos que as ideias de Camus, conforme argumentaremos, são, ainda assim, potentes para pensar o contexto contemporâneo. Como que antevendo os impactos deletérios na natureza produzidos pela racionalidade antropocêntrica (antevisão essa talvez induzida pela destruição da natureza que, em sua própria época, já se fazia sentir), o autor demonstra, por meio de suas noções, uma notável sensibilidade sobre a relação homem-natureza. Trata-se de uma sensibilidade que não se prende unicamente ao contexto de sua vida, mas que, segundo procuraremos mostrar, é capaz de contribuir para o debate contemporâneo sobre o tema.

Segue a estrutura do artigo. O tópico 2, intitulado “A época dos humanos”, oferece uma visão panorâmica sobre o tema do Antropoceno. Nesse sentido, nele apresentaremos, inicialmente, o conceito, a história, bem como algumas evidências que fundamentam a hipótese Antropoceno. Em seguida, além de examinarmos alguns pontos do debate contemporâneo sobre a nova nomenclatura, procuraremos estabelecer uma relação entre a crise ambiental em curso (que, justamente, confere embasamento à tese do Antropoceno) e o discurso antropocêntrico (tido como suporte ideológico para a atual crise ambiental). A análise desta relação prepara o terreno para o capítulo seguinte. O tópico 3, nomeado “Camus como pensador da natureza”, objetiva examinar algumas ideias camusianas que podem contribuir para pensar o atual cenário

de crise ambiental. Nesse sentido, além de, inicialmente, apresentar o autor como um “pensador de contextos extremos”, buscaremos, por meio da noção de absurdo, analisar a crítica que o autor realiza ao discurso antropocêntrico. Tal crítica é fundamental para aportarmos em dois assuntos: a concepção do autor sobre a relação homem-natureza e a ética que emerge dessa concepção. No tópico final, “Nem tecno-otimismo, nem derrotismo”, buscaremos aprofundar as contribuições que o pensamento camusiano pode oferecer ao debate contemporâneo em torno do Antropoceno.

2. A época dos humanos

Cunhada, em 2000, pelo químico Paul Crutzen e pelo biólogo Eugene Stoermer (2000), no boletim de notícias do *International Geosphere-Biosphere Programme* (IGBP), a expressão Antropoceno levanta a hipótese de que a Terra teria deixado a época geológica do Holoceno e entrado em uma nova época, a do Antropoceno. Mais especificamente, segundo seus proponentes, diante dos novos parâmetros biogeoquímicos que vêm sendo observados no Sistema Terra nas últimas décadas, cuja mudança, eles sublinham, teria sido provocada, sobretudo, pela ação humana, teríamos deixado a época geológica do Holoceno (iniciada há cerca de 12 mil anos atrás, após o fim da última grande época glacial) e ingressado na do Antropoceno.¹

A hipótese de Crutzen e Stoermer escora-se na pesquisa que esses autores realizaram sobre as mudanças causadas pelos humanos na atmosfera da Terra e suas profundas consequências planetárias, no caso: o buraco na camada protetora de ozônio do planeta e as mudanças climáticas globais. Os cientistas, assim, nesse primeiro breve texto de 2000, buscaram estabelecer uma relação entre as emissões de dióxido de carbono da combustão de combustíveis fósseis na atmosfera da Terra, iniciadas a partir da Revolução Industrial no final do século XVIII, e a proposta de uma nova época geológica, o Antropoceno. O prefixo proposto por Crutzen e Stoermer – *Anthropos* (homem) – procuraria, desse modo, realçar a influência humana na constituição da presente época. Nossa espécie teria deixado de ser um simples agente biológico (dentre outros) e se convertido em uma força geológica. Com isso, pela

¹ Conforme explica Ellis (2018, p. 62), “o tempo geológico é deduzido de camadas, ou ‘estratos’, depositados ao longo do tempo, uma camada sobre a outra, em longos períodos, produzindo um registro ‘estratigráfico’ em camadas. Por exemplo, tal registro pode ser preservado nas camadas de sedimentos depositados no fundo de um lago ao longo de muitos anos, os quais podem posteriormente endurecer em rocha sedimentar.” (Neste texto, todas as traduções são nossas, salvo quando indicado de modo diverso).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

primeira vez na história geológica da Terra, uma espécie teria se tornado responsável pela inauguração de seu próprio intervalo de tempo geológico. As condições relativamente estáveis do Holoceno teriam terminado (Danowski et al. 2017, p. 30).

A proposta de Crutzen e Stoermer não se trata, porém, de uma hipótese isolada. Soma-se à ela uma longa lista de evidências descobertas por diferentes cientistas. Nesse sentido, de precipitação radioativa a acúmulo de plástico, de florestas sendo transformadas em cidades ou fazendas à introdução de espécies ao redor do mundo, diferentes evidências indicam mudanças ambientais globais induzidas pelos humanos com o potencial de deixar registros duradouros em rochas – precisamente a base para marcar novos intervalos de tempo geológico, como é o caso que alimenta a proposta do Antropoceno (Ellis 2018, p. 31).

Tendo em vista o profundo desafio ético-político que a hipótese levantada por Crutzen e Stoermer traz, o debate sobre o Antropoceno, nos últimos vinte anos, transbordou a comunidade científica especializada, ganhando tração no campo das Humanidades e mesmo no das Artes.² Hoje, podemos dizer que uma terminologia específica da Geologia, por conta das implicações que carrega para todos os seres, converteu-se, ao mesmo tempo, em um acalorado debate acadêmico multidisciplinar e em um fenômeno popular ao redor do globo. Conforme nota Ellis (2018, p. 42-43), não são poucas, nem simples, as questões que o debate em torno do Antropoceno levanta:

Por que os humanos, sozinhos dentre as espécies, ganharam a capacidade de transformar um planeta inteiro? Quando surgiu essa capacidade – e por meio de qual mecanismo? Todos os humanos são igualmente parte dessa transformação? Que evidências são necessárias para responder a essas perguntas? De forma mais ampla, o que significa ser humano quando isso significa fazer parte de uma força global que muda tudo – até mesmo o futuro de um planeta inteiro? O que a natureza significa na era dos humanos?

Nas Humanidades, e, aqui, sob esta rubrica, estou considerando não apenas as áreas canônicas (Filosofia, Antropologia, etc.), mas também toda e qualquer abordagem inter, multi e transdisciplinar, discute-se, por exemplo, o marco inicial dessa possível nova época geológica.

Sobre a questão, as propostas são variadas, existindo quem sustente marcos remotos, como o surgimento da agricultura, há mais de 10 mil anos; ou, o ainda mais longínquo,

² No campo das Humanidades (e nos campo Inter e Multidisciplinar), há diversos trabalhos influentes sobre o Antropoceno que foram publicados ao longo das últimas décadas. Dentre eles, destaque para: Chakrabarty (2009), Latour (2020), Moore (2016), bem como os já citados Danowski et al. (2017). No campo das Artes, vale conferir, por exemplo: Davis et al. (2015).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

controle primitivo do fogo pelos humanos. Entretanto, tais marcos, abrangentes em demasia, costumam ser criticados (com acerto, segundo pensamos), em razão de responsabilizarem, indistinta e injustamente, toda a espécie humana pelo atual problema ecológico. Em outras palavras, os marcos de caráter totalizante, ao realizarem a culpabilização dos humanos enquanto espécie, camuflam o fato de que a história do Antropoceno é, por um lado, a história de decisões e escolhas (equivocadas) tomadas por certos grupos humanos; e, por outro lado, é, também, a história de silenciamentos (não raro, violentos) de grupos que procuraram resistir àquelas mesmas escolhas. No limite, a defesa de marcos totalizantes, funcionando como um excepcionalismo humano às avessas, parece propor uma incompatibilidade absoluta entre humanos e natureza, ignorando, em primeiro lugar, que, juntamente com as demais espécies, os humanos também são seres que participam da natureza (ou seja, são parte de um sistema vivo globalmente conectado); e, em segundo lugar, que, ao longo da história humana, diferentes grupos foram (e são) capazes de desenvolver modos de vida capazes de compor (ao invés, de antagonizar) com a natureza.

Pelo mesmo motivo, isto é, por conta de seu caráter genérico/totalizante, que autores como Moore (2016) criticam o próprio termo que dá nome à nova época: Antropoceno. Para Moore (2016), a expressão não é suficientemente específica e clara. Mais do que genericamente afirmar que a “ação humana” foi responsável pela nova época geológica é preciso, argumenta o autor, até mesmo por uma questão de justiça, sublinhar que um modo específico de produção, o modo capitalista (como organizador da ecologia mundial com o objetivo de explorá-la ao máximo) foi, na verdade, decisivo na constituição da nova época. Por exemplo, o desmatamento de amplas regiões, iniciado na Europa sob o feudalismo, acelerou sob o capitalismo, particularmente entre 1450 e 1750, quando ocorreu “a maior revolução paisagística da história da humanidade” em ambos os lados do Atlântico (Moore, 2016, p. 91). Para o autor, o capitalismo não é um sistema econômico, nem um sistema social, mas, antes de tudo, trata-se de “uma forma de organizar a natureza” (Moore, 2015, p. 2). Assim, ao invés de Antropoceno, o autor entende que o termo Capitaloceno (como um sistema ecológico mundial) descreve, de modo mais preciso, a presente época. Nesse sentido, segundo afirmam O’Lear et al. (2022, p. 3), autores que também trabalham com a expressão Capitaloceno:

Embora o capitalismo não seja de forma alguma o único sistema político-econômico que causou danos ambientais, várias análises conectam a rápida proliferação da mudança ambiental antropogênica que sustenta nosso novo normal ao desenvolvimento

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

igualmente rápido do capitalismo global (especialmente o capitalismo industrial), como uma forma de organizar a produção, o consumo e, principalmente, a natureza.

Nessa mesma linha, buscando estabelecer o início do Antropoceno a processos mais definidos (evitando, assim, os “marcos genéricos” que, simplisticamente, envolvem toda a espécie humana) há, por exemplo, quem argumente os seguintes inícios para o Antropoceno: (1) mercantilismo/colonialismo do século XVI, que, por meio de expedientes como os *plantations* (de cana de açúcar no Brasil colonial realizado por Portugal, por exemplo), teria decisivamente inaugurado uma dinâmica de conquista e apropriação humana da natureza, acarretando, séculos mais tarde, no contexto atual de crise ambiental; (2) revolução industrial do século XIX, que, além de ter acelerado uma série de processos como os de urbanização, aumento populacional e de consumo, representou um marcante desenvolvimento para as emissões de dióxido de carbono da combustão de combustíveis fósseis na atmosfera da Terra; e (3) os testes nucleares ao longo do século XX, que, para alguns pesquisadores, seria o candidato mais forte a marco inicial do Antropoceno, haja vista os evidentes rastros (de plutônio e carbono-14) deixados, em rochas, inclusive, por esses testes.

Até a conclusão deste texto, a proposta de Crutzen e Stoermer continua em debate na comunidade científica internacional, tendo, em 2009, a *International Commission on Stratigraphy* (ICS) constituído um grupo de trabalho, o *Anthropocene Working Group* (AWG), para discutir em profundidade a proposta dos autores. Uma das últimas atualizações importantes do AWG ocorreu em 2016, quando o grupo recomendou a adoção formal da nova nomenclatura (Antropoceno) para definir a época geológica em curso. Porém, a ICS e a *União Internacional das Ciências Geológicas* ainda não deliberaram de modo decisivo sobre tal recomendação.

Seja qual for o nome que venha a ser dado à presente época, o fato é que considerável material de pesquisa sugere que o regime termodinâmico do planeta teria ingressado em um perigoso, imprevisível e, para alguns, irreversível estágio (Danowski et al. 2017; Rockström et al., 2009; Steffen et al., 2011). Tais estudos sugerem que há muito mais em jogo do que o debate científico sobre um novo intervalo de tempo geológico e sua nomenclatura. Nesse sentido, apesar de o senso comum genericamente nomear a crise ambiental em curso como “aquecimento global”, tal expressão reduz o atual problema a apenas um de seus aspectos, quando, na realidade, estaríamos diante de um processo bem mais abrangente, complexo e crítico. A presente crise ambiental trata-se de, segundo alguns estudiosos, nove processos biofísicos, consistindo em:

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química [e] taxas de aerossóis atmosféricos (Danowski et al., 2017, p. 24).

Caso os parâmetros de apenas um desses processos sejam ultrapassados, os outros também passariam a correr sérios riscos, acarretando, muito provavelmente, em “alterações ambientais insuportáveis para diversas espécies, a nossa entre elas” (Danowski et al., 2017, p. 24). Em suma, a crise ambiental em curso significa que as próprias condições que garantem a vida no planeta encontram-se ameaçadas.

Uma questão final (mas não menos importante) se faz necessária antes de concluir o capítulo: qual seria o estofo teórico/filosófico que teria alimentado (e, de certa maneira, continua a alimentar) um tipo de ação humana tão perniciosa sobre a natureza a ponto de, hoje, discutirmos se teríamos ou não entrado em uma nova época geológica por conta do impacto humano na Terra? Dito de outra maneira, qual(is) ideia(s) teria(m) servido de suporte ideológico à possível ocorrência do Antropoceno?

Não há, obviamente, espaço aqui para abordar a questão da forma como ela mereceria ser examinada; o tema, certamente, renderia um artigo autônomo. Porém, dada a importância do assunto para a construção de nosso argumento, vale a pena oferecer algumas indicações panorâmicas.

Moore (2016), já mencionado no texto, fornece algumas pistas iniciais sobre a questão quando, criticando o caráter genérico do termo Antropoceno, procura vincular a emergência da possível nova época geológica ao surgimento de um modo de produção específico, no caso, o capitalismo. Porém, parece necessário acrescentar mais elementos ao argumento de Moore.

O projeto de uma ação humana pervasiva sobre a natureza (tornado mais evidente, sobretudo, segundo pensamos, a partir do mercantilismo/colonialismo do século XVI) parece indissociável da proeminência, ao longo da Era Moderna, da ideia de antropocentrismo (ou excepcionalismo humano). Isto é, o antropocentrismo, funcionando como dispositivo teórico legitimador, auxiliou na preparação do terreno para a objetificação da natureza e sua consequente exploração “infinita” por determinados grupos sociais desde então.

Embora tenha se tornado proeminente na Modernidade, o discurso antropocêntrico não nasce, porém, nesse período. Ele deita raízes, por exemplo, no pensamento Antigo e passa, posteriormente, por reformulações com o advento do judaico-cristianismo e da Filosofia

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

Medieval. Em Aristóteles (1984), *e. g.*, encontramos uma das formulações iniciais do antropocentrismo quando o filósofo, categorizando hierárquica e teleologicamente os seres (*scala naturæ*) como forma de explicar a ontologia e o *telos* do mundo, posiciona o ser humano – mais especificamente, o ser pensante racional em sociedade – no ápice da organização dos organismos vivos. Embora Aristóteles concebesse os seres humanos como parte da ordem natural, ele os via no ápice desta ordem, acarretando isto na concepção de que o resto do mundo natural existiria para o bem dos animais humanos (Beever, 2018, p. 39). Trata-se, aqui, de uma teleologia interna que “define e impulsiona os tipos específicos de fins dos sistemas naturais em todos os níveis ou organizações (espécies, ambientes ou o cosmos)” (Beever, 2018, p. 40).

Com o advento do judaico-cristianismo e da Filosofia Medieval, o discurso antropocêntrico passaria por reelaborações relevantes. Apesar da existência de variações e nuances, pode-se, resumidamente, dizer que, escorando-se na noção *Imago Dei*, o discurso antropocêntrico do Medievo posiciona o ser humano como administrador (ou senhor) do mundo, concebendo-o como seu árbitro e ápice de valor. Fervoroso adepto da ideia *Imago Dei*, Santo Agostinho (1996), por exemplo, além de sustentar que os animais não humanos não teriam acesso à verdade divina por carecerem de razão, argumenta que eles seriam seres matáveis.³ Embora possua pontos de contato com a teleologia antropocêntrica de Aristóteles, a perspectiva Medieval não possui um *telos* interno e, por assim dizer, “sistêmico” como a aristotélica. Ao contrário, ela se dirige para fora. Aqui, a natureza é considerada como um limitador, ela é “moral e ontologicamente inconsequente para o significado da vida humana”, cujo sentido último seria a reconciliação/reunião com Deus (Beever, 2018, p. 40). Como consequência, a natureza está abaixo do ser humano e existe/foi criada apenas para seu uso. “Quem ou o que importa e por quê, começa e termina no indivíduo humano como resultado lógico de ver o mundo como estruturado hierarquicamente em torno do ser humano” (Beever, 2018, p. 40).

É na Era Moderna, porém, que o antropocentrismo assume a sua forma mais bem acabada; possuindo, assim, particular interesse para o nosso propósito aqui. René Descartes (1997), por exemplo, um dos cânones Modernidade, invocou tanto a cosmologia judaico-cristã

³ “Arredemos pois estes devaneios e quando lermos não matarás não incluíamos nesta proibição as plantas que carecem de sensibilidade, nem os animais irracionais, tais como as aves, os peixes, os quadrúpedes, os répteis, diferentes de nós na razão pois que a eles não foi concedido participar dela conosco. Por justa disposição do Criador, a sua vida e a sua morte estão ao nosso serviço. Só nos resta concluir que temos de aplicar apenas ao homem as palavras não matarás – nem a outro nem a ti próprio matarás pois quem a si próprio se mata, mata um homem” (Agostinho, 1996, p. 158).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

quanto o conhecimento científico de sua própria época para enfatizar o lugar único e central do ser humano no mundo. Sustentando um dualismo radical entre corpo e alma – ou, mais especificamente, entre *res cogitans* (substância pensante) e *res extensae* (substância extensa) –, Descartes privilegia o ser humano como o único tipo de ser a possuir alma. Como consequência, a natureza (ou melhor, tudo que é exterior ao ser humano) é considerado um relógio mecânico cujas leis o pensamento poderia, usando o método correto, apossar-se. Nesse sentido, os animais, v.g., “não passariam de autômatos governados por leis físicas sem qualquer interioridade” (Pinto Neto, 2020, p. 279).

O antropocentrismo da Era Moderna prepara, assim, o terreno para o tipo de relação com a natureza (inclua-se aí também a relação travada com alguns grupos humanos, como é o caso, por exemplo, dos chamados povos extramodernos) que testemunharíamos na empresa colonialista e, posteriormente, na Revolução Industrial. Tornada objeto (ou mero recurso) – e, agora, não apenas por meio de chancela teológica, mas, também, com o aval da Ciência Moderna –, a natureza passaria por processos de exploração/extração inéditos. Nesse mesmo sentido, o antropocentrismo Moderno aprofunda o dualismo entre natureza e cultura; um dualismo que não apenas posiciona os humanos separados e acima da natureza, mas, refutando as mútuas relações de dependência entre os seres, produz uma rígida hierarquia de tipo dominação/subordinação (Plumwood, 1994, p. 41). Em suma, o tipo de antropocentrismo forjado na Modernidade, produzindo, até hoje, ecos em diversos discursos contemporâneos (como nos diversos projetos designados neodesenvolvimentistas), confere, em grande medida, suporte ideológico para o Antropoceno e a consequente crise ambiental que ele representa.⁴

Diante do quadro brevemente apresentado neste tópico, pode ser interessante mobilizar autores capazes, não apenas de produzir noções vigorosas em meio a contextos extremos, mas, também, de oferecer perspectivas alternativas ao discurso antropocêntrico dominante, especialmente no que tange à relação homem-natureza.

Tal parece ser o caso do pensador franco-argelino Albert Camus. Com uma vida profundamente marcada pelo signo da destruição (guerras e aniquilação nuclear, por exemplo), Camus, além de lançar críticas à forma dominante com que os humanos se relacionam com a natureza, foi capaz de produzir ferramentas conceituais fecundas em um mundo que flertava

⁴ A respeito do antropocentrismo em projetos neodesenvolvimentistas no Brasil contemporâneo, consultar: Fleury et al. (2013)

com a sua própria destruição. As ideias camusianas proporcionam, segundo argumento, além de uma crítica ao antropocentrismo, uma ética para um tempo de incertezas ambientais.

Por outro lado, como dissemos antes, apesar de o tema da crise ambiental não ocupar uma posição central no debate público da época de Camus (no tempo do autor, o termo Antropoceno sequer havia sido ventilado), o filósofo demonstra uma notável sensibilidade sobre, por exemplo, a relação homem-natureza. Trata-se de uma sensibilidade que não se prende ao contexto de vida do autor, mas que, segundo acreditamos, é capaz de contribuir para o debate contemporâneo sobre o assunto.

3. Camus como pensador da natureza

Pode-se dizer que a vida de Albert Camus foi profundamente marcada pelo signo da destruição.⁵ Nascido às vésperas da Primeira Guerra Mundial, o autor vivenciou um mundo imerso em guerras e conflitos. A título de exemplo, podemos mencionar os seguintes eventos. Ainda recém-nascido, Camus perde o pai na Batalha de Marne. Ao longo de sua juventude, o autor testemunha a ascensão do nazismo (Camus contava com 20 anos quando Hitler assume o poder na Alemanha) e a guerra civil espanhola. Já na fase adulta, Camus é tragado pelos eventos relacionados à Segunda Guerra Mundial (em especial, pela ocupação da França pelo nazismo); pela Guerra de Independência da Argélia (conflito particularmente angustiante para o autor, em razão dos laços afetivos que mantinha com os países envolvidos e da dimensão violenta que o evento assumiu); e pela Guerra Fria. Quanto a esta última, não bastasse o fato de este conflito ter produzido uma atmosfera de intensa polarização (cobrando das pessoas alinhamento com uma das principais forças políticas envolvidas na disputa), o horizonte de aniquilação nuclear que acompanhou a Guerra Fria (horizonte que, a bem da verdade, nunca deixou de existir) ameaçava destruir praticamente toda a vida do planeta.

Tendo causado significativo impacto na vida de Camus, e carregando consigo o signo da destruição, tais eventos colocaram o autor, recorrentemente, diante de uma condição limite. Esses conflitos, porém, não apenas impactaram a vida de Camus, mas também sua obra, conforme se pode verificar em diversos escritos seus, jornalísticos, literários, teatrais e filosóficos. No âmbito literário, por exemplo, o celebrado romance “A peste”, publicado em

⁵ Para uma visão detalhada, ver: Todd (2015).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

1947, é comumente lido como metáfora crítica ao nazismo e ao totalitarismo, eventos vividos pelo autor em primeira pessoa.

Entretanto, mais do que uma obra determinada, talvez seja um conceito que consiga melhor exprimir a condição limite vivida por Camus. Trata-se do conceito de absurdo. Tendo como pano de fundo a Grande Depressão, a Segunda Guerra, a pauperização massiva e a aniquilação “racional” de prisioneiros em campos de concentração e de populações civis por meio de bombardeios, pensamos que a noção camusiana de absurdo exprime, de maneira decisiva, a condição limite experimentada pelo autor.

A noção de absurdo – que encontra em “O mito de Sísifo” (1942) uma de suas mais significativas elaborações – pode, grosso modo, ser entendida como uma experiência de radical estranhamento em relação ao mundo.⁶ E não era para menos, já que, conforme indicado anteriormente, as décadas de 30 e 40 do século XX foram intensamente marcadas por eventos disruptivos que mergulharam populações inteiras em uma atmosfera de medo, dor e pessimismo. Talvez, não seja exagerado dizer que o período em questão representou um profundo abalo na crença no progresso e na razão humana. Tais ideias, gozando, desde, pelo menos, o Iluminismo, de um *status* privilegiado (consideradas, de certa forma, infalíveis pelo senso comum), ingressaram, por conta da turbulenta atmosfera antes descrita, em um regime de profunda suspeita, quando não de colapso – um regime de suspeita ou colapso, diga-se de passagem, do qual parecem nunca ter se recuperado totalmente. O absurdo é seguramente filho dessa suspeita ou desse colapso. Mas qual seria uma definição mais elaborada dessa noção?

Resumidamente, o absurdo, para Camus, é a constatação de uma condição intransponível: por um lado, o ser humano deseja compreender o mundo em sua totalidade ou, ao menos, nele descobrir um sentido último (uma sede pelo absoluto, portanto); e, por outro lado, o mundo se apresenta como realidade impossível de ser esquadrihada em todos os seus aspectos, além de não oferecer qualquer resposta à busca humana por um sentido último. Desse encontro (ou choque), emerge precisamente o absurdo. “Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é que é propriamente o sentimento do absurdo”, diz Camus (2012, p. 21).

Mas, seria o absurdo um sentimento? Uma constatação de ordem intelectual-epistemológica? Sim, pode-se dizer que ambas essas dimensões compõem o absurdo

⁶ Embora seja possível diferenciar os termos “mundo” e “natureza”, no presente texto, trataremos essas expressões como sinônimas.

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

camusiano. E, mais do que uma situação passageira, ou uma variação de humor, o absurdo, para o autor, representa a própria condição humana; um “divórcio” (como ele diz) irremediável entre ser humano e mundo (Camus, 2012, p. 21).⁷

Frente a essa caracterização da condição humana (de um divórcio entre ser humano e mundo), parece ficar mais clara a relação, já sinalizada anteriormente, entre o conceito camusiano de absurdo e a época vivida por seu autor. Diante de um mundo outrora familiar, que, a partir do final dos anos 30, em razão, por exemplo, da pauperização massiva, dos horrores da guerra e da ameaça de aniquilação nuclear, começava a ruir diante dos olhos, transformando em pó antigas certezas, sonhos e expectativas, o conceito de absurdo buscaria traduzir a experiência de condição limite não apenas de seu autor, mas, talvez, não seja exagerado dizer, de toda uma geração.

Apesar de não se tratar de um ponto central para o argumento deste trabalho, cabe aqui acrescentar que, para Camus, o absurdo é apenas um ponto de partida. O autor está, assim, interessado em como responder ao absurdo. Como diz Camus (2012, p. 42), “o absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido”. Dado que existimos em um mundo que carece de sentido (ou cujo sentido não conseguimos acessar, o que acaba dando no mesmo), cabe a nós a construção desse sentido, isto é, cabe a nós a construção de um horizonte ético-político. Porém, o interessante no caso de Camus é que a construção desse sentido deve, necessariamente, manter-se fiel à descoberta do absurdo. No autor, a constituição de um horizonte ético-político nunca elimina, nega ou ultrapassa o absurdo. Ele é a sua pedra de toque.

Mas, por outro lado, seria possível pensar no absurdo camusiano como uma crítica ao antropocentrismo, bem como à cadeia de ideias a ele normalmente ligadas (progresso, crença exacerbada na razão humana, etc.)? Pensamos que sim. Calcada, como vimos, em um contexto desolador do século XX (guerras, totalitarismos e aniquilação nuclear, por exemplo), a noção de absurdo em Camus representa um contraponto à racionalidade dominante da época, que, por possuir inegáveis pretensões onipotentes, revela-se, desse modo, marcadamente antropocêntrica. Afinal, não seriam as ideologias totalitárias e o discurso científico dominante do período, dentre outras coisas, expressões de um antropocentrismo (de tipo extremado, inclusive), onde não apenas a natureza é profundamente subjugada, mas, também, grupos inteiros de humanos (como no evento do nazismo), configurando-se, neste último caso, em uma

⁷ Para uma minuciosa análise da noção camusiana de absurdo, consultar: Silva (2020, pp. 39-55).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

tentativa de tornar cada vez mais “seleta” a centralidade humana no mundo? Pois, o absurdo camusiano, dentre outras questões, parece querer dismantelar essa atmosfera de aspirações totalizantes, que, com a soberba lhe é peculiar, não apenas deixou um profundo rastro de destruição, mas quase levou o planeta inteiro ao extermínio. Nesse sentido, a inscrição da vida humana em um regime de radical contingência (conforme propõe a noção de absurdo) pode ser interpretada como uma crítica ao antropocentrismo na medida em que, negando qualquer finalidade ou propósito especial (religioso ou metafísico) para a vida humana, ataca, por exemplo, o aspecto teleológico tão caro ao discurso antropocêntrico.

Em Camus, a vida humana parece ter sido nivelada a dos demais seres: todas inscritas em um mesmo regime de radical contingência, sem propósito, finalidade ou sentido último capaz de explicá-las.⁸ E, se Camus não desfere um golpe fatal no antropocentrismo, ao menos promove uma valorosa despressurização em um ambiente saturado por uma racionalidade de tipo absoluta (e, não raro, letal), abrindo, assim, espaço para que outras perspectivas sobre a relação homem-natureza (e sobre o próprio significado do que é ser humano) possam emergir. A centralidade do humano defendida pelo projeto antropocêntrico parece, em Camus, sofrer um abalo (ou, ao menos, é substancialmente mitigada). O autor parece notar que tal centralidade acaba, em última análise, implicando em um risco para a vida no planeta, toda ela, humana e não humana.

No lugar de uma racionalidade totalizante, Camus nos convida a uma razão “modesta”, precária, incompleta e, sobretudo, sempre vigilante quanto aos seus limites. Segundo diz: “Existem (...) para o homem uma ação e um pensamento possíveis no nível médio que é o seu” (Camus, 2011, p. 338). E, em outra passagem, “as ideologias que orientam o nosso mundo nasceram no tempo das grandezas científicas absolutas. Nossos conhecimentos reais só autorizam, ao contrário, um pensamento de grandezas relativas.” (Camus, 2011, p. 338). Para o autor, a única realidade que a razão humana autoriza e reconhece é a de tipo relativo ou aproximativo. O absurdo, como bem lembra Foley (2014, p. 8), é, antes de tudo, um argumento epistemológico: uma afirmação sobre o conhecimento que podemos ter do mundo. É, nesse sentido, que cremos deva ser lido o conhecido excerto de “O mito de Sísifo” (1942): “O absurdo é a razão lúcida que constata os seus limites” (Camus, 2012, p. 56).

⁸ Nesse sentido, Germano (2007, p. 200) observa que: “A situação limite em que vive o homem, enfim, não se deve unicamente às limitações impostas pelos outros homens, mas estaria enraizada numa condição de insignificância, fragilidade e contingência que é, sobretudo, cósmica”.

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

Por outro lado, a crítica de Camus ao antropocentrismo abre, segundo pensamos, um terreno fértil para a construção de uma ética renovada. Afastando-se das éticas calcadas em racionalidades totalizantes (que, invariavelmente, produzem impactos deletérios na natureza), a ética camusiana, visto que pautada em uma razão “modesta” e “aterrada”, reconhece-se, também ela, imanente e incompleta. O projeto ético de Camus nunca se afasta assim dos limites (isto é, da finitude, incompletude e fragilidade) que a razão descobre no seu embate com o mundo. A razão não pode tudo; ela não pode, por exemplo, conforme mostram as abundantes pesquisas sobre a crise ambiental contemporânea, subjugar o mundo não humano, sem que isso traga consequências catastróficas para todos, não humanos e humanos. E, aqui, um ponto importante a ser sublinhado: tendo em vista que a ética em Camus é produto de uma razão que descobre seus limites no embate com o mundo, parece então correto afirmar que a ética camusiana não apenas reconhece, mas valoriza o elo indissociável que existe entre ser humano e natureza. É precisamente o reconhecimento e a valorização desse elo que fazem emergir uma razão não totalizante e uma ética “terrana”.

Mas, afinal, cabe a pergunta (tendo em vista a relevância desta para o presente texto): como exatamente Camus concebe a relação homem-natureza? Pode-se começar dizendo que, para o autor, a natureza é, antes de tudo, a dimensão (talvez, a única) por meio da qual os humanos podem permanecer sinceros a si mesmos. É apenas através dela que os humanos podem tentar erguer a sua dignidade, tornar-se lúcidos e construir uma vida feliz. Mas, para fins de melhor compreensão dessas afirmações, talvez seja adequado proceder a uma sucinta recapitulação.

A natureza é, dentre outras coisas, lembremos, um dos elementos indispensáveis para a emergência do absurdo. Este emerge precisamente do encontro entre indivíduo que interroga e natureza que silencia. Conforme diz Camus (Camus, 2012, p. 31): “O absurdo não está nem no homem (...) nem no mundo, mas em sua presença comum”. E é por meio desse encontro (ou, se se preferir, da emergência do absurdo) que o indivíduo tem contato com sua medida profunda, quer dizer, com sua finitude, incompletude e fragilidade originárias e incontornáveis. Participar da Terra, vale sublinhar, ao invés de posicionar-se acima e/ou separado dela, confere, assim, a medida humana. É, também, por meio dessa participação que a razão descobre seus limites (ela não é absoluta, não pode tudo, conforme lhe “diz” a natureza). Manter-se, portanto, fiel a essas descobertas (da finitude e dos limites) é, assim, para Camus, a

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

única forma de os humanos serem sinceros a si próprios, e de, com isso, construírem a sua dignidade – uma dignidade, portanto, sempre atrelada à Terra.⁹

Diante do que vimos até aqui, já podemos dizer que estamos longe da visão sustentada pelo discurso antropocêntrico dominante a respeito da relação humano-natureza. Negando, como vimos anteriormente, qualquer explicação teleológica para a natureza e para as relações que a constituem (argumento caro ao antropocentrismo tradicional), em Camus, além de os humanos não estarem em uma posição de centralidade no mundo, o mundo não-humano parece possuir valor “intrínseco”; um valor que não fica na dependência de servir ou não a interesses humanos. Assim, ao invés de funcionalização e objetificação da natureza, esta, para Camus, representa a “imagem primitiva do cosmo e da [T]erra – (...) elo do homem com (...) aquilo que ele é para além da história: ser vivo” (Germano, 2007, p. 199).

É preciso acrescentar que, embora o encontro com a natureza possa, conforme vimos, produzir um sentimento de angústia no indivíduo (em razão da descoberta do absurdo), tal encontro é igualmente capaz de proporcionar um sentimento de profunda satisfação corporal-estética, conforme Camus deixa claro ao longo de toda a sua obra, a exemplo de: “Núpcias” (1938), “O estrangeiro” (1942), “A peste” (1947), dentre outras. No *corpus* camusiano, os entardeceres, os banhos de mar, os cheiros das flores, o sol, são reverenciados pelo autor em inúmeras passagens, ocupando lugar central em sua escrita.

Parece, desse modo, possível dizer que a relação homem-natureza em Camus guarda sempre um aspecto ambíguo (aliás, como não poderia deixar de ser, haja vista a absurdidade que marca tal relação). Com a natureza, não travaríamos nem uma relação “romântica” (ou ingênua), de puro deleite e harmonia; nem de antagonismo ou objetificação (como costuma se observar no antropocentrismo tradicional); mas, segundo pensamos, e sendo coerentes com o absurdo camusiano, de uma participação estranhada. Significa isto que somos seres que participamos da natureza, porém, não sendo a ela reduzidos, mantemos com ela uma relação de permanente tensão, onde os signos opostos do prazer e da nostalgia, da vida e da morte se encontram (Silva, 2020, p. 44). Ademais, é também por meio dessa participação estranhada na natureza que se abre ao ser humano a possibilidade de se tornar lúcido, isto é, de apercebendo-se de seus limites, sustentar a tensão desta descoberta. É apenas dessa maneira também que, para Camus, se consegue construir uma vida feliz.

⁹ Para uma visão que considera a noção de natureza em Camus essencializada, logo, em aparente contradição com a noção de absurdo do autor, ver: Isaac (1992, pp. 231-233).

4. Nem tecno-otimismo, nem derrotismo

Como vimos anteriormente, enquanto o termo Antropoceno continua em discussão em instâncias especializadas, avolumam-se evidências indicando que, do ponto de vista ambiental, o Sistema Terra, em razão de um tipo de atividade humana pervasiva, teria ingressado em um estágio perigoso, imprevisível e, para alguns, irreversível. Conforme procuramos argumentar, esse tipo de ação humana encontra, por sua vez, estofo teórico/filosófico no discurso antropocêntrico e na separação dualista entre natureza/cultura que este discurso promove. Segundo dissemos, tal discurso prepara o terreno para a reificação da natureza e sua (in)consequente exploração “infinita”.

Em Albert Camus, por outro lado, encontramos não apenas um pensador de contextos extremos – isto é, um autor capaz de produzir noções instigantes em meio a situações-limite –, mas, também, um crítico à racionalidade antropocêntrica e seu rastro destruidor. No lugar da razão antropocêntrica, Camus propõe uma razão “aterrada”, ou seja, sempre fiel à natureza e, por isso mesmo, conhecedora de seus limites.

Mais que isso, o autor oferece uma perspectiva alternativa para pensarmos a relação homem-natureza. Nesse sentido, ao invés de posicionar os humanos acima e/ou separados da natureza, ao invés da tradicional separação dualista natureza/cultura, o autor propõe, segundo argumentamos, uma participação estranhada no mundo; cujo significado último seria a manutenção da tensão de vida e morte que nele encontramos.

Disso decorre uma ética, que, ao mesmo tempo, reconhece e valoriza o elo indissociável entre os humanos e a natureza. Como dissemos, é apenas através desse elo que os humanos podem erguer a sua dignidade, tornar-se lúcidos e construir uma vida feliz. Em Camus, a felicidade humana somente é possível se decorrente de um processo de permanente implicação na natureza. A ética camusiana, nesse sentido, distancia-se dos discursos éticos construídos a partir da noção de excepcionalismo humano.

Aprofundando agora um pouco mais a articulação entre o pensamento camusiano e o debate sobre o Antropoceno, podemos ainda dizer que a presente época – seja qual for o nome que a ela venha a ser dado –, está, como vimos, sendo atravessada por uma preocupante crise ambiental. Nos últimos anos, as evidências científicas nesse sentido apenas crescem. Trata-se, portanto, de um enorme desafio que exige respostas lúcidas e corajosas.

As respostas ao Antropoceno, porém, têm comumente oscilado entre duas perspectivas orientadas para o futuro, aparentemente opostas, mas, segundo pensamos,

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

igualmente problemáticas: tecno-otimismo ou derrotismo. Parece correto dizer que essas perspectivas vêm dominando as análises sobre o assunto. O tecno-otimismo (ou solucionismo tecnológico) parece, por vezes, ser mais parte do problema do que propriamente uma resposta a ele. Não se trata absolutamente aqui de recusar ou diminuir a importância da tecnologia para enfrentar a crise ambiental em curso. O que desejamos destacar apenas é que a crença exacerbada na tecnologia parece ecoar um tipo de racionalidade (antropocêntrica) que, precisamente, nos trouxe até aqui, isto é, que justamente nos trouxe ao presente estado perigoso e intricado de coisas. O derrotismo, por sua vez, significa passivamente aceitar o referido estado de coisas sem luta. Em termos camusianos (e talvez, em termos literais também), tratar-se-ia de uma espécie de suicídio ou consentimento ao absurdo.

Camus, como vimos ao longo deste trabalho, parece esquivar-se tanto dos discursos utópicos, como dos distópicos – ambos, vale acrescentar, sempre tão centrados no ser humano. Situando-se para além das ideias estreitas de catástrofe, salvação ou solução, o pensamento camusiano parece capaz de contribuir para a formulação de um horizonte ético-político mais abrangente. Trata-se de um pensamento profundamente implicado na construção de um mundo mais viável em nome de um futuro de sobrevivência mútua. Pensamos, assim, que mobilizar autores como Camus para o debate sobre o Antropoceno pode, dentre outras coisas, produzir uma descompressão e um deslocamento profícuos na discussão em curso.

E, aqui, vale ainda acrescentar que, diante do tamanho do problema que temos em mãos, não há como oferecer respostas sem a criação de uma ampla rede internacional de cooperação. Nesse sentido, defendendo a necessidade de formar redes de cooperação por ocasião da pandemia de Covid-19 (evento que, diga-se de passagem, pode perfeitamente ser lido como mais uma “prova” do Antropoceno), Lagrou (2020, p. 6) afirma que:

Vivemos, em escala planetária, um problema em comum; sua solução também terá de ser comum. Virá da troca interdisciplinar e internacional de informações, mas virá sobretudo do que podemos aprender de outras tradições de pensamento que não se construíram sobre a separação dualista entre natureza e cultura.

Camus, por sua vez e em sua própria época, já havia também notado que o tipo de problema que ocorria em seu tempo (e que, de lá para cá, parece apenas ter se agigantado) só poderia ser abordado por meio de amplas redes de cooperação.¹⁰ Por exemplo, no contexto do

¹⁰ Para um estudo sobre o assunto, consultar: Pereira et al. (2020).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

pós-guerra, na famosa série de artigos publicados no *Combat*, sob o título geral “Nem vítimas, nem carrascos”, Camus, defendendo a necessidade de se construir uma democracia planetária como resposta a questões de seu tempo, diz:

Sabemos hoje que não há mais ilhas e que as fronteiras são fúteis. Nós sabemos que em um mundo em constante aceleração, onde se atravessa o Atlântico em menos de um dia, onde Moscou fala a Washington em poucas horas, somos forçados à solidariedade ou à cumplicidade, de acordo com o caso (Camus, 1965, p. 341).

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. On the Soul. In: Barnes, Jr. (ed.) **The complete works**, pp. 641–692. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- BEEVER, J. Anthropocentrism in the Anthropocene, In: **Encyclopedia of the Anthropocene**, Dominick A. DellaSala dan Michael I. Goldstein (Eds.). Oxford, Waltham MA: Elsevier (2018), p. 39–44.
- CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. 4. ed. Rio de Janeiro. Record, 2011.
- CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. 2. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.
- CAMUS, Albert. Démocratie et dictature internationales. In: CAMUS, Albert. **Essais**. Paris: Gallimard, Calmann-Lévy, 1965.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The climate of history: Four theses. **Critical inquiry**, v. 35, n. 2, p. 197-222, 2009.
- CRUTZEN, P. J. e STOERMER, E. F. The Anthropocene. **Global Change Newsletter**. v.41, p.17-18, mai./2000.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Desterro. 2 ed., 2017.
- DAVIS, Heather; TURPIN, Etienne. **Art in the Anthropocene: Encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies**. Open Humanities Press, 2015.
- DESCARTES, R. Meditações. In: Descartes, R. **Os Pensadores**. Trad. Jaime Guinsburg; Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 93-150.
- ELLIS, Erle C. **Anthropocene: a very short introduction**. Oxford University Press, 2018.

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione. A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: conflito ambiental e o dilema do desenvolvimento. **Ambiente & Sociedade**, v. 16, p. 141-156, 2013.

FOLEY, John. **Albert Camus: From the absurd to revolt**. Routledge, 2014.

GERMANO, Emanuel R. Pascal e Camus: o pensamento dos limites. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 14, n. 22, p. 179- 203, 2007.

ISAAC, Jeffrey C. **Arendt, Camus, and modern rebellion**. Yale University Press, 1992.

LAGROU, Els. Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus. **Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social**. Rio de Janeiro. Disponível em: < <https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/>> Acesso em: 10/11/22.

LATOURE, B. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno**. Trad. Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu Editora; Ateliê de Humanidades, 2020.

MOORE, Jason. **Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital**. Verso Books, 2015.

MOORE, J. Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. In: _____. (ed.). **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. Oakland: PM Press, 2016. pp.1-14.

O'LEAR, Shannon et al. Disaster Making in the Capitalocene. **Global Environmental Politics**, v. 22, n. 3, p. 2-11, 2022.

PEREIRA, Marcio. DUARTE, Amsterdam. Camus e a democracia. In: COCCO, G.; MENDES, A. **O trabalho das linhas: política, democracia, escrita**. Rio de Janeiro: Autografia, 2020, pp. 251-266.

PINTO NETO, Moysés. O choque do antropoceno sobre as humanidades: investigando história e ecologia a partir de Bonneuil e Moore. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Vol. 54, p. 277-292, jul./dez. 2020. DOI: 10.5380/dma.v54i0.68698.

PLUMWOOD, Val. **Feminism and the Mastery of Nature**. Londres: Routledge, 1994.

ROCKSTRÖM, J., STEFFEN, W., NOONE, K. et al. A safe operating space for humanity. **Nature**, 461, 472–475 (2009).

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. vol. I. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SILVA, Francisco Amsterdam Duarte da. **Sartre, Camus e o problema do engajamento**

**UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO:
ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA**

Marcio Pereira

político. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

STEFFEN, W.; GRINEVALD, J.; Crutzen, P.; McNeill, J. The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. **Philosophical Transactions of the Royal Society** 2011, 369, 842.

TODD, Olivier. **Albert Camus: A Life.** Random House, 2015.

UM INÉDITO DE MERLEAU-PONTY*

Amsterdan Duarte**

Nota de introdução

O texto que vem a público é o de uma exposição que me foi remetida por seu autor no momento em que eu preparava, para sua candidatura ao Collège de France, o relatório com a finalidade de apresentar seus títulos perante a Assembleia de Professores. Nele Merleau-Ponty conecta, traço contínuo, seu passado e seu porvir enquanto filósofo, esboça as perspectivas de suas pesquisas futuras a partir de *A origem da verdade* até *O homem transcendental*.

Ao ler estas linhas inéditas, de tão elevado interesse, inflama-se o pesar por uma morte que interrompeu de maneira brutal o ímpeto de um pensamento profundo, em plena posse de si mesmo, prestes a se consumir em uma série de obras originais que seriam marcantes para a filosofia francesa contemporânea.

Martial Gueroult.

Não deixamos jamais de viver no mundo da percepção, mas o ultrapassamos mediante o pensamento crítico, até o ponto de esquecer a contribuição que ele agrega à nossa ideia do verdadeiro. É que para o pensamento crítico o que há são *enunciados*, os quais ele discute, aceita ou rejeita; ele rompeu com a evidência ingênua das *coisas*; e quando ele afirma é porque não encontra mais a forma de negar. Por necessária que seja essa atividade de controle, que confere precisão aos critérios e reclama à nossa experiência seus títulos de validade, ela não dá conta do nosso contato com o mundo percebido, o qual está simplesmente diante de nós, aquém do verdadeiro verificado e do falso; ele não define sequer as etapas positivas do pensamento, nem suas aquisições mais valiosas. Nossos dois primeiros trabalhos procuravam restituir o mundo da percepção. Os que agora preparamos tentarão mostrar como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou à verdade.

* Tradução de *Un inédit de Merleau-Ponty*, publicado pela Revue de Métaphysique et de Morale no número 4 do ano 67 (outubro-dezembro de 1962, pp. 401-409). Expressamos nossa gratidão à PUF (Presses Universitaires de France), editora responsável pela revista, na pessoa de Alexandra Pernin, que gentilmente nos concedeu autorização para publicar a presente tradução.

** Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com pesquisa sobre as interseções entre ontologia e filosofia da história no existencialismo francês. Mestre e Graduado em Filosofia pela mesma instituição. Autor de *Sartre, Camus e o problema do engajamento político* (Editora Fi, 2020). E-mail: amster_duarte@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6494-9133>

O espírito que percebe é um espírito encarnado, e foi o enraizamento do espírito em seu corpo e em seu mundo que procuramos de início restabelecer, tanto contra as doutrinas que tratam a percepção como o simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nossos corpos quanto contra as que insistem sobre a autonomia da tomada de consciência. Tais filosofias têm em comum o fato de esquecer, em proveito da pura exterioridade ou da pura interioridade, a inserção corporal do espírito, a relação ambígua que mantemos com nosso corpo, e, correlativamente, com as coisas percebidas. Quando se tenta, como o fizemos em *A estrutura do comportamento*, esquematizar as ligações do organismo percebedor e de seu ambiente tomando inspiração na psicologia e na fisiologia modernas, fica logo claro que essas ligações não são as de um aparelho automático com o agente externo que vem acionar nele mecanismos preestabelecidos, e que não se esclarece melhor os fatos ao se sobrepor ao corpo, concebido como uma coisa, uma consciência pura e contemplativa. Nas condições da vida, ainda que não no laboratório, o organismo é menos sensível a certos agentes físicos e químicos isolados do que à “constelação” que eles formam, à situação de conjunto que eles definem. O comportamento revela um tipo de atividade prospectiva do organismo, como se ele se orientasse a partir do sentido de certas situações elementares, como se ele mantivesse com elas relações de familiaridade, como se houvesse um “*a priori* do organismo”, condições privilegiadas, leis de equilíbrio interno que o predispõem a certas relações com o ambiente. No nível em que nos colocamos, não se trataria, porém, de uma verdadeira tomada de consciência nem de uma atividade intencional; e além disso o poder prospectivo do organismo só se exerce entre limites definidos e depende de condições locais precisas. O funcionamento do sistema nervoso central nos lança diante de paradoxos do mesmo gênero. A teoria das localizações cerebrais, em suas formulações modernas, modificou profundamente a remissão da função ao substrato. Ela não mais atribui, por exemplo, a cada conduta perceptiva um mecanismo preestabelecido. Os “centros coordenadores” dos quais ela fala não são mais compartimentos de “traços cerebrais”, e seu funcionamento é qualitativamente diferente de um caso a outro, conforme a nuance cromática a se evocar, a estrutura perceptiva a realizar, de maneira que enfim ela reflete toda a sutileza e toda a variedade das ligações percebidas. Tudo se passa, então, no organismo percebedor, como se tivéssemos de lidar, nas palavras de Descartes, com uma mescla de alma e corpo. As condutas superiores conferem um novo sentido à vida do organismo, mas o espírito, entretanto, só dispõe aqui de uma liberdade tutelada; mais: ele necessita das atividades mais simples para nelas se estabilizar em instituições duráveis e se realizar verdadeiramente. A

conduta perceptiva emerge dessas relações a uma situação e a um ambiente que não são o fato de um puro sujeito cognoscente.

Em nosso trabalho sobre a *Fenomenologia da percepção*, não assistimos mais ao advento de condutas perceptivas, nós nos instalamos nelas para proceder à análise dessa singular relação entre o sujeito, seu corpo e seu mundo. Para a psicologia e a psicopatologia de hoje, o corpo próprio não é mais apenas *um dos objetos do mundo*, sob o olhar de um espírito apartado, ele se desloca para o lado do sujeito, ele é *nosso ponto de vista sobre o mundo*, o lugar onde o espírito se investe de uma certa situação física e histórica. Como novamente Descartes já disse de forma profunda, a alma não está simplesmente em seu corpo como o piloto em seu navio, ela está imantada ao corpo inteiro, – ele é inteiramente animado, e as funções corporais contribuem, todas elas, por sua parte, com a percepção dos objetos da qual a filosofia desde há muito fez um puro saber. É através da situação de nosso corpo que nos apossamos do espaço externo. Um “esquema corporal” ou “postural” nos dá a cada instante uma noção global, prática e implícita das ligações de nosso corpo e das coisas, e como que sua ascensão sobre elas. Um feixe de movimentos possíveis ou de “projetos motores” irradia de nós sobre o entorno. Nosso corpo não está no espaço como as coisas: ele o habita ou frequenta, ele se aplica ao espaço como a mão ao instrumento, e é por isso que, quando queremos nos deslocar, não precisamos movê-lo como movemos um objeto. Nós o transportamos sem instrumentos, como que por magia, porque ele é nosso e porque, por ele, temos acesso direto ao espaço. Ele é para nós muito mais do que um instrumento ou um meio: ele é nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções. Mesmo nossos movimentos afetivos mais secretos, mais profundamente ligados à infraestrutura humoral, contribuem moldando nossa percepção das coisas.

Ora, se a percepção é dessa forma o ato comum de todas nossas funções motoras e afetivas, não menos que as sensoriais, nos é necessário redescobrir a figura do mundo percebido, por um trabalho comparável ao da arqueologia, pois ela se encontra soterrada sob os sedimentos dos conhecimentos ulteriores. Veremos então que a qualidade sensível não é esse dado opaco e indivisível, oferecida em espetáculo a uma consciência distante, da qual falavam as concepções clássicas, e que as cores, por exemplo, que se cercam cada uma de uma atmosfera afetiva que os psicólogos puderam estudar e definir, são na verdade diversas modalidades de nossa coexistência com o mundo. Veremos que as figuras espaciais ou as distâncias não são tanto relações entre diversos pontos do espaço objetivo como relações entre elas e um centro de perspectiva que é nosso corpo, – em suma, que elas são diversas maneiras, para os *stimuli*

externos, de testar, solicitar e fazer variar nossa visão sobre o mundo, nosso aporte na horizontal e na vertical do lugar, no aqui e no agora. Veremos ainda que as coisas percebidas não são, como os objetos geométricos, seres consumados, dos quais nossa inteligência possui *a priori* a lei de construção, mas sim conjuntos abertos e inesgotáveis que nós reconhecemos a um certo estilo de desenvolvimento, ainda que por princípio não possamos os explorar inteiramente e que eles não nos deem de si mesmos mais do que perfis ou visadas perspectivas. Veremos enfim que o mundo percebido, por seu turno, não é um puro objeto de pensamento sem fissura e sem lacuna, mas como que o estilo universal do qual participam todos os seres perceptivos, e que eles os coordena, sem dúvida, mas sem que possamos o presumir acabado. Nosso mundo, disse-o profundamente Malebranche, é uma “obra inacabada”.

Se agora quisermos definir um sujeito que seja capaz dessa experiência perceptiva, é claro que não ele será um pensamento transparente para si mesmo, absolutamente presente a si mesmo, sem corpo e sem história interpostos. O sujeito da percepção não é esse pensamento absoluto, ele funciona por aplicação de um pacto firmado quando de nosso nascimento entre nosso corpo e o mundo, entre nós mesmos e nosso corpo, ele é como um nascimento contínuo, *este* ao qual foi dado gerir uma situação física e histórica, e que é dado novamente a cada instante. Cada sujeito encarnado é como um registro aberto do qual não sabemos o que será inscrito, – ou como uma nova linguagem da qual não sabemos que obras produzirá, mas que, uma vez surgida, não poderá deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido. A própria produtividade ou a liberdade da vida humana, longe de negar nossa situação, se servem dela e a transformam em meio de expressão.

Essa observação nos conduz a novas pesquisas, iniciadas em 1945, que virão fixar definitivamente o sentido filosófico das primeiras, as quais em troca lhes prescrevem um itinerário e um método. Acreditamos ter encontrado na experiência do mundo percebido um novo tipo de relação entre o espírito e a verdade. A evidência da coisa percebida se deve ao seu aspecto concreto, à textura mesma de suas qualidades, a essa equivalência entre todas suas propriedades sensíveis que faziam com que Cézanne dissesse que se deve poder pintar até mesmo os cheiros. É diante da nossa existência indivisa que o mundo é verdadeiro ou existe; sua unidade, suas articulações se confundem, e vale dizer que nós possuímos do mundo uma noção global cujo inventário nunca termina e que experimentamos nele uma verdade que antes transparece ou nos engloba do que nosso espírito a detém ou circunscreve. Ora, se agora

consideramos, por sobre o percebido, o campo do conhecimento propriamente dito, onde o espírito pretende possuir o verdadeiro, definir ele mesmo os objetos e acender assim a um saber universal e desligado das particularidades de nossa situação, a ordem do percebido não faz as vezes de simples aparência, e o entendimento puro não é uma nova fonte de conhecimentos face aos quais nossa familiaridade perceptiva com o mundo não passa de um rascunho disforme? – Somos obrigados a responder a essas questões, primeiramente por uma teoria da verdade, depois por uma teoria da intersubjetividade, as quais chegamos a abordar em diferentes ensaios tais como *A dúvida de Cézanne*, *O romance e a metafísica*, ou, no que concerne à filosofia da história, *Humanismo e terror*, mas cujos fundamentos filosóficos devemos ainda elaborar com todo rigor. A teoria da verdade é objeto de dois livros nos quais trabalhamos atualmente.

Parece-nos que o conhecimento, e a comunicação com outrem que ele pressupõe, são, face à vida perceptiva, formações originais, mas que elas a continuam e a conservam transformando-a, que elas sublimam nossa encarnação ao invés de suprimi-la e que a operação característica do espírito reside no movimento pelo qual retomamos nossa existência corporal e a reempregamos para simbolizar em lugar de simplesmente coexistir. Essa metamorfose se deve à função dupla de nosso corpo. Pelos seus “campos sensoriais”, por toda sua organização, ele é como que predestinado a se modelar a partir dos aspectos naturais do mundo. Mas como corpo ativo, enquanto capaz de gestos, de expressão e enfim de linguagem, ele se volta sobre o mundo a fim de significá-lo. Como o mostra a observação dos apráxicos, ao espaço atual, onde cada ponto é o que é, sobrepõe-se no homem um “espaço virtual” onde se inscrevem também os valores espaciais que este ponto *receberia* por outra tal posição de nossas coordenadas corporais. Um sistema de correspondências se estabelece entre nossa situação espacial e a de outros, e cada uma vem a simbolizar todas as outras. Essa retomada, que insere nossa situação de fato como um caso particular no sistema de outras situações possíveis, começa desde que nós *apontamos* com o dedo um ponto do espaço, pois o gesto de designação, que justamente os animais não compreendem, nos supõe já instalados no virtual, ao termo da linha que nosso dedo prolonga, em um espaço centrífugo ou cultural. Esse uso da mímica de nosso corpo não é ainda uma concepção, pois ele não nos retira de uma situação corporal da qual ele assume, pelo contrário, todo o sentido; ele nos introduz a uma teoria concreta do espírito que no-lo mostrará em uma relação de troca com os instrumentos que ele se dá, mas que lhe devolvem, e mais além, aquilo que dele receberam.

De maneira geral, os gestos expressivos, onde a fisionomia procurava em vão os signos suficientes de um estado emocional, só possuem um sentido unívoco se colocados frente à situação que eles sublinham ou pontuam. Mas, como os fonemas, sem possuir ainda sentido por si próprios, eles já possuem valor diacrítico, eles anunciam a constituição de um sistema simbólico capaz de redesenhar um número infinito de situações. Eles são uma primeira linguagem. E reciprocamente a linguagem pode ser tratada como uma gesticulação de tal forma variada, precisa, sistemática, e capaz de sobreposições tão numerosas, que a estrutura interna do enunciado só pode finalmente convir à situação mental à qual ele responde e vem a ser seu sinal inequívoco. O sentido da linguagem, como o dos gestos, não reside então nos elementos dos quais ela é feita, ela é sua intenção comum, e a frase dita somente é compreendida se o ouvinte, seguindo a “cadeia verbal”, ultrapassa cada um dos elos rumo à direção que eles esboçam em conjunto. Daí vem a um só tempo que nosso pensamento, mesmo solitário, não cessa de usar a linguagem, a qual o sustenta, o arranca do transitório, o reaviva, – que é para ele, dizia Cassirer, o “timão”, – e que mesmo assim a linguagem, considerada parte a parte, não contém seu sentido, que toda comunicação supõe, naquele que escuta, uma retomada criadora daquilo que é compreendido. Daí vem também que a linguagem nos conduz a um pensamento que não é somente nosso, que é presumivelmente universal, sem que essa universalidade seja jamais a de um conceito puro, idêntico em todos os espíritos: é antes o apelo que um pensamento situado remete a outros pensamentos igualmente situados, e ao qual cada um responde com seus próprios recursos. O exame das molas do algoritmo mostrará nele, acreditamos, a mesma estranha função que opera nas formas ditas inexatas da linguagem: sobretudo porque se trata de adquirir ao pensamento exato um novo domínio, o pensamento mais formal se refere sempre a alguma situação mental, qualitativamente definida, da qual ela só extrai o sentido apoiando-se sobre a configuração do problema. A transformação nunca é simples análise e o pensamento nunca é senão relativamente formal.

Esperando tratar completamente desse problema na obra que preparamos sobre *A origem da verdade*, já o abordamos por seu lado menos abrupto em um livro do qual a metade está escrita, e que trata da linguagem literária. Neste domínio, é mais fácil mostrar que a linguagem nunca é a simples roupagem de um pensamento que se possuiria a si mesmo em plena clareza. O sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas ideias, quanto por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e da narrativa, ou das formas literárias existentes. Esse acento, essa modulação particular da palavra, se a expressão é bem

sucedida, é assimilada pouco a pouco pelo leitor e lhe permite o acesso a um pensamento ao qual ela era por vezes, de início, indiferente ou mesmo rebelde. A comunicação em literatura não é um simples apelo do escritor a significações que fariam parte de um *a priori* do espírito humano: ela muito mais as suscita por condução ou por um tipo de ação oblíqua. No escritor o pensamento não dirige a linguagem de fora: o escritor mesmo é como um novo idioma que se constrói, inventa para si meios de expressão e se diversifica conforme seu próprio sentido. O que chamamos de poesia não é mais, talvez, do que a parte da literatura onde essa autonomia se afirma de maneira ostensiva. Toda grande prosa é também uma recriação do instrumento significante, doravante manejado segundo uma nova sintaxe. O prosaico se contenta em tocar com os signos convenientes significações já instaladas na cultura. A grande prosa é a arte de captar um sentido que jamais fora objetivado até então e lhe tornar acessível a todos os que falam a mesma língua. Um escritor sobrevive a si mesmo quando não é mais capaz de fundar assim uma universalidade nova, e de comunicar no risco. Parece-nos possível dizer o mesmo de outras instituições, que elas deixam de viver quando se mostram incapazes de transmitir uma poesia das relações humanas, isto é, o apelo de cada liberdade a todas as outras. Hegel dizia que o Estado romano era a prosa do mundo. Intitularemos *Introdução à prosa do mundo* este trabalho que deverá, mediante a elaboração da categoria de prosa, conferir-lhe, para além da literatura, uma significação sociológica.

Pois essas pesquisas sobre a expressão e a verdade abordam por sua inclinação epistemológica o problema geral das relações do homem com o homem que será objeto de nossas pesquisas ulteriores. A relação linguística dos homens deve nos auxiliar a compreender uma ordem mais geral de relações simbólicas e de instituições, as quais asseguram, não mais somente o comércio de pensamentos, mas o de valores de toda espécie, a coexistência dos homens em uma cultura e, para além de seus limites, em uma só história. Interpretado em termos de simbolismo, o conceito de história nos parece acima das contestações das quais é objeto, e isso porque o que comumente se entende por essa palavra, seja para reconhecê-la ou para negá-la, é uma Potência exterior em nome da qual as consciências seriam despojadas. Da mesma forma que a linguagem, a história não nos é exterior. Há uma história do pensamento, isto é: a sucessão de obras do espírito, com todos os desvios que se quiser, e como que uma só experiência que continua e no curso da qual a verdade por assim dizer se capitaliza. É em um sentido análogo que se pode dizer que há uma história da humanidade, ou, mais simplesmente,

uma humanidade, que, noutros termos, feitas todas as reservas sobre as estagnações ou aos recuos, as relações humanas são capazes de amadurecimento, de tornar seus avatares em ensinamentos, de recolher em seu presente a verdade de seu passado, de eliminar certos segredos que os tornam opacos e fazer-se mais transparentes. A ideia de uma história única ou de uma lógica da história é, em um sentido, implícita à menor troca humana, na menor percepção social: a antropologia supõe sempre que uma civilização, mesmo uma bem diferente da nossa, nos é, no limite, compreensível, que ela pode ser situada com relação à nossa e a nossa com relação a ela, que elas pertencem ao mesmo universo de pensamento, – tal como o menor emprego da linguagem implica uma ideia de verdade. Também na ação não podemos fingir estranheza às aventuras da história, pois mesmo a pesquisa mais independente da verdade mais abstrata foi e é um fator da história (o único talvez do qual temos certeza que jamais decepciona), que todas as ações e as produções dos homens são então compostas por um só drama, e que neste sentido nos salvamos ou nos perdemos juntos, nossa vida é por si universal. Mas esse racionalismo metódico não se confunde com um racionalismo dogmático que elimina de partida a contingência histórica ao supor um “Espírito do mundo” (Hegel) por trás do curso das coisas. Se é necessário dizer que há uma história total, – um só tecido que reúne todas as empreitadas civilizacionais simultâneas e sucessivas, todos os fatos de pensamento e todos os fatos econômicos, – não é em nome de um idealismo histórico ou de um materialismo histórico que atribuem, um ao pensamento, o outro à matéria, o governo da história, mas porque as culturas são tantos outros sistemas coerentes de símbolos, os quais podem ser comparados e posicionados sobre um denominador comum, e nos quais os modos de trabalho, das relações humanas, da linguagem e do pensamento, mesmo se não são a todo momento paralelos, a longo prazo nunca se separam. E o responsável por esse fluxo de sentido entre cada aspecto de uma cultura e todos os demais, como entre todos os episódios da história, é o pensamento permanente e concordante dessa pluralidade de seres que se reconhecem como “semelhantes”, ainda que alguns busquem se assenhorar de outros, e que são a tal pontos apanhados em situações comuns que por vezes os adversários mantêm um tipo de cumplicidade.

Nossas pesquisas devem portanto nos conduzir, finalmente, a refletir sobre esse *homem transcendental*, ou essa “luz natural”, comum a todos, que transparece através do movimento da história, – sobre esse Logos que nos dá por tarefa trazer à palavra um mundo até então mudo, – como enfim sobre esse Logos do mundo percebido com que nossas primeiras pesquisas se deparavam na evidência da coisa. Reunimo-nos aqui às questões clássicas da

metafísica, mas por um caminho que lhes remove o caráter de *problemas*, isto é, de dificuldades que poderiam ser resolvidas sem muito custo, por intermédio de algumas entidades metafísicas construídas com esse fim. As noções de Natureza e de Razão, por exemplo, longe de as explicarem, tornam incompreensíveis as metamorfoses às quais assistimos desde a percepção até os modos complexos de intercâmbio humano, pois, remetendo-as a princípios separados, elas nos mascaram o momento, do qual temos constante experiência, em que uma existência se dobra sobre si mesma, se retoma e exprime seu próprio sentido. O estudo da percepção só podia nos ensinar uma “má ambiguidade”, a mescla da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade. Mas há, no fenômeno da expressão, uma “boa ambiguidade”, isto é, uma espontaneidade que realiza aquilo que parecia impossível a se considerar os elementos separadamente, que reúne em um só tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura. A constatação dessa maravilha seria a própria metafísica, e renderia ao mesmo tempo o princípio de uma moral.

Maurice Merleau-Ponty.