

v. 31, n. 66, set – dez. 2024

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

66





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 31, n. 66, set – dez. 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Vice-Diretor do CCHLA

Cândida Maria Bezerra Dantas

Chefe do Departamento de Filosofia

Vincenzo Ciccarelli

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Sergio Luis Rizzo Dela Savia

Vice-coordenadora do PPGFil

Samir Bezerra Gorsky

Princípios: Revista de Filosofia E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável

Oscar Federico Bauchwitz

Editor-Adjunto

Gilvânio Moreira Santos

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá) (in memoriam)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália) (in memoriam)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ) (in memoriam)
Róbson Ramos dos Reis (UFMS)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparic (UNICAMP)

Editoração Eletrônica/Diagramação/Normalização

Alexandre Sergio da Mata Laurentino e Daniel de Lima Porfírio

Créditos Imagem da capa:

Pexels-jan-van-der-wolf-16159222

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principiosfilosofiaufrn@gmail.com
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 31, n. 66, 2024, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2024.
Periodicidade: Quadrimestral – Setembro/Dezembro
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 31, n. 66, set – dez. 2024

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sumário

Artigos

- 8 [Filhas e filhos de ananse: Teias epistêmicas da filosofia africana no brasil](#)
Luís Thiago Freire Dantas
- 32 [Como a linguagem molda a memória episódica: uma proposta enativista radicala](#)
José Carlos Camillo
- 54 [A economia restrita do falo: crítica derridiana à teoria sexual de Lacan](#)
Vinícius Dutra
- 96 [Signs, language and knowledge in augustine's de magistro](#)
Martin Motloch
- 130 [Acerca da causalidade formal-final e material-eficiente na teoria da percepção de Aristóteles: o caso da visão no livro II do De anima](#)
William Teixeira
- 152 [Moda e Luzes: considerações sobre o pensamento de Lipovetsky](#)
Augusto Bach
- 188 [São Tomás de Aquino e a psicologia filosófica: sobre o método de investigação do primeiro princípio de vida](#)

Marcos Roberto Nunes Costa e Rodrigo José de lima

214 [O imperativo do agradável e o ensino de Filosofia: alguns apontamentos](#)

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci

247 [Eurico Alves Boaventura e a criação de um Almajesto sertanejo: primeiro passo para uma cosmologia a partir do sertão](#)

Yves São Paulo

269 [Construyendo un puente: Una propedéutica heideggeriana para el establecimiento de una preciencia](#)

Fernando Gilabert

285 [Consciência e mecânica quântica: uma abordagem filosófica, de Raoni W. Arroyo. Livraria da Física Editorial, São Paulo, 2024](#)


Jonas Rafael Becker Arenhart

Artigos

Princípios
Revista de filosofia
E-ISSN: 1983-2109

**Filhas e filhos de ananse:
Teias epistêmicas da filosofia
africana no brasil**

**Daughters and sons of ananse:
The episthemics webs of african
philosophy in brazil**

 10.21680/1983-2109.2024v31n66ID34579

Luís Thiago Freire Dantas

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

fdthiago@gmail.com

Resumo: Este ensaio tratará da singularidade da Filosofia Africana no Brasil como um discurso em “pretuguês”. Para ilustrar esse discurso, partimos da narrativa akan de Kwaku Ananse e expomos como as diferentes temáticas compõem uma teia tal como uma troca de argumentações entre as dimensões da história, da política e da cultura. Essa composição é suscitada pela diáspora africana, interpretada aqui como um elemento provocador de uma percepção outra de filosofia e de um projeto de humanidade. Por fim, este ensaio apresentará como o discurso filosófico em pretuguês faz da

Filosofia Africana uma experiência pluriversal e repleta de diversas vozes.

Palavras-chave: Filosofia Africana; Território brasileiro; Diáspora africana; colonialismo epistemológico.

Abstract: This essay aims to present the uniqueness of african philosophy research in Brazil as a discourse in “pretuguês”. To illustrate this discourse, we start from Kwaku Ananse's Akan narrative and expose how the different themes make up a web such as an exchange of arguments between the dimensions of history, politics and culture. This composition is raised by the African diaspora, interpreted here as a provocative element of another perception of philosophy and a project of humanity. Finally, this essay shows how philosophical discourse in pretuguês makes African Philosophy a pluriversal experience full of diverse voices.

Keywords: African Philosophy; Brazilian territory; African diaspora; epistemological colonialism.

Introdução

A presença da Filosofia Africana no espaço universitário brasileiro tem uma história repleta de impedimentos, de suspeitas e de negação. Uma situação comum é ouvir perguntas sobre se é factível afirmar a existência de tal tradição filosófica, geralmente fundadas na perspectiva de que a “Filosofia” sendo greco-europeia, outras partes do planeta possuem saberes, até complexos, mas não filosofia. Mogobe Ramose (2011, p. 9) entende que essas perguntas partem de “um significado específico determinado pelos detentores da autoridade, como o significado autêntico da filosofia”, construindo “o ‘universal’, ou seja, apenas um lado determina o significado do termo filosofia”. Contra esses detentores da autoridade, este ensaio abordará elementos do cenário recente da Filosofia Africana no Brasil, apresentando brevemente algumas filósofas e filósofos, as suas principais influências, debates e características. Essa apresentação terá

como guia a narrativa akan de Kwaku Ananse, conforme lemos na abertura do livro de Adilbênia Machado (2019), que nos relata sobre como a sabedoria foi espalhada pelo mundo.

Ananse mesmo com sua enorme inteligência questiona: se “talvez em outros povos pudesse haver pessoa mais inteligente”? (Machado, 2019, p. 32) Se assim houvesse então devesse sair pelo mundo e captar o maior número de sabedorias em sua cabaça. Depois de um tempo de viagens, com a cabaça bem pesada, voltou para casa e decidiu guardá-la no alto de uma árvore para quem ninguém lhe roubasse. Contudo, o peso dificultava a aplicação desse plano. Seu filho mais novo, vendo a cena, interrogou Ananse que, por sua vez, explicou sobre o desejo de colocar a cabaça no alto da árvore. O filho replicou se não era melhor amarrá-la nas costas ao invés na barriga, pois fazendo isso facilitaria a subida. No primeiro momento Ananse ignorou o conselho do filho, mas depois de refletir a amarrou nas costas e subiu. Quando chegou no topo, então gritou:

Andei e andei por toda parte coletando sabedoria e acreditava ser a pessoa mais sábia de todas! Mas hoje vi que meu filho, que ainda é criança, é mais sábio do que eu. Hoje aprendi uma valiosa lição: que sempre haverá alguém mais sábio que nós e sempre poderemos aprender muito com isso! Então, Ananse levantou a grande cabaça e, virando-a, derramou toda a sabedoria, que, carregada pelos ventos, espalhou-se pelos lugares mais distantes da Terra. E assim se conta como a sabedoria veio ao mundo, por meio da lição que Kwaku Ananse recebeu de seu pequeno filho (Machado, 2019, p. 32).

Essa narrativa ilustra algumas características que identificamos sobre a singularidade da Filosofia Africana. A dúvida paira em Ananse (a humanidade) como um desejo de ampliar o conhecimento, não que lhe faltasse e sim percebeu a necessidade de acumular novas perspectivas. Interpretamos esse momento como peculiar para quem investiga Filosofia Africana: ao mesmo tempo que se opõe ao processo colonial de deslegitimar os conhecimentos, as artes, as tecnologias

africanas também se caracteriza como construção epistêmica na abertura para outros povos e seus conhecimentos; ou como afirma Dismas Masolo (2011, p. 510): “aqueles que são ‘polirracionais’, especialmente aqueles a quem o colonialismo impôs métodos ocidentais em simultâneo com os seus próprios métodos”. O filho mais novo simboliza os filósofos e as filósofas africanas seja aqueles e aquelas que habitam no continente ou que historicamente foram dispersos violentamente pelo mundo, mas ambos propiciam um entendimento à Ananse de soluções a certos problemas e alcançar determinados objetivos; pois “as pessoas polirracionais conseguem fazê-lo sem sacrificar os objetos de investigação, tais como os conceitos abstratos básicos acerca do mundo” (Masolo, 2011, p. 510). Por consequência, percebemos na narrativa que o aprender não se dá pela falta, mas pelo desejo de se comunicar com todos os cantos do mundo. Nisso destacamos o Brasil, pois sendo o país com a maior população de descendência africana fora do continente, a própria linguagem colonial portuguesa foi modificada pela africanização naquilo que Lélia Gonzalez expõe como “pretuguês”: “que nada mais é do que a marca de africanização do português falado no Brasil” (Gonzalez, 2020, p. 128).

Desse modo, a pergunta de fundo deste texto é: como a Filosofia Africana acontece num território marcado pelo discurso em “pretuguês”¹? Antes de articular uma resposta,

¹ Lélia Gonzalez discorre sobre a construção linguística brasileira em que o português oficial é influenciado pelas variações étnicas oriundas do continente africano. Inclusive, influenciando até na pronúncia das falas desde “o caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo” até a “ausência de certas consoantes (como o L ou R, por exemplo) que apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo” (Gonzalez, 2020, p. 128). Por essa forma, ao enunciar um discurso em pretuguês é pensar como a nosso modo de fazer filosofia está em contínua

exploraremos o termo diáspora como um movimento de ordenação ao pensamento para recriação de África em outros espaços geográficos. Com a diáspora africana situada nesse ato de recriar, elencamos três dimensões – história, política e cultura – e as pesquisas influenciadas em grande medida por elas para responder como fazer Filosofia Africana em “pretuguês”. Vale ressaltar de antemão que a organização dessas pesquisas é parcial a este ensaio, já que as lendo percebemos um ir e vir entre as dimensões citadas tal como uma troca de informações. Uma troca, pois se trata de filhas e filhos de Ananse conectando as temáticas como teias, criando uma rede epistêmica.

A dinâmica diaspórica

Achille Mbembe ao criticar o panafricanismo, enfatiza o aspecto da presença de uma “territorialização da identidade, por um lado, e na racialização da geografia, por outro” (Mbembe, 2018, p. 166), já que tal movimento, para o autor, constrói um mito de uma pólis, na qual afasta a condição de exílio de africanos negros transformados em mercadoria. Uma transformação que os conduziram a uma morte social de humanidade. No entanto, para o autor, a extenuante tentativa de combate ao exílio esquece que “na origem, certamente estava a avidez do capitalismo, mas lá também a perseguição e morte entre membros de família, lá estavam fraticidas” (Mbembe, 2018, p. 166). Certamente essa objeção ao panafricanismo não atenta à totalidade do movimento (principalmente na questão da solidariedade africana), mas uma coisa concordamos: a condição de exílio invade e modifica a própria compreensão de ser africano no mundo.

consonância com a influência africana em nosso vocabulário, porém “o embranquecimento” não deixa a gente perceber.

A modificação desse “ser africano” trata-se de um signo no cerne da diáspora que descentra e desloca a essencialização da identidade para uma noção fragmentária. Inclusive a recriação do espaço é algo continuamente simbolizado pelas africanidades, as quais para Eduardo Oliveira se imiscuem na própria realidade brasileira, “ainda que o discurso acadêmico e político tenha excluído, durante séculos, a experiência africana no Brasil, sua influência não deixou de exercer papel fundamental na construção desse país” (Oliveira, 2021, p. 33). Nesse sentido, resgata-se uma memória cultural da África que se articula com a corporeidade nas danças, nas cantigas, nas vestes, nos hábitos alimentares, entre outras. Um conjunto de expressões que no Brasil está reunido no “terreiro”, um território que, de acordo com Muniz Sodré, reterritorializa a África, político-mítico-religiosamente, tornando-se “um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais” (Sodré, 2002, p. 53).

Justamente nisso se expressa a singularidade filosófica de uma experiência histórica e existencial proveniente de um local específico, a África, como um manancial de pensamentos filosóficos que influem sobre a produção de um conhecimento diaspórico. Desse modo, África passa a ser um sistema complexo de princípios condicionando uma descolonização da própria ideia de filosofia, já que “admitir a multiplicidade das filosofias é aceitar a possibilidade de uma filosofia africana particular” (Towa, 2015, p. 25).

Com tal particularidade, a Filosofia Africana no Brasil rompe com as fronteiras epistemológicas em uma comunicação com diversas áreas do pensamento humano, ao fim, para problematizar o discurso universalista de temas como a justiça, a verdade, o bem, entre outros. Isso se deve por enfatizar a universalidade humana como produto de

várias identidades. Nessa direção, os discursos de filósofas e filósofos brasileiros condizem a “uma retomada da iniciativa histórica” (Césaire, 2011), pois, se com a última década percebe-se um aumento de pesquisas na perspectiva filosófica africana, esse aumento ressoa vozes antigas que encontram espaço no tempo contemporâneo. Um encontro para contrapor ao discurso filosófico, excludente, europeu que na sua construção de universal depara-se com os discursos protagonizados pelos “Outros”. Portanto, com o entendimento de que a dinâmica da Filosofia Africana em “pretuguês” é uma extensão comum à diáspora, seguiremos agora para a primeira teia dessa filosofia: a história.

A revitalização da memória

A teoria da história tratada pela Filosofia Africana produzida no Brasil diz respeito a uma revitalização da memória, tal como no adinkra² Sanfoka: “Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás”. E uma das vertentes de maior predominância orienta-se para aquilo que Cheikh Anta Diop (2000) denominou como “Renascença Africana”: olhar o passado para entender os caminhos futuros. Com uma série de interrogações situadas em *Kemet*, as filósofas e os filósofos ressaltam o caráter político, ontológico e epistemológico do continente africano, retomando o estatuto de humanidade que o colonialismo pretendeu exterminar dos povos africanos. No Brasil, além de Diop, referências como Théophile Obenga, Molefi Kete Asante, Cleonora Hudson-Weems e Marimba Ani são lidas com a intenção de legitimar um princípio organizador que, para Ama

² Adinkras são formas simbólicas do povo Akan que possui o significado de comunicar às pessoas ensinamentos para uma vivência comunitária e espiritual.

Mazama (2009, p. 117), “é a centralidade da experiência africana para os povos africanos”.

Desse modo, a realidade é designada a partir dos próprios termos africanos contrariando a arquitetura eurocêntrica do conhecimento que formula uma série de regras para referenciar-se como universal. Em oposição, a afrocentricidade emerge como um paradigma epistemológico, conforme comentário de Valter Duarte, pois introduz um caráter “pluriperspectivista” pela possibilidade de “falar sobre a realidade de uma maneira que todos os povos dela constituintes se apresentem na perspectiva de sujeitos do processo educativo e de desenvolvimento da sociedade” (Duarte, 2018, p. 274). Com esse posicionamento epistemológico, a experiência de conhecimento acontece por meio do contexto cultural, pelo refinamento léxico, pelo compromisso com uma narrativa histórica de África que enfatiza a “conscientização”:

Só quem é conscientemente africano – que valoriza a necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica – está corretamente na área da afrocentricidade. [...]. No final, argumentamos que a consciência, e não a biologia, determina nossa abordagem dos dados (Asante, 2009, p. 103).

Nessa consciência abre-se perspectivas que ampliam nossas percepções de mundo, por exemplo, no que definimos como pessoa. Pois, acompanhando Duarte e suas análises sobre o kemético Ptah-Hotep, o indivíduo não se encontra isolado e sim em “comum-união” familiar, clânica e situados em ambientes cósmicos, culturais e sociais: “a pessoa para os povos africanos é entendida como uma unidade molecular complexa e inter-relacionada, composta por outras unidades, cuja interação mútua a define e distingue dos demais seres, igualmente complexos e inter-relacionados consigo mesmos e com as demais pessoas” (Duarte, 2022, 143). Por isso, a organização social de regime matrilinear torna-se uma

recorrência em diferentes organizações culturais do continente africano, já que como Diop expõe essa organização “é geral em África, quer na antiguidade, quer nos nossos dias, e este traço cultural não resulta de uma ignorância do papel do pai na concepção da criança” (Diop, 2014, p. 66).

Com o traço matrilinear, há uma atenção para o mulherismo africano que objetiva “criar critérios próprios das mulheres africanas para avaliar suas realidades tanto no pensamento quanto na ação” (Hudson-Wees, 2016, p. 19). Para essa avaliação teórica e prática, Katiuscia Ribeiro (2019) enfatiza que o mulherismo se concentra em elevar e recuperar os parâmetros civilizacionais negro-africanos tanto do continente quanto da diáspora:

[Mulherismo] organiza e propõe perspectivas de interações grupais. Essas dinâmicas instrumentam a existência comunitária e colocam as mulheres como força para gerir e gestar a vida e gerir e gestar as organizações ancestrais, sociais, econômicas e políticas de um povo, assumindo o papel de matrizeradoras e matrizeradoras de uma comunidade (Ribeiro, 2020, p. 38, grifos da autora).

Constituindo assim uma matripotência em que as referências se constituem em vínculos solidários pela matriz matrilinear, os quais servem de reorientação para um campo pluriversal de lutas de mulheres com “práticas sucessórias de relações de acolhimento, respeito e cumplicidade com as demais diferenças” (Ribeiro, 2020, p. 40). Isso se torna base de uma resistência antirracista e antígenocida aos corpos negros na sociedade brasileira, pois com essa matripotência “a condição de respeito, vida e autossustentabilidade, retroalimenta o poder sagrado, social e comunitário como instrumento para um Devir negro. Uma reconstrução gestada por mulheres a fim de gestar a potência e sobrevivência de um povo: O Negro” (Ribeiro, 2020, p. 40, grifos da autora).

Por tais formas, as pesquisas influenciadas pelo paradigma afrocêntrico buscam confrontar a “desagência”, ou

seja, “qualquer situação na qual o africano seja descartado como autor ou protagonista em seu próprio mundo” (Asante, 2009, p. 95). Com isso, a teia histórica flui e conecta-se à política para justamente criar resistência aos diferentes “cídios” provenientes do eurocentrismo.

A gente combinamos de não morrer

A luta eurocêntrica pela manutenção de uma ideia de filosofia carrega consigo uma relação de poder, que se envolve pelo “extermínio” das diferentes relações do “outro” com o mundo. O eurocentrismo se alimenta, pelo menos, de quatro “cídios”: genocídio, que explicitamente aniquila os corpos; etnocídio, que promove o apagamento de culturas e de religiões; epistemicídio, que deslegitima as fontes e as produções de conhecimento de determinados grupos humanos; e ecocídio, que regula a interação com as diferentes formas de vidas em prol de um desenvolvimento. Contra eles, a Filosofia Africana no Brasil tem em suas diferentes pesquisas uma produção de resistência e construção de alternativas para que as vozes das pessoas negras sejam reconhecidas epistêmica e politicamente.

Numa primeira leitura percebemos a influência de Frantz Fanon e Mbembe, simbolizada pela afirmação: “aqui se nasce em qualquer lugar, morre-se de qualquer maneira” (Fanon, 2013 p. 55). Ambos se alinham também pela condição de “devir-negro do mundo” construída por Mbembe ao denunciar o alterocídio, ou seja, a constituição de uma zona do não-ser em que o “outro não [é tratado] como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, se desfazer” (Mbembe, 2018, p. 27, grifos do autor). Não constituindo, para Daniel Christian dos Santos (2022), com o desaparecimento da alteridade em si mesmo, mas “há um

conjunto originário que manipula e estrutura todo esse complexo, cuja culminância está em outra categoria: o devir-negro do mundo” (Santos, 2022, p. 200). Nesse conjunto acontece o cenário necropolítico, que cada vez mais impõe como indubitável a “fusão do capitalismo com o animismo” (Mbembe, 2017, p. 67). Uma fusão que cada vez mais normaliza “o enredo entre o trágico e o político”, fazendo da “*inversão da democracia* a questão que a nossa época continua a colocar a si mesma” (Mbembe, 2017, p. 67, grifos do autor).

Por isso que, para Eliseu Amaro Pessanha (2018), a necropolítica alinha-se ao epistemicídio para perpetuar o racismo em outras faces da morte. Uma das faces situa-se nos discursos da razão negra limitada não somente pela determinação de uma subalternidade ao “ser-negro”, mas pela regulação de um poder colonial que avalia a capacidade em reproduzir normas eurocentradas: “[pois] a África quase sempre é vista como um ‘não-lugar’; por não possuir pensamento filosófico ou mesmo por ser constituída por sociedades ágrafas” (Pessanha, 2018, p. 76) e necessita-se da presença de um colonizador para obter legitimidade. Em outras palavras, manifesta-se as dificuldades para que “a consciência negra” autodetermine-se histórico e epistemologicamente. Com isso, o panorama epistemológico encontra-se com o ontológico por se deparar com “uma sociedade de segurança”, que, para Lorena Silva Oliveira (2020), fundamenta um “Racismo de Estado” estruturado na norma biopolítica do “quem deve morrer” e centrado na exclusão social de determinados corpos. Nesse caso, o corpo negro recebe por esse Estado um arcabouço linguístico que intensifica a exclusão, o embrutecimento e a degradação. Por conseguinte, o “Estado de direito” justifica a estratégia do “encarceramento em massa”, pois ao fim “somente expressa as técnicas utilizadas pelo poder em uma sociedade de normalização, que tem historicamente um projeto de *eliminação* da população negra do seu meio” (Oliveira, 2020,

p. 121, grifo da autora). Contudo, a autora percebe atualmente que a resistência acontece “na concretude da vida, na experiência sagrada, na conexão com o chão (geográfico e espiritual) que devemos, muitas vezes, buscar as respostas para as questões que tiram nosso sono” (Oliveira, 2021, p. 24). Uma concretude presente na percepção simples de que “voltar para o nosso território é necessário, pois a sabedoria de que precisamos para viver, a filosofia que precisa fazer sentido, pode estar na singela experiência que temos com os substratos que nos constituem” (Oliveira, 2021, p. 25)

Experiências tais como uma filopoética de Edouard Glissant (2005) que Luís Carlos Ferreira dos Santos (2019) expõe sendo um “arquipélago de libertação” diante do qual se elabora um imaginário de “recusa em morrer”, ativado pela experiência da diáspora africana. Há por meio disso “uma intenção de crítica e superação da violência do racismo, pois ela traz tanto a herança da filosofia africana, da busca de ter a liberdade como horizonte do filosofar, quanto a poética *leitmotiv* da invenção” (Santos, 2019, p. 195). Indo além dos discursos da violência escravocrata, Sérgio São Bernardo (2018) interpreta o cosmograma bakongo³ para pensar uma “justiça afro-brasileira” para tematizar “a leitura de uma dinâmica normativa, que obriga comportamentos e atitudes através de códigos e símbolos ancestralizados e comunitarizados” (São Bernardo, 2018, p. 28). A partir disso, se instaura relações jurídicas não alijadas em uma linearidade ou em posições estáticas, mas em uma dinâmica orientada pela “cosmopercepção de Kalunga”, “que nos impõe uma leitura multirreferenciada do mundo e nos dá uma dimensão complexa e multilinear das leis a ela vinculada (São Bernardo, 2018, p. 79) em que a centralidade se transforma em uma

³ O cosmograma explicitado por Busenki Fu-Kiau nos expõe as quatro fases (*Kala, Tukala, Luvemba e Musoni*) das cosmologias bakongo (*dikenga*) acerca dos seres humanos e sua relação com o universo.

borda, uma fronteira, para dinamizar epistemes internas ou externa às experiências diaspóricas.

Outra proposição política diz respeito à retomada da concepção de *kilombo* oriunda da sociedade Imbagala, que para Beatriz Nascimento (2018) corresponde a uma “experiência ancestral de organização e manutenção da autonomia negra, que atravessa a barreira geotemporal e eclode nos múltiplos processos de aquilombamentos no território brasileiro” (Nascimento, 2018, p. 98). Essa eclosão acaba por influir nas organizações familiares e na herança de ritos e crenças espirituais, dessa situação que Abdias de Nascimento (2019) compreende o quilombismo como uma emancipação política da população negra, já que “os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação de sua verdade” (Nascimento, 2019, p. 290). Nessa linha, Aline Cristina do Carmo (2020) articula o quilombismo com a interpretação ramoseana de *Ubuntu* para propor filosofias ancestrais africanas e “repensar práticas pedagógicas e de justiça, para além de uma concepção antropocêntrica ou dicotômica entre humanidade e natureza, ou ainda, entre homens e mulheres” (Carmo, 2020, p. 52). Também como a abertura aos nossos e às nossas ancestrais para enfim vivenciar uma “paz quilombola” atenta aos campos educacionais e de justiça, alimentando “nossos processos de resistência e re-existência até os dias atuais” (Carmo, 2020, p. 53).

Por isso, a articulação entre quilombismo e ubuntuísmo nutrem uma “recusa de morrer” na dimensão política da Filosofia Africana em pretuguês que, aproximada à dinâmica do “Ntu” dos povos bantus envolve, como destaca Bas’llele Malomallo (2018), uma “complementaridade radical entre o sagrado-ancestral, o muntu-pessoa e o universo-natureza”

(Malomallo, 2018, p. 571). Essa radicalidade proporciona uma percepção biocósmica que justamente tece as dimensões históricas e políticas abrindo espaço para a cultura.

A cultura do/no ensino

O interesse em como um território projeta perspectivas ancestrais e de re-existências se volta para qual humanidade nós desejamos. Um desejo em grande medida contrário às denominações coloniais de exotismo acerca da vivência dos outros povos. Com a criação diaspórica de África as expressões culturais tendem a se encontrar com o ensino, ou conforme Vanda Machado (2013, p. 41), no “em-sino” no “conduzir o outro ao seu *odu*, ao seu destino, aquilo que ele é”.

Nesse caminho, a filosofia iorubá torna-se uma influência importante para uma série de pesquisas no território brasileiro. Naiara Paula Eugenio (2020), por exemplo, com a concepção de estética e arte iorubá expõe como a obra de arte e até a concepção de beleza é uma instauração contínua na vivência em sociedade, pois “para entender *Ewá*, a beleza, é preciso perceber na ação [...] o bom caráter (*iwa rere*), que deve estar acompanhado da serenidade, generosidade delicada do caráter (*iwa pele*), que fazem parte dos aspectos imateriais da Estética Yorubá” (Eugenio, 2020, p. 118). Também pode ser descrito enquanto uma performance viva orientada pelo corpo, já que ele “por conter os impulsos da arte, por ser arte, é capaz de transformar e olhar o mundo esteticamente” (Eugenio, 2020, p. 119). Exibindo, ao fim, um prazer correspondente ao imaterial do próprio modo de ser em conjunto, a partir do qual utilizando das interpretações de Wole Soyinka, Rodrigo dos Santos (2020) enfatiza o corpo como manifestação da tragicidade contemporânea entre Ocidente e África conceituado num baraperspectivismo: “a ideia que se produz e que é vigente nos interstícios, na tensão,

ou, mais propriamente, no jogo, entre o pensamento mítico da tradição metafísica yorubá e o pensamento racional da tradição metafísica da filosofia ocidental” (Santos, 2020, p. 80). Outra proposta acontece em conversa com o conceito de “cosmopercepção” de Oyèrónkẹ Oyěwùmí, para Aline Matos da Rocha (2018) esse conceito permite que repensemos o estatuto do corpo generificado na lógica biopolítica em uma perspectiva da senioridade, contrariando a disseminação colonial do patriarcado em que pela ausência do “falo”, as mulheres são impossibilitadas de “fala”. Não gratuitamente é nesse “teatro (ocidental), a cor da pele, a presença ou ausência dos órgãos sexuais, são indispensáveis ao propósito de circunscrever os sujeitos de acordo com a diferença corporal, privilegiando alguns, em detrimento de outros” (Rocha, 2018, p. 44). Uma diferença recorrente pelo fato do Ocidente enfatizar uma formação pelo cognitivo e, por efeito, constituir os marcadores sociais de gênero, raça e classe como referentes às “Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de ‘diferente’” (Oyěwùmí, 2021, p. 29), pois essas pessoas são corporalizadas com o instinto e pelo afeto sendo seus guias e “estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo” (Oyěwùmí, 2021, p. 30).

Esses elementos iorubás ressoam também em manifestações afro-brasileiras, como é o caso do “Tambor de Mina” presente em terras maranhenses. Luís Ferrara (2020) percebe nessa manifestação espiritual e cultural uma cosmoencantaria, ou seja, a maneira como cada pessoa pelo corpo comunica-se com o “encantado”, aquele situado entre o plano visível e invisível. Ou seja, “podemos entender a Encantaria como um ‘outro mundo’, repleto de seres vivos que podem transitar entre o mundo dos humanos. Esse tipo de explicação faz com que a Encantaria seja um mundo paralelo e não acima do nosso” (Ferrara, 2020, p. 167).

Apesar dessa complexidade e enorme influência na sociedade, o ensino de culturas com raízes africanas encontrou historicamente uma série de impedimentos epistêmicos. Inclusive, no Brasil desde a década de 1940 movimentos sociais negros lutaram para que as contribuições africanas fossem ensinadas em toda formação estudantil. Apenas em 2003 foi promulgada a Lei 10.639 que modificou o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, obrigando o ensino de história e cultura afro-brasileira em todo currículo da educação básica. Com a modificação na Lei poderíamos imaginar que o estudo de filósofos e filósofas africanas adentrasse mais facilmente no currículo escolar, mas ao contrário, encontramos uma série de impedimentos, principalmente pelo argumento da falta de material didático abordando essa tradição. Por isso, Renato Noguera (2014, p. 68) propõe uma abordagem afroperspectivista dos problemas filosóficos para reconhecer “diversos territórios epistêmicos” com seus métodos e perspectivas distintos. Por consequência, a formação de docentes para ensinar história e cultura afro-brasileira e africana torna-se fundamental, pois a construção de “uma sociedade mais simétrica e multipolar passa pelo reconhecimento, pela difusão e pelo incentivo da produção filosófica africana e afrodiaspórica” (Noguera, 2014, p. 99).

Assim, sobre o sentido do ensino na e da cultura afro-brasileira e africana, podemos destacar wanderson flor do nascimento (2020) que propõe um ensino de filosofia enquanto “reconstrução de identidade” tal “como movimento de construção de nossa imagem de si e que se relaciona com processos históricos de visibilidade ou desaparecimento de elementos agenciados politicamente” (flor do nascimento, 2020, p. 26). Uma proposta para romper com o *locus* enunciativo restrito ao território europeu, pois não apenas traz outro significado à palavra filosofia também se opõe ao etnocentrismo e ao racismo fundantes da história moderna.

Com a percepção dessa oposição, a tarefa surge para que tratemos o ensino da/na cultura africana e afro-brasileira como aquilo que nos impele em “nos colocarmos na busca de novos sentidos para as atividades superiores do pensamento, encontradas em qualquer povo humano que pondere sobre sua própria situação no mundo” (flor do nascimento, 2020, p. 32). Uma ponderação que requer um diálogo equânime entre as tradições e, conforme o conceito de “travessia” de Jean-Godefroy Bidima (2002, p. 12), evoca as “possibilidades históricas existentes no tecido social e as tendências e motivações subjetivas que empurram os atores [e atrizes] históricos para um outro lugar”.

Esse outro lugar emerge como um “processo histórico de visibilidade” que conforme Adilbênia Machado (2020) é preciso redigir nossas referências teóricas em uma conversa com os “saberes ancestrais femininos na filosofia africana”. Tal proposta guia-se junto à concepção de encantamento, “a escuta de si e essa escuta leva à escuta das outras pessoas, valorização e reconhecimento, compreender-se como valiosa e assim potencializar a existência de si e de todas as outras pessoas tecidas em seu viver/fazer/sentir/acontecer” (Machado, 2020, p. 24). Tudo isso com o objetivo de ser um guia entre metodologias e currículos para afirmar: a Filosofia Africana é feminina. Com tal feminilidade, Ela é “demarcada por uma indisciplina própria do nosso modo de sermos múltiplas, sagazes... da nossa liberdade de gerar, criar, aprender, ensinar, errar, recomeçar, sentir, ser, cuidar, de nossas fases traçadas junto à natureza” (Machado, 2020, p. 232). Nessa proximidade com a natureza que nosso território filosófico precisa compreender nossa fala sendo pretuguês e, talvez, perceber as vozes que nos acompanha em cada letra desenhada nos nossos papéis.

Considerações finais

A composição dessa teia possuiu três centros, que em mobilidade se comunicam e conectam as pesquisas de Filosofia Africana no Brasil. Aquelas que apareceram na dimensão histórica dialogam com a cultura e a política, do mesmo modo que a cultura ou a política faz o mesmo com as outras. Isso acontece porque não se limita a um discurso sobre o outro, mas uma troca de posições em que, por exemplo, a construção argumentativa sobre a ancestralidade não é isolada à política, mas se envolve tanto com a história quanto com a cultura. Desse modo, podemos afirmar que a experiência da Filosofia Africana em português contribui para a polissemia da própria ideia de Filosofia e, por conseguinte, daquilo que desejamos como humanidade.

No entanto, a Filosofia Africana no nosso campo universitário permanece com um grande problema, mesmo com o aumento de interesse e publicação de artigos, dissertações e teses, essas produções ainda são situadas em pequenos grupos se pormos como referência o geral das pesquisas⁴. Uma das estratégias para essa situação permanecer “controlada” é a utilização da falácia do cânone para ratificar uma visão única da filosofia que se toma exclusiva. Esse “controle” entra em circuito diante da diáspora africana, como tentamos apresentar nesse ensaio, ela reorienta a produção filosófica e podemos dizer que se aproxima daquilo que estadunidenses definem sendo *Africana philosophy*: “quero dizer a exploração da vida moderna, tal como é entendida através das condições levantadas pela realidade vivida do povo diaspórico africano” (Gordon, 2017, p. 119). A definição em si pode promover discordâncias, mas a compreensão com

⁴ Esse é um fato que pode ser visualizado no artigo de Fernando de Sá Moreira (2019), em que até 2018 dissertações ou teses versando sobre alguma temática de estudos negros ou africanos alcançou o máximo de 2% no ano de 2018 e nos anteriores quase não atingindo à 1,5%.

quem pretendemos dialogar permanece como importante. Marcos Carvalho Lopes (2022, p. 109) argumenta que “a possibilidade de diálogos Sul-Sul, em que nossa autonomia e responsabilidade intelectual sejam pressupostos, é diferente da busca por reconhecimento na tentativa de herdar e continuar uma conversa que não nos reconhecer aptos a falar”. Inclusive a consequência desse “com quem desejamos dialogar” provoca incômodos no entendimento hegemônico por expor a “impureza geográfica” do pensamento filosófico, ou conforme Joaldo Alves argumenta: “Não há sobrevoos, não há neutralidade. [...] a filosofia grega é fruto de uma *confluência cultural*” (Alves, 2022, p. 161, grifo do autor). Essa confluência se volta, por exemplo, para a “antecedência histórica da civilização egípcia em relação à grega, além disso, os keméticos possuem pioneirismo em diversas áreas do conhecimento” (Alves, 2022, p. 169).

Obviamente, aqui não está em jogo a questão da “origem”, a qual no fim é uma política exclusivista de um modelo, pois nosso sentido é pela anterioridade, há sempre algo que vem antes e possibilita nosso pensamento contemporâneo. Dessa maneira, a Filosofia Africana em pretuguês não é uma proposta, mas uma expressão da realidade nas quais as “analíticas filosóficas” se encontram na vida social da população negra. Somente na compreensão disso é que podemos apresentamos uma proposição para o fazer filosofia, o qual tem sentido, cada vez mais, pela conversa com diferentes áreas do pensamento humano. Caso contrário haverá uma reprodução de apenas formalismo e não condiciona uma modificação na geografia da aprendizagem filosófica.

Portanto, ciente desses desafios, vale ressaltar que essa apresentação breve de algumas filósofas e de alguns filósofos se deu por causa do limite do ensaio, mesmo assim destacamos um engajamento nas variadas pesquisas para uma

“retomada da iniciativa histórica” (Césaire, 2011). Uma retomada a partir de conversas com Obenga, Anta Diop, Hudson-Weems, Mbembe, Fanon, Glissant, Fu-Kiau, Oyěwùmí, Soyinka, Bidima entre outras e outros. E se a colonização impede e cria barreiras para produzir conhecimento fora dos padrões eurocêntricos, pelas frestas dessas barreiras podemos, nesse momento, responder que os filhos e as filhas de Ananse em sua teia diaspórica replica diferentes modos de falar filosoficamente “como projeto de relações para todo o encontro filosófico possível” (Dantas, 2023, p. 216).

Referências

- ALVES, Joaldo. *Quilombismo filosófico: a impureza da razão*. Aracaju: J. Andrade, 2022.
- ASANTE, Molefi Kete. “Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.
- BIDIMA, Jean Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, n.36, 2002, p. 7-17.
- CARMO, Aline Cristina do. Quilombo como um conceito em movimento ou quilombismo e ubuntu. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. V. 11. n. 2, 2020. p. 41-56.
- CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. In: SANCHES, Marcela Ribeiro. *As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- DANTAS, Luís Thiago Freira. *Filosofia desde África: perspectivas descoloniais*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ap’eku editora, 2023.
- DIOP, Cheik Anta. *Towards the African Renaissance: Essays in African Culture and Development, 1946-1960*. New Jersey: Red Sea Press, 2000.
- DIOP, Cheik Anta. *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

DUARTE, Valter. Nota de pesquisa: sobre o resgate e a difusão da cultura africana. *Prometheus: journal of philosophy*. N. 28, setembro-novembro, 2018, p. 271-275.

DUARTE, Valter. *Ptah-hotep: O mapa filosófico da cultura clássica africana*. Tese (Doutorado Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UERJ. Rio de Janeiro, 2020.

EUGENIO, Naiara Paula. Estética e filosofia da arte africana: uma breve abordagem sobre os padrões estéticos que conectam África e sua diáspora. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. V. 11. n. 2(2020), p. 112-123.

FANON, Frantz. *Condenados da Terra*. Tradução de Elenice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FERRARA, Luís. *Ubuntu e a metafísica vodum: o pensar filosófico a toques de tambor de mina*. Belo Horizonte: Letramento edições, 2020.

flor do nascimento, wanderson. *Entre apostas e heranças: Contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.

FU-KIAU, Busenki. *African cosmology of the Bântu-kôngo: principles of life and living*. Canada: Athelia Henrietta press, 2021.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Jorge Zahar editora, 2020.

GORDON, Lewis. Decadência disciplinar e des(s)colonização do conhecimento. *Epistemologias do sul*, Foz do Iguaçu – PR, 1(1), 110-126, 2017.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. *Womanist afrikana*. Filadélfia: Afrocentricity International, 2016.

LOPES, Marcos Carvalho. *Conversas com notas de rodapé: questões para a filosofia africana*. São Carlos: Pedro e João editores, 2022.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades*. Fortaleza: Imprece, 2019.

MACHADO, Adilbênia Freire. Saberes Ancestrais Femininos na Filosofia Africana: Poéticas de Encantamento para Metodologias e Currículos Afrorreferenciados. *Tese (doutorado)* – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2020.

MALOMALLO, Bas'illelle. Epistemologia Do Ntu: Ubuntu, Bisoidade, Macumba, Batuque e 'X' Africana. In: SOUZA, Elio Ferreira de; et. al (Orgs.). *História e cultura afrodescendente*. Teresina: FUESPI, 2018, p. 561-574.

MASOLO, Dismas. Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. *Epistemologias do sul*. SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

MAZAMA, Ama. Um paradigma afrocêntrico. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora N-1, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.

MOREIRA, Fernando de Sá. Estudos filosóficos sobre o negro no Brasil. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 10. n. 2(2019), p. 313-345

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Ed. Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Quilombola e intelectual*. São Paulo: UCPA, 2018.

RIBEIRO, Katiúscia. Mulheres negras e a força matricomunitária. *Dossiê Filosofia e Macumba*. Revista Cult edição 254. Fevereiro de 2020. São Paulo: Editora Bregantini.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021.

OLIVEIRA, Lorena Silva. *Racismo de Estado e suas vias para fazer morrer*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku editora, 2020.

OLIVEIRA, Lorena Silva. É preciso aprender a voltar para casa. *Dossiê Pensamentos guerreiros contra a colonialidade*. Revista Cult. Edição 271. Junho de 2021. São Paulo: Editora Bregantini.

OYĚWÙMÍ, Oyeronke. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de wanderson flor do nascimento. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

RAMOSE, Mogobe. “Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana”. *Revista Ensaios Filosóficos*. Rio de Janeiro, Brasil. Volume IV, outubro, 2011, p. 6-25.

ROCHA, Aline Matos. A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyëwùmí e Foucault. *Dissertação (Mestrado)* - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2018.

SANTOS, Daniel Christian dos. *Altericídio: como a filosofia política de Achille Mbembe analisa a negação do outro*. Jundiá: Paco Editorial, 2022.

SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. O poder de matar e a recusa em morrer: filopoética afrodiaspórica como arquipélago de libertação. *Tese (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento)* - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2019.

SANTOS, Rodrigo dos. *Baraperspectivismo: o trágico, relações raciais e o simbolismo de Exú*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku editora, 2020.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio de. *Kalunga e o direito: a emergência de uma justiça afro-brasileira. Tese (doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento)* – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2018.


SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Editora; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Ed. Nandyala, 2015.

(Submissão: 09/11/23 Aceite: 10/06/24)

Como a linguagem molda a memória episódica: uma proposta enativista radical

How language shapes episodic memory: a radical enactivist approach

 10.21680/1983-2109.2024v31n66ID34584

José Carlos Camillo

Universidade Federal De Goiás (UFG)

josecarloscamillo@gmail.com

Resumo: O enativismo radical defende que cognição básica não é composta por computações de informações representacionais. Diante dessa proposta, a memória episódica (de eventos que alguém viveu) pode se tornar um desafio para essa abordagem da cognição humana especialmente porque parece intuitivo que memórias representam os eventos passados. Neste artigo, esse problema será abordado a partir da discussão acerca de como a linguagem humana molda a memória episódica. Será argumentado que a linguagem afeta as funções da memória episódica de modo a concedê-la uma função comunicativa e, como tal, representacional.

Palavras-chave: *Memória episódica; Enativismo radical; Linguagem; Funções da memória.*

Abstract: Radical Enactivism (REC) states that basic cognition does not involve computation of representational information. Due to its antirepresentationalism, episodic memory (memory for one's personal past events) can become a challenge for REC because it is intuitive that memories represent the past events. In this paper, this problem will be addressed by focusing on how language shapes episodic memory. It will be argued that language affect the functions of episodic memory such that it acquires a new function: a communicative one. Consequently, memory acquires a representational aspect.

Keywords: *Episodic memory; Radical enactivism; Language; Memory functions.*

Introdução

O *enativismo* entende que cognição emerge da interação dinâmica entre corpo e ambiente e o *enativismo radical* defende que essa interação é suficiente para explicar formas básicas de cognição, não fazendo mão do uso de representações mentais para explicar processos cognitivos (Hutto & Myin, 2013). Aqui, representações mentais são entendidas como conteúdo (condições de satisfação) expressos sob uma perspectiva. Dessa forma, a atividade cognitiva não é *sobre* ou *acerca de* alguma coisa. Essa explicação da cognição está em harmonia com a ideia da cognição corporificada (Hutto & Myin, 2017) e com a Psicologia Ecológica (Carvalho e Rolla, 2020). Por isso, ela descarta a necessidade de representações mentais para explicar processos cognitivos já que o acesso do corpo ao ambiente e a emergência da cognição nessa interação se dá de maneira direta, não mediada por inferências ou computações mentais.

Dois principais argumentos têm sido usados pelos enativistas radicais para excluir a presença de representações mentais em atividades cognitivas básicas. O primeiro é o argumento epistemológico, segundo o qual o uso de representações mentais não é necessário para explicar as interações entre organismo e ambiente. O segundo é o argumento ontológico, segundo o qual representações mentais não têm uma base naturalista e, por isso, não conseguem explicar a cognição sob uma perspectiva naturalista (Rolla, 2021).

Numa primeira vista, quando se adota tal perspectiva, a memória episódica pode ser vista como um problema, já que ela se refere a algo que pode não estar mais presente no ambiente. Memórias episódicas têm sido definidas de várias formas. Neste artigo, considero como memória episódica o tipo de memória que reconstrói cenas do passado do sujeito (Cheng, Werning e Suddendorf, 2016).

Como não fazer uso de representações mentais e ao mesmo tempo lidar com algo que não está mais presente? Como essas imagens mentais podem não ser sobre o passado do sujeito? Hutto e Myin (2017) resolvem essa questão dizendo que a memória é uma habilidade de construir simulações de eventos, apelando para uma versão da proposta simulacionista de Michaelian (2016). É uma *memória episódica pura* é composta apenas de informação simulacional, não sendo, dessa forma, *acerca de* um evento passado. Ou seja, não tendo condições de satisfação e, portanto, não representando o passado. Essa simulação é uma construção de cenário (Cheng, Werning e Suddendorf, 2016) que tem similaridades com a experiência perceptual passada. Mas essa similaridade não é suficiente para que a simulação seja acerca da experiência perceptual. Logo, a simulação não representa a experiência perceptual. Antes, é uma forma de alinhamento entre organismo e ambiente em que a simulação (imagem

mental) permite que o corpo simule um padrão de resposta que teve num evento passado (Caravà, 2021).

Em suma, apesar de memória episódica ser potencialmente problemática para o enativismo radical, enativistas respondem que o conteúdo (condições de satisfação ou *aboutness*) não está presente em memórias episódicas puras. No entanto, cotidianamente consideramos que a memória episódica *representa* o passado e que se minha representação atual não condiz com o que de fato ocorreu no passado, minha representação atual falhou, ou seja, há condições de satisfação de minha memória. O enativismo radical, no entanto, não explicita como uma memória episódica pura pode adquirir condições de satisfação. Este ensaio aborda essa questão, utilizando-se de um aspecto dela. Mais precisamente, Barrett (2011) argumenta que a linguagem pode conceder habilidades cognitivas novas e também moldar algumas habilidades cognitivas existentes. Neste ensaio, influenciado por Barrett, proponho preencher o vão deixado pela proposta enativista radical ao discutir algumas formas como a linguagem pode modificar a memória episódica¹, dando-lhe conteúdo, dentro da perspectiva do enativismo radical. Apesar de algumas propostas semelhantes terem sido feitas, elas se focam no aspecto evolutivo (filogenético) da influência da linguagem na memória (Seção 2). Neste artigo, acrescento aspectos de desenvolvimento (ontogenéticos) em que a linguagem influencia a memória, especialmente porque há pouca evidência para os aspectos evolutivos².

¹ Ao longo do texto, intercalarei ‘memória episódica’ e ‘memória’ de modo que a simples menção a ‘memória’ deva ser entendida como se referindo especificamente à ‘memória episódica’ a menos que algo diferente seja explicitamente expresso no texto.

² Hutto e Myin (2017) discutem influências ontogenéticas no modo como a memória adquire condições de satisfação. No entanto, como Rolla e Huffermann

Para isso, começarei apresentando resumidamente na seção 1 como a aprendizagem social modifica os processos cognitivos em geral e como a linguagem se encaixa nesse contexto. Logo depois, discutirei na seção 2 como a linguagem pode desenvolver funções diferentes na memória e como isso pode ter ocorrido numa perspectiva filogenética. Por fim, na seção 3 abordarei como modificação da memória pela linguagem se dá num contexto ontogenético e que outras alterações ela pode causar.

Aprendizagem social e a aquisição de conteúdo

Enativistas radicais argumentam que a aquisição de conteúdo se dá por meio de processos de aprendizagem social (Hutto & Myin, 2017; Rolla & Hufferman, 2021). A definição de aprendizagem social não é simples, mas por motivo de falta de espaço para discussões mais aprofundadas, nesse ensaio vamos considerar que aprendizagem social seja uma aprendizagem socialmente enviesada. Ou seja, o desenvolvimento de certas habilidades e eficiência que ocorre sob um contexto social (imitação, estímulo social, observação de outros indivíduos, artefatos deixados etc.) (Fragaszy & Perry, 2003; Fragaszy *et al*, 2013). Como o enativismo radical vê a cognição como emergindo da interação entre organismo e ambiente, a influência presente na aprendizagem social pode moldar a cognição em ao menos duas formas.

Primeiro, ela pode criar novas formas de interação entre organismo e ambiente. Por exemplo, macacos japoneses aprendem por influência social a manipular pedras para se divertir (Huffman, Nahallage & Neca, 2008). Não fossem

(2022) discutem, o enativismo radical se baseia grandemente na história evolutiva da cognição. Eles, porém, deixam de lado esse aspecto ao tratar da memória. Neste artigo, uno abordagens evolutivas (Seção 2) e mostro que há evidência para elas (Seção 3) nos processos ontogenéticos.

processos de aprendizagem social, tais macacos não interagiriam com o ambiente daquela forma. Outro exemplo é a lavagem de comida. Chimpanzés aprendem a lavar batatas antes de comê-las ao observarem outros macacos fazendo o mesmo (Schofield *et al*, 2018). O que é interessante em ambos os casos é que diferentes comunidades de macacos das mesmas espécies não desenvolveram essas habilidades. Por isso, parece que essas são habilidades novas que são aprendidas por meio de interação social.

A segunda forma como aprendizagem social pode moldar atividades cognitivas é modificar a forma como certos objetivos e interações corpo-ambiente já existentes passam a ser realizados. Em um estudo realizado por Cardoso e Ottoni (2016), por exemplo, foi analisado como habilidades aprendidas socialmente modificavam a forma como macacos resolviam problemas ao forragear. Os pesquisadores colocaram caixas contendo alimentos atrativos para os macacos presos barbados em duas comunidades em habitats naturais. O teste era simplesmente pegar o alimento de dentro da caixa. O resultado foi que a comunidade em que se aprendia socialmente a pegar comida usando varetas resolveu o teste dessa forma enquanto a comunidade acostumada a quebrar cocos resolveu o teste de outra forma, isso quando foram capazes de resolver. A conclusão a que os pesquisadores chegaram foi que atividades e práticas sociais moldam como os macacos resolvem problemas na hora de procurar comida. Procurar e pegar comida é uma atividade comum para essa espécie, mas a forma como essa atividade é feita é afetada por aprendizagem social.

Quando uma comunidade de organismos, no entanto, compartilha conjuntos de símbolos e regras de comunicação (no caso dos humanos), um indivíduo aprende como compartilhar intencionalidade e, assim adquire linguagem. Esse processo é chamado de aculturação (Hutto & Myin,

2017). Em outras palavras, aculturação é o processo de assimilação de regras e códigos simbólicos numa determinada cultura. Esse processo pode ter provocado o desenvolvimento de uma nova habilidade (tal qual a lavagem de alimentos pelos chimpanzés): a vocalização (Sterelny, 2012). Porém, seu efeito mais comum deve ter sido moldar a forma como outras atividades eram realizadas.

Clark (1997) explica a formação de novas habilidades pela linguagem através da figura de uma tesoura. A tesoura faz uso de uma habilidade já existente no ser humano (coordenação motora) e dá por meio dela uma nova habilidade (cortar de maneira retilínea). Por exemplo, o controle das mãos e braços serve a diferentes propósitos como pegar alimentos, se coçar, fabricar ferramentas etc. Pode-se dizer, nesse caso, que movimentos das mãos não necessariamente têm conteúdo. Eles não representam nada, quando utilizados para as funções mencionadas. No entanto, numa comunidade em que se usam gestos e sinais manuais para a comunicação, movimentos de mãos adquirem conteúdo por serem realizados sob essa influência cultural. Dessa forma, enquanto uma sequência de movimentos na produção de um artefato não representa nada, outra sequência de movimentos pode indicar a presença de um predador se aproximando³. Nesse último caso, os movimentos apresentam uma condição de satisfação (a presença de um predador) por meio de uma perspectiva (gestos) e, por isso, são representações. Não são representações mentais, Rolla (2018) argumenta, porque não são individuais e desassociadas de um corpo ou comunidade. Antes, são representações sociais, pois dependem da

³ Reutilizando o exemplo de Clark (1997), a linguagem se utiliza de uma habilidade já presente (movimento das mãos) para produzir uma nova habilidade: comunicação simbólica. Inclusive, Sterelny (2012) argumenta que provavelmente foi dessa forma que a linguagem evoluiu: tomando capacidades já presentes na manufatura de artefatos e fazendo uso delas na comunicação.

existência de uma comunidade e das práticas comunicativas nela presentes.

Tendo em vista isso, resta saber como a linguagem pode ter moldado a memória episódica. Por isso, na próxima seção eu discutirei um pouco sobre qual é a função da memória episódica e como a linguagem pode (como no caso dos gestos e seguindo a ilustração da tesoura de Clark) acrescentar outra(s) função(ões) à memória.

Memória episódica e suas funções

Há muitos motivos para acreditar que a função da memória episódica pura não é recordar o passado, mas auxiliar na tomada de decisões e planejamento para o futuro. Nessa direção, tem sido argumentado que a memória episódica faz parte de um sistema cognitivo que também é responsável pela imaginação e que, por isso, devem ter funções similares. Addis (2020) defende a existência desse sistema conjunto por três razões: 1) memória e imaginação têm tipos similares de informação (construção de cenário, informações temporais etc.); 2) ambos têm formas similares de operação (ambos são construídos a partir de informação advindas de experiências passadas e dependem de fatores probabilísticos); e 3) ambos ativam áreas cerebrais semelhantes. Por fazerem parte de um mesmo sistema cognitivo, então, memória e imaginação teriam funções semelhantes. E como imaginação é muito importante para a tomada de decisão e para planejar o futuro, a memória também serviria para isso (Michaelian, 2016).

Além disso, de Brigard (2014) toma as aparentes falhas de memória para argumentar nessa direção. Isso porque existe evidência de que supostas falhas de memória na verdade estão mais associadas a uma memória saudável do que a uma memória com algum tipo de problema. Por

exemplo, relatos de memória de pacientes com demência tem proporcionalmente menos erros do que relatos de pessoas com memória saudável. Mais do que isso, pacientes com demência têm muita dificuldade de imaginar o futuro (Strikwerda-Brown *et al*, 2019). Por isso, o argumento de de Brigard (2014) segue mais ou menos as seguintes premissas e conclusões:

1. Um sistema ineficiente seria abandonado ao longo do processo de evolução.

2. Um sistema ineficiente é um que não cumpre seu propósito com bons resultados e de modo econômico.

3. O sistema de memória não é econômico para o corpo (gasta muita energia e lida com muita informação).

4. O sistema de memória produz muitos erros quando se leva em conta o que de fato aconteceu no passado.

Conclusão 1: o sistema de memória seria ineficiente se sua função fosse se lembrar de modo acurado do passado.

Conclusão 2: o sistema de memória seria abandonado ao longo do processo de evolução.

5. O sistema de memória não foi abandonado ao longo da evolução.

Conclusão 3: logo, o sistema de memória não é ineficiente.

Conclusão 4: logo, a função do sistema de memória não é relembrar o passado de modo acurado.

A partir desse argumento negativo (pelo qual ele argumenta qual *não* é a função da memória) e associando a memória com a imaginação pelo que foi discutido nos parágrafos anteriores, ele defende que a função da memória deve ser antecipar o futuro para a tomada de decisão e planejamento.

Isso não está em desacordo com o que o entendimento do enativismo radical sobre a memória episódica pura. De fato, se ela não representa o passado, como brevemente apresentado na introdução deste ensaio, sua função então não pode ser representar o passado. Deve ser outra. No caso, servir de base para decisões presentes e futuras. O que também faz sentido na perspectiva da Psicologia Ecológica (com a qual o enativismo radical está em harmonia).

Van Woerkum (2021) se baseia na Psicologia Ecológica (PE) para defender que memória é uma ação pela qual um organismo consegue se engajar com affordances distais. Ele destaca que, para a PE, informação é o conjunto de regularidades e estruturas que o sistema perceptual de um indivíduo automaticamente detecta. Nesse caso, não é difícil perceber que detectar 'regularidades' depende da memória. Por isso, ele argumenta que, na PE, a função da memória deve ser calibrar o sistema sensorio-motor de forma a resultar em melhores interações entre organismo e ambiente no presente e no futuro. Um exemplo é um coelho passando novamente por um lugar onde ele, várias vezes antes, viu um predador. Retomar a experiência passada (ou várias experiências, formando uma regularidade) permite tomar decisões melhores no presente. No caso do coelho, a melhor decisão é fugir daquele lugar.

No entanto, é preciso destacar que, tal como a coordenação motora das mãos pode ter diversas funções, a memória também pode. É o que defende Jablonka (2017). Ela apresenta a hipótese de que a memória acabou se tornando importante em contextos comunicativos e que, devido a sua associação com a linguagem, sofreu mudanças, ampliando suas funções⁴. Ela chama essa memória moldada pela

⁴ Mais uma vez o exemplo da tesoura de Clark (1997) se mostra pertinente. A linguagem se utilizou de uma capacidade que o ser humano já tinha (memória

linguagem de memória autobiográfica, que seria um tipo de memória episódica tal qual um gesto é um tipo de atividade motora com as mãos.

O argumento dela para essa função comunicativa da memória é de base filogenética. A partir de certo momento na história evolutiva dos hominídeos, os indivíduos começaram a se reunir em grupos mais complexos e organizados. Nesse contexto, aumenta-se a necessidade e a importância da comunicação. E compartilhar experiências seria muito importante para a realização de atividades em conjunto. Tanto que até hoje em comunidades nativas a troca de experiências é fundamental para caça ou coleta coletiva de alimentos (Jablonka, 2017; Sterelny, 2012). De fato, não é difícil entender as vantagens da prática de compartilhar experiências. De um lado, essa prática permite a ampliação da experiência de um indivíduo e de seu conhecimento sobre o mundo, já que o grupo como um todo terá mais experiência e conhecimento do que o indivíduo. Do outro lado, essa prática permitiria a transmissão de experiência e conhecimento ao longo de gerações, permitindo o desenvolvimento e acúmulo de cultura. Isso teria várias vantagens de sobrevivência, como evitar predadores e doenças, e como conseguir comida de diversas formas.

Contudo, apesar dessas vantagens, essa prática poderia levantar dois problemas. Primeiro, como já discutido anteriormente, a memória apresenta muitas imprecisões, o que poderia colocar o grupo em risco dependendo da informação transmitida. Segundo, nesse contexto de compartilhamento de experiências, poderia haver erros intencionais (como mentiras e fofocas) que ameaçariam o bem-estar da organização do grupo, podendo suscitar

episódica) e produziu habilidades que o ser humano não tinha (memória autobiográfica).

discussões e revoltas. Por isso, Jablonka (2017) diz que seria necessário que houvesse uma forma de monitoramento da fonte da informação para evitar esses erros e garantir o bem do grupo. Dessa forma, uma pessoa poderia distinguir de forma mais eficiente memória de imaginação e usar suas próprias memórias para julgar os relatos de outras pessoas.

Para que houvesse esse monitoramento da fonte, a memória deveria adquirir duas características: 1) ser estruturada numa sequência temporal que não apenas favorecesse a narração dos eventos, mas também permitisse localizar os eventos temporalmente entre si; e 2) atribuir as memórias a si mesmo (noção de autooese – a sensação de que a memória pertence ao passado da pessoa (Tulving, 2005)). Paralelamente, Mahr e Csibra (2018) argumentam que essas duas características da memória não teriam muita (ou nenhuma) utilidade na tomada de decisão e planejamento do futuro. Antes, elas parecem essenciais em contextos comunicativos justamente por servirem como monitoramento da fonte. Dessa forma, se alguém apresentar um relato de uma experiência, mas eu estava presente e vi algo diferente, eu vou acreditar mais na minha memória do que no relato alheio porque foi algo que *eu* vi. A autooese tem essa função de monitoramento de fonte, bem como a estruturação numa sequência temporal, que permite não só localizar melhor a fonte da informação para o indivíduo que lembra, mas para a comunidade ouvir o relato de memória poder checar.

Como consequência dessa consciência da fonte da informação por meio da memória, por um lado, os falantes ao dar seus relatos estariam conscientes do julgamento da audiência e seriam cuidados com o que compartilhariam (evitando assim erros intencionais e não intencionais). Por outro lado, a memória permitiria à audiência julgar o relato de outras pessoas com base não apenas em eventos específicos de seu passado, mas também em regularidades daquilo que

experienciaram (evitando os mesmos tipos de erros) (Mahr & Csibra, 2018).

E o que fazer com o argumento de de Brigard? Se a memória serve como monitoramento de fonte de informação em contextos comunicativos, por que, ainda assim, ela apresenta tantos erros? Jablonka (2017) responde dizendo que a memória tem várias funções. Esse monitoramento da fonte é importante em contextos comunicativos. Mas tomada de decisão e planejamento do futuro seguem sendo funções da memória e, por isso, ela precisa ser flexível e ter um caráter construtivo, se adaptando a diversos contextos. Nesse caso, para evitar maiores problemas para a comunidade, seria necessária uma regulação da prática de troca de experiências tanto na estrutura social quanto na linguagem.

Essa função múltipla da linguagem faz todo o sentido no contexto do enativismo radical, já que a memória é entendida, nessa perspectiva, como uma ação/habilidade que, tal como movimento das mãos, pode ser usado para vários propósitos. E, como visto na *seção 1* deste ensaio, pode ser influenciada por práticas sociais como a linguagem, alcançando novas funções. Neste caso, segundo a hipótese da Jablonka (2017) e de Mahr e Csibra (2018), a memória ganha duas características (estrutura temporal e autooese) que lhe permitem assumir a função de monitoramento da fonte em contextos comunicativos.

No entanto, apesar dessa hipótese da relação da memória com a comunicação a partir de seu contexto filogenético ser bastante interessante, tem-se pouca evidência para ela na história evolutiva. Contudo, quando levamos em conta o contexto ontogenético, as evidências são mais abundantes. É o que será apresentado na próxima e última seção.

O desenvolvimento da memória humana e o papel da linguagem

Antes de falar sobre o processo ontogenético pelo qual a memória se molda pelo uso da linguagem, é importante ressaltar que processos ontogenéticos e filogenéticos funcionam num ciclo de retroalimentação (Jablonka, 2003; Laland & O'Brien, 2011). O que significa que processos ontogenéticos provavelmente similares aos que serão descritos a seguir ocorreram e resultaram no desenvolvimento da estrutura temporal e na autoconsciência na memória episódica. O desenvolvimento dessas características ocorreu em um contexto de necessidade comunicativa, como abordado na seção anterior, e por meio dele, foram melhorando esses dois aspectos da memória, em ciclos de retroalimentação. Ciclos assim que teriam resultado no aprimoramento da memória conforme a hipótese apresentada de Jablonka (2017).

Voltando à memória ao longo do desenvolvimento humano, se o enativismo radical estiver certo, crianças pré-linguísticas não têm representações (Rolla, 2022). Isso leva à conclusão de que antes da aquisição da linguagem, bebês teriam apenas memória episódica pura. Isso parece ser evidenciado pelo teste A não B proposto por Piaget e retestado e reformulado desde então. Nesse teste, duas caixas são postas diante de um bebê e um objeto e posto sempre na caixa A. Na última vez, ele é posto na caixa B. Espera-se algum tempo e o bebê é incentivado a procurar o objeto. Interessantemente, o bebê procura na caixa A (onde o objeto foi repetidamente posto) e não na caixa B (onde ele foi posto pela última vez) a menos que alguma alteração seja feita no ambiente ou no bebê (Barrett, 2011). Isso parece indicar que a memória do bebê valoriza regularidades para guiar o comportamento dele, o que está totalmente de acordo com a explicação de como a memória episódica pura funcionaria na psicologia ecológica, segundo van Woerkum (2021): calibrando o sistema sensorio-

motor por meio de conjuntos de regularidades no ambiente (ver seção 2).

No entanto, quando o bebê adquire capacidades linguísticas, adultos ao redor dele começam a colocá-lo em situação de compartilhar experiências. E essa prática é guiada pelos adultos (normalmente os pais), de modo que a memória adquira um direcionamento para a verdade. Observe os seguintes exemplos de interações reais entre mãe (M) e criança (C):

Exemplo 1:

M: Que outros animais nós vimos no circo?

C: Uma girafa.

M: Não, nós não vimos uma girafa no circo. Quem foi que nós vimos que parecia engraçado? Lembra do rinoceronte? [...]

M: O que mais nós vimos no circo?

C: Ahn... uma girafa.

M: Não, não vimos. [...]

Exemplo 2:

M: O que Mamãe encontrou pra você que você trouxe pra casa?

C: Pedras.

M: Isso! Nós pegamos umas pedras, né?

C: E chapéus de bombeiro.

M: E chapéus de bombeiro? Isso! Tá certo! Aqueles pequeninos chapéus de bombeiro. Eu tinha esquecido deles. Onde você os conseguiu?

C: Do vovô e da vovó.

M: O vovô e a vovó os deram pra você. (Fivush & Nelson, 2006, p. 239, tradução minha).

No primeiro exemplo, a mãe explica para a criança que a memória da criança estava equivocada e rapidamente apresenta o que de fato ocorreu. No segundo exemplo, a mãe reforça a narrativa da criança ao repeti-la e acrescentar alguns detalhes e questões. Como consequência de tais interações sociais envolvendo a linguagem a criança começa a julgar suas próprias memórias como verdadeiras ou falsas. Não apenas seus relatos são verdadeiros ou falsos, mas suas memórias passam a ser assim. Em outras palavras, a memória adquire condições de verdade/acurácia.

Fivush (2011) defende que por meio dessas interações, a criança organiza sua memória em narrativas, o que lhe confere a estrutura temporal. Isso faz com que por volta dos três anos a criança já seja capaz de organizar suas memórias em scripts. Porém, ela ainda não é capaz de atribuir sua memória a si mesma, não possuindo autoconsciência (Jablonka, 2017). Essa característica surge na memória por volta dos cinco anos de idade. Fivush (2019) acredita que essa atribuição da memória a si seja resultado do compartilhamento de experiências a partir dos pensamentos internos da criança e de conexões causais. Trocando em miúdos, ao ser requerido pelos adultos a falar de seus sentimentos e pensamentos e sua relação com eventos do passado, a criança é capaz de conectar o evento passado com seu eu do passado e este com seu eu presente.

Além disso, corroborando a hipótese de Jablonka (2017) vista na seção anterior, na mesma idade em que adquirem a autoconsciência na memória, as crianças também começam a usar a memória como recurso epistêmico para monitoramento da fonte de informação. Mahr e Csibra (2021), por exemplo,

apresentaram evidências de que antes dos cinco anos quando um adulto discorda de uma criança, a criança tende a aceitar o veredito do adulto. Porém, após essa idade, a criança tende a manter seu relato contra o de adultos quando foi algo que ela presenciou. A memória, então, é adquire um caráter de confiabilidade maior que relato de terceiros. Além disso, por volta dessa idade também crianças passam a usar a memória como base para suas afirmações sobre o mundo. Algo como: “é assim porque eu vi”. Antes disso, as crianças sabiam, mas não conseguiam associar a informação a sua fonte (Mahr *et al*, 2021).

Uma análise dos processos ontogenéticos envolvendo a memória, portanto, serve como evidência para a proposta evolutiva de que a memória adquiriu condições de satisfação a partir da influência de atividades comunicativas envolvendo a linguagem. Especialmente considerando que os processos ontogenéticos e filogenéticos estão em ciclo de retroalimentação, os processos ontogenéticos em que a linguagem molda a memória são indicativos dos processos evolutivos que vêm moldando a memória nos últimos milênios. Além disso, esses processos ontogenéticos servem para ilustrar como os processos filogenéticos funcionaram ao longo dos anos.

Dessa forma, a linguagem molda a memória episódica pura e a transforma numa memória autobiográfica (como Jablonka e Fivush a chamam). A memória autobiográfica apresenta uma estrutura temporal que facilita a narração da memória além de apresentar autooese. Ambas as características servem como base para que a memória adquira uma nova função decorrente de seu uso pela linguagem em contextos comunicativos: o monitoramento da fonte da informação relatada. Por meio de interações linguísticas, que são interações que proporcionam aprendizagem social em comunidades com cultura linguística, a memória ganha novas

funções. A linguagem se utiliza de algo que o ser humano já tinha (a memória episódica pura) e desenvolve uma habilidade nova (a memória autobiográfica). Dessa forma, além de ser usada para tomada de decisões e planejamento do futuro, a memória passa a ser usada para julgar informações sobre o mundo com base em experiências passadas.

Considerações finais

A proposta enativista radical defende que a cognição básica não representa o mundo. Ou seja, não tem condições de satisfação. Uma dificuldade que tal proposta pode ter é em explicar a memória episódica, em que cenas de eventos passados são construídos. A explicação inicial é a de que as cenas, por si mesmas, não representam o evento passado, mas as usamos para representar o passado. Enativistas radicais, no entanto, não esclarecem como cenas não representacionais passam ter conteúdo representacional. Influenciado por Barrett (2011), muitos sugeriram que a linguagem tem a capacidade de moldar processos cognitivos já existentes, criando novas habilidades. As explicações mais comuns, advindas de Jablonka (2017) e Mahr e Csibra (2018) e adotadas por enativistas, são as de que processos evolutivos envolvendo a linguagem e práticas comunicativas acabaram por moldar a memória episódica de modo a dar-lhe uma estrutura temporal e um aspecto autoonético. Ambas essas características permitem que a memória episódica represente eventos passados. No entanto, essas explicações carecem de evidências mais sólidas. Por isso, neste ensaio eu trouxe evidências ontogenéticas para a perspectiva enativista acerca da memória. Essas evidências sugerem que a estrutura temporal da memória e a autoonese são adquiridas a partir de práticas comunicativas. Além disso, essas práticas introduzem regras para a memória episódica que servem como condições

de satisfação para ela e, portanto, a moldam de modo a atribuir condições de satisfação a elas.

Referências

ADDIS, D. R. Mental time travel? A neurocognitive model of event simulation. *Review of Philosophy and Psychology*, v. 11, n. 2, 2020, p. 233-259. <https://doi.org/10.1007/s13164-020-00470-0>

BARRETT, L. *Beyond the brain: how body and environment shape animal and human minds*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

CARAVÀ, M. An exploration into enactive forms of forgetting. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 20, 2021, p. 703-722. <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09670-6>

CARDOSO, R.; OTTONI, E. The effects of tradition in problem solving by two wild populations of bearded capuchin monkeys in a probing task. *Biology Letters*, v. 12, 2016, p.20160604. <https://doi.org/10.1098/rsbl.2016.0604>

CARVALHO, E.; ROLLA, G. An Enactive-Ecological Approach to Information and Uncertainty. *Frontiers in Psychology*, v. 11, 2020, p. 1–11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00588>

CHENG, S.; WERNING, M.; SUDDENDORF, T. Dissociating memory traces and scenario construction in Mental Time Travel. *Neuroscience and Behavioral Reviews*, 2016. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2015.11.011>

CLARK, A. *Being There: putting brain, body, and world together again*. Cambridge: MIT Press, 1997.

DE BRIGARD, F. Is memory for remembering? Recollection as a form of episodic hypothetical thinking. *Synthese*, v. 191, n. 2, 2014 p. 155-185.

FIVUSH, R.; NELSON, K. Parent–child reminiscing locates the self in the past. *British Journal of Developmental Psychology*, v. 24, 2006, p. 235-251. <https://doi.org/10.1348/026151005X57747>

FIVUSH, R. The development of autobiographical memory. *Annu Rev Psychol* v. 62, 2011, p. 559–582.
<https://doi.org/10.1146/annurev.psych.121208.131702>

FIVUSH, R. *Family narratives and the development of an autobiographical self: social and cultural perspectives on autobiographical memory*. London: Routledge, 2019.

FRAGASZY, D.; PERRY, S. Towards a biology of traditions. In: Fragaszy, D.; Perry, S. (eds.). *The biology of traditions: models and evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FRAGASZY D. M.; BIRO D.; ESHCHAR Y.; HUMLE T.; IZAR P.; RESENDE B.; VISALBERGHI E. The fourth dimension of tool use: temporally enduring artefacts aid primates learning to use tools. *Phil. Trans. R. Soc.B.* v. 368, 2013, p. 20120410.
<http://doi.org/10.1098/rstb.2012.0410>

HUFFMAN, M. A.; NAHALLAGE, C. A.; LECA, J. B. (2008). Cultured monkeys: social learning cast in stones. *Current Directions in Psychological Science*, v. 17, n. 6, 2008, p. 410-414.
<https://doi.org/10.1111%2Fj.1467-8721.2008.00616.x>

HUTTO, D. D.; MYIN, E. *Radicalizing enactivism: basic minds without content*. Cambridge: MIT Press, 2013.

HUTTO, D. D.; MYIN, E. *Evolving enactivism: basic minds meet content*. Cambridge: MIT Press, 2017.

JABLONKA, E. Systems of inheritance. In: Oyama, S.; Griffiths, P. E.; Gray, R. D. (ed.). *Cycles of Contingency: Developmental systems and evolution*. Cambridge: MIT Press, 2003.

JABLONKA, E. Collective narratives, false memories, and the origins of autobiographical memory. *Biol Philos* v. 32, 2017 p. 839–853.
<https://doi.org/10.1007/s10539-017-9593-z>

LALAND, K. N.; O'BRIEN, M. J. Cultural niche construction: An introduction. *Biological Theory*, v. 6, n. 3, 2011, p. 191-202.
<https://doi.org/10.1007/s13752-012-0026-6>

MAHR, J.; CSIBRA, G. Why do we remember? The communicative function of episodic memory. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 41, 2018, p. e1. <https://doi.org/10.1017/S0140525X17000012>

MAHR, J.; CSIBRA, G. The effect of source claims on statement believability and speaker accountability. *Mem Cogn* v. 49, 2021, p. 1505–1525. <https://doi.org/10.3758/s13421-021-01186-x>

MAHR, J.; MASCARO, O.; MERCIER, H.; CSIBRA, G. The effect of disagreement in children’s source performance. *PLOS ONE*, 2021. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0249958>

MICHAELIAN, K. *Mental time travel: episodic memory and our knowledge of the personal past*. Cambridge: MIT Press, 2016.

ROLLA, G. Radically Enactive High Cognition. *Dissertatio*, v. 47, 2018, p. 26–41. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v47i0.12390>

ROLLA, G. *A mente enativa*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. <https://doi.org/10.22350%2F9786559173341>

ROLLA, G. Do babies represent? On a failed argument for representationalism. *Synthese* v. 200, n. 278, 2022, p. 1-20. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03728-5>

ROLLA, G.; HUFFERMANN, J. Converging enactivisms: radical enactivism meets linguistic bodies. *Adaptive Behavior*, v. 30, n. 4, 2022, p. 345-359. <https://doi.org/10.1177%2F10597123211020782>

SCHOFIELD, D. P.; MCGREW, W. C.; TAKAHASHI, A.; HIRATA, S. Cumulative culture in nonhumans: overlooked findings from Japanese monkeys? *Primates*, v. 59, n. 2, 2018, p. 113-122. <https://doi.org/10.1007/s10329-017-0642-7>

STERELNY, K. Language, gesture, skill: the co-evolutionary foundations of language. *Phil. Trans. R. Soc. B* v. 367, 2012, p. 2141-2151. <https://doi.org/10.1098/rstb.2012.0116>

STRIKWERDA-BROWN, C.; GRILLI, M. D.; ANDREWS-HANNA, J.; IRISH, M. (2019). “All is not lost” – rethinking the nature of memory and the self in dementia. *Ageing Research Reviews*, v. 54, 2019, p. 100392. <https://doi.org/10.1016/j.arr.2019.100932>

TULVING, E. Episodic memory and autoeogenesis: uniquely human? In: Terrace, H. & Metcalfe, J. (eds.). *The missing link in cognition: origins of self-reflective consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

VAN WOERKUM, B. The evolution of episodic-like memory: the importance of biological and ecological constraints. *Biol Philos* v. 36, n. 11, 2021, p. 1-18. <https://doi.org/10.1007/s10539-021-09785-3>

(Submissão: 09/11/23 Aceite: 27/10/24)

A economia restrita do falo: crítica derridiana à teoria sexual de Lacan¹

The restricted economy of the phallus: Derridean critique of Lacan's sexual theory



10.21680/1983-2109.2024v31n66ID35543

Vinícius Dutra

Universidade de São Paulo (USP)

theviniciusdutra@gmail.com

Resumo: O artigo analisa a crítica de Jacques Derrida, em “O carteiro da verdade”, ao falocentrismo concernente à lógica do significante proposta por Jacques Lacan. Para isso, mostramos como a desconstrução parte da concepção de que a aposta no falo é um dos modos de Lacan ser fiel à ideia de Sigmund Freud em torno da libido ser masculina. Derrida busca explicitar esse vínculo por meio da interpretação que o psicanalista francês produz do conto “A carta roubada”, de Edgar Allan Poe, uma vez que tal interpretação transformaria a literatura em ilustração da tese freudiana indicada

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

acima. Retomar essa querela de Derrida com Lacan permite não só indicar a força efetiva da crítica desconstrutiva à economia restrita do falo como também defender a hipótese segundo a qual a cena da escrita de Derrida fica demasiadamente presa ao que conheceu de Lacan nos *Escritos*, o que permite supor que a psicanálise lacaniana possa ter outra teoria sexual que não apenas aquela que a desconstrução visa desmontar.

Palavras-chave: Derrida; Lacan, teoria sexual; lógica do significante; falocentrismo.

Abstract: The article analyzes Derrida’s criticism, in “Le facteur de la vérité”, against the fallocentrism of Lacan’s logic of the signifier. To do this, we show how deconstruction starts from the idea that the focus on the phallus is one of Lacan’s ways of being faithful to Freud’s idea about the libido being masculine. Derrida makes this link explicit through the interpretation that the French psychoanalyst produces of the short story “The Purloined Letter”, by Poe, since such an interpretation would transform literature into an illustration of the Freudian thesis indicated above. Resuming this quarrel between Derrida and Lacan allows us not only to indicate the strength of the deconstructive critique of the restricted economy of the phallus, but also to defend the hypothesis that the scene of Derrida’s writing is too tied to what he knew of Lacan in *Écrits*, which allows to suppose that Lacanian psychoanalysis has another sexual theory than just the one that deconstruction aims to dismantle.

Keywords: Derrida; Lacan, sexual theory; logic of the signifier; fallocentrism.

A verdade-castração é justamente o domínio, o problema,
a dificuldade, o escândalo [l’affaire] do homem
(“La vérité-castration, c’est justement l’affaire de l’homme”).

JACQUES DERRIDA
Éperons, les styles de Nietzsche

Introdução

O movimento de Jacques Derrida em relação à psicanálise lacaniana foi materializado em um ensaio publicado pela primeira vez em 1975 na revista *Poétique*, cujo título dado em francês foi “*Le facteur de la vérité*”. Evocar nesse contexto o título original não é um mero complemento inicial, pois a ambiguidade da palavra “*facteur*” fornecerá ao menos duas traduções possíveis para o português: “O fator da verdade” e, como escolhida para a própria edição brasileira do ensaio, “O carteiro da verdade”. Tal duplicidade de sentido aglutinada no título já indica, em linhas gerais, um dos ângulos a partir dos quais Derrida irá criticar com veemência Jacques Lacan, pois o fator da mobilização “ingênua”² de uma expressão como “verdade” (diga-se de passagem: prenhe de questões para a própria tradição filosófica ocidental a qual Derrida visa, com todas as suas forças, desconstruir) é defendido por aquele que, aos olhos do pensador franco-argelino, tenta, a qualquer custo, ser o único e o verdadeiro carteiro da obra freudiana. É esse o papel principal atribuído por Derrida ao famoso projeto lacaniano em torno do “retorno a Freud”: querer conduzir a carta (isto é, a obra de Freud) para o seu verdadeiro caminho (a saber, o caminho “correto”) depois dos infelizes desvios oriundos dos pós-freudianos em matéria de interpretação dos conceitos e do horizonte clínico de Freud, sobretudo no que diz respeito ao esquecimento radical do que só pode ser central ao conseguir descentralizar o sujeito, o inconsciente.

² O adjetivo “ingênuo” para qualificar a mobilização por Lacan da expressão “verdade” já poderia ser entrevisto em uma nota de rodapé, inserida em *Posições*, quando Derrida indica que “Apesar de muitas variações elípticas e rapsódias [por parte de Lacan], não encontrei jamais, desde então, qualquer *questionamento rigoroso* desse valor de verdade em seu mais pertinente lugar histórico e arquitetônico” (Derrida, 2001, p. 108, grifo nosso).

Seria possível desenrolar com vagar o modo derridiano de compreender um dos projetos de Lacan (pois “o retorno a Freud” não é o seu único programa, apesar de ser o mais conhecido) no debate teórico e clínico da psicanálise francesa dos anos 1950. Diante disso, haverá quem se preocupe em relativizar esse diagnóstico da desconstrução. É o caso de Andrea Hurst, para quem, em *Derrida vis-à-vis Lacan*, o psicanalista francês não está às voltas de defender uma “ortodoxia obsessiva” (Hurst, 2008, p. 206)³ em relação ao encaminhamento dos próprios conceitos freudianos. Apesar de ser isso que Derrida sugere (o que acaba por transformar Lacan em uma figura extremamente presa na preservação do estabelecido), Hurst mostra como é por meio das formulações enigmáticas e paradoxais de Freud que Lacan produz toda uma reviravolta no campo psicanalítico. Nesse caso, isso significa: “De fato, sua revisão [das ideias freudianas] pressupõe uma leitura desconstrutiva, ainda que não seja por este apelido” (Hurst, 2008, p. 45). Por outro lado, há também quem reforçará a orientação de Derrida sobre o suposto “dogmatismo” de Lacan. Trata-se de Paul Earlie, o qual, em obra recente (publicada em 2021 sob o título *Derrida and the legacy of psychoanalysis*), enfatiza como a criação de uma “lenda” em torno do nome de Lacan forneceu um efeito deletério, que foi a desconsideração massiva das diversas interpretações concorrentes, em solo francês, da herança freudiana. A sua provocação é sintetizada assim: “[...] o entrelaçamento ideal de origem e ordem aponta para os efeitos negativos desta mitologia lacaniana: o que se chama às vezes de ‘lenda’ de Lacan tende a obscurecer a diversidade do

³ Para todas as referências indicadas em outros idiomas, a tradução é nossa.

envolvimento com o legado de Freud entre os seus contemporâneos” (Earlie, 2021, p. 12).⁴

No entanto, é importante introduzir desde já que esse não é o único ângulo para discutir a crítica de Derrida à psicanálise lacaniana. Na verdade, “O carteiro da verdade” aglutina muitos outros, o que de certa forma contribui não só para a constatação da sua riqueza e complexidade como também para o desdobramento amplamente diverso, entre seus intérpretes, sobre o próprio embate do programa da desconstrução com o horizonte teórico inventado por Lacan. Em um dos mais conhecidos textos sobre essa relação tensa, “*The frame of reference*”, publicado pela primeira vez em 1977, Barbara Johnson frisa a questão derridiana sobre “a alteridade do objeto [literário]” (Johnson, 2014, p. 86), isto é, do conto de Edgar Allan Poe, intitulado “A carta roubada”, em relação aos esquemas da psicanálise que são “aplicados”, digamos assim, ao longo da interpretação literária elaborada por Lacan. Já Slavoj Žižek, em *Enjoy your symptom!*, visa dissolver a compreensão da desconstrução segundo a qual Lacan teria produzido, na experiência analítica, uma “economia teleológica” (Žižek, 1992, p. 3), ao defender a conhecida tese segundo a qual uma carta sempre chega ao seu destino. Pois, a destinação da carta, na perspectiva žižekiana, só se determinaria *a posteriori*, “[...] quando, de forma totalmente contingente, encontra o lugar que lhe corresponde” (Žižek, 1992, p. 19).⁵

⁴ Além de Derrida, que apresentou uma leitura singular sobre Freud, Earlie também cita o caso de Paul Ricoeur, que escreveu “[...] um tratado de 500 páginas sobre a gênese e a estrutura do quadro conceitual de Freud, e que foi eclipsado pela publicação, um ano depois, dos *Écrits* de Lacan” (Earlie, 2021, p. 12).

⁵ Há ainda o fonocentrismo lacaniano, discutido por Mladen Dolar em *A voice and nothing more* (2006): sua posição defende que o objeto voz em Lacan desestabiliza a metafísica da presença fornecida pela voz fenomenológica. O ensaio “O objeto voz: afecção entre angústia e culpa”

De nossa parte, o avanço em direção à crítica derridiana se dará a partir do ângulo que procura expressar um desmonte do edifício intelectual de Lacan em matéria de teoria sexual. Apesar dos aspectos apresentados anteriormente de forma sintética reaparecerem ao longo de nossa discussão, até porque seria impossível desvinculá-los de forma completa (uma vez que a reflexão de Derrida é uma espécie de “teia” ricamente tecida), o panorama principal deste ensaio é apontar como a acusação de Derrida perpassa o problema de que a teoria sexual lacaniana está contaminada por uma concepção falocêntrica não mais situada apenas historicamente, mas reificada de maneira transcendental. A via em que isso ocorreria é a partir da defesa, por parte de Lacan, de uma lógica do significante cujo elemento principal de organização é um “significante ímpar” (Lacan, 1998a, p. 648), nomeado perigosamente de “falo”. Pensar assim é a tentativa de Derrida de especificar como o projeto estruturalista de Lacan absorve de maneira ingênua certas intuições freudianas sem com isso colocar em jogo um olhar mais cuidadoso e desconstrutivo a respeito delas.

Como modo de trabalhar a crítica a partir desse ângulo privilegiado, iniciaremos então a discussão com a apresentação, em linhas gerais, do que assombra a perspectiva lacaniana, ao menos aos olhos de Derrida: a tese de Sigmund Freud segundo a qual a libido é ordenada tendo em vista a concepção masculina. Posteriormente, indicaremos como Derrida busca todos os vestígios possíveis no texto “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (o objeto textual central de sua crítica, apesar de não ser o único escrito de Lacan a ser citado) para defender que a interpretação promovida por

também responde à desconstrução nesse mesmo aspecto: “[...] o objeto voz do qual fala Lacan está longe do narcisismo, é uma voz que nos afeta a ponto de podermos ficar angustiados diante dela, uma vez que não se pode dominá-la a partir do plano imaginário” (Dutra; Moschen, 2024, p. 8).

Lacan do conto “A carta roubada” visa sobretudo ser apenas ilustração da tese freudiana indicada acima, o que terminará por aproximar o seu trabalho, nesse caso, de uma psicanálise aplicada (coisa da qual Lacan, acima de tudo, gostaria de ter se distanciado). Passar por esse ponto permitirá explicitar como, na leitura crítica de Derrida, a carta não é tomada por Lacan apenas como uma simples alegoria do significante (o que já seria um alto problema), mas alegoria de um significante ainda mais específico: um significante transcendental que organiza toda a teoria sexual de Lacan, o falo. Aliás, e é importante frisar isso, essa estratégia de Derrida não poderia ser muito diferente, uma vez que o seu empreendimento visa denunciar, em larga medida, a crença de que apenas um significante seja realmente capaz de permanecer *ad infinitum* na transcendência (como Derrida imagina que ocorre com o falo lacaniano).

Retomar a crítica derridiana no que diz respeito àquilo que permite problematizar a teoria sexual na psicanálise lacaniana não pode ser entendido como um simples acaso no contexto que é o nosso. Sabemos o quanto esse tema virou central nas últimas décadas: o pensamento de Lacan em torno do falo é contestado de todos os modos possíveis de se imaginar.⁶ Sobre isso, é bom retomar que, como chega a sugerir Vladimir Safatle, “Um dos fundamentos dessas críticas [ao falo] foi fornecido por Derrida” (Safatle, 2020, p. 75). No entanto, para além da pertinência dessa crítica ao falocentrismo lacaniano, a hipótese que nos guiará é de que é preciso considerar com bastante cuidado uma certa cena presente na sua leitura desconstrutiva sobre Lacan. Afinal, Derrida deixa diversos rastros no ensaio “O carteiro da verdade” que permitem indicar como sua leitura ficou demasiadamente presa ao que pôde conhecer de Lacan na

⁶ Alguns nomes: Monique Wittig, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Jane Gallop, Judith Butler, Paul Preciado, Nancy Fraser.

época “estruturalista”, via a publicação decisiva em 1966 dos *Escritos*. Apontar para o limite da leitura derridiana (pois, como ele próprio pensava, cada interpretação é finita e passível de ser reelaborada mais uma vez e mais ainda) é o nosso jeito de não sufocar por completo o pensamento de Lacan em torno do que é sexual.

Uma maneira de ser fiel a Freud: “a libido é masculina”

Se não quisermos ignorar o rigor interno da reflexão que Derrida promove diante do pensamento estruturalista de Lacan, é preciso dar um passo para trás e abordar o que gostaríamos de chamar de monismo sexual presente no interior da psicanálise freudiana. Esse monismo é situado pelo próprio pensador franco-argelino a partir de algumas considerações sobre a criança freudiana, que é, acima de tudo, um menino cisgênero. Essas alegações são buscadas pelo próprio Derrida em um pequeno ensaio de Freud, datado de 1923, cujo título é “Organização genital infantil”, que expressa uma modificação decisiva em sua teoria sexual. É bom lembrar que, se anteriormente Freud estava inclinado a pensar em uma primazia dos genitais ao longo do desenvolvimento da puberdade, primazia que situava uma espécie de diferença em relação às pulsões parciais ainda não organizadas (próprias ao período da infância), agora sua especulação se dirige para uma tentativa de colocar a relevância dos genitais já no momento do próprio desdobramento infantil. No entanto, falar em “relevância dos genitais” é, na verdade, cair em uma imprecisão na apresentação da sua nova proposta. Nesse sentido, é Freud quem conseguirá sintetizar muito bem, no trecho reproduzido a seguir, a reviravolta em sua própria teoria sexual:

A principal característica dessa “organização genital infantil” é, ao mesmo tempo, sua diferença da organização genital definitiva do adulto. Ela reside no fato de que, para ambos os sexos, apenas *um*

genital, o masculino, possui um papel. Portanto, não há um primado genital, mas um primado do *falo* [*Phallus*]. (Freud, 2018b, p. 239)

Sugerir que a criança está interessada em apenas um genital ainda é não alcançar, ao menos de certa forma e a partir de uma determinada perspectiva, o pensamento freudiano. Pois não se trata bem do primado de um genital em específico (o pênis), mas sim do primado do falo. Aliás, a própria equivalência entre pênis e falo (ou até mesmo a intercambialidade entre os dois) é bloqueada muitas vezes por algumas propostas que procuram à sua maneira salvar a concepção psicanalítica de falo, como se essa equivalência (ou intercambialidade) revelasse uma profunda indistinção conceitual. Portanto, a partir desse horizonte, seria possível assumir que o falo não é e nada tem a ver com o pênis.⁷ Antes de tomar partido por uma ou outra perspectiva, é preciso continuar a interrogar com cuidado os detalhes do escrito de Freud. Logo após situar que a criança está interessada em um primado do falo, ele indica que o menino – e só poderia ser mesmo o menino, afinal, como é frisado em “Organização genital infantil”, “[...] falta-nos o conhecimento para os processos correspondentes na menininha” (Freud, 2018b, p. 239) – adota a posição de supor que todo mundo possui o mesmo órgão genital que ele.

⁷ Lacan parte do ponto de vista de que o falo não é o pênis, no entanto, como salienta, em “A significação do falo”: “E [o falo] é menos ainda o órgão, pênis ou clitórios [que é tomado aqui como um “pênis pequeno”], *que ele simboliza*” (Lacan, 1998c, p. 696, grifo nosso). Assim, Judith Butler poderá pensar que “O falo *simboliza* o pênis e, na medida em que simboliza o pênis, o retém como aquilo que simboliza; o falo não é o pênis. Ser o objeto de simbolização é precisamente não ser o agente da simbolização. [...] *Quanto mais simbolização ocorre, menos conexão ontológica há entre símbolo e simbolizado*. A simbolização pressupõe e produz a diferença ontológica entre aquele que simboliza – ou significa – e aquilo que é simbolizado – ou significado” (Butler, 2019, p. 150, grifos da autora e nosso). Essa argumentação sinaliza, então, que o falo está ligado ao pênis por negação determinada.

Sendo assim, pessoas do “sexo feminino”⁸ supostamente também teriam pênis: “Para a criança, ser mulher ainda não coincide com a falta de pênis” (Freud, 2018b, p. 241). Mais do que isso, pois, se, em algum instante, o menino começar a supor que a mulher não tem mesmo pênis, isso será tomado como a expressão máxima de um castigo que a levou *a posteriori* a ser submetida a um procedimento, o da castração. Como salienta criticamente Sarah Kofman, essa perspectiva fará a mulher portar “uma sexualidade incompleta” (Kofman, 1984, p. 125), porque a referência central ainda é o homem cisgênero. No entanto, o menino ainda insiste em imaginar que a sua mãe não teria passado pelo procedimento da castração. Outra maneira de dizer que a figura materna seria aquela que conseguiria conservar “por mais tempo” (Freud, 2018b, p. 241), para usar um sintagma freudiano, o seu “pênis”. É apenas quando a criança, no desenrolar de seu ímpeto investigativo, começa a fantasiar mais especificamente sobre a origem dos bebês que a mãe se torna aquela que infelizmente não tem pênis: ela também veio a “perder” o órgão. Dessa maneira, em “Organização genital infantil”, é difícil não supor ao menos uma intercambialidade entre pênis e falo. Na verdade, se há mesmo alguma distinção mais precisa a se fazer, é aquela que tentaria indicar como o falo é muito mais um órgão imaginado (dito de maneira explícita, *eu imagino que o outro tem o que eu tenho sem realmente saber se ele tem mesmo*), mas ainda assim um órgão que teria por referência, ao menos de forma inicial, essa outra parte excitável que é o pênis (uma vez que quem interroga se o outro tem ou não aquilo que ele tem é um menino cisgênero).

Portanto, o que vislumbramos aqui é uma intuição fundamental de Freud neste momento de seu pensamento: toda a organização libidinal da criança estará sob o império do signo masculino. Dito de maneira explícita, só existe uma única libido,

⁸ Expressão própria da matriz heterossexual, que organiza as coisas em sexo masculino (homem cisgênero) e em sexo feminino (mulher cisgênero).

a masculina. Posteriormente, no ensaio “A feminilidade”, de 1933, dez anos depois da publicação de “Organização genital infantil”, Freud coloca mais alguns elementos que contribuem para que se compreenda melhor a sua ideia. O falo acaba por organizar também o campo libidinal da menina cisgênero, que se pergunta se um dia o seu clitóris (tomado aqui como equivalência do pênis) também irá crescer. O que significa dizer, como frisa Elisabeth Roudinesco, que “ela quer ser um menino” (Roudinesco, 2016, p. 338). Sendo assim, a relação entre o falo e “o pênis” também se estabelece, mas se dá por uma via distinta: o falo imaginado é supostamente maior do que “o pênis” que ela parece ter (dito de outro modo, *eu imagino algo maior do que aquilo que se apresenta na anatomia de meu próprio corpo e espero que um dia isso seja grande também*). No entanto, ao longo de seu percurso investigativo infantil, a menina descobrirá que ela não chegará a ter um falo maior, falo que pudesse ser, ao menos imaginariamente, dado à mãe, o que modificará toda a dinâmica no interior do seu complexo de Édipo. Mesmo assim, Freud não deixa de indicar em seu relato, para mostrar a virulência das marcas da organização libidinal em torno do falo, que o reconhecimento da menina de “sua falta de pênis” (Freud, 2018a, p. 329) não chega a desestabilizar por completo o desejo de ainda ter um. Aliás, dentro dessa economia libidinal masculina, o próprio desejo de ter um filho por parte da mulher é considerado como substituição desse desejo inicial de ter mesmo um pênis. O que Freud compreende como “uma velha equivalência simbólica” (Freud, 2018a, p. 334).

Expor essas ideias em torno do elemento fálico é o modo que encontramos de indicar como a psicanálise freudiana toma um monismo libidinal de base, centrado no domínio do masculino, independente da suposta diferença entre o masculino e o feminino. A densidade do problema nos faria dizer, a partir do relato de Freud, que se trata de um “complexo masculino generalizado” a todos os sujeitos. Para fazer sua crítica a Lacan, Derrida parte das considerações freudianas em

torno da teoria sexual infantil do menino cisgênero de “Organização genital infantil”. Inclusive, em uma longa nota de rodapé inserida em “O carteiro da verdade”, chega a apreciar a posição de Freud como alguém que está muito longe de ter inventado essa dinâmica centrada no falo. Para todos os efeitos, ela é entendida pela desconstrução derridiana como sendo “uma enorme e velha raiz” (Derrida, 2007, p. 527) da própria cultura ocidental.⁹ Desse modo, Freud teria sido um daqueles pensadores que conseguiu justamente descrever esse horizonte de organização fálica. Derrida indica isso do seguinte modo: “[...] [Freud] apenas *descreve* a necessidade do falocentrismo, explica seus efeitos, tão evidentes quanto maciços. O falocentrismo não é nem um acidente nem uma falta especulativa imputável a tal ou tal teórico” (Derrida, 2007, p. 527).

É claro que talvez seja muito limitador não reconhecer que Freud também defendeu um programa normativo no que diz respeito à dinâmica fálica no interior do complexo de Édipo, mas o que Derrida parece frisar é aquilo que Gayle Rubin, em “O tráfico de mulheres”, de 1975 (premonitoriamente do mesmo ano do ensaio derridiano “O carteiro da verdade”), resume com as seguintes palavras, ao julgar os escritos freudianos que dissertam sobre a feminilidade: “Os ensaios de Freud sobre a feminilidade podem ser lidos como *descrições* de como um grupo é preparado psicologicamente, desde a infância, para viver com a própria opressão” (Rubin, 2017, p. 48, grifo nosso). Caso seja interpretada dessa maneira, a obra de Freud se tornaria um grande arsenal à espera de um olhar feminista que

⁹ Bruce Fink argumenta que, “[...] na cultura ocidental, não existe significante da Mulher, ao passo que o falo é o significante do Homem” (Fink, 2018, p. 181), pois vivemos em uma cultura largamente masculina. Derrida reconhece isso, mas seu ponto principal é realmente outro: o que a psicanálise faz diante dessa “constatação”? Ela procura assegurar aos sujeitos a entrada em uma ordem de perspectiva masculina? Ela escuta a violência que essa ordem institui na organização libidinal de seus corpos?

conseguisse explicitar, de maneira crítica, o que está implícito no modo freudiano de abordar o que está em primeiro plano na organização libidinal de um sujeito, o falo. O que estaria em jogo para Rubin é que expressões complicadas do arsenal teórico de Freud (por soarem pejorativas), tais como “inveja do pênis”, poderiam ser lidas como sinais de certo desconforto experienciado pelas mulheres em uma cultura que privilegia justamente o falo como elemento organizador do modo de vida em sociedades como a nossa.

Mas o envolvimento mais caridoso, por assim dizer, de Derrida com Freud serve também para situar uma espécie de desnível em relação ao modo como ele entende a questão fálica na psicanálise lacaniana. É verdade que Derrida dirá que Lacan segue Freud com unhas e dentes (o que o transformará em seu “verdadeiro carteiro”) no que diz respeito à tese segundo a qual a libido é masculina. No entanto, com a introdução de um agravante decisivo: mesmo que Derrida insinue em um primeiro momento que a invenção do falo não é imputável a algum teórico em específico, ele faz questão de colocar o psicanalista francês não como alguém que apenas despreveria o processo centrado no falo. Lacan faria algo muito pior do que isso ao transformar esse mesmo elemento em bandeira de todo um programa psicanalítico dentro do panorama estruturalista. Se as marcas da opressão descritas por Freud permitiriam justamente situar o problema da socialização do desejo dentro de um cenário sócio-histórico de violência, em que ainda haveria hierarquia de lugares entre o masculino e o feminino (na verdade, uma primazia generalizada do masculino), o que teríamos agora no estruturalismo lacaniano é a completa entrega a uma reificação dessa mesma situação histórico-milenar de opressão, deslocada para uma lógica do significante de contornos largamente transcendentais. Nas palavras de Derrida:

Não se trata mais somente de conhecer [o falocentrismo], mostrar, explicar, mas de permanecer ali. *E de reproduzir*. A formulação

ético-institucional é declarada por Lacan: o motivo [...] da ‘convenção significante’ o mostraria suficientemente. Ele [o motivo] se regula sistematicamente por uma doutrina falocêntrica do significante. (Derrida, 2007, p. 527, grifo nosso)

Colocar a interpretação da obra freudiana na direção correta, isto é, “[...] *restituir* o verdadeiro ensino, a boa doutrina [de Freud]” (Derrida, 2007, p. 502, grifo nosso), como Derrida imagina ser mesmo a bandeira lacaniana, agrava toda uma reprodução de ideias sobre a organização libidinal que poderiam ser problematizadas a partir de uma perspectiva crítica que, com cuidado, não reiterasse o que já estava instituído de antemão. Sendo assim, Lacan não nota que pode estar a serviço de algo questionável em matéria do que é sexual. Agora, o que Derrida precisará mostrar é como essa filosofia transcendental (como qualifica, de forma irônica, a psicanálise lacaniana) é, de maneira massiva, equivalente à teoria sexual freudiana de horizonte masculino. A sua sugestão é que, ao não conseguir desconstruir a centralidade do falo, Lacan corre o alto risco de se identificar com a própria criança freudiana indicada em “Organização genital infantil”: sua teoria estruturalista levantada a partir de um arcabouço transcendental não deixa de carregar todos os traços da teoria sexual infantil do menino cisgênero descrito por Freud. É tendo isso em vista que Derrida poderá dizer coisas como: “A eminência transcendental desse privilégio [lacaniano do falo] é portanto posta em perspectiva, em sua altura, desde a percepção horrorizada da criança [com a “castração” da mulher] – mais precisamente do menininho e de sua teoria sexual” (Derrida, 2007, p. 524).

A literatura como “ilustração” de uma tese falocêntrica

A reprodução desse falocentrismo e a sua defesa pela psicanálise lacaniana são identificados por Derrida em um escrito de Lacan selecionado para ser amplamente desmontado em sua própria confecção com os recursos massivos da

desconstrução: “O seminário sobre ‘A carta roubada’”. Sabemos muito bem como esse texto foi escolhido a dedo para ser o abrelatas dos *Escritos*, publicado pela primeira vez em 1966. Apesar de ter sido escrito por Lacan dez anos antes do lançamento desse compêndio, suas ideias ainda foram apresentadas em 1955, no segundo ano do seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-1955). Lembrar dessas coisas nos permite frisar a importância da própria publicação dos ensaios e artigos iniciais de Lacan em apenas um único volume, pois isso possibilitou que um público muito maior do que o reduto de pessoas que o seguia com frequência tivesse contato com as suas ideias.

É o caso de Jacques Derrida, que, em nota inserida em *Posições*, salienta que, antes do compilado de textos lacanianos vir à tona sob a forma dos *Escritos*, havia lido apenas, de maneira avulsa, “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” e “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. No entanto, com a chegada desse compêndio, Derrida especificará: “[...] reli esses dois textos e outros textos de Lacan, quase todos, creio, no interior dos *Écrits*. [...] E depois me interessei muito pelo ‘Séminaire sur La lettre volée’” (Derrida, 2001, p. 111-112). Esse relato reforça a ideia de Roudinesco, segundo a qual a publicação dos *Escritos* foi um acontecimento sem precedentes na história do lacanismo, pois colocou o nome de Lacan em um outro patamar, a saber, o de pensador robusto: “[...] [com essa publicação,] Lacan será reconhecido, celebrado, atacado, odiado ou admirado como um pensador de envergadura, e não mais apenas como um mestre em psicanálise” (Roudinesco, 1994, p. 333). Inclusive, a própria seleção de textos lacanianos que Derrida cita ao longo das páginas de “O carteiro da verdade” é amplamente retirada da publicação dos *Escritos*. O que pode começar por nos indicar também com quais termos e ideias de Lacan ele se envolveu. Será preciso voltar mais tarde a esse ponto, torná-lo objeto de reflexão crítica.

Em resumo, “O seminário sobre ‘A carta roubada’” é um texto que mobiliza toda uma interpretação de um conto de Edgar Allan Poe para conseguir apresentar a lógica do significante. Como o próprio título do conto já indica, é a história de uma carta que havia sido roubada. No caso, roubada de uma Rainha. Enquanto lia a carta em seu quarto, a monarca é interrompida com a entrada do Rei, de quem gostaria então de esconder a missiva. Para que ele não desconfie de seu embaraço, após sua tentativa fracassada de guardar a carta em uma gaveta, ela consegue colocá-la aberta sobre a superfície de uma mesa, com a indicação precisa de que “O endereço, todavia, estava voltado para cima e, de vez que *o conteúdo estava escondido*, a carta não foi percebida” (Poe, 2008, p. 50, grifo nosso). Se já não bastava a entrada do Rei, logo após surge de repente o Ministro, que identifica, por meio do embaraço da Rainha, que a carta não é simplesmente qualquer objeto, ela tem um valor muito peculiar. O que o leva não só a roubá-la como a deixar um fac-símile em seu lugar. O pior de tudo é que a rouba na frente da Rainha, que não pode agir pois não gostaria de forma alguma de chamar a atenção do Rei. É bom lembrar que, no conto, esse episódio do furto da carta é relatado, na primeira cena, pelo inspetor de polícia a Dupin e seu amigo (que é o narrador geral da história). O relato é feito tendo em vista o desconforto do inspetor com a circunstância de que a polícia parisiense tenta resgatar a carta há meses, porém sem sucesso, mesmo mobilizando todo tipo de técnica avançada em matéria de esconderijo de objetos. De fato, a polícia faz uma revista exaustiva no palacete do Ministro. Diante do fracasso em conseguir a carta, o inspetor de polícia retorna à casa de Dupin e promete cinquenta mil francos a quem conseguir encontrá-la. Ao ouvir isso, Dupin lhe solicita que assine então um cheque com a quantia prometida. O que se sucede é que Dupin retira a carta da gaveta de sua escrivaninha. E o drama às voltas da carta roubada se desfaz (ao menos é o que parece)...

Um dos pontos principais que leva Lacan a se interessar por esse conto se dirige ao lugar em que a carta estava

escondida quando Dupin, depois de escutar pela primeira vez o inspetor de polícia sobre a história do furto, coloca-se no trabalho investigativo de procurá-la na residência do Ministro. Dupin identifica muito bem que, “[...] para ocultar a carta, o ministro tinha apelado para o expediente compreensível e sagaz de *não tentar ocultá-la, em absoluto*” (Poe, 2008, p. 64-65, grifo nosso). O que significa que o Ministro havia deixado a carta à vista, para qualquer um vê-la, em um porta-cartões sobre o painel da lareira. A questão lacaniana central não é senão esta: por que a carta não foi encontrada se ela estava explicitamente à mostra? A explicação mais banal a uma pergunta dessa natureza recorreria apenas à “imbecilidade realista” (Lacan, 1998b, p. 28) da polícia, isto é, um realismo ingênuo que parte do pressuposto segundo o qual alguém irá esconder um objeto em algum dos lugares habituais que são tomados como esconderijos. Daí a epopeia da polícia, em sua procura incessante e frustrada pela carta, parecer tão limitada a qualquer leitor do conto. Mesmo com todos os recursos avançados da época, jamais iriam encontrar o objeto a que visavam.

Mas tal resposta não é de todo satisfatória, sobretudo quando enfrentamos com mais cuidado os detalhes da perspectiva lacaniana sobre o lugar em que a carta “verdadeiramente” se encontrava. No conto de Poe, essa carta está exposta no porta-cartões que se encontra sobre o painel da lareira na residência do Ministro. Para todos os efeitos, Lacan não desconsidera esse ponto, mas começa a inserir uma reflexão sobre a localidade da carta que, em larga medida, ultrapassa os limites estritos de interpretação do objeto literário em sua singularidade. Tal movimento lacaniano de sobrevoo será reconstruído de forma crítica por Derrida. Pois, é importante frisar isso, um de seus primeiros incômodos com Lacan é que ele submete violentamente a escritura literária à sua teoria estrutural, a ponto de o conto se tornar então apenas mera ilustração de teoria psicanalítica. Aliás, esse modo de tomar a literatura simplesmente como objeto ilustrativo já

estava enunciado desde a abertura do ensaio de Lacan por meio dessa frase: “[...] pensamos em *ilustrar* hoje [com o conto] a verdade que brota do momento do pensamento freudiano que estamos estudando, que é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito” (Lacan, 1998b, p. 14, grifo nosso). A submissão do conto aos esquemas psicanalíticos irá colaborar para que Lacan consiga especular sobre a localidade da carta sem nenhuma resistência do objeto literário. Nas suas palavras,

É evidente (*a little too self evident*) que a carta, de fato, mantém com o lugar relações para as quais nenhuma palavra francesa tem todo o alcance do qualificativo inglês *odd*. *Bizarre*, como Baudelaire costuma traduzi-lo, é apenas aproximativo. Digamos que essas relações são singulares, pois são justamente essas que o significante mantém com o lugar. (Lacan, 1998b, p. 26)

Afinal de contas, que relações singulares são essas? Para entender esse ponto, é preciso considerar que a carta irá se tornar o que Barbara Johnson chamará de a “alegoria do significante” (Johnson, 2014, p. 63). E o significante é, pelo menos na economia teórica desse momento, “símbolo de uma ausência” (Lacan, 1998b, p. 27). Isso possibilita a Lacan insistir na defesa das relações “singulares” da carta com o lugar, carta que agora nada mais é do que a sua concepção de significante. No entanto, se o significante é símbolo de uma ausência, não haverá como encontrá-lo lá onde supomos exatamente tê-lo encontrado. Daí Lacan fazer afirmações emblemáticas como: “[...] o que está escondido nunca é outra coisa senão *aquilo que falta em seu lugar*” (Lacan, 1998b, p. 28). Diante disso, Derrida irá procurar uma série de pistas no escrito de Lacan que permita explicitar como isso que falta em seu lugar, e que o significante é apenas o seu símbolo, não é senão o que ficou conhecido na psicanálise sob o suspeito nome de “falo”. Antes de continuar por esse caminho, é preciso introduzir uma pequena consideração sobre a ideia hegemônica da concepção de significante em Lacan, para que seja possível diferenciá-la da que estamos apresentando minuciosamente aqui. Distinguir

esse ponto permite acompanhar melhor a força efetiva da desconstrução de Derrida.

Estamos acostumados a partir do ponto segundo o qual Lacan implementou uma espécie de desmonte do signo saussuriano que radicalizou então a materialidade do significante e a sua independência em relação ao significado. Na verdade, esse significado só seria produzido tendo em vista o modo de os significantes se organizarem no decorrer de uma cadeia. Em larga medida, e de forma extremamente resumida, é essa a crítica à metafísica empreendida por Lacan. No âmbito clínico, ela construiu uma imagem um tanto caricata de que os lacanianos adoram jogos de palavras e trocadilhos, como se a arbitrariedade do signo desse vazão para se brincar com as homofonias e as ambiguidades oriundas do significante. Mas a questão é que, por mais que Derrida reconheça a tentativa de Lacan de se distanciar do significado, seu diagnóstico está longe de parar por aqui. Pois, para a desconstrução, a concepção de falo defendida por Lacan reintroduz tudo o que ele imagina ter conseguido se desfazer em relação ao significado. O que isso quer dizer senão que, no sistema lacaniano, a primazia do significante sobre o significado depende de um ponto de estofado que só é realizado pelo “mais elevado dos significantes” (Lacan, 1998b, p. 42)? E o mais elevado dos significantes não é senão o falo, o significante transcendental (ou significado transcendental, pois o resultado será o mesmo aqui) do conjunto ao qual submete todos os outros significantes.¹⁰

¹⁰ Em “A significação do falo”: o falo “[...] é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (Lacan, 1998c, p. 697). Alenka Zupančič reforça essa visão: “[...] o falo é notoriamente definido por Lacan nessa época [estruturalista] como designando esses ‘efeitos de sentido como um todo’” (Zupančič, 2023, p. 79). Assim, a arbitrariedade do signo saussuriano não é levada às últimas consequências por Lacan, pois é bloqueada com a entrada de um significante

O falo é um significante transcendental

A partir do que expomos até aqui, é indispensável colocar a seguinte pergunta: qual é mesmo o problema de se partir de um significante transcendental que ordena os outros significantes do conjunto? A intuição derridiana é que esse significante elevado permitirá a entrada de todo o semanticismo, em particular, aquele vinculado à rigidez do código psicanalítico que autoriza o deciframento via o já clássico complexo de Édipo.¹¹ É o que denuncia Derrida assim: “[...] [a lógica do significante] mobiliza todos os esquemas psicanalíticos – edipianos na circunstância – e atrai para seu centro todo o esforço do deciframento” (Derrida, 2007, p. 478). A defesa de Derrida desse caminho requer então algumas mediações de nossa parte. Para começar, retomemos que, no conto de Poe, o recurso que a Rainha encontra para esconder a carta é então deixando ela à mostra. A mesma coisa faz o Ministro, que irá ocupar, na segunda cena, o lugar em que a Rainha estava na primeira.¹² Esse lugar não é senão chamado por Lacan como o da “mulher”: “[...] ao entrar no jogo como aquele que esconde, é do papel da Rainha que ele

transcendental que permite uma identidade “final” entre significante e significado (o famoso ponto de basta).

¹¹ O que reafirma que a lógica do significante não se desfaz do deciframento hermenêutico, uma vez que se utiliza de interpretações edipianas *à la* Freud para ser erigida. Isso é lembrado por Yoshiyuki Sato, em *Pouvoir et résistance*, quando fala que “A organização do desejo pelo significante transcendental é uma formalização extremamente refinada da segunda tópica freudiana desenvolvida em torno da relação edipiana” (Sato, 2007, p. 111).

¹² Para entender isso, é importante frisar que a leitura lacaniana advoga por “um complexo intersubjetivo” (Lacan, 1998b, p. 17) de três lugares que os personagens do conto alternam dependendo do ponto em que a carta fica situada.

[o Ministro] tem que se revestir, inclusive nos atributos da mulher e da sombra, tão propícios ao *ato de esconder*” (Lacan, 1998b, p. 35, grifo nosso). A proeza de Dupin (e a do psicanalista, pois é assim que Derrida compreende a lógica lacaniana) é conseguir encontrar a carta nesse esconderijo muito peculiar, nesse “vazio” da lareira, que se assemelha, na descrição de Lacan, a um imenso corpo de mulher:

Exatamente como a carta/letra roubada, qual *um imenso corpo de mulher*, se esparrama no espaço do gabinete do ministro, quando ali entra Dupin. Mas como tal ele já esperava encontrá-la, e só lhe resta, com seus olhos velados por óculos escuros, *desnudar esse maiúsculo corpo*. (Lacan, 1998b, p. 40, grifos nossos)

Lacan sugere que Dupin consegue ir direto ao ponto, no qual se abriga realmente esse corpo de mulher (que é feito para esconder): “Vejam! *entre as pernas da lareira*, eis o objeto ao alcance da mão, que o arrebatador só precisa pegar...” (Lacan, 1998b, p. 40, levemente modificada, grifo nosso).¹³ Não fica difícil notar que as metáforas lacanianas mobilizadas ao longo de seu escrito, do “desnudar”, do que está “entre as pernas”, do que foi feito para “esconder”, contribuirão para que Derrida não só conclua que a carta não é qualquer significante (trata-se, é claro, do significante fálico atribuído à mulher e, mais especificamente, à mãe) como também que essa lógica estrutural psicanalítica está contaminada pela teoria sexual infantil do menino cisgênero descrito por Freud em “Organização genital infantil”, que parte do pressuposto segundo o qual todo mundo tem um falo e, que, bem, ao longo de seu próprio desenvolvimento, será preciso descobrir que a mulher e, posteriormente, a mãe, não têm. O “destino” da criança seria se deparar com esse aspecto, com o espaço “vazio”

¹³ Vera Ribeiro traduziu “*jambes*” por “ombreiras”, mas sinalizou, em nota, que ela também significa “pernas”.

da lareira lá onde se imagina que há algo escondido “entre as suas pernas”.

O gesto crítico de Derrida irá encurralar ainda mais Lacan quando apontar que essa lógica do significante não deixa de fornecer também um violento enquadre sobre o que é o feminino. Aos olhos da desconstrução, a força do sistema de Lacan reside lá onde a verdade perpassa o problema da castração, isto é, *saber que a mulher e a mãe não têm aquilo que se imagina que elas têm*. Eis como a psicanálise lacaniana permite a Derrida concluir então que “A verdade é ‘mulher’ como castração” (Derrida, 2007, p. 486). Desse modo, ao querer que se descubra que a mulher é castrada, Lacan é acusado de essencializá-la a partir desse ângulo masculino que fará com que sua posição teórica e o desdobramento da fantasia infantil do menino cisgênero de “Organização genital infantil” simplesmente se fundam para ser uma coisa só. É tendo isso em vista que Derrida escreverá uma frase forte para denunciar a lógica do significante construída por Lacan: “O vínculo da Feminilidade e da Verdade é seu último significado” (Derrida, 2007, p. 488). Essa audácia de Derrida colabora para que Gayatri Spivak resuma o que está em jogo aqui da seguinte forma:

A carta viaja de mão em mão ao longo da história. Assim, em uma situação intersubjetiva, o significante deve ser deslocado até que seu verdadeiro *status* seja revelado: é ao falo como significante da verdade que todo sujeito (masculino) deve aderir para ser inserido na ordem simbólica, em que o significante sempre “significa” a ausência do significado; a mãe (como verdade) desvelada mostra que ela é castrada. (Spivak, 1984, p. 33)

O modo peculiar de Spivak sintetizar o problema nos ajuda a compreender com mais facilidade um dos pontos mais importantes ao longo da posição crítica de Derrida. Pois, como ela indica, o significante sempre significa a ausência de significado, isto é, a falta de pênis na figura do feminino. Diante disso, é bom retomar que Lacan insiste, em diversos

momentos de “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, que não sabemos ao certo qual é o significado (o conteúdo, como nos diz Poe) do que está escrito na carta, o que só colabora para que o conto se transforme em elemento de ilustração da tese lacaniana sobre a primazia do significante em relação ao significado. Contudo, a sacada de Derrida é nos mostrar como, no pensamento de Lacan, a suposta falta de significado na carta se torna o próprio significado da carta. Dito de modo explícito, *a falta de significado no significante é o significado do significante*. Isso não é qualquer coisa. É a linha nodal do desmonte que Derrida promove na lógica do significante. A partir disso, Robert Trumbull pode explicar que o que mais incomoda Derrida não é que Lacan construa uma perspectiva partindo supostamente da ausência de fundamento, isto é, a falta de significado no significante, mas que faça de tudo para transformar essa mesma ausência em “[...] um novo termo transcendental [o falo] no lugar onde supostamente não existiria nada” (Trumbull, 2022, p. 236). O efeito de postular as coisas assim é que essa ausência se torna paradoxalmente uma presença quando é colocada para funcionar como fundamento da organização do Simbólico. Esse fundamento servirá então de centro organizador da teoria sexual lacaniana, uma “economia restrita” (Derrida, 2007, p. 488) que permite alguma arbitrariedade dos significantes desde que essa arbitrariedade não atinja jamais o significante transcendental. É isso que torna o falo, nas palavras de Safatle, “o centro da economia libidinal” (Safatle, 2006, p. 128).

No entanto, apesar de todo o desenvolvimento que apresentamos até aqui em torno da desconstrução do falo como elemento ordenador da economia libidinal no interior do Simbólico, alguns poderiam ainda questionar, e com razão, o seguinte aspecto: como pode ser mesmo que Lacan tenha se fixado em um significante transcendental se ele foi tão sensível àquilo que chama de “materialidade do significante” (Lacan, 1998b, p. 26)? Será que Derrida não está

simplesmente negligenciando esse aspecto? É importante dizer que ele analisa esse ponto com todo o cuidado, inclusive chamando a atenção para como Lacan situa essa suposta materialidade do significante. Afinal, ela é, no mínimo, curiosa, pois guarda em si mesma uma indivisibilidade. Isso é apontado por Lacan assim: “[...] essa materialidade [do significante] é *singular* em muitos pontos, o primeiro dos quais é não suportar ser partida. Piquem uma carta/letra em pedacinhos, e ela continuará a ser a carta/letra que é” (Lacan, 1998b, p. 26). Essa articulação perigosa entre materialidade e indivisibilidade leva Derrida a supor que estamos diante de um pensamento da “idealidade do significante” (Derrida, 2007, p. 511). Ele argumentará assim sobre

Se ele [o significante] fosse divisível, poderia sempre se perder no percurso. É contra essa perda possível que se edifica o enunciado da ‘materialidade do significante’, isto é, de sua singularidade indivisível. *Essa “materialidade”, deduzida de uma individualidade que não encontramos em nenhum lugar, corresponde de fato a uma idealização.* (Derrida, 2007, p. 511)

O que notamos aqui é que a materialidade singular do significante fálico não coloca grandes problemas para a sua formulação como um significante transcendental. Muito pelo contrário, contribui para a sua edificação, uma vez que essa materialidade indivisível é uma espécie de idealização que alça o significante a uma identidade capaz de ser circunscrita, localizada como o fundamento do Simbólico. Diante disso, Derrida acentua, em trabalhos como *Glas*, de 1974, uma tentativa de ir além de uma lógica da “verdade-castração”, lógica que tem por obrigação vincular o sujeito ao Simbólico.¹⁴ Haveria que se fazer uma análise sofisticada do modo como

¹⁴ A “*décastration*” de René Major, traduzido por “*descadastramento*” (Major, 2002, p. 206), tem por função indicar a possibilidade de desfazer a castração/cadastramento em relação ao Simbólico. Isso evitaria o fechamento do sistema e uma disseminação sem lei e ordem poderia ocorrer.

Derrida tenta abalar a ordem simbólica engendrada pelo falo. Contudo, sem desdobrar o assunto com o cuidado de que ele necessita, podemos ao menos indicar que Derrida é o primeiro a reconhecer as dificuldades iniciais para essa empreitada. Levando em consideração a sua crítica à metafísica, entendida aqui como um campo cujo empuxo fundamental é colocar as coisas em termos de estrutura oposicional, Derrida não pode erguer um simples discurso “anticastração” (Derrida, 2015, p. 41), pois isso seria apenas mais uma maneira ruim de ficar amplamente confinado ao horizonte da metafísica. Então, outra estratégia é realmente necessária. E ela virá, ao menos como “uma primeira etapa” para desestabilizar a ordem de lugares fornecida pelo movimento unificado em direção ao falo, quando Derrida apelar para uma categoria psicanalítica como a do fetiche.

Há muitos aspectos aglutinados na discussão derridiana em torno do fenômeno do fetiche.¹⁵ Para nossos propósitos, basta sinalizar que ele conseguiu identificar em um dos casos analisados por Freud no texto “Fetichismo”, de 1927, uma certa oscilação presente na atitude do fetichista em relação à figura feminina, que poderia servir para minar (ou ao menos “embaralhar”) a suposta verdade do sistema lacaniano (“a mulher é castrada”). Como já salientamos, o percurso do

¹⁵ Como ultrapassa o espaço para poder discutir isso com vagar, apenas vamos lembrar que Derrida está à procura de uma generalização do fetiche, que não teria um significado final ou um referente a partir do qual o fetiche seria seu “substituto”. No caso lacaniano, esse referente ainda estaria lá, mesmo que como falta (cujo símbolo é o falo). Quem explicita isso muito bem é Geoffrey Bennington: “A generalização particular, em Lacan, do fetichismo, que dá origem à sua descrição geral do significado do falo, ainda faz do fetiche um substituto de alguma coisa, mesmo que essa ‘coisa’ seja chamada precisamente de *falta*, na medida em que essa falta ‘tem o seu lugar’ apenas onde falta o pênis da mãe. Dessa maneira, Lacan ancora uma explicação geral da ‘substituição’ a uma origem *particular* e apresenta como verdade transcendental algo que deveria ter superado a própria posição transcendental em geral” (Bennington, 2004, p. 197-198).

sujeito, ao longo de sua constituição, é descobrir essa verdade, esse seria o ímpeto que anima seu destino. No entanto, Derrida se interessa pelo caso freudiano da cinta pubiana, em que tal fetiche significaria “[...] tanto que a mulher é castrada como também que ela *não é castrada*” (Freud, 2021, p. 321, grifos nossos). As duas afirmações freudianas (“a mulher é castrada” e “a mulher *não é castrada*”), tomadas de maneira simultânea pelo fetichista, levam a uma indecidibilidade no interior do próprio Simbólico, indecidibilidade (tão ao gosto do próprio Derrida) que pode contribuir para embaralhar uma ordem de lugares estáveis que costuma posicionar a figura de alteridade de acordo com os limites da economia restrita masculina. É essa “economia do indecível” (Derrida, 1986, 210-211), a qual desestabiliza a hierarquia e a oposição entre afirmação e negação da castração, que pode ter a força de interromper uma dialética positiva no interior da psicanálise lacaniana, dialética que procura fazer então a *Aufhebung* do falo.

A cena da escrita de Jacques Derrida

Ao produzir uma teoria sexual de orientação estruturalista, Lacan corre o alto risco de estar estabilizando a força o que é sexual ao conceber o campo libidinal com um centro fixo cujo nome é falo. O problema de situar as coisas dessa maneira é que a psicanálise lacaniana pode estar à serviço da violência da exclusão de tudo aquilo que jamais se encaixará direito, em matéria de sexualidade, nos seus próprios termos. O que seria dizer, a partir da perspectiva de Derrida, que o pensamento de Lacan se entrega, de forma exacerbada, a uma espécie de fechamento ideológico, a uma economia restrita do falo. A violência da exclusão não ocorreria apenas pelo privilégio altamente concedido à perspectiva masculina, mas também por solicitar uma anulação das “singularidades múltiplas” que poderiam surgir

ao longo do processo do desejo. Se desse para resumir a teoria sexual lacaniana garantida pelo significante transcendental, diríamos que ela é produzida como uma tentativa mesmo de conciliar o desejo do sujeito com a ordem simbólica. Dito em forma de enunciado, *o centro de seu próprio desejo está identificado com um elemento fundamental propiciado pela lei oriunda do Simbólico*. Assim, o falo forneceria um lugar (seja para quem imagina ter o falo seja para quem busca ser o falo) dentro da economia de trocas intersubjetivas no Simbólico.¹⁶

Essa interpretação de Derrida do estruturalismo de Lacan não é disparatada.¹⁷ Ela também não poderia ser muito diferente, pois segue, dentro da medida do possível, as linhas de ressonância que já estavam postas ao menos desde “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, discurso de Derrida pronunciado pela primeira vez em 1966, no qual há a identificação de que o estruturalismo lévi-straussiano (o qual influenciou Lacan) depende de um centro peculiar, um centro que se encontra sempre “*noutro lugar*” (Derrida, 2014, p. 408), isto é, em um regime de exceção capaz de regular os elementos do jogo dentro da estrutura sem contudo ficar contaminado por esse jogo estrutural. É a função

¹⁶ Apesar de Dews levantar uma hipótese personalista sobre a crítica de Derrida a Lacan, indicando que ela surge em um momento de “declínio” da influência da desconstrução em solo francês, como se a procura em atacar “seu principal rival” (Dews, 1984, p. 93) fosse mais um modo de lidar mal com a popularidade de Lacan, ele salienta algo com o qual concordamos: a especulação estruturalista de Lacan em torno do Simbólico (isto é, do pacto intersubjetivo da lei por meio do falo) desconhece uma dinâmica do poder à que Derrida e outros pensadores, tais como Foucault, foram mais sensíveis (Cf. Dews, 1984, p. 105).

¹⁷ O que não quer dizer que todos concordem com a crítica de Derrida. Por mais que não desenvolva seu pensamento (permanece uma sugestão), Richard Boothby aponta que o falo não abre “[...] a porta a qualquer acesso especial ou garantido ao significado” (Boothby, 1991, p. 154).

que o falo também exerce enquanto significante transcendental em Lacan: ditar o jogo libidinal sem se perder nesse jogo (daí Derrida acusar tantas vezes de ele ser uma idealidade, pois, ao contrário dos outros significantes, mantém sua identidade profundamente intacta ao longo do tempo).¹⁸ No entanto, a revelação desse aspecto, presente na psicanálise lacaniana, não consegue ofuscar alguns detalhes de “O carteiro da verdade”, detalhes que podem nos ajudar inclusive a apontar certos limites da crítica desconstrutiva a Lacan.

O que em larga medida Derrida empreendeu, no que diz respeito ao tema do falocentrismo, é a explicitação dos pressupostos que organizam a teoria de Lacan sobre o campo libidinal dos sujeitos. No entanto, para alguns, ele nada mais fez do que medir o quanto Lacan estava realmente distante do pensamento da desconstrução. É o caso de Michael Lewis, para quem “[...] Derrida parece aplicar a desconstrução como uma estrutura formal ao pensamento de Lacan *como um todo*, um conjunto de teses contra as quais Lacan é medido e considerado deficiente” (Lewis, 2008, p. 245, grifo nosso). De fato, Lewis tem razão se a crítica derridiana a Lacan for alargada, de forma absoluta, para toda a obra lacaniana, obra que está longe de ser resumida aos *Escritos*. Mas isso não poderia ser assim por algumas razões. Em primeiro lugar, porque isso seria pressupor algo na estratégia da desconstrução de Derrida de que ela ao menos parece desconfiar, isto é, que um suposto todo de uma obra poderia ser idêntico a si, todo que não incluiria nenhum ponto instável, aporético, contraditório, inconsistente, indecível ou até

¹⁸ Há uma argumentação de Derrida, que não desdobraremos neste espaço, para indicar como essa idealidade do significante em Lacan só é possível com uma vinculação brutal ao fonocentrismo na formulação de sua própria teoria.

mesmo transformativo. Pensar assim seria uma maneira ruim de imaginar um todo que estaria então congelado, e morto.

É exatamente por suspeitar de uma identidade tal que Derrida geralmente busca um texto em específico para desconstruir. Às vezes, algo ainda mais particular, uma breve passagem de uma obra, como inclusive ocorre na disputa hermenêutica com Michel Foucault em torno da relação do *cogito* cartesiano com a loucura. Isso evita abordar um autor a partir da abstração generalizada de um suposto todo completamente fechado de sua obra. Na conferência “*Pour l’amour de Lacan*”, proferida em 1992, Derrida explicará que “[...] não falo jamais de um filósofo ou de um *corpus* em geral como se se tratasse de um corpo homogêneo” (Derrida, 1996, p. 67). Mas esse ponto ligado mais ao “procedimento” da leitura desconstrutiva não é a única razão. A segunda delas indica um elemento em nível histórico: os seminários lacanianos só começaram a ser publicados oficialmente em 1973 pela editora Seuil. E, por mais que “O carteiro da verdade” tenha surgido dois anos depois, podemos imaginar como há uma temporalidade laboral para produzir um escrito tão denso como é esse ensaio de Derrida. Além disso, Trumbull inclui que “O carteiro da verdade” foi “[...] proferido como uma palestra em 1971” (Trumbull, 2022, p. 225), antes de surgir então na revista *Poétique*, o que só contribui mais ainda para aumentar a suspeita de que, no momento específico da formulação das ideias desse ensaio, Derrida talvez não tenha tido acesso aos seminários ministrados por Lacan.¹⁹

¹⁹ Derrida não frequentou os seminários de Lacan. Em “*Pour l’amour de Lacan*”, ele narra as três únicas vezes em que o encontrou: “Eu encontrei Lacan apenas duas vezes [em 1966, nos Estados Unidos, e em 1967, na França] e cruzei com ele em um coquetel uma terceira vez, muito tempo depois” (Derrida, 1996, p. 68).

Os textos lacanianos aos quais Derrida recorreu, em “O carteiro da verdade”, para produzir sua interpretação do pensamento de Lacan, são oriundos dos *Escritos*. Para começar, “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (1956), que é o texto central escolhido por Derrida, até porque lhe é conferido um lugar estratégico: estando na abertura dos *Escritos*, ele sequer respeita a cronologia da publicação original dos textos inseridos nesse compêndio. No entanto, para dar conta de especificar o falocentrismo laciano, Derrida também explora algumas passagens e expressões de outros escritos de Lacan, tais como “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957), “A direção do tratamento e os princípios de seu poder” (1958), “A significação do falo” (1958), “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1959), “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina” (1962), “A ciência e a verdade” (1966) e “Prefácio à edição dos *Escritos* em livro de bolso” (1969).²⁰ Essas citações orbitam e reforçam a ideia segundo a qual Lacan está comprometido com um “transcendentalismo do significante” (Derrida, 1996, p. 73) pela via do falo.²¹ Além

²⁰ Sinalizar com qual horizonte de textos lacanianos Derrida se envolveu não exclui a possibilidade de relê-los de uma maneira distinta e segundo estratégias que não são aquelas que o pensador franco-argelino um dia adotou. Isso seria ser fiel ao “programa” da desconstrução, que parte (ou deveria partir com mais frequência, sobretudo em relação a Lacan) de que nenhum texto pode ser considerado sob a linha do já completamente lido, do já lido de uma forma absoluta.

²¹ Derrida chega a citar outros textos dos *Escritos*, até porque não é apenas para o problema do falocentrismo que ele se volta. Sobre a relação entre a verdade e a fala (em síntese, sobre o logocentrismo e o fonocentrismo) que assombra o projeto laciano do “retorno a Freud”, ele recorre também a esses textos dos *Escritos*: “Formulações sobre a causalidade psíquica” (1950), “Variantes do tratamento-padrão” (1955), “Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud” (1954), “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud” (1954), “A coisa freudiana” (1955), “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1956), “Situação da psicanálise em 1956”

desses escritos, Derrida chega a citar também “A agressividade em psicanálise” (1948) para sugerir que o Simbólico centrado em um ponto ideal buscaria se esquecer daquilo que um dia Lacan justamente chamou de “angústia incontrollável” (Lacan, 1998b, p. 112). Tal angústia seria apaziguada porque os lugares designados pelo falo entregam aos sujeitos que participam da organização do Simbólico uma possível “verificação de identidade” (Derrida, 2007, p. 508).

Essa angústia incontrollável pode nos ajudar a começar a abalar a interpretação derridiana sobre Lacan, para não sufocar por completo o seu pensamento em torno do que é sexual.²² Na verdade, ela pode ser um dos pequenos indícios de que Lacan não tem apenas uma única maneira de teorizar o campo libidinal, e que, diacronicamente, ele encontrou o seu modo de desconstruir as ideias estruturalistas que havia proposto sobre o assunto. Falar de uma angústia incontrollável, pelo caminho de Derrida, é abordar o que Freud chamou de *Unheimlichkeit*. Não é à toa que, em “O carteiro da verdade”, Derrida oscila entre diferentes afirmações sobre a presença ou não do infamiliar nas reflexões lacanianas. Em um primeiro momento, Derrida alega que a questão em torno do inquietante não intervém no discurso de Lacan, “que eu saiba [‘à ma connaissance’]” (Derrida, 2007, p. 467). Posteriormente, essa pequena dúvida ainda permanece, pois Lacan não teria

(1956), “Juventude de Gide” (1958), “Subversão do sujeito” (1960) e “De um desígnio” (1966). A única frase, citada por Derrida em nota de rodapé, de um texto laciano que não faz parte dos *Escritos* é “Alocução sobre as psicoses da criança” (1968), frase que indica que o objetivo da formação humana é refrear o gozo.

²² O que expressa como os *Escritos* também não são um todo homogêneo a partir do qual Derrida poderia dar a última sentença sobre eles. Em “*Pour l’amour de Lacan*”, ele indica que procurou “uma configuração forte” (Derrida, 1996, p. 67) do discurso predominante nos *Escritos*, o que não exclui a possibilidade de encontrar nessa mesma obra o que pode levar esse mesmo discurso ao seu ponto de colapso.

falado nunca, “ao que parece [*semble-t-il*]” (Derrida, 2007, p. 507), sobre o infamiliar. Contudo, o que ainda incluiria uma certa margem de incerteza vai se tornar, linhas após essa última claudicação, um julgamento categórico: “O [autor do] Seminário foraclui sem piedade essa problemática do duplo e da *Unheimlichkeit*” (Derrida, 2007, p. 507).

Diante disso, um leitor de Lacan, atento à sua trajetória, lembraria, sem muita dificuldade, que ele ministrou um seminário no qual inclui essa problemática do infamiliar, do espectro de questões que giram em seu entorno, da angústia a um tipo particular de duplo (que não é bem aquele oriundo do registro imaginário). Ministrado no Hospital Sainte-Anne entre novembro de 1962 e julho de 1963, isto é, às vésperas de ele ser excomungado da Associação Psicanalítica Internacional (IPA), o seminário *A angústia* (1962-1963) é um momento extremamente singular, de inflexão no pensamento lacaniano, pois se trata de acentuar ainda mais a revisão do estatuto do objeto em sua teoria a ponto de que possa inventar o que ficará conhecido por “objeto *a*”. Esse objeto não pode ser um significante transcendental, até porque ele sequer é qualquer significante no sentido banal. Lacan deixa isso explícito por meio de frases como: “Ora, ele [o objeto *a*] é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante” (Lacan, 2005, p. 193). Um dos modos de abordá-lo consiste em apontar para o seu caráter de resto durante o processo da dialética significante que ocorre entre o sujeito e o Outro. Para compreender como tal objeto é distinto da economia restrita denunciada pela desconstrução, retomemos como, para Derrida, o falo é uma “idealização” própria ao lugar da *Aufhebung* hegeliana. Johnson explica isso de forma magistral:

O problema da triangularidade psicanalítica [do complexo de Édipo], aos olhos de Derrida, não é que ela contenha o número errado de termos, mas que pressupunha a possibilidade de uma mediação dialética bem-sucedida e de uma normalização harmoniosa, ou *Aufhebung*, do desejo. Os

três termos da tríade edipiana entram em uma oposição cuja resolução se assemelha ao momento sintético de uma dialética hegeliana. O processo centra-se no falo como *locus* da questão da diferença sexual; quando a observação da falta de pênis da mãe se junta à ameaça de castração do pai como punição pelo incesto, a criança passa da alternativa (tese *versus* antítese; presença *versus* ausência de pênis) para a síntese (o falo como signo do fato de que a criança só pode entrar no circuito do desejo assumindo a castração como presença e ausência simultânea do falo; isto é, assumindo o fato de que tanto o sujeito quanto o objeto do desejo serão sempre substitutos de algo que nunca foi realmente presente). (Johnson, 2014, p. 70)

Em vez de uma direção que procura apenas identificar lei e desejo no Simbólico, por meio de um significante único, isto é, o falo, é como se Lacan tivesse entrado em uma reviravolta na qual seu pensamento é posto agora simplesmente de cabeça para baixo. Pois, com a invenção do objeto *a*, Lacan inverte essa dialética bem resumida por Johnson e se volta muito mais para aqueles objetos parciais, compreendidos aqui como as formas do objeto *a*, que são “perdidos” (mas que continuam a ressoar) ao longo do caminho da constituição do sujeito. Isso não deixa de introduzir toda uma nova dinâmica no campo libidinal, com seus múltiplos objetos parciais a assombrar o desejo do sujeito. Se a aposta no falo poderia então sonhar com a crença de uma simbolização completa da multiplicidade do Real, temos agora uma teoria que reconhece momentos dissonantes nos quais há algo que sequer é passível de ser simbolizável; afinal, o objeto *a* é “[...] um resto irreduzível à simbolização” (Lacan, 2005, p. 359). É por isso que esse objeto se torna perigoso, estranho às leis intersubjetivas organizadas pelo Simbólico, uma espécie de duplo de nós mesmos produzido antes que fosse possível se reconhecer como alguém portador de contornos delimitados.²³ Do ponto de vista fenomenológico, é difícil

²³ Se reconhecer como alguém dotado de “unidade” só é possível com a introdução do estádio do espelho. Esse duplo próximo ao objeto *a* se

dizer de quem são esses objetos parciais, pois eles transitam entre o corpo do sujeito e o corpo do Outro. O que significa apontar que eles desconhecem uma distinção estrita entre identidade e diferença. Na verdade, é por isso que esses objetos tendem a desorganizar a cena entre o sujeito e o Outro (no plano simbólico) e entre o eu e o outro (no plano imaginário): eles se tornam, para responder então a Jacques Derrida, infamiliars, por lembrarem de um campo múltiplo e desordenado que é supostamente “perdido” para dar conta de uma unidade fornecida tanto pelo lugar estrutural quanto pela imagem unitária do corpo no estádio do espelho (a qual está submetida às leis de formação da imagem).

Tomemos um exemplo para acompanhar isso: o seio está no corpo do Outro (mas pode ser também a mamadeira fornecida pelo Outro), só que o sujeito – aqui como “um sujeito mítico” (Lacan, 2005, p. 341), que sequer se constituiu como sujeito ainda – perde o seio como se fosse uma parte de seu próprio corpo, até porque ele ainda não consegue reconhecer direito os limites corporais entre si e o restante do mundo. Assim, quando perde o seio, o sujeito *se* perde, perde algo como se tivesse sido “cortada” uma parte de si mesmo. Daí afirmações de Lacan como: “[...] o que mais existe de mim mesmo está do *lado de fora*, não tanto porque eu o tenha projetado, mas por ter sido *cortado de mim*” (Lacan, 2005, p. 246, grifos nossos). No relato lacaniano, esse processo do corte ocorrerá ao longo do circuito pulsional com os outros objetos parciais, das fezes ao olhar e à voz.²⁴ Eles serão a base

assemelha ao corpo despedaçado, supostamente “anterior” à imagem bem acabada de si. Boothby aproxima tal corpo despedaçado da noção de Real quando afirma o seguinte: “O real é experimentável apenas na perda de uma unidade imaginária, um colapso no corpo fragmentado” (Boothby, 2001, p. 149).

²⁴ Sobre os objetos parciais, ver os capítulos “Um corpo para os afetos” e “A certeza da angústia”, de Dutra (2022).

para a multiplicidade de traços que causam o desejo. Mas não só isso, pois, dependendo do ângulo em que ficam no interior do fantasma, eles podem ser índices de angústia, sobretudo quando ameaçam aparecer na cena sem ter qualquer condição de serem “reconhecidos” enquanto tais. Afinal de contas, a singularidade do objeto *a*, ao qual se referem os objetos parciais, é que ele não é dotado de imagem autenticada nem identificado por um significante. É claro que o quadro fantasmático tentará dar forma e conteúdo reconhecíveis a esse objeto, dizer o que ele é, como uma maneira de tentar estabilizar algo não idêntico. Todavia, o objeto *a* permanece profundamente irreduzível, ele nos joga para experiências de despossessão vinculadas ao Real. Nesse aspecto, esse objeto aglutina um impasse: o Simbólico (com a ajuda do Imaginário) tenta colocá-lo dentro de uma economia libidinal restrita, para falar como Derrida, mas não é capaz de bloquear por completo a possibilidade de esse objeto exceder o campo da restrição que a própria lei impõe. Anos depois, Lacan trabalhará isso em termos de gozo fálico e gozo Outro, sendo este último o que pode nos levar para além da economia restrita do falo.²⁵

Considerações finais

Fazer justiça a Derrida e a Lacan ao mesmo tempo não é uma tarefa fácil. Por um lado, exige paciência para compreender a pulsação das coordenadas da crítica desconstrutiva, sem rapidamente qualificá-la como um

²⁵ A perspectiva da qual estamos partindo compreende que os dois gozos se dão nos mesmos corpos: “Não há nenhum corpo humano que tenha sido submetido às formas do gozo fálico sem que isso não produza inadequações. Uma das razões da violência extrema daqueles que lutam por se reconhecerem no interior da lógica do gozo fálico é o fato de eles não saberem o que fazer com outra experiência de gozo [gozo Outro] que os assombra” (Safatle, 2020, p. 78).

simples preconceito derridiano.²⁶ Pois Derrida não dá mostras de que tenha conhecido com sofisticação certas ideias, fórmulas e conceitos de Lacan que se tornarão centrais na recepção contemporânea de sua obra, tais como objeto *a*, Real, gozo e as disputadas fórmulas da sexuação. Sendo assim, a contribuição deste ensaio reside na tentativa de circunscrever com qual horizonte lacaniano Derrida se envolveu em “O carteiro da verdade”, em vez de cobrar dele que tivesse conhecimento de temas que só começarão a circular com mais amplitude a partir da publicação recente dos seminários de Lacan. Agora, por outro lado, continuar a insistir de forma cega que Lacan foi um fiel escudeiro da estabilidade do Simbólico, pela via da defesa obsessiva do falo enquanto significante transcendental, é desconhecer por completo o modo de ele lidar com seus impasses teóricos. Em suma, é querer denegar as transformações conceituais pelas quais sua experiência intelectual passou. É tendo isso em vista que Charles Shepherdson, que elaborou uma reflexão sobre a “impossibilidade” da amizade entre Lacan e Derrida, poderá dizer o seguinte:

Na verdade, Lacan passou a questionar cada vez mais o *status* supostamente transcendental do falo e a própria estabilidade da ordem simbólica à medida que seu trabalho se desenvolvia, e muitos conceitos lacanianos posteriores – incluindo o gozo, a pluralização dos “nomes-do-pai”, o nó borromeano, e mesmo o “real” e o objeto *a* – foram desenvolvidos em resposta a esta “incompletude” da lei (um tema que também é central na obra de Derrida). (Shepherdson, 2009, p. 41-42)

A análise desconstrutiva do falocentrismo existente na teoria sexual estruturalista de Lacan contém sua própria claudicação, ela está lá onde só é possível concordar mesmo com Derrida se aceitarmos sem mais que a psicanálise

²⁶ Hurst pensa que se trata de um “preconceito derridiano” (Hurst, 2008, p. 208) porque, entre “O carteiro da verdade” (1975) e “*Pour l’amour de Lacan*” (1992), Derrida não revisa sua avaliação sobre o pensamento lacaniano (Cf. Hurst, 2008, p. 375-376).

lacaniana foraclui “sem piedade” o gradiente de fenômenos ligados ao infamiliar. Até pode ser verdade que isso ocorra em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, isto é, que Lacan tente driblar esse ponto em um primeiro momento de seu percurso, mas ele se volta muito mais para esses fenômenos de instabilidade do Simbólico quando transfigura a angústia em um afeto central para renovar sua concepção de objeto. Isso repercute em sua teoria sexual, pois o campo libidinal não consegue ser orientado apenas por um significante que almeja, a qualquer custo, permanecer transcendental. O objeto *a* não é outra coisa senão uma heteronomia presente no seio do sujeito, heteronomia que não deixa de ser perigosa para o Simbólico, uma vez que o sujeito não é capaz mesmo de simbolizá-la, o que pode levá-lo então a ultrapassar os limites impostos pela lei.²⁷

Dizer essas coisas poderia nos fazer imaginar que Lacan e Derrida estão em acordo mútuo, quase como se os dois sonhassem então com uma teoria libidinal em profunda disseminação, sem nenhum referente autenticado pelo Simbólico.²⁸ É preciso ser responsável para indicar que essa equivalência entre os dois não é bem o caso. Lacan não pode positivar a multiplicidade de forma tão fácil sem levar ao mesmo tempo em consideração as vias em que o Simbólico procura se defender daquilo que colocaria sua estabilidade em risco. É nessa tensão, entre os objetos parciais que podem

²⁷ Lacan reflete sobre isso, no seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960), ao recorrer à personagem Antígona, de Sófocles, uma amante da Coisa (outra forma de falar do objeto *a*): “[...] [A Coisa é] o inominável que ameaça o vínculo intersubjetivo de uma determinada comunidade, uma estranheza radical cuja força é realmente pôr em risco o que está estabelecido para poder voltar a sonhar com Outra Coisa. É esse movimento que a psicanálise lacaniana frisa na personagem Antígona, um movimento induzido por sua, por que não dizer, paixão pela Coisa” (Dutra, 2023, p. 22).

²⁸ O falo enquanto significante transcendental é um referente (ele é “símbolo de uma falta”) autenticado pelo Simbólico.

ultrapassar os limites do Simbólico e os recursos violentos desse mesmo registro para se manter intacto, que reside toda uma dialética negativa no pensamento de Lacan. Uma dialética cuja tarefa principal é marcar uma não sobreposição total entre a organização hegemônica de nosso mundo por meio do falo e uma diferença que procura ir além dessa mesma organização. Tal diferença ainda habita, de forma radical, o nosso próprio desejo.

Referencias

BENNINGTON, Geoffrey. Fetichism in Glas. In: BENNINGTON, Geoffrey. *Other Analyses: Reading Philosophy*. Scotts Valley: CreateSpace, 2004. p. 183-201.

BOOTHBY, Richard. *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*. Nova York: Routledge, 1991.

BOOTHBY, Richard. *Freud as philosopher: Metapsychology after Lacan*. Routledge: Nova York, 2001.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019.

DERRIDA, Jacques. O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. Tradução de Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 457-542.

DERRIDA, Jacques. *Éperons, les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.

DERRIDA, Jacques. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2015.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite

Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 407-426.

DERRIDA, Jacques. Glas. Lincoln e Londres: University of Nebraska Press, 1986.

DERRIDA, Jacques. Posições. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. Pour l'amour de Lacan (1992). In: DERRIDA, Jacques. Résistances de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 55-88.

DEWS, Peter. Lacan and Derrida: Individuality and Symbolic Order. In: DEWS, Peter. Logics of disintegration: Post-structuralist thought and the claims of critical theory. London, Nova York: Verso Books, 1987. p. 87-108.

DOLAR, Mladen. A voice and nothing more. Cambridge: The MIT Press, 2006.

DUTRA, Vinícius. Antígona no limite do Simbólico: a crítica de Judith Butler ao parentesco em Jacques Lacan. Monografia. 75 f. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

DUTRA, Vinícius. Dos afetos em psicanálise. 204 f. 2022. Dissertação de Mestrado (Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

DUTRA, Vinícius; MOSCHEN, Simone. O objeto voz: afecção entre angústia e culpa. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 27, 2024, p. 1-24. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.e221058>.

EARLIE, Paul. Derrida and the legacy of psychoanalysis. Oxford: Oxford University Press, 2021.

FINK, Bruce. Introdução clínica à psicanálise lacaniana. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

FREUD, Sigmund. A feminilidade (1933). In: FREUD, Sigmund. Amor, sexualidade, feminilidade. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018a. p. 313-345.

FREUD, Sigmund. Fetichismo (1927). In: FREUD, Sigmund. Neurose, psicose, perversão. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021. p. 315-325.

FREUD, Sigmund. Organização genital infantil (1923). In: FREUD, Sigmund. Amor, sexualidade, feminilidade. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018b. p. 237-245.

HURST, Andrea. Derrida vis-à-vis Lacan: interweaving deconstruction and psychoanalysis. New York: Fordham University Press, 2008.

JOHNSON, Barbara. The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida. In: FEUERSTEIN, Melissa; GONZÁLEZ, Bill; PORTEN, Lili; VALENS, Keja. (Org.). The Barbara Johnson Reader: The Surprise of Otherness. Durham: Duke University Press, 2014. p. 57-98.

KOFMAN, Sarah. Ça cloche. In: KOFMAN, Sarah. Lectures de Derrida. Paris: Editions Galilée, 1984. p. 115-151.

LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a. p. 591-652.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. O seminário sobre “A carta roubada” (1956). In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b. p. 13-66.

LACAN, Jacques. A significação do falo (1958). In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c. p. 692-703.

LEWIS, Michael. Derrida and Lacan: another writing. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008.

MAJOR, René. Lacan com Derrida: análise desistencial. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

POE, Edgar. A carta roubada (1844). In: POE, Edgar. Histórias extraordinárias. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 48-68.

ROUDINESCO, Elisabeth. Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ROUDINESCO, Elisabeth. Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres (1975). In: RUBIN, Gayle. Políticas do sexo. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 9-61.

SAFATLE, Vladimir. Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SAFATLE, Vladimir. A paixão do negativo: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SATO, Yoshiyuki. Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser. Paris: L'Harmattan, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Love me, love my ombre, elle. *Diacritics*, Baltimore, n. 4, v. 14, p. 19-36, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/465049>. Acesso em: 5 dez. 2023.

SHEPHERDSON, Charles. Derrida and Lacan: An Impossible Friendship. *Differences*, v. 20, n. 1, 2009, p. 40-86. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/10407391-2008-016>. Acesso em: 5 dez. 2023.

TRUMBULL, Robert. Revisiting Derrida's Critique of Lacan, Beyond the Misunderstandings. *Derrida Today*, Edimburgo, n. 15, v. 2, p. 225-250, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.3366/drt.2022.0293>. Acesso em: 1 out. 2023.

ŽIŽEK, Slavoj. Enjoy your symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and out. Nova York: Routledge, 1992.

ZUPANČIČ, Alenka. O que é sexo?. Tradução de Rafael Bozzola. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

(Submissão: 09/03/24. Aceite: 10/06/24)

Signs, language and knowledge in augustine's *de magistro*

Sinais, linguagem e conhecimento no De Magistro de Agostinho



10.21680/1983-2109.2024v31n66ID35609

Martin Motloch

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

m.motloch@yahoo.com

Abstract: In his dialogue *De Magistro*, Saint Augustine debates whether one human being can teach another something using language. For this purpose, he develops his semantics and a general semiotic theory. The first and minor objective of the paper is to show that Wittgenstein's (1953) *Augustinian conception of language* applies to Augustine's semantics. The second and major objective is to show that his skeptical conclusion is epistemic and derives from his strong requirements for justification. For Augustine knowledge requires acquaintance with the epistemic objects. In the case of sensible knowledge, justification consists of first-hand acquaintance;

in the case of intellectual knowledge, it consists of understanding thanks to divine illumination.

Keywords: Saint Augustine, Augustinian conception of language, Teaching, *Significabilia*.

Resumo: Em seu diálogo *De Magistro*, Santo Agostinho debate se um ser humano pode ensinar algo a outro por meio da linguagem. Para tanto, ele desenvolve sua semântica e uma teoria semiótica geral. O primeiro e menor objetivo do artigo é mostrar que a *concepção agostiniana de linguagem* de Wittgenstein (1953) se aplica à semântica de Agostinho. O segundo e principal objetivo é mostrar que a sua conclusão céptica é epistêmica e deriva das suas fortes exigências de justificação. Para Agostinho, o conhecimento requer familiaridade com os objetos epistêmicos. No caso do conhecimento sensível, a justificação consiste na percepção direta; no caso do conhecimento intelectual, ela consiste na compreensão graças à iluminação divina.

Palavra-chave: Santo Agostinho, Concepção agostiniana da linguagem, Ensinar, *Significabilia*.

Introduction

The dialogue *De Magistro* (*Teacher*) between Augustine and his son Adeodatus was written in Thagaste (today, Souk Ahras in Algeria) around 389. It was conceived in 386 during the period of philosophical leisure in Cassiciacum after his conversion to ascetic Christianity. Augustine was baptized by Ambrose at Easter 387 and returned to Africa, accompanied by his son Adeodatus, who died shortly after (Tornau, 2020).

Augustine's real concern in this work is the problem of the conditions of the possibility and communicability of knowledge itself (Graminga, 2019, p. 51).

Concerning the paper's objective, we can adopt Madec's (1975) dialogue structure as follows: (1) Purposes of speech

(I–II), (2) Nothing can be taught without recourse to signs (III–XXX), (3) Nothing can be taught through signs¹ (XXXI–XXXVII), (4) Christ, the only teacher of truth (XXXVIII–XLVI). Augustine formulates the basic thesis explicitly (implicitly already in Chapter 2,6): “Then it has been established that nothing can be taught without signs...” (“*Cofectum est igitur et nihil sine signis doceri...*” (Augustine, 2017, 10,31, p. 44; 1855, p. 1212). He provides what should be a counterexample against this thesis, claiming that we can learn bird catching without using signs just by observation. (Augustine, 2017, 10,32, p. 45). Then, he radicalizes his doubt concerning the possibility of transmitting knowledge by signs, affirming the contrary thesis that nothing can be taught with signs (*nihil...quod per sua signa discatur.*) (Augustine, 2017, 10,33, p. 46; 1855, p. 1214).²

In the interpretation, we will seldom distinguish between the passages from Augustine and his son Adeodatus, as both deal with Augustine's thoughts, and the two make up a team in the dialogue.

For better elucidation, I will compare and criticize his position with some ideas and theories from analytic philosophy.

To be a teacher is to be someone who teaches. The essential function of teachers is to teach. However, Augustine comes to the pessimistic conclusion that no human can teach another human anything. That nothing can be taught by

¹ Madec (1975) translates “signum” e “verbum” into the same French word “signe”. I preserve his choice in English. In later passages, it will become clear that for Augustin, words (*verba*) are a subcategory of signs (*signa*).

² In Aristotelian logic, the thesis that everything is taught by signs and the thesis that nothing is taught by signs are contrary, which means that they cannot both be true but can both be false.

language. The only teacher (*solus magister*) is Christ. Professors and teachers cannot teach anything. Should they start looking for another job?

1 Teaching through signs

1.1 Opening question: What is the purpose of speech?

In the first two chapters, Augustine determines the purpose of speech: to teach or to recall (*aut docendi aut commemorandi*) in the double sense of recalling to oneself (to remember) and recalling to others (reminding someone of something). (Augustinus, 2017, 1,1 p.7-8; 1855, p.1195). He dismisses the apparent counterexamples of praying and singing. Singing is not speaking. Prayer serves to recall God (Augustinus, 2017, 1,2, p. 8-9). The difference between teaching and recalling lies in the novelty of the information. Recall means to get information already kept in memory; to teach is to bring someone to learn new information. Teaching is, in this sense, more relevant. As we will see, for instance, in recollection and divine illumination theory, recalling is an important aspect of learning for Augustine. He says that “memory brings to mind the realities themselves, which have words for their signs” (*memoria ...facit venire in mentem res ipsas quorum signum sunt verba*). (Augustinus, 2017, 1,2, p. 7-8; 1855, p. 1195).

Since the speech acts theory, we know we can do more things with language than describe, teach, or recall, as Augustine claims. We can, for example, promise, marry, order, or even create social institutions through speech. However, till the 20th century, it was common to focus on the descriptive function of language. Nonetheless, teaching in the broad sense of conveying information remains a basic task of language use. The entire dialogue's subject is whether language is a suitable

instrument for this purpose and, if not, what the alternatives might be.

Let us start with some conceptual analysis. What does *docere* (“to teach”) mean, and what does Augustine mean by it? At the beginning of the dialogue, Augustine understands “teaching” broadly as conveying true information from a speaker to a listener. Teaching is imparting knowledge (Burnyeat, 1987, p. 5). It means to inform or transmit information to someone, generally to the students. In ordinary language, there is no great difference between information communication and teaching (aside from any institutional association sometimes added by teaching) (Burnyeat, 1987, p. 8). The product of teaching is knowledge in the learner’s mind. In ordinary language, we sometimes teach something false, for example, “He taught me that Rio de Janeiro is the capital of Brazil”. This sense is excluded for Augustine, who subscribes to knowledge as true justified belief. Teaching is a relationship in which the teacher teaches and the student learns. Augustine uses the Latin word “*discere*” for “to learn”. (Augustinus, 1845, 7,19, p.1 205).

1.2 Indication of word meanings

Augustine asserts that words are signs, and all signs signify something (significant). There was a dispute in antiquity between the Stoic view that all words signify something and the rival Peripatetic view that some words do not signify (there are means of combining and embellishing). (Burnyeat, 1987, p. 10-11). We can generously interpret Augustine’s view as all words (syncategorematic or categorematic) contribute to the sentence’s meaning.

Taking in the good Roman tradition, a famous verse from the Aeneid (2,659) (describing the scene when Aeneas finds his family in Troy destroyed by the Greeks) as an

example: *Si nihil tanta superis placet urbe relinqui* (“If it pleases the gods that nothing remains of so great a city.”) (Augustinus, 1845, 2,3, p. 1196), he gives Adeodatus the task is to provide the meaning of each of the eight words in the sentence and to find out what kind of entity their meanings are. The first strategy is to find synonyms; for example, “of” (“of”) means “de” (“from”). As “de” and “ex” are equally familiar, we gain nothing by paraphrasing.

The second strategy is to describe or explain the meaning; for example, “se” (“if”) means doubt, “ex” means separation (Augustinus, 2017, 2,3-4, p. 10-12). Adeodatus proposes states of mind as meaning or explanation of words like “if” or “nothing”. However, mental states are not considered the realities signified by the words later in the dialogue. It seems to be a *faute de mieux* intermediary solution.

Looking for the meaning of “*nihil*” (“nothing”), Augustine touches on the riddle of not-being. He proposes that “nothing” signifies “a certain state of mind when, failing to perceive a reality, the mind nevertheless finds, or thinks it finds, that such a reality does not exist?” (Augustinus, 2017, 2,3, p.11) or “...a state of mind, whenever something it was looking for does not exist” (Augustinus, 2017, 7,19, p. 30). In philosophical terms, it is conceived as an intentional mind state.

Augustine jokes with the use-mention distinction, exploring its ambiguity.: “Nothing is a sign unless it signifies something “; ergo, nothing is not a sign. (Augustine, 2017, 2,3, p. 10). However, we know that the word “nothing” is a sign. Famous is the passage from *Odyssey* in which Odysseus

explores the use-mention difference in the word “nobody” to deceive the Cyclopes Polyphemus.³

Augustine is known for proposing the conception of evil as the absence of good (*privatio boni*) in *Confessiones* (liber 7, 12,18). Similarly, “nothing” could be interpreted as the absence of being. Nevertheless, there is no trace of this idea in *De Magistro*. In first-order logic, “nothing” is formalized as a negation of the existential quantifier, saying that the predicate, in this case, “Remains of such of a great city,” is empty because it has no instances. Thus, we formalize the sentence in first-order logic as $\neg \exists x \text{ RemainsOf}(x,t)$, read as “there is no x such that it remains of such a great city.” Expressed more simply: “There is not anything that remains of Troy”. Augustine’s treatment of the meaning of “nothing” is very superficial.

The objection is evident in this way of explaining the meaning of words with other words, one gets stuck in the language, even though one wants to get at the signified realities themselves, whatever they may be (Augustinus, 2017, 2,4, pp. 10-12). Later, he describes this effort in a very pictorial way:

Now dealing with words using words is just as bewildering as intertwining and scratching one's fingers, where it is almost impossible to tell, except for the person doing it, which fingers are itching and which are relieving the itch.” (Augustine 2017, 5,14, p. 23)

1.3 Meaning by Ostension

Augustine describes the attempt to indicate meanings by ostension. Through demonstration with a finger, one can

³ Uliisses tells the Cyclopes Polyphemus his name is “nobody”. Thus, Polypheme tells the other Cyclopes that nobody has blinded him. In this way, Uliisses explores the use-mention confusion to deceive the simpleminded Cyclopes.

show physical objects (such as wall *paries*) visible qualities, for example, a color (Augustinus, 2017, 3,5, p.12). Through gestures, it is also possible to show sounds and flavors when they are present to the senses. In general, a gesture can indicate sensible entities. However, the gestures themselves are also signs, according to Augustine. (Augustinus, 2017, 3,5, p. 13). We can call them deictic signs.

There remains a possibility of doing the act, for example, walking, drinking, or eating after being asked about it, if the meaning is an activity that human beings can perform. Augustine accepts this solution temporarily (Augustinus, 2017, 4,7, p.15)

The dissatisfaction comes from that, after being asked what the meaning of a certain word is, the listener could perform an activity, but the act would be imprecise (how the speaker would be able to differentiate, for example, between walking quickly and hurrying) and the context ambiguous, how would the caller know that the listener is demonstrating the meaning and not just doing these things without wanting to respond? Later, Augustine radicalizes his doubt, saying that only speaking can be shown this way. (Augustinus, 2017, 10,29, p 42.) However, speaking is making signs; we show speaking through speaking. It does not help.

In modern philosophy the problem of ambiguity of ostension gained much attention. Wittgenstein (1953, 254, p. 129), to show somebody the color sepia, he needs to know that I am showing the color and not another aspect of reality like the form, for example. Wittgenstein (1953, 30, p. 14) says:

So one might say: the ostensive definition explains the use—the meaning—of the word when the overall role of the word in language is clear. Thus if I know that someone means to explain a colour-word to me the ostensive definition "That is called 'sepia' "will help me to understand the word...

In his radical translation, Quine (1960) asserts that there are many different translations for “gavagai” when a rabbit is shown through ostension. They can contradict each other but are consistent with the speakers' observations and linguistic behavior.⁴

Returning to *De Magistro*, the situation is not so simple, as ambiguity interferes there again. The questioner would have to abstract the speech act and ignore that the listener might want to talk about some other subject, especially communicating the meaning of the words. After verifying that it is impossible to find something that can be learned without signs, Augustine's first strong thesis is that everything learned is learned through signs.

1.4 Semiotics

I will briefly discuss Augustine's influential semiotics because it structures much of the dialogue. Augustine categorizes signs according to the object of signification: signs or things, and the means of signification: signs or things/activity. Some signs manifest signs. Some signs manifest things that are not signs. Finally, there are things manifested without signs we can do after being questioned about them. (Augustinus, 2017, 7,20, p.31). He temporarily accepts the last category of things shown by activities (not signs) like walking and eating, which we can perform after a question (Augustinus 2017, 4,7, p.15). Then, there are things

⁴ In acquiring a foreign language without the aid of interpreters and dictionaries. linguist always listens to “gavagai” in the presence of rabbits. Different translations are possible, for example, rabbits' segments, non-separate parts, and the property of being a rabbit. The translation indeterminacy thesis states that it will always be possible to construct translation manuals that are logically incompatible and empirically equivalent.

that are not signs but are shown by signs. Augustine calls these things *significabilia*. These two categories are the only ones that point to reality and have the task of crossing the metaphysical abyss between signs and reality. Signs shown using signs (*signa signorum*) are subdivided into signs of the same sign and signs of other signs.

Words are subordinated to signs (everything that means something) because there are signs in the proper sense that are not verbal, such as military flags, military insignia, symbols, and flags (Augustinus, 2017, 4,9, p. 19). Augustine conceives of speaking as making signs (*signa facere*) (Augustinus 2017, 4,7, p. 15; 1845, p. 1198). Some words signify signs, others signify words, and some signify things.

Augustine claims that written words are signs of words articulated by voice (Augustinus 2017, 4,8, p.16). Although in our culture, the written language seems more important after the invention of printing, the genetic order, the etymology itself, and the linguistics give Augustine reason.

Augustine introduces the neologism *significabilia* signifiabiles: *Placetne appelemus significabilia, ea quae signi significari possunt et signa non sunt...* (Augustinus, 1845, 4,8, p.1119) (“Would you agree if we call things that can be signified by signs but are not signs “signifiabiles””. (Augustinus, 2017, 4,8, p.17).

The realities that are not signs but are signified by signs Augustine calls “signifiabile” because they can be signified. Examples of signifiabiles are *Romulus* (Romulus), *Roma* (Rome), *fluvius* (river), and *virtus* (virtue). Written words are visible signs of audible signs (of oral language); these, in turn, are signs of signifiabiles that can be audible like a cry or maybe Rome, visible like Rome, river, or intelligible like virtue depending on the epistemological relationship between these things and the subject. The signifiabiles are the ones that

signify things that are not signs. “Stone” signifies stones. (Augustinus, 2017, 4,8, p. 17-18). Thus, “word” (“*verbum*”) signifies “noun” (“*nomen*”), “noun” signifies “river” (“*fluvius*”), and “river” (“*fluvvius*”) signifies river (*fluvius*). (Augustinus 2017, 4,9, p.18).

There are signs which are self-referential, like “*verbum*” (“word”), and which signify other signs like “*conjunction*” (“conjunction”) (Augustinus, 2017, 4,10, p. 20-21). Now, among the class of signs that indicate signs, one can distinguish between signs that also signify themselves, as in the case of “sign” or “word” because the word “word” is a word, whereas, for example, the word "man" is not a man, but a word. (Augustinus, 2017, 4,10, p. 20-21.)

Augustine perceives the semantic peculiarity of the self-reference of some words. This characteristic can lead to paradoxes; however, Augustine does not explore this subject. Languages that have it are called “semantically closed” by Tarski. Natural languages are semantically closed.

As we saw before, some signs can signify themselves, and some signs can signify other signs; for example, “conjunction” means the conjunctions: *si* (if), *vel* (or), *nam* (for) *namque* (yet), *nisi* (unless) ergo (since). They are words. However, none of these conjunctions signify the word “conjunction” (Augustinus 2017, 5,11, p. 20-21)

Now, we find signs that signify each other reciprocally (*signa mutua*), like “*verbum*” (“word”) and “*nomen*” (“noun”). This case of reciprocally signifying each other is very particular because the sign "word" signifies “noun” and vice-versa.

However, does “noun” signify the same as “verb”? Augustine distinguishes nouns in the strict sense as a grammatical category (alongside other conjunctions, prepositions, interjections, verbs, pronouns, adverbs, and

numerals) and nouns in the broad sense encompassing all parts of the sentence. (Augustinus, 2017, 5,11-15, p. 20-26) He presents an unsound argument. He claims that in the sentences “*placet si*” (“if” pleases”) and in “*displaced quia*” (“because’ displeases”) *si* and *quia* are names (Augustinus, 1845, 5,16, p. 1204). Nevertheless, he neglects that *quia* and *si* are mentioned and not used in the sentences. It is different from standard use of the nouns in “*equus currit*” (“the horse runs”), “*homo sedet*” (“the man sits”) (Augustinus, 2017, 5,16, p. 26). Every word can be the subject of a sentence when it is mentioned. He has, however, not shown that every word is a noun. The erroneous linguistic argument is the following:

Minus enim tibi videtur idonea, remotis auctoribus, ipsa ratio, qua demonstratur omnibus partibus orationis significari aliquid, et ex eo appellari; si autem appellari, et nominari; si nominari, nomine utique nominari... (Augustinus, 1845,5,15, p. 1203)

So you think that without authorities, reason itself is incapable of proving that all the parts of speech signify something and thereby give it a designation; if it has a designation, it has a name; if it has a name, it certainly gets its name from a noun.... (Augustinus, 2017,6,15, p. 25).

He says that provided that all words signify something, then they name something. If they name something, then they are nouns. He considers all words to be nouns; it is a blunder. It is false that every word occurrence is a noun. Every word as a type can be turned into a noun by mentioning it and making it the subject of the sentence; like “because” in the sentence “Because’ is metaphysical”, for example. It can occur as a noun when mentioned. That is what he does. We can also nominalize words and phrases that are not nouns to turn them into nouns. Sometimes, the subject is concealed, implicit in the conjugated verb in Latin and other languages (*errat*: he makes a mistake). Augustine is even invoking the Gospel and, in a wrong way, the authority of Cicero (Augustinus, 2017, 5.11-16, p. 23-27) to support his thesis. The blunder originates in his neglect of the context.

He uses this pair of words to apply the notion of extension. "Noun" in the broad sense is all that can be referred to through the anaphoric use of a pronoun, and "word" means each other. Furthermore, "noun" in the broad sense and "word" have the same value (*valent idem*); that is, they mean the same things, which is not the case with "sign" and "word", since "sign" means beyond words, "sign" has a greater value than "word". (Augustinus, 2017, 7,20, p .31). "*Idem valent*" ("have the same value") means "are coextensive".

Here, we can say that Augustine disposes of the notion of extension in terms of mutual subordination of sets as in the passage: *omne coloratum visibile esse, at omne visibile coloratum, quamvis haec duo verbadistictè differenterque significant.* (Augustinus, 1854, 5, 12, p.1204)

"...everything colored is visible and everything visible is colored, though these two words have separate and different meanings (Augustinus, 1845, 5,12, p.21).

In the last passage, saying that they have separate and different meanings, Augustine indicates another dimension of meaning, which is more fine-grained than extension. He does it as well in the following passage:

Quid, si horum duorum ex uno appellata sunt verba, ex altero nomina: verba scilicet a verberando, nomina vero a noscendo, ut illud primum at auribus, secundum ab animo vocari meruerit? (Augustinus 2017, 5,12, p. 1202)

What if words derive their name from one of the two things and nouns from the other? Suppose that is, that words [*verba*] come from "striking" [*verberando*] and nouns [*nomina*] from "knowing" [*noscendo*] so that the former has earned its name because of the ear, the latter, because of the mind. (Augustinus 2017, 5,12, p .22)

The truth of the etymology is disputed in the case of "*nomen*", but speculative etymology is in the case of "*verbum*." He thinks there is a distinction in meaning between "*nomen*"

because it has an etymological connotation with the mind and “*verbum*” with the ears.

There is no difference in meaning between “*nomen*” (“name”) and “*vocabulum*” (“term”) whatever (Augustinus, 2017, 6,17, p. 28). As there are no between pairs of words from different languages, for example, “*nomen*” and “*ὄνομα*”. They are only distinguished in Augustine's opinion concerning their sound, but they mean the same; there is only a phonetic difference (Augustinus, 2017, 7.20, p.32). He sees no problem in translation because the translation (no *traduttore*, *traditore* problem) word for word seems unproblematic. Once again, because of the neglect of context.

Resuming, he says, “There are signs which signify themselves; signs that signify each other mutually; signs that have the same extension; signs that differ only in sound.” (Augustinus, 2017, 6,18, p. 29)

1.5 Use and Mention

Augustine discusses *in extenso* the errors that come from the confusion between use and mention, for example, the difference between man and “man” (even if in his time there were still no quotation marks to indicate the difference graphically). The problem is that meanings are external things. Augustine ridicules the effects of confusion by asking if Adeodatus can spit a lion, that is, pronounce a lion. For, of course, we only pronounce words and not things. In this context, he recognizes the difference between mention and use. Augustine observes that usage prevails over mention that signs normally indicate their meanings and that knowledge of things is more valuable than of meanings. The mind automatically resorts to meaning. Signs are only the means of gaining knowledge. (Augustinus, 2017, 8, 22-24, p.34-38.). This is one of the few passages where he gives context and its

appropriate importance. Medieval supposition theory, which Augustine influenced (Meier-Oester, 2011), explained the relevance of context for the word meaning.

"*Supponit*" is very close to the technical notion known as "reference" in English. At its most basic level, supposition theory tells us how words used in sentences refer to things. There are three types of *suppositones* - *materialis*, *personalis*, and *simplicis* - Material assumption occurs when a term is mentioned rather than used. Personal supposition occurs when a term represents an object in the world, just like the term "wall" in the sentence "Adeodatus sees the wall", and simple supposition occurs when a term represents a concept, just like "cat" in the sentence, "Cat is a species."

1.6 Augustinian Semantics

In Chapter Three, Augustine discusses the possibility of teaching the meanings of words like "walk", "eat, and "speak" by ostension. Several years later, about 396-400, he refines his conception of (learning by) ostension in *Confessiones* (I.8). This passage has become famous for being used as the inauguration passage of Wittgenstein's (1953, 1, p.2) *Philosophische Untersuchungen*:

1. *Augustinus*, in den Confessionen I/8: cum ipsi (maiores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendis verebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum

rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.⁵

Wittgenstein says that in Augustine's conception, language is a nomenclature; learning language is essentially associating words and things through ostensive definitions ("this is called N "). Words name objects in the world. He writes:

These words, it seems, give us a particular picture of the essence of human language. It is this: the words in language name objects and sentences are combinations of such names. — In this picture of language we find the roots of the following idea: Every word has a meaning. This meaning is correlated with the word. It is the object for which the word stands. Augustine does not mention any difference between kinds of word. Someone who describes the learning of language in this way is, I believe, thinking primarily of nouns like "table", "chair", "bread", and of people's names, and only secondarily of the names of certain actions and properties; and of the remaining kinds of word as something that will take care of itself. (Wittgenstein, 1953, 1, p.2).

Wittgenstein characterizes this so-called Augustinian conception of meaning as primitive. According to it, all words name things. Each word has a meaning, the thing represented by it. Chapter Two of *De Magistro*, Augustine ascribes to the thesis that every word names something, for all signs, name something, and all words are signs. Moreover, Augustine

⁵ When grown-ups named some object and at the same time turned towards it, I perceived this, and I grasped that the thing was signified by the sound they uttered, since they meant to point it out. This, however, I gathered from their gestures, the natural language of all peoples, the language that by means of facial expression and the play of eyes, of the movements of the limbs and the tone of voice, indicates the affections of the soul when it desires, or clings to, or rejects, or recoils from, something. In this way, little by little, I learnt to understand what things the words, which I heard uttered in their respective places in various sentences, signified. And once I got my tongue around these signs, I used them to express my wishes.

defends the thesis that all words are nouns (because they name something), showing that he primarily thinks of nouns. The two main levels of his conception are *verba* (words) and *res* (things). Meanings are entities in the external world that are perceptible by the senses or reason. He calls them *significabilia*. Augustine gives examples: Romulus, stones, walls, colors, rivers, virtue, walking, and talking. Secondly, some words can signify words, for example, “word” and “conjunction”. Words can be mentioned as well. According to Augustine, the basic function of words is to signify *significabilia*, reminding us of them. Augustine maintains the importance of ostensions in learning words; we can learn if we hear the word and perceive its *significabile*: Hearing the word and simultaneously perceiving the thing referred by it, one associates the word with the thing. (Augustinus, 2017 10.34-35, p. 47-49.)

One of Wittgenstein’s (1953) main objectives is to criticize the reification of meaning in the broader sense. Wittgenstein criticizes the traditional theories of meaning. For Wittgenstein, the meaning of a word is not an object, a set of objects, a mental image, or a platonic entity. Nevertheless, it is the use of the word in a given context. It transfers, so to speak, meaning to the floor of linguistic practice. Words only have meaning within the game of language (within the socio-practical context).

Augustine possesses the notion of extension in terms of mutual subordination of sets as in the passage: “...everything colored is visible and everything visible is colored, though these two words have separate and different meanings (Augustinus, 1845, 5,12, p.21). He uses “*valent idem*” (“are worth the same”) to express that two words are coextensive and “*plus valet*” (“is worth more”) to express that one word has a greater extension than the other. For example, he says

that “sign” has a greater value (*plus valent*) than “word” (Augustinus, 2017, 7,20, p.31).

Some passages in *De Magistro* indicate a semantic conception beyond extension, like sense, meaning, or intension. These, however, are not developed systematically. In the first passage, he says that “colored” and “visible” have the same extension but different meanings.

Another case that implies a third dimension is the difference he draws between “name” and “word”. (Augustinus 2017, 5,12, p .22) He thinks there is a distinction in meaning because of the words’ etymologies.

Considering Augustine's Platonic background, this may surprise a bit; it turns out that the meanings are individuals or instances of universals, but not the universals themselves. He does not even discuss this option. A Platonist would certainly not confuse the idea of walking with the copy of the idea instantiated in the world. However, he discusses abstract entities as *significabile*, such as virtue or separation.

If Adeodatus cannot find any *significabile*, he proposes mental states as meanings of words; for example: “if” signifies doubt, and “nothing” a state of mind, whenever something it was looking for does not exist” “(Augustinus, 2017, 7,19, p. 30). This solution seems an intermediary and is not pursued further in the dialogue.

Words refer directly to things in the external world. This semantics does not accept the Aristotelian semantic triangle that words refer to things through concepts. The Augustinian model is two-dimensional; there is no conceptual mediation by mental concepts or linguistic meanings in the sense of rules of use or Fregean senses. The human mind can directly and immediately relate to the things themselves. Language is secondary.

Burnyeat (1987, p. 1) states that Wittgenstein (1953, 1) omits Augustine's previous passage in which he says he taught himself (Confessiones I,8,3). Teaching implies understanding on the student's part, an activity of the mind, and direct contact with the objects. Burnyeat (1987, p.23) claims that Augustine defends the general thesis that nobody ever teaches another person something for similar reasons to Wittgenstein's.

That Augustine shares with Wittgenstein a strong sense that nothing other people may do or say, and no fact about the world around me, can determine me to respond in the right way. No-one can achieve my understanding for me, not for the trivial reason that it is mine, but because to internalize the requisite connections is to go beyond what is presented on any occasion of so-called teaching. Augustine does not have Wittgenstein's subtle arguments to bring out the multiplicity of ways in which I might seem (to myself and others) to understand and later turn out to have missed the point, which in turn demonstrates the multiplicity of connections involved in understanding itself.

I argue that Burnyeat (1987) is wrong, for the two conceptions of language are extremely different. Especially the conceptions of understanding are very different. Wittgenstein claims that understanding has to do with socially regulated observable behavior, with rule-following, for Augustine's direct epistemic connection to the *significabilia* is relevant. Augustine neglects the role of context. Wittgenstein emphasizes it in his conception of language games. Understanding and correctly applying a rule is the manifestation of following it; it is an expression of a public practice. We learn the meaning of words by learning to use them. Furthermore, certainly not by hearing the word and perceiving what they refer to. Understanding has nothing to do with the inner man and the divine light, a rather private, intimate relationship. Augustine's skeptical conclusion that we cannot teach anything using language is epistemic.

Wittgenstein is right in describing the Augustinian conception in basic lines. However, Wittgenstein does not mention some aspects of Augustine's view, which are not worked out systematically.

2. Epistemic Skepticism

2.1 Augustine's background assumptions

The concept of teaching has a social, pedagogical, and epistemic dimension. Even if Augustine discusses several topics about the philosophy of language, his basic skeptical thesis is epistemological. As it will turn obvious at the end of the dialogue, the most relevant pedagogical aspect is the contact of the human mind (which he calls the inner man) with God. What matters is to connect to God.

Augustine's strong, surprisingly skeptical position can only be understood through his background assumptions, which stem from Plato's philosophy and Christianity.

Plato's epistemology deeply influences Augustine's philosophy. There is no doubt that Augustine is a Platonist. In the context of the dialogue, some fundamental platonic ideas play a key role. First, the epistemic objects determine an epistemic hierarchy; Augustine believes in epistemic categories (Barnes, 1980, pp. 193-206).

The highest being the platonic ideas. The epistemic subject-object relation is a direct, immediate one. It means that knowledge is objectual knowledge. Augustine seems to defend two types of knowledge: one acquired by reason, the other by perception. The two types admit knowledge as justified truth belief. The difference lies in the mode of justification, by sense perception versus reason. Reasoning adds understanding (*intellegere*) (Burnyeat, 1987, p.6).

This thesis neglects propositional (factual) and processual knowledge. It implies the independence of thought from language. It claims that we can know things directly without the symbolic intermediation of language; thought is independent of language. Augustine philosophizes according to the ontological paradigm in which reality is first, thought second, and language last.

Furthermore, Augustine adopts some aspects of Plato's philosophical style as the maieutic method, irony, and Plato's paradox. There is a Christian ingredient, especially after his *tolle-lege*-episode. He sees God as a *summum bonum*. God as the highest Good is the sole purpose; everything must be subordinate to it. What matters is the relation of the human soul with God. Adopting Christianity leads to substituting anamnesis theory for the divine illumination theory. Let me explain these theses in some detail.

(I) As does Plato in some dialogues like *Theaetetus*, Augustine subscribes to knowledge as justified true belief. There is an epistemic hierarchy. The epistemic mode depends on its objects. The epistemic source determines the objects. The νόησις is more important and reliable than the αἴσθησις. For everything we perceive, we perceive either by the bodily sense or by -the mind. We call the former sense objects the latter intelligible objects. ..." (Augustinus, 2017, 12,39, p. 52)

Even if Plato, in some texts, accepts sensible knowledge (αἴσθησις), he requires first-hand justification, not counting testimony as a legitimate source of knowledge. It is inferior to presence as a mode of justification (Augustinus 2017, 11,38, p. 11). In *Theaetetus*, knowledge of what happened at the crime scene from the eyewitness is impossible; first-hand appreciation is necessary. Knowledge of the road to Larissa is acquired by traveling, not by testimony of travelers (Burnyeat, 1987, p.19). As we will see, Augustine follows this line.

Intellectual Knowledge for Augustine requires rational understanding and connection between the items. It has a systematic character; it consists in grasping a complex field and its explanation (Burnyeat, 1987, pp. 21-22). Augustine writes, "...which makes it impossible for him to consult that light regarding the matter in its entirety. He is led on to consider it part by part when questioned about those very same parts comprising the whole, which he was unable to perceive in its entirety (Augustinus, 1987, 12,40 p.54). Understanding typically seems harder to acquire and more of an epistemic accomplishment than knowledge. For another, the objects of understanding seem more structured and interconnected. Thus, the subject matters we try to understand are often highly complex (Grimm, 2021). Understanding the information requires the listener's student's work, effort, and task. (Burnyeat, 1987, p.8)

(II). Nowadays, epistemology distinguishes, according to linguistic data, between three types of knowledge: objectual, propositional, and processual knowledge. Certainly, Augustine takes objectual knowledge to be fundamental. It seems he considers knowledge of bird-catching (obviously a processual one) as objectual knowledge. The other types are neglected; we cannot be sure if he sees them as derivable or irrelevant or even accepts the distinction. All knowledge requires its object to be present to the mind *in person* and not by *proxy*; a theory of illumination presents the objects of the mind to the person directly. (Silverman, 2022)

Russell (1905) takes a similar approach, distinguishing between knowledge by description and acquaintance. Knowledge by acquaintance is objectual, a direct relation between the subject and the object. Differently de Russell (1905), Augustine does not admit descriptive knowledge.

Because of the focus on objectual knowledge, he neglects propositional and processual knowledge. He also

neglects the importance of context for the meaning of a word except for recognizing some instances of the use and mentioning distinction, as we have discussed in Chapter One. In some way a common issue in ancient theories. The epistemic subject-object relation is direct and immediate, so we do not need language for knowledge. Language is secondary to thought. We do not need language to think about complicated issues. There is no mention of any mentales, for we can grasp the intellectual realities themselves thanks to divine illumination.

(III) Some of Plato's dialogues influence *De Magistro*, making its content more skeptical and less constructive. We can see the influence of Plato's paradox, i.e., some dissatisfaction with his position and results. Plato reminds us that philosophy is thinking on our own and that it is fun (Kraut, 2022). Augustine employs Socrates' *maieutics*, in which the teacher is just the *doula* (birth companion) at the birth of knowledge (Chappell, 2023); he elicits knowledge in a person's mind by interrogation and insistence on close and logical reasoning. However, as many readers of the platonic dialogues observe, the questioner insinuates, proposes, and conveys the relevant pieces of knowledge; he is the dominant interlocutor, as it happens in *De Magistro*.

(IV). After his conversion to an ascetic life form, he starts to see God as the only goal in life. Everything must be measured according to this goal. Later in *De Civitate Dei*, he develops the distinction between *frui* and *uti*, the enjoyment (*frui*) of God, and the means we use (*uti*) to arrive at that goal.

In Menon, Plato characterizes the knowledge of ideas as [ἀνάμνησις](#), recollection of the soul from her preexistence in the platonic realm. Under Christian influence, Augustine develops the divine illumination theory. It is God who enlightens the soul for her to understand. (Augustinus, 2017,

12,40, p. 54). He enlightens and illuminates. (Augustinus, 2017, 11,38, p.51)

Summa summarum, Augustine defends an epistemic hierarchy with intellectual knowledge on the top. All knowledge directly relates to the epistemic object. Sensible knowledge requires first-hand acquaintance and intellectual knowledge understanding through divine illumination. Language is not required for thinking. He employs the methods of Socratic philosophy. Finally, God is *summum bonum*. Everything important has to do with Him.

2.2 Teaching without signs

In Chapter Ten, Augustine withdraws his objections about the possibility of learning by observing activities that other people do, therefore ignoring and forgetting doubts about ambiguity and imprecision. This turning of the table is an example of Plato's dialogue style. If one has sufficient intelligence, one can obtain knowledge by observing other people, for example, a bird catcher. In this way, he believes to refute the thesis that nothing can be taught without signs. He admits that nature directly shows us the sun, light, and other natural things. (Augustinus, 2017, 10, 32, p. 45-46).

Nevertheless, is the bird catcher teaching in any sense? Burnyeat (1987, p.15) denies that:

In that sense, I could teach everybody about flowers simply by putting some on view in a vase. However, most of us would agree that this is not really teaching or even showing. It is merely providing an occasion for the spectator to learn.

He continues arguing that the ordinary usage of "teach" requires the teacher's intention. However, there is an extended usage that permits inanimate things to teach, like in: "She taught/showed me what courage could be", "The mountain taught me the value of life", and Augustine's

example of the wall showing itself (Burneay, 1987, footnote 16, p.15).

For us, bird catching is a know-how, a practical capacity that can be learned by doing it. Augustine seems to accept only objectual knowledge and interprets bird catching as such.

Augustine confident that he has refuted the initial thesis by demonstrating the contradictory thesis that something is taught without signs. (Augustinus, 2017, 10.33, p. 46) Radicalizes his critic defending the contrary thesis to the initial one. He starts to argue in favor of the thesis that nothing can be taught by signs, analyzing the obscure term “*saraballa*” in Daniel 3,94: *Et saraballae eorum non sunt immutatae* (“And their saraballae were not spoiled”) (Augustinus, 1845, 10,33 p.1214; Augustinus, 2017, p. 47). He argues that when the listener hears the word “*saraballae*”, he either already knows the meaning of it, that is, coifs, and consequently, he does not learn anything, or he does not know it yet. In the second case, the word cannot give him its meaning. For that to happen, the thing itself, the coif in this case, would have to be shown to him *ad occuculos*. This is the way to learn the meaning of a word. Hearing the sound and simultaneously perceiving the thing denoted by it, one associates the word with the sound. (Augustinus, 2017 10.34-35, p. 47-49.)

What Augustine presents is a semantic version of Meno’s paradox. (Augustinus, 2017, 11.36, p.49). The natural solution to Meno’s paradox is to characterize the inquirer as only partially ignorant. He knows enough to recognize a correct answer but not enough to answer independently (Sorenson, 2022).

The argument has a very important implication. The word shows me the thing it signifies. No word, taken in isolation, tells me what it signifies or anything about what it

signifies. Someone may tell me that a *saraballa* is a certain covering for the head, but that is no help unless I already know what a covering is and what a head is. Nevertheless, assuming I know what a head and covering are, I still do not know what a *saraballa* is. I need to know what peculiar thing “*saraballa*” signifies, but a particular kind of first-hand justification which, now that *saraballae* are extinct, none of us can ever have (Burnyeat, 1987, p16). I need acquaintance; if not, I will not know; just believe. Word shows me the thing it signifies. Because of that, he cannot solve Meno’s paradox, admitting partial ignorance.

The utmost value I can attribute to words is this. They bid us to look for things but do not show them to us so we may know them. (Augustinus, 2017,36, p.49). They remind us of the *signifiabiles*.

Even if Augustine concentrated more on whole sentences, his skeptical result would remain because first-hand justification is needed.

2.3 Ignorance of the Past

As we do not have direct knowledge of people from the past, he concludes that we cannot know the meaning of proper names: “However, Ananias, Azarias, and Misael are as unknown to me as those *saraballae*, and their names did not help me know them, nor could they help. (Augustinus, 2017, 11, 37, p .50) Furthermore, we must rely on the reports of people from whom we hear the story about the bearers of the names.

Without wishing to exaggerate the similarity of Augustine's conception, it has much in common with the causal theory of proper names. As developed 1500 years later by Kripke (1980). Since the bearers of proper names are their

only semantic value, in learning the name, the speaker must intend to refer to the same individual from whom he learns the name and, therefore, must trust him, as Augustine claims (Augustinus, 2017, 11, 36, p. 50-51.) Moreover, the causal theory requires a causal chain that leads from the producers⁶ (people who have knowledge of the bearer of the name and use the name) to the current users of the proper name. Augustine's rejection of testimony as a legitimate source of knowledge, nevertheless, impedes any constructive solution in this sense.

Augustine denies the possibility of knowledge by description. The subject must have acquaintance with things for him to know of them. Words unconnected with perceived external things or abstract entities grasped by the mind are nothing more than noise.

In Chapter (Augustinus, 2017, 11,39, p. 53), he continues to assert that there is no real knowledge of past events as in the case of proper names of past persons. Augustine reflects on how we can talk about things we perceived in the past, as the referents (*significabilia*) are no longer in front of us. In that case, we only have the images of things in our memory. How, then, can propositions about the past be true? (Augustinus, 2017, 12, 39, p. 53), For Augustine, there is no historical knowledge: knowledge transmitted by another person's word. It must come from first-hand learning, by the intellect, or by my sense-perception. We do not know about past events; we have beliefs.

2.4 Ignorance of the Truth and Witchcraft of Language

Augustine admits that some may judge it absurd that words can teach nothing. (Augustinus, 2017, 12, 40, p. 55)

⁶ "Producers" in this sense has been as introduced by Evans (1980).

For Augustine, there are two types of knowledge: through the senses, *sensibilia* are perceived, and through reason, *intelligibilia*. The words themselves do not guarantee their truth. One who does not know can use the same words as one who knows. When someone describes where and how he is at the new moon, the words alone do not determine the truth value of an utterance. One needs to consult reason and the senses by which we obtain knowledge of things, the moon, and its qualities. "*Nam verba eadm sonant videnti, quae non videnti etiam sonoerunt*" (Augustinus, 1854, 12,39, p.1216) ("Words, then, have the same sound for those who see as they did for those who do not.") To know sensible things, the subject has to learn them through the senses and intelligible things through contemplation itself. The contemplation is successful if God enlightens the mind. Words play no role in this; at most, they motivate us to find things. Augustine contrasts two propositions, one obviously considered true: "... that wise men are better than fools" and one obviously false, "... that I saw a man flying". The sentences have the same certainty. Noticing these two sentences, one learns nothing without inner examination. Words need an inner justification. (Augustinus, 2017, 12,40 p. 53-54)

So, he reinforces his argumentation. In no case of teacher-student learning does the student "learn". Either he hears what you say and does not know whether it is true – he either believes it, knows it is false or true – he bears witness to the truth.

Anyone who lacks the capacity for discernment that is, understanding, will not learn anything.

The hearer must grasp the realities (Augustinus 2017, 12,40, p.55). It is a question of justification. Authority will not do. Another problem is that the speaker cannot even express his thoughts; sometimes, lying, he does not even try. The words do not even manifest the thought of the speaker. The statements do not mirror the thought. This lack of

correspondence between utterances and thoughts has several reasons. Liars abuse language to hide their thoughts. According to the saying: *A parole is donné a été donné à l'homme pour déguiser sa pensée*. These failures have their reasons in *lapsus linguae*, inability to find the right word in a situation, ambiguity of meaning, imprecision. We cannot know the speaker's thinking through language. Even the speaker cannot express his knowledge through language. (Augustinus, 2017, 13, 41-45, p. 56-59). In short, a lack of definitions and mishearing often lead to misperceptions of what has been said. (Augustinus, 2017, 13, 42-44, p.59)

In the end, students must decide for themselves whether their teachers speak the truth. They can only do this by looking upon the inner Truth, according to their abilities. This is the point at which they learn.

2.5 Skeptical Thesis and Divine Illumination

The truth that helps us evaluate things we are told through signs is the Truth that presides within the mind itself, the Inner Teacher. Augustine admits that “we may have been led to consulting it because of the words Now He who is consulted and who is said to “dwell in the inner man, “5 He it is who teaches us, namely, Christ, that is to say, “the unchangeable Power of God and everlasting wisdom.” This is the Wisdom which every rational soul does indeed consult”. (Augustinus, 2017, 11,38, p.51) God is the solution. What really matters is God and our relationship, especially our love (*caritas*) for Him.

The remaining role of language in knowledge is the same as in prayer; that is, to admonish us, words only fulfill the epistemological function of encouraging us to seek the truth within us. A view that he famously expresses later *Noli foras ire. In interiore homine habitat veritas (De Trinitate (XIV,*

7,10). The inner man (*homo interior*) is the mind, as shown already in *De Magistro*. (Augustinus, 2017,11,38, p. 51)

Not even outside of language does a man need to go out to find the truth, for a language would not help.

The thesis that no human can teach anything to another is paradoxical. Adeodatus learned it himself. The proper plot of the dialogue illustrates this thesis. (Burnyeat 1987, p. 5) He stimulates his son to learn something. This is part of Augustine's Socratic dialogue style. After his conversion, however, Augustine can liberate himself from his epistemological skepticism thanks to God.

Augustine believes you do not need words to learn true knowledge; this happens through perception and contemplation. Language seems epistemologically superfluous. This, however, does not mean that language does not play an important role in human knowledge. Augustine argues that only God can teach us. Other people can tell us things and communicate ideas to us. We can believe what others tell us. However, all of this stays at the level of mere belief. In *Retractiones* (Augustinus, 2010, I,14,6), Augustine became more inclusive and accepted a broader concept of knowledge that includes what we believe in the authority of trustworthy witnesses while understanding the distance between knowledge in the narrow sense and in the broad sense.

In *De Magistro*, knowledge is impossible unless we grasp the truth of what we are hearing (Pasnau, 2020). "Therefore, even when I say what is true, and he sees what is true, it is not I who teach him. For he is being taught, not by my words, but by the realities themselves made manifest to him by the enlightening action of God from within." (Augustinus, 2017, 12.40, p.54).

Adeodatus (Augustinus, 2017, 14,46, pp. 60-61) resumes the relevant points: stimulation by words, disconnect between words and thoughts, and divine illumination, in the following passage:

I myself have come to learn through the suggestive power of your words that words merely stimulate a man to learn, and that the words of the speaker seldom reveal his thoughts to any great extent. But as to the truth of what is said, I have also learned that He alone teaches those who use external words to remind us that He dwells within us. With His help, I shall now love Him all the more ardently as I advance in learning.

Final considerations

Augustine's semantics is correctly described by Wittgenstein (1953), even if he omits some fragmentarily developed ideas. Augustine affirms that words name things. He concentrates on nouns and admits that we can learn the meanings of words by ostension. Augustine neglects the context. He discusses the challenges of language, including its potential for ambiguity and the difficulty of accurately conveying one's thoughts and intentions. The only teacher is Christ. According to his epistemological skepticism, language cannot guarantee knowledge communication. No knowledge can be communicated through signs. Knowledge is deduced directly from things. The only things we can know are sensible things when they are presented in front of us (which can be directly perceived) or intellectual things we can grasp with our mind thanks to divine illumination. We need personal inner understanding and direct experience. He requires direct personal justification for a true belief to be knowledge and firmly rejects the epistemic testimony source. He can only believe the teacher and our words but not know if they are justified. The student learns directly by perceiving the *significabile* and, in the case of intellectual things, when God illuminates his mind.

References

AUGUSTINUS, A. *Opera omnia*. Opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Post Lovaniensium theologorum recensionem... Accurante J.-P. Migne, Patrologiæ cursus completus, Series Latina, t. 32-47. Lutetiae Parisiorum, excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1841-1849. Parisii, Garnier, 1858. Turnhout, Brepols, 1982-1993. 2006. 16 vols.

AUGUSTINUS, A. De Magistro. In: AUGUSTINUS, A. *Opera Omnia*. Ed. Migre, J.P. Vol. 32. Paris, 1845. p. 1193–1220.

AUGUSTINUS, A. Retractiones. In: *The Fathers of the Church: a new translation*. Vol.60. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2010.

AUGUSTINUS, A. The Teacher. Translated by R, T, Russell. In: *The Fathers of the Church: a new translation*. Vol. 59. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2017, pp. 1–62.

BARNES, J. Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief. *PASS*, vol. 54, 1980), p. 193–206.

BURNYEAT, M., F. The Inaugural Address: Wittgenstein and Augustine De Magistro. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 61,1987, pp. 1–24.

CHAPPELL, S-G. Plato on Knowledge in the *Theaetetus*. In: ZALTA, E.N.; NODELMAN, U. (eds.) U. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2023 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/plato-theaetetus/>..Accessed: 12.03.2024.

EVANS, G. T. *The Varieties of Reference*. Edited by John McDowell. Oxford: Clarendon Press, 1982.

GRAMIGNA, R. *Augustine and the study of signs and signification*. Tartu: University of Tartu Press, 2018.

GRIMM, S. Understanding. In: ZALTA, E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition 2021) <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/understanding/>. Accessed: 05.03.2024.

KRAUT, R. Plato. In: ZALTA, E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/plato/>. Accessed: 05.03.24.

KRIPKE, Saul A. *Naming and necessity*. Harvard: Harvard University Press, 1980.

MADEC, G. 1975. Analyse du “De magistro”. *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 21, 1975, pp.63-71.

MEIER-OESTER, S. Medieval Semiotics.. In: ZALTA, E.N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval/>. Accessed: 20.02.2024.

PASAU, R. Divine Illumination. In: ZALTA., E.N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition 2020). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/illumination/>. Accessed: 07.03.2024.

QUINE, W.V. *Word and Object*. MIT Press, Cambridge, Mass, 1960.

RUSSELL, B. On denoting. *Mind*, v. 14, n. 56, p. 479–493.

SILVERMAN, A. Plato’s Middle Period Metaphysics and Epistemology. In: ZALTA, E.N.; NODELMAN, U. (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2022 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/plato-metaphysics/>. Accessed: 20.02.2024.

SORENSEN, R. Epistemic Paradoxes. ZALTA, E., N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2022 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/epistemic-paradoxes/>. Accessed: 03.03.2024.


TORNAU, C. Saint Augustine. In: ZALTA, E., N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer Edition 2020). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>
Accessed: 11.03.2024.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte. 4. Ed. Oxford: Blackwell, 2009.

(Submissão: 16/03/24. Aceite: 27/11/24.)

Acerca da causalidade formal-final e material-eficiente na teoria da percepção de Aristóteles: o caso da visão no livro II do *De anima*

On the formal-final and material-efficient causality in Aristotle's theory of perception: the case of sight in the book II of *De anima*

 10.21680/1983-2109.2024v31n66ID35646

William Teixeira

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

william.unb@hotmail.com

Resumo: O objetivo desse artigo é tentar compreender como se processa a percepção visual, segundo Aristóteles. Para alcançar tal propósito, avançarei a hipótese interpretativa segundo a qual a ocorrência da visão é o resultado de uma duplicidade causal, na qual estão necessariamente envolvidos tanto fatores materiais, correspondentes à causa material-eficiente, quanto fatores não-

materiais, referentes à causa formal-final. A escolha por privilegiar essa ‘duplicidade causal’ se deve ao fato que a mesma parece estar em perfeita consonância com o hilemorfismo aristotélico, algo que parece ser escamoteado tanto na interpretação ‘literalista’, quanto na ‘espiritualista’

Palavras-chave: Percepção; Causa formal-final; Causa material-eficiente; Hilemorfismo.

Abstract: The aim of this paper is to try to understand how visual perception occurs, according to Aristotle. In order to achieve this goal, I put forward the interpretive hypothesis according to which seeing, in Aristotle’s view, is brought about by two causes: a material-efficient cause and a formal-final cause. The reason why I think it is necessary to rely on both of these causes is due to the fact that it fits pretty well with Aristotle’s hylomorphism. Moreover, neither ‘literalist’ nor ‘spiritualist’ interpretations seem to have taken into account hylomorphism in explaining Aristotelian perception.

Keywords: Perception; Formal-final cause; Material-efficient cause; Hylomorphism

Introdução

Após descrever em linhas gerais as características de funcionamento e os objetos próprios de cada um dos cinco sentidos, Aristóteles abre o capítulo 12, do livro II, do *De anima*, oferecendo uma definição e uma exemplificação do modo de operação da percepção sensível, que seria aplicável a todos os sentidos. Eis o que o Estagirita afirma: “No que concerne à percepção em geral, é necessário compreender que percepção é a capacidade de receber formas sensíveis sem a matéria, como a cera recebe a marca do anel sem o ferro ou o ouro”¹ (*De anima*, II, 12, 424a17-20). Embora a definição de

¹ “It is necessary to grasp, concerning the whole of perception generally, that perception is what is capable of receiving perceptible forms without the matter, as wax receives the seal of a signet ring without the iron or gold”. A edição utilizada nesse artigo é Aristotle, *De Anima*. Translated with an introduction and

Aristóteles afirme que a percepção seja ‘a capacidade de receber formas sem matéria’, o que nos levaria a supor que, para ele, a percepção, apesar de referir-se ao sensível, não seria um fenômeno especificamente corpóreo, já que a forma seria obviamente contrária à matéria, no sentido de não ser composta por uma combinação dos quatro elementos (ar, água, terra e fogo), como é o caso da ‘matéria segunda’ dos corpos, o exemplo oferecido por ele, em contrapartida, parece indicar o oposto daquilo que sua definição nos teria levado a pensar, a saber, tratar-se-ia de um processo genuinamente ‘mecânico’ no sentido cartesiano, isto é, a percepção ocorreria por meio do contato entre duas superfícies, no qual uma delas deixaria sua impressão sobre a outra². No entanto, na sequência da mesma passagem, Aristóteles parece tentar afastar-se dessa interpretação ‘mecanicista’, ao adicionar a seguinte qualificação ao seu exemplo: “[A cera] recebe a marca dourada ou metálica, mas não na medida em que é ouro ou metal”³ (*De anima*, II, 12, 424a20-21). Isto é, a cera receberia uma certa impressão do anel metálico, mas essa impressão não deveria ser entendida como resultado exclusivo de um processo puramente corpóreo ou mecânico, mas envolveria alguma característica adicional. Na continuação da mesma passagem, abandonando a metáfora do anel e da cera, o Estagirita tenta discriminar em que consistiria essa característica adicional: “De maneira similar, a percepção é,

commentary by Christopher Shields (Claredon Aristotle Series). Oxford: OUP, 2016.

² Esse exemplo ‘materialista’, entretanto, certamente não satisfaria Descartes, para quem, apesar de seu mecanicismo, ‘é a mente que sente e não o corpo’. Para o filósofo francês, as estimulações ou impressões corpóreas que ocorrem nos sentidos são apenas a ocasião para que a mente produza as percepções sensíveis. Quem, de fato, se satisfaria com uma explicação estritamente mecanicista seria um autor como Thomas Hobbes.

³ “It [a cera] acquires the golden or the metallic seal, but not insofar as it is gold or metal”.

em cada caso, a afecção pelo que possui cor ou sabor ou som, mas não na medida em que cada uma dessas coisas é concebida como algo, mas antes na medida em que cada uma é de uma certa qualidade [...]”⁴ (*De anima*, II, 12, 424a21-24). Considerando que o termo ‘algo’ se refere a um item material, isto é, a um ente composto por uma combinação dos quatro elementos, Aristóteles estaria, então, nesse trecho de sua argumentação, negando que a percepção seria efetivamente a resultante do contato entre superfícies materiais, já que considera que a cor, o sabor, o som são ‘certas qualidades’, distintas, portanto, da mera materialidade. A julgar pela definição de percepção de Aristóteles, essas ‘qualidades’, que não seriam materiais ou corpóreas, corresponderiam, então, à ‘forma sem matéria’.

Embora pareça, em última instância, privilegiar o caráter qualitativo-formal, ainda assim parece haver uma certa ambiguidade na explicação aristotélica, que ora tenderia a enfatizar os aspectos materiais, ora os aspectos não-materiais da percepção sensível. Essa suposta ambiguidade talvez esteja na origem da disputa entre os assim-chamados ‘espiritualistas’ e ‘literalistas’: estes enfocando as tendências mais ‘materialistas’ da explicação aristotélica, aqueles, indo na direção oposta. A respeito dessa querela entre ‘literalistas’ e ‘espiritualistas’ no âmbito da teoria da percepção sensível de Aristóteles, Calleres esclarece:

A questão central entre os comentadores contemporâneos teve seu início com a publicação em 1961 de um artigo de Thomas Slakey⁵. Neste artigo, o autor argumenta em favor de uma compreensão fortemente materialista das afecções da

⁴ “In a similar way, perception is also in each case affected by what has the colour or taste or sound, but not insofar as each of these is said to be something, but rather insofar as each is of a certain quality [...]”.

⁵ O título do artigo é “Aristotle on sense perception” e foi publicado na *Philosophical Review*, vol. 70, n. 4, p. 470-484.

alma [em Aristóteles]. Essa ideia foi reforçada por uma nota em um artigo de Richard Sorabji em 1974⁶. Segundo Sorabji, a percepção envolve um processo no qual o órgão ‘literalmente assume a qualidade sensível do objeto’. Anos mais tarde, Myles Burnyeat apresentou um artigo que circulou inicialmente como um esboço, publicado posteriormente sob o título *Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible?*. Nesse artigo, Burnyeat defende a posição contrária [à de Sorabji], segundo a qual não há nenhuma alteração material na percepção. Sua tese pretende recuperar os comentários de Tomás de Aquino, para o qual a sensação não é senão uma mudança espiritual. A partir dessa disputa, uma posição foi denominada literalista e a outra espiritualista (Calleres, 2015, p. 9).

Expostos esses dados iniciais do problema, o objetivo desse artigo será tentar compreender tanto a definição, quanto o exemplo oferecido por Aristóteles para explicar como se efetua o processo perceptivo (de onde talvez emergja uma solução alternativa à discussão entre literalistas e espiritualistas). A hipótese interpretativa que proponho consiste na sugestão de que há um duplo processo causal envolvido na ocorrência da percepção, segundo Aristóteles: há, por um lado, uma causalidade material e eficiente, e há também, por outro, uma causalidade ‘formal’, que responde pela finalidade dos sentidos, a qual julgo ser a ‘consciência sensorial’ da qualidade sensível própria a cada sentido. A partir dessa hipótese interpretativa, embora seja rejeitada a posição ‘literalista’ de Richard Sorabji, considero correta sua afirmação segundo a qual, para Aristóteles, “[...] perceiving is [not] 'something mental' or 'an act of the mind'” (Sorabji, 1974, p. 68). Isto é, a percepção sensível tem o órgão do sentido como seu *locus* de efetivação, sendo, portanto, o mesmo

⁶ O título do artigo é “Body and Soul in Aristotle” e foi publicado na revista *Philosophy*, vol. 49, n.187, p. 63-89.

⁷ Quase três décadas mais tarde, Sorabji continua defendendo a mesma tese: “Perception for Aristotle is not [...] the work of reason and thought (*dianoia*, *noein*, *nous*) [...]” (Sorabji, 2001, p. 49).

suficiente para tal, sem ser necessário apelar ao intelecto – até porque a tarefa deste é conhecer o universal e produzir ciência, ao passo que a percepção sensível se limita ao conhecimento dos casos particulares e individuais, que resultam na experiência⁸.

Todavia, ainda segundo a mesma hipótese interpretativa, o órgão (no caso em questão nesse artigo, o olho), por si só, enquanto ente material, não é suficiente para explicar a totalidade da percepção – da mesma maneira que não seria suficiente, da perspectiva aristotélica, recorrer exclusivamente às partes do corpo de um animal para explicar seu funcionamento ou comportamento. Por isso, como será explicado com mais detalhes na sequência desse texto, julgo ser necessário enfatizar a existência de uma ‘faculdade’ ou ‘potência’ no próprio órgão, que teria a função ou finalidade de, ao receber e assimilar a forma sem matéria, produzir a ‘consciência sensorial’ das qualidades sensíveis próprias àquele sentido (no caso em questão nesse artigo, as cores). Parafraseando Descartes, poder-se-ia, então, dizer que ‘o que percebe é a faculdade do sentido e não o órgão’. Isso posto, talvez minha leitura esteja, até certo ponto, mais alinhada àquela defendida por Myles Burnyeat, dita ‘espiritualista’,

⁸ Nas palavras de Aristóteles: “[...] a percepção incide sobre particulares, ao passo que o conhecimento incide sobre universais, os quais, em certo sentido, estão na própria alma/ perception is of particulars, whereas knowledge is of universals, which are in a sense in the soul itself” (*De anima*, II, 5, 417b20-25). Tomás de Aquino, escrevendo justamente sobre o *De anima*, é ainda mais preciso que Aristóteles: “[...] A similitude [*similitudo*] do objeto [*rei*] recebida no sentido representa o mesmo segundo sua singularidade; porém, [a similitude] recebida no intelecto representa o objeto segundo a razão da natureza universal: disto segue-se que os sentidos conhecem as coisas singulares e o intelecto, as universais, das quais originam-se as ciências” (Aquino, *Sententia libri de anima*, II, lectio 12, n. 5). Que me seja lícito, rogo ao leitor, com o fito ‘didático’ de tornar mais clara a interpretação que desenvolvo nesse artigo, fazer constante menção a algumas obras de Tomás de Aquino nas quais ele discute os argumentos de Aristóteles que apresento para sustentar minha hipótese interpretativa. As traduções dos trechos mencionados das obras de Tomás de Aquino são todas de minha autoria.

ainda que eu tenda a não desprezar os aspectos atinentes à causalidade material-eficiente. Nessa perspectiva, argumento que a percepção, é um fenômeno ‘físico’, no sentido aristotélico, isto é, ‘hilemórfico’, pois envolve não apenas aspectos relativos às causas material e eficiente, mas também aspectos formais-finalísticos. Com efeito, a sugestão de compreender a percepção (visual, pelo menos) de uma perspectiva hilemórfica é proveniente do próprio Aristóteles. Para que não haja dúvidas sobre isto, eis suas palavras: “[...] se o olho fosse um animal, sua alma seria a visão, visto que isto seria a substância do olho correspondendo à função. O olho é a matéria da visão”⁹ (*De anima*, II, 1, 412b18-19). E em uma passagem anterior, Aristóteles já tinha explicado que “[...] a alma é uma substância enquanto forma de um corpo natural [...]”¹⁰ (*De anima*, II, 1, 412a20).

A concepção ‘física’ (hilemórfica) da percepção sensível em Aristóteles

Evidências para sustentar a hipótese interpretativa proposta nesse artigo podem ser encontradas, julgo, na continuação da passagem citada acima, onde Aristóteles parece sugerir que se deve distinguir, nos cinco sentidos, entre o órgão da percepção e uma faculdade ou potencialidade que nele reside. Segundo o Estagirita, “[...] o que realiza a percepção é uma certa magnitude”¹¹ (*De anima*, II, 12, 424a25). Em minha visão, nessa passagem, Aristóteles está se referindo aos órgãos dos sentidos (como o olho, por exemplo)

⁹ “[...] if an eye were an animal, its soul would be sight, since this would be the substance of the eye corresponding to the account. The eye is the matter of sight”.

¹⁰ “[...] the soul is a substance as the form of a natural body [...]”.

¹¹ “[...] what does the perceiving is a certain magnitude”.

e a ‘magnitude’ corresponde à constituição material dos mesmos, visto que Aristóteles afirma no capítulo 5, do livro II, do *De anima* (417a4-5) que os elementos estão presentes nos órgãos dos sentidos: “[...] estão presentes neles o fogo, a terra e os outros elementos [...]”¹². Por outro lado, pondera Aristóteles, “[...] a capacidade de perceber não consiste em [um certa magnitude], [...] mas é antes uma certa [...] faculdade [δύναμις] daquele [órgão da percepção]”¹³ (*De anima*, II, 12, 424a25) A faculdade refere-se ao “que é capaz de receber formas sem matéria”¹⁴. Consistente com essa ‘duplicidade constitutivo-funcional’ do sentido, Aristóteles já tinha afirmado que “o órgão do sentido e essa faculdade são, portanto, o mesmo, embora a essência deles seja diferente”¹⁵ (*De anima*, II, 12, 424a25). Ou seja, o órgão do sentido tem a função de perceber, no sentido de ser afetado em sua magnitude, ao passo que sua potência ou faculdade é aquilo que é realizar a percepção propriamente dita da forma recebida. Portanto, Aristóteles discerne no sentido não apenas o aspecto fisiológico-material do órgão, correspondente a uma ‘certa magnitude’, que, como veremos, é afetado pelo intermediário e é responsável pelo aspecto material-eficiente

¹² “[...] present in them are fire, earth, and the other elements [...]”. Aliás, como se verá na sequência, essa presença dos elementos materiais nos órgãos dos sentidos é uma *conditio sine qua non* para a ocorrência da percepção.

¹³ “[...] being capable of perception is not [a certain magnitude], [...] but is rather a certain [...] potentiality [δύναμις] of that thing”.

¹⁴ “what is capable of receiving forms without matter”.

¹⁵ “the sense organ and this potentiality are, then, the same, though their being is different”. Em outra passagem, Aristóteles parece reforçar essa tese acerca da duplicidade constitutivo-funcional do sentido. Eis o que ele afirma: “O órgão da sensação primário é aquele no qual esse tipo de faculdade reside/The primary sense organ is that in which this sort of potentiality resides” (*De anima*, II, 12, 424a25). Tomás de Aquino, por sua vez, é bastante explícito sobre a duplicidade constitutivo-funcional do sentido: “[...] O sentido é uma potência [virtus] em um órgão corporal” (*Sententia libri de anima*, II, lectio 12, n. 5”).

da percepção, mas também uma faculdade, que o permite assimilar o seu sensível próprio sem matéria e produzir ‘consciência sensorial’, aquilo que, em minha visão, responde pelo aspecto formal-finalístico da percepção.

Em conformidade com as considerações acima, julgo correta a ponderação de Martin Tweedale, segundo a qual “[f]rom the fact that for the most part all we find in the discussion of sensation in *De anima* is a characterization of the physiology of sensation, we should not in my opinion draw the conclusion that Aristotle thought sensation could be defined as simply this sort of physiological process” (Tweedale, 1992, p. 229). Em outras palavras, atribuir exclusividade aos aspectos materiais e corpóreos não é suficiente para explicar o modelo aristotélico de percepção sensível. Por isso, de acordo com a hipótese interpretativa proposta nesse artigo, os sentidos seriam algo semelhante a um composto hilemórfico, nos quais a faculdade ou potência seria o correspondente à forma¹⁶, ao passo que o órgão seria o correspondente à matéria. Na sequência desse texto, a meta será aprofundar a explicação dessa distinção acerca da duplicidade constitutivo-funcional do sentido e mostrar como ela corresponde à hipótese interpretativa defendida nesse artigo (a saber, a existência de uma dupla causalidade na percepção). O foco da análise será o sentido da visão.

A explicação da visão segundo a perspectiva hilemórfica

¹⁶ Como bem observado por Aquino, “a faculdade [*potentia*], de fato, é como se fosse [*quasi*] a forma do órgão [...]” (Aquino, *Sententia libri de anima*, II, lectio 24, n. 5).

De acordo com Aristóteles, “[...] a visão ocorre quando o que é capaz de perceber é afetado por algo”¹⁷ (*De anima*, II, 7, 419a15-20). Em passagem anterior, o fundador do Liceu já tinha nos informado que “tudo é afetado e movido pelo que é capaz de produzir tal resultado e está em ato”¹⁸ (*De anima*, II, 5, 417a16-18). Temos, então, duas questões a responder para entender como se processa a visão, segundo Aristóteles. A primeira questão seria: o que está em ato e é capaz de afetar outros entes no processo de percepção visual? A segunda questão seria: o que é capaz de perceber, isto é, produzir a visão, ao ser afetado? Essas duas questões deixam claro que a ocorrência da visão envolve tanto elementos ativos, que agem sobre outros, quantos elementos passivos, aqueles que serão afetados pelos seres em atividade.

Em resposta à primeira questão, se seguirmos a sugestão de Tomás de Aquino, escrevendo justamente sobre o livro II, do *De anima*, de Aristóteles, o primeiro candidato que deveria nos vir à mente é, sem dúvida, a forma sem matéria: “Com efeito, todo aquele que sofre uma ação recebe algo do agente enquanto é agente e o agente age segundo sua forma e não segundo sua matéria; portanto, todo aquele que sofre uma ação recebe a forma sem a matéria” (Aquino, *Sententia libri de anima*, II, lectio, 24, n. 1). No entanto, um outro componente essencial para a ocorrência da percepção visual, a saber, o

¹⁷ “[...] seeing comes to be when what is capable of perceiving is affected by something”.

¹⁸ “everything is affected and moved by what is capable of producing such a result and is in actuality”.

intermediário¹⁹, também parece ter sido atualizado pela luz²⁰, no mesmo momento em que a cor se torna visível, isto é, quando ela se separa do objeto material ao qual estava unida e move-se através do intermediário, justamente porque este foi atualizado pela luz. Em outras palavras: “O transparente [o intermediário da visão] pode ser em potência ou ato, devendo sua atualidade à presença da luz” (Calleres, 2015, p. 21). Por isso, “[...] é preciso haver a presença de luz, para que o meio esteja em ato, de modo que a cor possa movê-lo de alguma maneira e este [o meio] possa mover o órgão sensorial” (Calleres, 2015, p. 20). Se essas considerações estiverem

¹⁹ Aristóteles define o transparente, que é o intermediário da visão, da seguinte maneira: “Por ‘transparente’ eu compreendo aquilo que é visível, não, falando estritamente, em si mesmo, mas devido à cor de alguma outra coisa. Desse tipo são o ar, a água e muitos sólidos / By ‘transparent’ I mean that which is visible, not strictly speaking in its own right but due to the colour of something else. Of this sort are air, water, and many solids” (*De anima*, II, 7, 418b5). Fica claro, portanto, que o transparente, em suas diversas manifestações, é sempre um elemento material. É por essa razão que o considero como integrante da causalidade material-eficiente da percepção visual. Parece que são essas as ‘condições materiais’ referidas por Tomás Aquino, no artigo 2, da questão 84, da *Summa theologiae*: “[...] os sentidos, de fato, [...] recebem a forma das coisas conhecidas sem matéria, mas sujeitos às condições materiais” e também nas *Sentenças sobre o De anima*: “Nos sentidos as formas [res] existem sem matéria, não, porém, independentemente [absque] das condições materiais de individuação, nem independentemente [absque] do órgão corpóreo” (Aquino, *Sententia libri de anima*, II, lectio 5, n. 6).

²⁰ A luz, por sua vez, ao contrário do intermediário transparente, não é considerada por Aristóteles como um corpo ou elemento material: “a luz não é fogo, nem um corpo em geral, nem um efluxo de qualquer corpo, [...] pois dois corpos não podem estar no mesmo lugar ao mesmo tempo/ light is neither fire nor in general a body nor an effluence from any body, since in that case it would too be a body. [...] For two bodies cannot be in the same place at the same time” (*De anima*, II, 7, 418b15). Se a luz fosse um corpo, ela não poderia estar simultaneamente junta com os corpos transparentes, como o ar e a água e, conseqüentemente, não poderia ser “[...] a atualidade do transparente / the actuality of th[e] transparent” (*De anima*, II, 7, 418b10).

corretas, teremos, então, dois entes em ato contribuindo para a ocorrência da percepção visual: a forma sem matéria (nesse caso, a cor, o sensível próprio da visão) e o intermediário (algum material transparente como o ar ou a água), ambos atualizados pela luz. Essa resposta dupla parece indicar que também teremos uma dupla resposta para a segunda pergunta (‘o que é capaz de perceber ao ser afetado?’), visto que há dois entes em ato e suas naturezas são distintas – a forma não contém matéria e o intermediário da visão (o ar, a água) é material – e que, por isso mesmo, provavelmente não agirão sobre o mesmo ‘substrato’.

Em relação à segunda questão (‘o que é capaz de perceber ao ser afetado?’), como vimos acima, em virtude da duplicidade ‘constitutivo-funcional’ dos sentidos, é preciso distinguir entre ‘o que realiza a percepção’²¹ e ‘capacidade de perceber’²², isto é, entre o órgão material, dotado de uma certa magnitude, e a faculdade ou potencialidade nele existente, receptora de formas sem matéria. Portanto, em virtude dessa constituição aparentemente ‘hilemórfica’ dos sentidos, há dois entes em condições de serem afetados, quais sejam, o próprio órgão material (o olho) e a faculdade (δύναμις) nele existente. Por outro lado, em conformidade com a resposta à primeira questão, há dois entes que foram atualizados pela luz: o intermediário e a cor. Logo, dadas as naturezas distintas dos seres em ato (já sabemos que o intermediário é material e que a cor é uma forma sem matéria), parece ser necessário haver igualmente dois outros entes que seriam afetados por eles, pois também já sabemos que a cor se move no e através do intermediário e, portanto, há uma dependência daquela em relação a este, isto é, a ação de ambos ocorre necessariamente de maneira conjunta (e ambos são dependentes da luz para

²¹ “what does the perceiving”, na tradução utilizada nesse artigo.

²² “being capable of perception”, na tradução utilizada nesse artigo.

passar da ‘potência’ ao ‘ato’). Como explica Calleres, “[p]ara que o transparente cumpra seu papel, a saber, fazer uma cor aparecer através de si, deve haver luz. Essa luz, por sua vez, deve estar presente não só no meio, mas também no órgão. O meio não só permite à luz entrar no olho, como também tem a função de separar a parte formal da cor de sua parte material” (Calleres, 2015, p. 23). Ou seja, a luz não apenas atualiza o transparente, iluminando-o, mas também atualiza a cor, ao permitir que esta passe de seu estado ‘material-potencial’ no objeto ao qual está associada ao estado ‘atual’ no intermediário²³. É, portanto, a presença da luz que vai permitir que a forma da cor exista sem matéria no intermediário e no sentido da visão. Assim, nas palavras de Aristóteles, na presença da luz, “[...] a cor move o transparente²⁴, por exemplo, o ar e o órgão da percepção é movido por este [o transparente] [...]”²⁵ (*De anima*, II, 7, 419a13-14).

No entanto, embora o Estagirita afirme que “a cor move o transparente”, ele pondera, por outro lado, que “nem a luz

²³ Essas considerações a respeito dos estados potencial e atual da cor são explicadas da seguinte maneira por Tomás de Aquino: “[...] O sentido recebe a forma sem a matéria, pois a forma possui o ser de uma outra maneira no sentido e no objeto sensível: no objeto sensível, ela possui um ser natural, no sentido, um ser intencional ou espiritual” (Aquino, *Sententia libri de anima*, lectio 24, n. 3). No seu escrito sobre o *De sensu et sensato*, ele escreve: ‘a cor está certamente no corpo colorido como uma qualidade completa em seu ser natural, porém no intermediário [ela] está incompleta, conforme um certo ser intencional’ (Aquino, *Sententia de sensu et sensato*, tr. 1, l. 5, n. 4)”.

²⁴ “Toda cor é capaz de mover aquilo que é em ato transparente; essa é a sua natureza / Every colour is capable of setting in motion that which is actually transparent; and this is its nature” (*De anima*, II, 7, 418b30). “[...] ser uma cor é o mesmo que ser capaz de mover o que é em ato transparente / being colour is the same as being capable of setting in motion what is actually transparent [...]” (*De anima*, II, 7, 419a10).

²⁵ “[...] colour moves the transparent, e. g. air, and the sensory organ is moved by this [the transparent] [...]”.

e a escuridão, nem o som, nem o odor afetam os corpos de qualquer maneira; na verdade, é aquilo em que eles estão que o faz”²⁶ (*De anima*, II,12, 424b10). Ou seja, o que afeta o órgão do sentido é o intermediário, devido ao fato de serem ambos igualmente materiais. E é necessário que esse contato entre o intermediário e o órgão aconteça porque, segundo Aristóteles, “[...] nós percebemos porque o intermediário nos afeta de alguma maneira”²⁷ (*De anima*, II, 11, 423b15). Vale enfatizar que ‘afetar’, nessa passagem, significa contato entre superfícies (a do intermediário e as partes transparentes do olho), que é comparado, na mesma passagem, com a percepção tátil²⁸. É exatamente a esse contato entre o intermediário transparente e o órgão da visão (o olho) que estou atribuindo a causalidade material-eficiente na percepção visual. E esse contato entre superfícies é condição necessária para haver percepção sensível, pois, como sustenta Aristóteles, “[...] nós percebemos todas as coisas através de algum intermediário [...]”²⁹ (*De anima*, II, 11, 423b7). Consequentemente, se, de fato, esse contato entre a materialidade do intermediário e do órgão é condição necessária para haver percepção visual, então, como se

²⁶ “neither light and darkness nor sound nor odour affects bodies in any way; rather, that in which they are does”.

²⁷ “[...] we perceive because the medium affects us in some way”.

²⁸ Eis as palavras de Aristóteles: “[...] os objetos do tato diferem dos objetos da visão e da audição, porque esses últimos nós percebemos devido ao fato do intermediário nos afetar de alguma maneira, ao passo que nós percebemos os objetos do tato não porque fomos afetados pelo intermediário, mas simultaneamente com o intermediário, como quando alguém é golpeado através de um escudo / the objects of touch differ from the objects of sight and hearing, since we perceive these latter because the medium affects us in some way, whereas we perceive the objects of touch not in virtue of having being affected by the medium but simultaneously with the medium, as when someone is struck through a shield” (*De anima*, II, 11, 423a10-15).

²⁹ “[...] we do perceive all things through some intermediary [...]”.

tornará manifesto logo abaixo, poder-se-ia sugerir que a interpretação ‘espírita’ é incorreta.

Por outro lado, dado que a forma sem matéria não afeta o órgão corpóreo, mas sendo ela o genuíno objeto da percepção, a mesma deve agir sobre algum outro substrato que possua uma natureza semelhante à sua, isto é, algo que não seja portador de ‘uma certa grandeza’, como afirmado por Aristóteles. Eis a resposta de Aristóteles a essa questão: “[...] é a estes [os objetos próprios da percepção³⁰] que a essência de cada sentido naturalmente se relaciona”³¹ (*De anima*, II, 6, 418^a25). Logo, parece ser essa ‘essência do sentido’, a faculdade referida acima, distinta do órgão, que seria capaz de receber a forma, já que, enquanto ‘essência’ do sentido, a mesma deveria ser algo de natureza não-material, como o é a forma sem matéria³². Julgo, pois, que a essência do sentido corresponde à faculdade referida acima, o outro ente constitutivo do sentido, já que o órgão, enquanto ente material, composto de elementos, não poderia ser uma ‘essência’ e, portanto, não teria a capacidade de assimilar a forma sem matéria – ao contrário do que defende Sorabji em sua interpretação ‘literalista’. Portanto, em minha visão, essa essência do sentido é aquilo que foi referido acima como ‘capacidade de perceber’, não constituído por ‘uma certa

³⁰ Isto é, os assim-chamados ‘sensíveis próprios’, aqueles que, nas palavras de Aristóteles, “[...] não podem ser percebidos por outro sentido. Por exemplo, a cor [só é percebida pela] visão / cannot be perceived by another sense [...]. For example, sight is of colour [...]” (*De anima*, II, 6, 418a15).

³¹ “[...] it is to these [the properly perceptible objects] that the essence of each sense is naturally relative”.

³² Tomás de Aquino parece subscrever a essa interpretação. De acordo com o Doutor Angélico, “toda faculdade [*virtus*] cognitiva, enquanto tal, é imaterial: isto é verdadeiro mesmo em relação aos sentidos, que ocupam o último grau na escala das faculdades cognitivas [...]” (Aquino, *Sententia libri de anima* II, lectio 12, n. 1)”.

grandeza'. É essa essência ou faculdade que, estando em potência no órgão, é capaz de receber e assimilar a forma da cor que está em ato nas partes transparentes do olho devido à ação da luz. Esse processo em que a forma em ato, porque sem matéria, age sobre a essência ou faculdade (em potência) do sentido é aquilo que estou chamando de causalidade formal-final da percepção visual e seu resultado é a 'consciência sensorial' das cores (a visão propriamente dita).

Para tentar tornar esse argumento acerca da causalidade formal-final na percepção visual mais compreensível, julgo adequado situá-lo no contexto da filosofia da natureza ou 'física' aristotélica, propósito para o qual as seguintes explicações de Myles Burnyeat parecem poder contribuir:

Aristotelian physics makes frequent use of explanations which appeal to a power or capacity (*dúnamis* in Aristotle, *potentia* in Aquinas). The power of perception is just one of many examples where a power defines an essence or nature, in this case what it is to be an animal, and, for an Aristotelian, reference to an essence or nature is frequently a terminus of explanation. That is where explanation gets back to a first principle and come satisfactorily to an end, in psychology and in other fields of inquiry (*DA* I, 1, 402a7-8, b25-26). Then when we are told that an animal's power of perception is what makes the difference between what scent does to the air and what it does to the perceiver, we should not ask for more. The explanation does not add to what happens, which in both cases is a receiving of forms without matter. What it adds is a difference in *where* it happens: in a being which has, or a being which does not have, the power of cognition. End of explanation (Burnyeat, 2001, p. 150).

No entanto, na continuação imediata dessa mesma passagem, talvez levando ao paroxismo sua interpretação 'espiritualista'³³, Burnyeat acrescenta uma afirmação que me

³³ Embora se mantenha fiel no artigo citado a sua interpretação 'espiritualista', essa concepção foi originalmente apresentada, como mencionado

parece estar em dissonância com a hipótese interpretativa proposta nesse artigo. Eis como ele continua seu argumento: “A true Aristotelian is one who is content with this appeal to a power or potency, who resists the demand for underlying material processes to activate the power or a categorical (non-dispositional) base to explain it” (Burnyeat, 2001, p. 150). Ao contrário do que parece defender Burnyeat nessa segunda parte da citação, sugerindo a completa rejeição daquilo que estou chamando de causalidade material-eficiente, há sim, julgo, como tentei explicitar acima, condições materiais necessárias à ocorrência da percepção visual, condições sem as quais a visão certamente não ocorreria e que, ademais, parecem estar em perfeita conformidade com o hilemorfismo aristotélico, hilemorfismo este que parece ser um aspecto condicionante subjacente à ‘duplicidade constitutivo-funcional’ dos sentidos, tal como a mesma é descrita por Aristóteles. Vale ainda lembrar que a física aristotélica é uma ciência de substâncias hilemórficas e o *De anima*, um tratado de filosofia da natureza³⁴. Por outro lado, apesar de julgar que a causalidade material-eficiente seja necessária para o processamento da percepção visual —, não subscrevo, como já mencionado, à opinião de Sorabji, segundo a qual esse aspecto da causalidade, tomado exclusivamente, seria suficiente para explicá-la.

Portanto, a partir das discussões acima, parece ser possível concluir, então, que o que está em ato e age sobre outro substrato é a cor e o intermediário e que o que é capaz

acima, em um texto intitulado “Is Aristotle’s philosophy of mind still credible?” (cf. Burnyeat, 1992).

³⁴ Logo no início do *De anima* Aristóteles esclarece que “[...] a investigação acerca da alma contribui muito para a verdade em geral, e mais especialmente para a verdade acerca da natureza (φύσις) / research into the soul contributes greatly to truth in general, and most especially to truth about nature” (*De anima*, I, 1, 402a7).

de perceber ao ser afetado é o órgão e sua faculdade ou essência. Nas palavras de Aristóteles: “O que é capaz de perceber está em potência, tal como o objeto da percepção se encontra já em ato [...]”³⁵ (*De anima*, II, 5, 418a5). Assim, as partes transparentes do olho são em potência ‘ilumináveis’ como já o é o intermediário em ato sob a ação da luz (a luz é a atualidade do transparente); a faculdade do órgão está, igualmente, em potência para a forma sem matéria, isto é, a cor em ato. Desse modo, ainda segundo Aristóteles, nesse processo, o que está em potência, ao ser afetado, se torna semelhante ao ente em ato que o afetou: “[...] é afetado na medida em que é diferente do que o afeta, mas quando é afetado, torna-se semelhante àquilo que o afetou”³⁶ (*De anima*, II, 5, 418a5). O fato de ser ‘diferente’ mencionado por Aristóteles não é de ‘natureza’, pois vimos acima que o material atua sobre o material (relação intermediário-órgão/causalidade material-eficiente) e o ‘não-material’ atua sobre o ‘não-material’ (relação forma-faculdade ou essência do sentido/causalidade formal-final). Na verdade, trata-se de uma diferença de ‘estados’: o órgão e a faculdade, que estão em potência, são atualizados, respectivamente, pelo intermediário iluminado e pela forma da cor que estão em ato. Portanto, eles se tornam semelhantes em seu estado de atualidade. É isso que ele quer dizer, quando afirma que “[...] algo diferente é afetado, mas, uma vez afetado, torna-se semelhante [ao que o afetou]”³⁷ (*De anima*, II, 417^a20-21). Isto é, algo em potência é diferente de algo que está em ato. Porém, quanto este afeta aquele, ambos se tornam

³⁵ “What is capable of perceiving is in potentiality such as the object of perception is already in actuality [...]”.

³⁶ “[...] it is affected while being unlike what affects it, but when it has been affected, it has been made like it and is such as what affected it is”.

³⁷ “[...] something unlike is affected, but once affected it is like”.

semelhantes na atualidade³⁸. Assim, a faculdade ou essência do sentido se torna semelhante à forma sem matéria não no que concerne à qualidade sensível desta (a cor), mas por passar do estado de potência ao ato em consequência da ação de uma forma que se encontra em ato e é nisto que consiste a visão.

Considerações finais

Da acordo com as discussões realizadas acima, julgo que o tipo de causalidade operante na teoria da percepção visual de Aristóteles é uma causalidade ‘física’, entendida no sentido hilemórfico, na qual o resultado final do processo causal é função não apenas dos componentes materiais envolvidos, mas também dos componentes ‘não-materiais’ ou formais e finalísticos. Assim, quando, em presença da luz, o olho é afetado pelo intermediário material transparente, a forma sem matéria da cor transportada nele se torna presente à faculdade ou ‘essência do sentido’, que, ao assimilar a mesma, será atualizada por ela, o que resultará na sensação ou ‘consciência sensorial’ da qualidade própria à visão (a cor). Assim, a causalidade formal-final (ou modificação espiritual, segundo Aquino³⁹) da percepção requer necessariamente e é uma consequência da ocorrência da causalidade material-eficiente,

³⁸ Como explica Calleres, a sensação dever ser entendida “[...] como uma atualização pela passagem da potência ao ato, atualização em que há preservação do ser em potência pelo ser em ato [...]” (Calleres, 2015, p. 19). Ainda segundo o mesmo comentador, “[o] outro tipo de afecção [além da ‘substituição’ ou ‘destruição’ (*phthora*)] ocorre quando nenhuma qualidade é destruída, mas há preservação (*sotería*) do que é em potência por aquilo que é em ato. É esse segundo tipo que corresponde à sensação” (Calleres, 2015, p. 76).

³⁹ De acordo com Aquino, “[p]ara a ação dos sentidos, se requer uma modificação espiritual pela qual a forma intencional do objeto sensível é produzida no órgão do sentido” (Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 3). É em passagens como essa que se inspira a leitura espiritualista de Burnyeat.

sendo o concurso de ambas que produz o que é chamado de percepção.

Entretanto, embora, ao lado da causalidade material-eficiente, eu esteja atribuindo uma causalidade formal aos sentidos, não se deve concluir, penso, que Aristóteles concebia que cada um dos sentidos individualmente seria dotado de uma forma singular própria, como toda substância sensível. Na verdade, como talvez já tenha ficado claro, a causalidade formal é entendida nesse artigo como a ação assimiladora da forma sem matéria realizada pela faculdade ou essência do sentido, isto é, enquanto algo não-material e, portanto, distinto e não redutível ao órgão material, ainda que presente nele e constituindo ‘simbioticamente’ uma unidade com ele. Portanto, julgo que Aristóteles, assim como Tomás de Aquino, seria um defensor da tese que ficará conhecida no período medieval como ‘unitarista’ e não o ‘pluriformismo’, isto é, admitia apenas uma forma em cada substância⁴⁰, e, de acordo com o tipo dessa forma (ou alma), certas propriedades e faculdades seriam conferidas àquela substância. Assim, a forma (ou alma) presente no corpo dos animais confere-lhes a faculdade de perceber: “For remember that Aristotle makes the power of perception definitive of what an animal is. To be an animal is to have a cognitive capacity for acquiring information about the world through the senses – by receiving forms without matter” (Burnyeat, 2001, p. 142).

Portanto, em conformidade com a ‘duplicidade causal’, embora a materialidade do órgão seja condição necessária para a ocorrência da percepção, visto que é ele que será afetado pelo intermediário, portador da forma da cor, não é no órgão propriamente dito que acontece de fato a percepção,

⁴⁰ Para uma discussão acerca da tese ‘unitarista’ em Tomás de Aquino, mas que julgo aplicável também a Aristóteles, cf. Goyette, 2009.

entendida como assimilação da forma, como sustenta a interpretação literalista. Se fosse assim, o órgão material, ao assimilar uma forma sem matéria, constituiria uma espécie de composto hilemórfico com ela e, por isso, se tornaria colorido. É a faculdade ou essência do sentido que assimila a forma e é atualizada por ela e é nela que ocorre a percepção, enquanto ‘consciência sensorial’ da cor. No entanto, para que isso ocorra, é necessário que o órgão seja afetado pelo intermediário. Consequentemente, sem causalidade material-eficiente, não há causalidade formal e, assim, o sentido não realiza sua finalidade, a saber, a consciência sensorial da qualidade própria ao sentido da visão: a cor.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Sententia de sensu et sensato*. Disponível em: <http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>. Acessado em fevereiro e março de 2024.

AQUINO, Tomás de. *Sententia libri de anima*. Disponível em: <http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>. Acessado em fevereiro e março de 2024.

AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*. Disponível em: <http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>. Acessado em fevereiro e março de 2024.

ARISTOTLE. *De Anima*. Translated with an Introduction and Commentary by Chistopher Shields (Clarendon Aristotle Series). Oxford: OUP, 2016.

BURNYEAT, Myles. “Aquinas on “Spiritual Change” in Perception”. In: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Brill, p.129–153, 2001.

BURNYEAT, Myles. “Is Aristotle’s philosophy of mind still credible?”. In: Rorty, A.O. (ed). *Essays on Aristotle’s De anima*. Clarendon Press. pp. 15-26, 1992.

CALLERES, Felipe. *A Teoria da sensação no De anima de Aristóteles: A apreensão dos sensíveis próprios e comuns*. Dissertação de Mestrado: UFSCar, 2015.

GOYETTE, John. “St. Thomas on the unity of substantial form”, *Nova et vetera*, English edition, vol. 7, n. 4, p. 781-90, 2009.


SORABJI, Richard. “Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat”. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Brill, p. 49–61, 2001.

SORABJI, Richard. Body and Soul in Aristotle. *Philosophy*, 49, n.187, p.63-89, 1974.

TWEEDALE, Martin. “Origins of the medieval theory that sensation is an immaterial reception of a form”. *Philosophical Topics*, vol. 20, n. 2, p. 215-231, 1992.

(Submissão: 29/01/24. Aceite: 01/03/24)

**Moda e Luzes: considerações sobre o
pensamento de Lipovetsky**
**Fashion and Enlightenment: on
Lipovetsky's thought**

 10.21680/1983-2109.2024v31n66ID35968

Augusto Bach

Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO)

augUstobach@yahoo.com

Resumo: o artigo objetiva esclarecer o desenvolvimento do fenômeno moda desde seu surgimento na civilização ocidental até seu atual desdobramento. De acordo com o pensador Gilles Lipovetsky, nós seguimos os caminhos descritos em sua obra *O Império do Efêmero* para estudar a relação entre moda e o progressivo esclarecimento de mentes e comportamentos das pessoas. Será a moda o verdadeiro agente da civilização ou ela ainda continua a ser mais um componente de alienação? Ela realmente está contribuindo para o progresso das Luzes? De acordo com sua

genealogia, verificamos também que ela pode ser encarada como agente da liberdade e autonomia individual, antes de ser vista como um fenômeno de alienação cultural. Superficialidade estimula tolerância entre diferentes grupos sociais, afirma Lipovetsky. Para analisar o papel da moda na suavização dos costumes, ele abandona a análise clássica em favor de uma pesquisa no simbolismo cotidiano e da criação do desejo efêmero. Concluiremos que, no longo prazo, ela termina por contribuir para o esclarecimento civilizacional.

Palavras-chave: história, filosofia, moda, Lipovetsky.

Abstract: the article aims to highlight the development of fashion since its beginning in the Western Civilization to its actual manifestations in our time. Accordingly to the argumentation of the philosopher Gilles Lipovetsky, we follow the path described above all in his work *O Império do Efêmero* to study the relationship between fashion and the progressive way of enlightenment of mind and behaviour of people. Shall be fashion a real agente of civilization or she still continues to be only another element of alienation? Does it really contributes to enlightenment? According to the his research, we also note that fashion may be seen as an actor of man's freedom prior to be considered as a fact resulting from cultural alienation. Superficiality fosters tolerance among different groups within a society, claims Lipovetsky. To analyze fashion's role in smoothing over social conflict, he abandons class analysis in favor of an inquiry into the symbolism of everyday life and the creation of ephemeral desire. We shall conclude that in the long term she contributes for the civilization's enlightenment.

Keywords: history, philosophy, fashion, Lipovetsky.

1. Introdução

Consta nos autos da história que durante a fuga da Família Real Portuguesa e a transferência de toda sua corte para o Brasil em fins de 1807, na iminência de invasão das tropas napoleônicas lideradas pelo Marechal Junot sob o contexto do Bloqueio Continental, a rainha Dona

Maria I, a Louca, teria declarado uma das afirmações mais sóbrias em termos de moda contemporânea e defesa dos interesses da dinastia dos Bragança: “Parem, parem. Não corram tanto. Vão pensar que estamos fugindo!”. Poucos meses depois, na chegada a Salvador em 1808 com a realização de um antigo projeto de império luso-brasileiro que remonta ao Conde de Linhares, foi a vez de sua nora, a princesa Carlota Joaquina, que, devido a uma infestação de piolhos nas naus que transportavam a esquadra lusitana, teve de improvisar na cabeça um lenço para esconder de seus súditos que a aguardavam no porto os cabelos raspados. Não por ironia da história, no dia seguinte lá estavam todas as mulheres da melhor sociedade baiana a imitar o comportamento da princesa com o mesmo torço na cabeça. Fenômeno passível de explicação pelas leis da imitação quando o presente se impõe como o eixo temporal que rege a face superficial mas prestigiosa das elites? Mimetismo de comportamentos que se propagava nos séculos aristocráticos de cima para baixo, como já o formulava Gabriel de Tarde? Signo da pretensão social das mulheres a títulos nobiliárquicos na nova distribuição do poder com a transferência da corte ao Brasil? Parece-nos que não. Muito embora fosse sedutora uma resposta afirmativa a essas questões, permanece aberto em nossa cultura o problema da formação de uma identidade tão transitória quanto são os valores simbólicos ligados ao presente. Sem contar o fato de a especificidade brasileira teimar em resistir a ideias e representações oriundas do estrangeiro toda vez que tentamos dar a elas seu lugar universal de compreensão do nosso comportamento, como nos adverte o crítico literário Roberto Schwarz acerca da adoção imprópria e ornamental de conceitos que diminuem nossas chances de reflexão. Ora, em tempos modernos, identidades não são fenômenos atemporais e muito menos essenciais. Do contrário, elas representam respostas dinâmicas, políticas e flexíveis, uma vez que reagem e negociam diante

de diversas situações. Talvez por isso mesmo, seria galgaz demais fazer das baianas e de suas peculiaridades apenas uma imitação fugaz do estrangeiro. Tampouco se trataria para elas de um súbito impulso para se enfeitar ou de um desejo passageiro de moda, e, sim, de uma tradição fortuita criada a partir de signos estéticos resultantes da mais ínfima contingência a ocorrer durante o traslado atlântico: uma infestação. É fato registrar também que tal anedótica variação na aparência não procedeu de uma lógica estética autônoma ou traduziu um imperativo regular de renovação próprio à moda ligado ao gosto das novidades. Ela simplesmente respondeu a influências ocasionais, adotando um modelo estrangeiro erigido em normas estáveis entre nós; enquanto a moda, como tal, possui uma lógica própria exigindo constância no ritmo de mudanças de aparência que nada deve a influxos exteriores como a imposição de modelos estrangeiros. Em outras palavras, o que teria acontecido nesse episódio foi tão somente a substituição de uma norma estética duradoura por outra, típica de parcelas de sociedades tradicionais em nosso país, sem que alterações subsequentes tenham sido consideradas ou desejadas a partir desse evento singular. Pois não podemos falar de moda em sociedades em que predomina o valor à permanência, fato que impossibilita a formação de um gosto pela mudança, bem como a afirmação do tempo presente e da ação do homem sobre o mundo. E até hoje é possível entre nós brasileiros cantar com Dorival Caymmi “*O Que É Que A Baiana Tem?*”, assim como observá-las vestidas todas de lenço na cabeça durante desfiles de carnaval mais de dois séculos depois. Exemplo de variação na aparência que não escapa às regras fixadas pela tradição antepassada e de influências externas episódicas que despertam estilos que tendem a estabilizar-se em comportamento padrão. De qualquer modo, voltando a Dona Maria e sua nora, tamanha preocupação com o domínio do parecer por parte de uma realeza absolutista em resguardar

sua posição hierárquica, ainda que em seus estertores, talvez possa nos contar algo sobre a formação de nossas identidades, acerca da dependência de um olhar alheio e instável que mede nosso valor e a expectativa que nutrimos em relação a ele. Inquietação com a própria imagem narcísica de iniciativa e espontaneidade oriundas daqueles justamente que *a priori* estariam fora das questões de distinção social. No caso específico de Carlota Joaquina, sabe-se que seus desígnios espanhóis de reconstituição de um Império bourbônico sobre os territórios do Rio da Prata foram a pique junto com piolhos e cabelos. No que tange a Dona Maria I, seus restos mortais foram trasladados a Lisboa e sepultados na Basílica de Estrela. Diferentemente das baianas, porém, ambas foram reféns da mesma lógica do efêmero com que tanto se ocuparam politicamente durante suas vidas, o olhar sempre instável do Outro desde o início da modernidade.

1.1 Das sociedades estáveis às relações frívolas

“Hey, mãe! Eu tenho uma guitarra elétrica.
Durante muito tempo isso foi tudo que eu queria ter.

Mas, hey, mãe! Alguma coisa ficou pra trás.
Antigamente eu sabia exatamente O que fazer...”

Ora, posto que venha a ser uma das manifestações mais influentes na civilização ocidental desde o fim dos tempos medievais até nossos dias, poucos pensadores têm se ocupado de uma reflexão sobre o fenômeno moda em nossa cultura. Mormente ignorada pelos filósofos como tema de menor importância, sua compreensão poderia contribuir, entrevemos, para o esclarecimento de nós mesmos e de nosso comportamento. Quando feita objeto de análises e abstrações, ela corriqueiramente foi relegada ao domínio do frívolo e da produção de alienações no campo da cultura; colocada em

paridade com a bestialização das pessoas e como mais um entretenimento da mídia de massas. Com efeito, sempre fora um costume do pensamento filosófico encarar com desconfiança o distanciamento dos homens de suas tradições e seu desapego a valores históricos consagrados. A tarefa de domesticar e educar o homem através das belas artes e dos bons ofícios, das disciplinas como meio de formação de uma humanidade cosmopolita; aberta em todas as direções da imaginação, com a consciência histórica e crítica da tradição cultural; constituiu missão do pensamento filosófico-legislador até o aparecimento da sociedade de massas, na qual a *paidea* humana foi substituída pelo estabelecimento de uma cultura mass-midiática comandada pela lei da renovação acelerada. E da mesma forma em que nas sociedades antigas meios de comunicação tradicional como a escrita parecem ter perdido a batalha em sua função humanizadora perante meios comunitários mais bestializadores, como as guerras e os espetáculos das arenas, é comum encontrarmos até hoje a repetição do lamento intelectual contra a moda e sua cretinização midiática, a superficialidade de seu consumo e a infantilização do espírito das massas.

Mas afinal o que teria ocorrido em nossa história para que os homens se desencantassem com o mundo, com seu passado e este deixado de iluminar o futuro? De onde teria surgido o culto estético do novo pelo novo e dele aparecido o fenômeno da moda? Como a ordem imóvel da tradição se viu destituída em prol da espiral interminável de uma imaginação sem qualquer compromisso com a verdade factual comungada cosmologicamente por todos? Este artigo pretende tratar dessas e de outras questões partindo das análises arqueológicas do filósofo francês Gilles Lipovetsky em seus livros *A Era do Vazio* e *O Império do Efêmero*, publicados respectivamente em 1983 e 1987. Pois ao contrário das abordagens tradicionais que frequentemente enxergaram no reino da sedução a barbárie, o aniquilamento da cultura e o

embrutecimento generalizado, sua postura iluminista e genealógica lhe permite atribuir um papel ao fenômeno moda que não conduz à derrocada do cidadão livre e responsável, mas ao próprio avanço das Luzes no lento e subterrâneo trabalho da democratização das aparências. Se a condenação dos valores do presente sempre fez par com a crítica filosófica, se o tema candente do humanismo sempre foi o desembrutecimento do ser humano, sabe-se que é a partir da modernidade que passamos a acreditar em projetos de futuro, lugar privilegiado da felicidade comum em porvir e fim dos sofrimentos da humanidade. E que depois da crítica de Heidegger ao otimismo ingênuo que caracterizava diferentes humanismos e o cientificismo técnico dos séculos XIX e XX, chegamos à tendência de pensar que o presente se tornou a referência essencial dos indivíduos nas democracias de massa, tendo o passado e o futuro sido desacreditados como referências transcendentais.

Ipsa facto, ao prestigiar a renovação e a inconstância das aparências, a moda tornou possível uma desqualificação do antigo bem como um enaltecimento do novo, a descontração das atitudes diante dos rituais solenes do passado, gosto pela intimidade subjetiva e psicologização de si, impulsionados pela cultura de massas e por sua extensão ao conjunto do corpo social. Ela só pôde encontrar seu lugar de direito no destino das sociedades ocidentais mediante o lento trabalho subterrâneo das aspirações democráticas, estando necessariamente excluída das eras antigas pelo fato de estas estarem submetidas a normas inalteradas no decurso de gerações. Pois de acordo com a leitura de Lipovetsky, em tais sociedades estáveis era impossível aos indivíduos reconhecerem-se como atores dotados de autonomia em seu próprio universo social enquanto não estivessem libertos das estruturas coletivas de socialização. Nelas, o relacionamento entre os homens era mais importante e amplamente valorizado do que o relacionamento entre os homens e as

coisas. Estava longe o tempo de um domínio técnico e racional da natureza, conjugado às loucuras lúdicas da moda, em que o homem investe por meio do vestuário seu poder de iniciativa sobre o parecer. O que quer dizer, em outras palavras, que a moda em vestuário implica contrariamente tratarmos com a materialidade da roupa, expressando a legitimidade da ação dos homens sobre seu meio terrestre, fato ausente nas sociedades tradicionais. Pois a ordem social antiga na qual os seres humanos achavam-se integrados repousava sobre um fundamento sagrado e, como tal, livre de suas ações espontâneas e iniciadoras do novo; significando de fato a subordinação do interesse pessoal ao do grupo e a impossibilidade de interromper a corrente de alianças entre gerações. Assim, em sociedades holistas, tratava-se invariavelmente de garantir a subordinação do agente individual perante o conjunto coletivo das regras sociais, proibindo-se o aparecimento de uma instância separada arrogando-se o direito de introduzir a mudança histórica.

A prioridade do todo social sobre as vontades particulares era majoritariamente garantida pela dívida de sentido que ligava os vivos do presente aos mortos de gerações anteriores: um meio de reproduzir uma ordem social imutável pautada na atrocidade e na força bruta contra aqueles que violassem a heteronomia de suas regras. De tal monta, enquanto em sociedades tradicionais os homens não podiam se conceber separadamente uns dos outros, qualquer signo de divisão ou conflito só podia aparecer na relação ubíqua que mantinham de homem para homem. Assim, tudo aquilo que de funesto pudesse aparecer à imaginação de alguém deveria ser necessariamente produto da ação de outrem sobre sua pessoa. Tamanha lógica de desafio constante que estruturava a relação entre os homens e socializava grupos de indivíduos não podia senão colocá-los em conflito antagonista; emblemático do *ethos* guerreiro da cavalaria e do imperativo de não passar vergonha diante do olhar dos outros; mas

jamais em relação frívola. Seja a partir da ofensa à autoridade masculina ou mediante o duelo redentor de sua honra, nada de indiferença no encontro de homens com homens ou de consideração individual independente perante o Outro fundador, e, sim, muito de crueldade e violência como meio de reprodução de uma ordem social indivisa, inalterável e sem falhas. Por afastado que se achava do código pacífico da respeitabilidade e do anonimato do outro que não merece o risco da violência, o homem estável se engajava em querelas e rixas em defesa da identidade recebida de valores ancestrais.

1.2 O Processo de individualização e a Era do Vazio

O principal fator de corrosão da estabilidade política das sociedades tradicionais teria sido comandado pelo processo de individualização que atravessa a cultura ocidental desde os primeiros sinais de esgotamento da tradição que informava os direitos de legitimidade nos tempos antigos. Com a derrocada da tradição imemorial e de seus valores, perdemos também o fio de Ariadne que nos guiava com segurança nos vastos labirintos do passado; e esse fio exercera por sua vez o papel de cadeia que aguilhoava cada sucessiva geração a um aspecto determinado do passado, viabilizando o respeito e o primado da coletividade sobre o indivíduo: a produção continuada de significados remetentes a uma mesma corrente de sentidos. Por meio da gradativa limitação da lógica política que socializava pelo dispositivo da violência e da entrada das sociedades na ordem individualista, é o *status* supremo das guerras e dos espetáculos das arenas que se vê contestado em nome de novos valores culturais assumidos pela civilização ocidental. De cerimonial sagrado que se constituía entre os romanos desde a expulsão dos etruscos da planície do Lácio, os espetáculos sangrentos dos coliseus passaram a ser vistos

como demonstração ostentatória de força bestializadora, divertimento público.¹

Devido ao aparecimento de uma sociedade na qual o indivíduo se considera a finalidade última e não existe senão para si mesmo, a humanização dos costumes se torna refratária à hegemonia de um poder total herdado dos antigos. Diluindo as grandes figuras da alteridade do passado coletivo, de um Outro indiviso e fundador, o processo de personalização corroe os grandes exemplos tributários de uma era pesada cuja autoridade distante abafava atitudes espontâneas e singulares. Daí a conseqüente atomização característica do indivíduo no mundo moderno – bem como de ausência de unidade de significação comungada politicamente – e o aparecimento de uma sociedade em que o outro se torna aos poucos um desconhecido, um estranho à sua verdade íntima. Pois sem a âncora da tradição, toda uma dimensão temporal foi dissolvida com o advento do reino social da igualdade: o esquecimento da profundidade e grandeza da existência humana outrora existentes, em nome da afirmação e do culto à vida particular que suplantam as prescrições holistas de ontem. O primado da ordem coletiva simplesmente impedia que atribuíssemos à vida e ao sofrimento pessoal o valor e o poder que hoje costumamos conferir a ela. A ausência de compaixão pelo inimigo não era,

¹ Quando aludimos à alergia em relação à violência das arenas de Roma, é ao processo moderno de individualização que estamos a nos referir; raiz do sentimento de comoção com o Outro próprio a regimes da igualdade. Registre-se também que os espetáculos sangrentos das arenas, herdados pelos romanos dos etruscos como um cerimonial fúnebre em respeito aos antepassados, passaram a ser contestados desde já pela tradição humanista de Cícero nos estertores da República. Assim, o humanismo domesticador antigo se encontrava sempre presente com as forças embrutecedoras contra as quais deveria lutar. O estoicismo romano protagonizará o prolongamento desse conflito de relação entre forças em que o passado coletivo conserva seu papel e gravidade, sem se desprender de seu prestígio, contrariamente ao individualismo moderno.

pois, proveniente da ausência de repressão social de forças pulsionais; mas efeito positivo da ação de uma sociedade em que o elemento particular não detinha existência autônoma reconhecida. Pelo mesmo processo, o código de honra sofreu uma mudança fundamental: a partir do momento em que o ser individual define sua identidade cada vez mais em relação às coisas, quando a busca de ostentação por dinheiro e gasto suntuário, quando a paixão pelo bem-estar implica *status* e prestígio social, seu ponto de desonra se suaviza e a vida se torna valor supremo enfraquecendo o ditame de não passar vergonha ou levar desaforo para casa. É o código pacífico de respeitabilidade e indiferença que começa a aparecer no lugar do julgamento do Outro.

Seguindo a lógica argumentativa da filosofia culturalista de Lipovetsky, para que uma mudança revolucionária se tornasse possibilidade histórica, isto é, para que pudesse ser causada pelos homens, foi necessário não apenas que estes se tornassem atomizados, desvinculados dos laços feudais de homem para homem; mas que suas relações com as coisas prevalessem sobre a relação entre os seres humanos, tornando assim inelutável no longo prazo o declínio da violência e das forças bestializadoras no processo de civilização e abrandamento dos costumes. Com o abalo profundo da relação com o Outro suscitado pela revolução individualista e o novo relacionamento entre seres humanos, o banimento progressivo de práticas corriqueiras de crueldade seguiu *pari passu* com a instituição de um novo estilo de vida e a destruição do culto aos heróis. Enfim, fora preciso uma ideologia do indivíduo que lhe atribuísse um *status* de liberdade e de igualdade, interpretado por Lipovetsky sob a ótica de uma nova socialização, bem como também a ideologia hedonista do prazer, igualmente característica da era individualista, para que a violência deixasse de ser um comportamento dotado de sentido, articulada que estava com o todo social. Da função vingativa e de arrumação do cosmo e

da vida coletiva que possuía a violência em benefício da negação da historicidade, na qual os vivos detinham a obrigação de solidariedade com os mortos, passa-se a uma nova economia na relação entre os indivíduos em que estes são considerados como fins em si, e não como meios da realização de um fim transcendente. O processo de civilização e o desembrutecimento dos costumes não devem ser compreendidos, portanto, como efeito de uma repressão ou adaptação das forças pulsionais ao estado de paz civil. Nova lógica social, novo confronto repleto de um significado radicalmente inédito na história, e logo novo significado da violência, descritos sob a ótica mais esclarecida da valorização estética da iniciativa humana a partir da qual as questões “energéticas” do pensamento nietzschiano, bestializadoras e domesticadoras, encontrar-se-iam desveladas. No momento em que a relação entre os homens se abre às suas ações e a projetos revolucionários de futuro, são os próprios fundamentos da sociedade que se tornam alvo de debates e lutas. Apropriando-se, como de costume, das análises da antropossociologia transcendental de Marcel Gauchet, Lipovetsky afirma:

A revolução e a luta de classes supõem o universo social e ideológico do individualismo; a partir daí, não há mais organização em si exterior à vontade dos homens, o todo coletivo com sua supremacia, que antes impedia a violência de abalar sua ordem, perde seu princípio de inteligibilidade e mais nada, nem mesmo o Estado e a sociedade, escapa à ação transformadora dos homens. Uma vez que o indivíduo não é mais o meio de uma finalidade exterior, mas, sim, é considerado, e se considera, como finalidade última, as instituições perdem sua aura sagrada, tudo aquilo que procede de uma transcendência inviolável e se revela em uma heteronímia de natureza, encontra-se, em um prazo maior ou menor, minado por uma ordem social e ideológica cujo centro não é mais o além, mas o próprio indivíduo autônomo.²

² (Lipovetsky, G. *A Era do Vazio* p. 184).

De acordo com Lipovetsky, se comparada com a situação atual, essa primeira fase da revolução individualista – ligada à ideológica luta de classes – permaneceria ainda atada às sociedades tradicionais, uma vez que o papel das ideologias passou a substituir a instância religiosa ao conservar seu caráter absoluto e passional. *Ipsa facto*, existe uma considerável diferença entre os primeiros estágios da sociedade e a sociedade de massas no que tange a situação do indivíduo. Enquanto a sociedade se restringia a determinados estratos da população, sem ter incorporado ainda as massas ao seu movimento de integração, era sempre possível ao indivíduo apelar para outras camadas da sociedade em que certos traços do gênero humano antigo não haviam se extinguido. Tal era de revolução e lutas sociais sangrentas, em que o interesse coletivo ainda vinha antes dos interesses particulares, teria sido seguida por uma segunda fase individualista, causada pelo processo de personalização, cuja consequência fora uma desafeição em massa pelos conteúdos ideológicos pesados e grandes finalidades sociais, bem como a adesão a valores subjetivos e atenção concedida ao presente. Grande parcela do desespero dos indivíduos modernos submetidos à lei da renovação acelerada, que governa a sociedade de massas, se deve ao fato de essas vias de escape revolucionárias estarem hoje fechadas. Pois bem, a tese de Lipovetsky poderia ser subsumida como a afirmação moderna da galáxia destes valores democráticos onde as grandes estruturas socializantes perdem a autoridade e o âmbito social passa a não ser mais do que um prolongamento do espaço privado de cada indivíduo. Adentramos assim na era do vazio e deserção dos homens da esfera pública na qual investimentos em grandes projetos mobilizadores do futuro da *res publica* não encontram mais guarida. Enquanto a cultura antiga estabelecia como objetivo a *Paidéia* humana, a elevação do espírito e do gênero humano para moldá-lo da forma mais correta, a cultura presenteísta de massas dá suas costas a esse

ideal de aprimoramento verticalizado em nome do hedonismo e do entretenimento horizontal generalizado. Sob as condições modernas, os objetos culturais cujas excelências eram medidas pela capacidade de suportar o processo de consumo efêmero e a obsolescência, tornando-se permanentes no mundo, perderam gradativamente a faculdade de prender nossa atenção e de nos comover à medida que os padrões pelos quais devem ser julgados não são mais retirados do passado e da tradição, mas da novidade instantânea e do ineditismo. Esvaziando a distinção e a respeitabilidade dos signos de uma era anterior, destronando-se a ordem das prerrogativas e desigualdades hierárquicas em benefício do ideal inflacionário de liberdade individual, os objetos sagrados e profanos da cultura clássica foram revertidos para dentro de um movimento cíclico do inédito pelo inédito, em que os signos se acham desconectados de seu significado numa lógica expurgada de todo o significado cultural.

Valores do modernismo tais como o progresso, o crescimento, o cosmopolitismo e todos os esforços conjuntos para retirar o ser humano da barbárie esgotaram-se em prol de uma personalização e liberação do espaço privado que os absorve em torno de sua órbita: ponto culminante da individualização dos seres, da retração da vida pública e do desinteresse pelo Outro. Doravante, na inflação da esfera da intimidade e seu descompromisso com a ideia de bem público, dada a precedência dos afetos e da comoção emocional sobre a rigorosa impessoalidade dos princípios republicanos, será difícil achar nessa Terra, para falar com o frei Vicente de Salvador, alguém que seja republico, que zele pelo mundo ou trate do bem comum; “senão cada um do bem particular”.³ Dispersando cada vez mais os indivíduos pela lógica que

³ Já nos idos de 1630 o frei Vicente de salvador escrevia sobre as bandas das terras brasileiras: “Nenhum homem nessa terra é republico, nem zela, ou trata do bem comum, senão cada um do bem particular.”

mantêm com os objetos e as coisas da mídia, fazendo-os desertar dos espaços públicos em prol da existência consumista, o processo de personalização é um agente de pacificação generalizada que foi minando com suavidade as normas de uma sociedade viril tributária das eras holistas. Com a redução do relacionamento humano acompanhado de investimento individualista, assiste-se à dissolução da autoridade, último sustentáculo da violência nas sociedades antigas, que permitirá o surgimento da moda. Agencia-se, da mesma forma, um tipo de personalidade humana cada vez mais frágil e vulnerável, flutuante, sem estrutura nem vontade, menos capaz de enfrentar a prova do real. À proporção que os pontos de referência social se diluem e os signos se afrouxam, a fim de livrá-los de toda a gravidade, o real se esvazia de sua substância pesada e se identifica a um espetáculo programado. Fustigados pela dessubstancialização narcísica, é a imagem de um tempo sem futuro em que impera o “tudo e agora” que se apresenta como prova às novas gerações, despreparadas para o amanhã como estão dentro da cova dos leões. O fenômeno moda, em outras palavras, aparece simultaneamente à medida da afirmação do indivíduo e da falência das grandes ideologias coletivas em que a construção do futuro tende a ser sacrificada às satisfações e categorias do presente. Daí também a busca desesperada de cada um por uma forma de identificação para a qual a moda e seus jogos de frivolidade, na sociedade democrática de massas, serão os parceiros “perfeitos”.

Para que possamos, todavia, realizar uma análise mais depurada de suas análises, necessário se faz esboçar o itinerário de sua argumentação histórica sobre a formação da moda nas sociedades ocidentais, com o fito de operarmos uma arqueologia de seu próprio pensamento. As páginas seguintes têm o objetivo de retratar sua abordagem da história da moda para compreender como ela veio a remodelar a sociedade inteira à sua imagem. Isto corresponde a dizer que elementos que estavam implicados potencialmente desde seu início, o

elan do novo e a expressão da individualidade, realizaram-se plenamente na atualidade por estarem contidos de forma potencial desde seu aparecimento no Ocidente. Senão vejamos...

2.0 A Genealogia da Moda

“... As revistas, as revoltas, as conquistas da juventude são heranças. São motivos pras mudanças de atitude.

Os discos, as danças, os riscos da juventude. A cara limpa, a roupa suja esperando que o tempo mude...

Nessa terra de gigantes. Que trocam vidas por diamantes. A juventude é uma banda numa propaganda de refrigerantes...”

Seguindo a proposição de Sébastien Charles em *Os Tempos Hipermodernos*, para realizar uma arqueologia da moda e alcançar um diagnóstico de nossa situação presente, Lipovetsky seguiu um método empirista e não dedutivo, procurando partir dos dados factuais e de seu estudo num tempo longo que lhe permitisse fazê-los falar e dar-lhes sentido numa continuidade histórica. Ele teria se feito “antes de tudo discípulo de Tocqueville, o primeiro que soube diagnosticar o surgimento de indivíduos preocupados com a respectiva felicidade pessoal, de ambições limitadas, e se dedicou a assinalar os numerosos paradoxos que a democracia americana lhe possibilitava julgar *in loco*”⁴ Mas se depois de finda a era de diferença entre classes, Tocqueville podia

⁴ (Charles, Sébastien, in *Os Tempos Hipermodernos* p.15, (Cf. Lipovetsky, 2004)).

encerrar seu clássico *A Democracia na América* com o desespero típico da aristocracia diante do movimento de entrada dos homens na era da igualdade dos costumes com suas irrefreáveis ambições – preocupado que estava com a manutenção das liberdades públicas e privadas quando a evolução democrática conduz ao poder do maior número – Lipovetsky não enxerga maiores perigos de erradicação da liberdade individual e na tendência dos homens para seguirem sem exame a opinião da maioria. Inscrevendo a moda aberta num tempo de longa duração, ele começará suas análises partindo do fim do período medieval, em que desde lá a mudança se tornava regra permanente dos prazeres da alta sociedade, atravessando o que chama de *moda de cem anos* entre 1850 e 1950, um modelo de industrialização do vestuário marcado pela confecção industrial e pela Alta Costura, até chegar ao potencial democrático da moda consumada nas sociedades contemporâneas sob a égide do *prêt-à-porter*.

A moda não é mais um enfeite estético, um acessório decorativo da vida coletiva; é sua pedra angular. A moda terminou estruturalmente seu curso histórico, chegou ao topo de seu poder, conseguiu remodelar a sociedade inteira à sua imagem, era periférica, agora é hegemônica. [...] Assim, a moda está nos comandos de nossas sociedades; a sedução e o efêmero tornaram-se [...] os principais organizadores da vida coletiva moderna; vivemos em sociedades de dominante frívola, último elo da plurissecular aventura capitalista-democrática-individualista. [...] É preciso reconhecer aí o signo da decadência do ideal democrático? Nada mais banal, mais comumente difundido do que estigmatizar, não sem algumas razões, aliás, o novo regime das democracias desprovidas de grandes projetos coletivos mobilizadores...⁵

Partindo da crítica àqueles que fizeram dela o reflexo estético das rivalidades de classe, a superestrutura periférica que responde ao conflito estrutural das relações econômicas e

⁵ (Lipovetsky, Gilles. *O Império do Efêmero* p.13).

sociais, Lipovetsky propõe uma mudança de enfoque que privilegia a dimensão política e cultural que ela implica. O fato de a moda ter servido em seus primórdios à distinção social, por intermédio do *conspicuous consumption*, não explicaria sua verdadeira natureza de expressão da importância cultural que se atribui ao novo e de manifestação da individualidade. Tal vínculo desde o início a estes valores modernos lhe permite conferir um papel de consolidação nos regimes democráticos e de fortalecimento de suas instituições. Se as enfermidades da democracia foram conhecidas e abundantemente analisadas desde Tocqueville, Lipovetsky afirma *a contrario sensu* que o caráter efêmero da moda doaria impulso para a autonomia das subjetividades e para a expressão da individualidade humana, bem como ao desenvolvimento de consciências críticas e tolerantes típicas de sociedades liberais. Enquanto Tocqueville asseverava que “nos tempos da democracia, aqueles que naturalmente não se parecem só pedem para se tornar semelhantes e se copiam”⁶, Lipovetsky enxerga no mesmo processo não apenas um mimetismo do Outro, mas a eclosão no mundo da moda de mudanças de atitude que testemunham a autonomização do público em relação a ideias dirigistas de tendência ou homogeneização social. Se a moda contemporânea não escapa à influência do maior número, ela ao menos permitiu ao homem se libertar das leis da imitação vertical e do desejo de ostentação social substituindo-os por um novo gosto do parecer que se acha menos alienado pelo instável olhar do Outro. Encontra-se como tema latente em suas análises a questão do desembrutecimento do ser humano conduzido pelos jogos de entretenimento da moda que permitem ao homem educar a si mesmo. O desenvolvimento de indivíduos com *ethos* e gostos flutuantes contribuiria para uma maior racionalidade social na

⁶ (Tocqueville, *De La démocratie em Amérique*, Paris, Gallimard, t.II, p. 288).

medida em que a moda abrandaria a rigidez e as resistências com a flexibilização das personalidades. Para ele, seria superficial demais assimilá-la a um processo de despersonalização e padronização em detrimento da multiplicação de opiniões subjetivas, quando seu papel foi justamente o de civilizar o olho humano na discriminação das diferenças, aguçando a sensibilidade estética e o prazer nos pequenos detalhes. Pelo contrário, a humanização da sociedade e o desembrutecimento dos costumes não seriam mais do que uma das expressões do processo de dessocialização característico dos tempos modernos. Dispositivo social de gerar juízo estético, a moda favoreceu o olhar crítico dos mundanos sobre a elegância dos outros permitindo um alargamento da autonomia do gosto com o prazer de ver e ser visto, expandindo o culto estético do Eu. Assim como também as teorias imperialistas dos esquemas de luta simbólica de classes são descartadas de sua genealogia em prol dos valores e das significações culturais que dignificaram o novo e a expressão da individualidade humana, tornando possível seu aparecimento já na Idade Média tardia.

2.1 O Momento aristocrático

Com o fito de esclarecer seu posicionamento arqueológico diante do fenômeno analisado, Lipovetsky escolhe primeiramente demarcar sua posição num afastamento diante das teorias sociológicas da moda. Os modelos de explicação de por que a moda apareceu tão somente no Ocidente datam do século XIX, quando o paradigma de distinção de classes aparecia como a chave de inteligibilidade da questão. De modo diferente, ao recorrer a fatores culturais que nada devem a questões sociais, Lipovetsky aponta como condição de possibilidade da moda o fim das invasões bárbaras e a estabilidade cultural que ela permitiu dentro de uma sociedade livre de influências

exógenas. A despeito de pestes e epidemias que marcaram crise durante a Idade Média, a fartura e a ausência de conflitos no final deste período foram estimulantes para os jogos desmedidos da frivolidade. Para que existisse a inconstância dos pareceres, foi preciso antes a constância cultural, a inexistência de um “contra quê” lutar; tal é o paradoxo inicial da moda que a permitirá desenvolver lógica própria livre da imposição de modelos alienígenas. Ao mesmo passo, com a evolução das técnicas de artilharia de guerra, o papel da cavalaria se torna cada vez menos determinante em seus desfechos, permitindo o surgimento de uma sociedade de corte que transforma a antiga nobreza de espada em classe espetacular: uma nobreza “togada” que se prestará mais e mais aos jogos de frivolidade e ao amor cortês como resposta ao tédio resultante da estabilidade cultural. E se, por sua vez, o amor cortês favoreceu o descrédito sobre a instituição tradicional do casamento, legitimando a escolha livre do amante pela dama e assim contribuindo para a autonomia do sentimento, ele também trabalhou na desconstrução do *ethos* viril da nobreza ao fazer da vida objeto de gozo estético e sedução amaneirada.

Aqui novamente encontramos a temática da estilização das normas de vida que caminha junto com a civilização dos costumes e dos prazeres. A promoção de um novo sentido da duração humana, paralelo ao advento da civilidade cortês, favoreceu a busca acelerada dos prazeres e o encontro com o sentido da fugacidade terrena que estará na base da afirmação da moda democrática: *Carpe Diem*. Tamanha necessidade de estetismo traduzida na aspiração a uma vida mais bela teria concorrido para o declínio dos valores herdados da norma antiga. Obedecendo a um processo de individualização, mediante a promoção do homem mundano relativamente livre em seus gostos, as modificações na estrutura do vestuário sexualizaram a aparência masculina demarcando uma diferença inédita em relação ao feminino. Por meio da

infiltração de uma nova representação social da individualidade no seio do universo aristocrático, a preciosidade do traje protagonizou a extensão de uma estratégia de sedução que pouco devia à lógica holista e militar das guerras de outrora que impediam o advento do indivíduo livre por si mesmo. Assim, o cavaleiro se fez cavalheiro à medida que a ostentação de luxo e a demonstração ostensiva dos emblemas de hierarquia tornavam-se necessidade fundamental para a nobreza europeia desde fins do século XIV, quando seu poder político de fazer a guerra e a paz encontrava-se em refluxo. Como forma de agradecer e de ser notado no luxo e nas fantasias barrocas, a sedução afastou-se da ordem imemorial e dos rituais solenes da tradição, idealizando e exacerbando a sensibilidade das aparências. Dinamizando excessos que frutificavam da estabilidade cultural, o vestuário fornece testemunho de que já nos encontramos sob a era moderna da sedução, da estética da personalidade e da sensualidade, quando a relação entre homens e mulheres já se encontra abrandada pelas regras de etiqueta e pelos artifícios que se interpõem entre os seres humanos. Porquanto a moda deva ser considerada continuação dessa poética da sedução, ela o é na medida em que suavizou os comportamentos libertando o reconhecimento social da força, do sangue, da violência e do desafio próprios às sociedades não democráticas. Enquanto as variações na aparência em sociedades antigas não procediam de uma lógica estética autônoma, e sim de influências ocasionais ou de mando que fizeram tradição (vide como exemplo a barba raspada de Alexandre que seguirá seu curso entre os gregos até o povo romano que os escolheu como autoridade e tradição, sem que nenhuma alteração no parecer masculino pudesse ter sido observada), a moda exigirá um gosto perpétuo pelas novidades que não se encontrava em sociedades com amanhã.

Tal lógica do excesso só foi possível quando se instalou em nossa civilização um sistema que consagra a iniciativa estética em oposição a um modelo de legitimidade fundado na submissão ao passado coletivo. A retomada do expediente argumentativo de separação das eras de estabilidade da era frívola, presente na *démarche* do autor desde a publicação de *A Era do Vazio* de 1983, permite-lhe dizer que, para o aparecimento em nossas sociedades do impulso pelo efêmero, fora preciso uma revolução na representação das pessoas e no sentimento de si modificadores das mentalidades tradicionais. O mero fato de o homem imerso na aparência já não ter adesão a tradições revelaria *per si* uma maneira mais salutar e menos violenta de relação com o futuro. A modernidade será definida justamente como a ruptura na ordem destes valores, bem como a moda sua expressão primeva. Ao contrário das teses clássicas da sociologia que apontavam a moda como um instrumento de obtenção de honorabilidade social, existiriam variações nas sociedades que se desprendem do prestígio do passado sem qualquer relação de consequência com as questões de cotação social. A inovação não fora concebida apenas com o fito de distinção social, mas acima de tudo estava amalgamada ao próprio gosto pelas novidades. O simples desejo humano de inventar e de se tornar senhor da própria condição humana de existência constituiriam signos da afirmação de seu poder de iniciativa estético sobre o parecer, de ousadia e conquista da maioria de espírito sobre os critérios herdados dos antepassados.

E foi no universo do vestuário justamente que a sociedade ocidental teria se desembaraçado primariamente de sua memória coletiva para constituir uma sociedade sem amanhã. Tributária do gosto cambiante dos monarcas, a moda aparecia então como um decreto estético que refletia uma inspiração particular ou um estado d'alma do rei. Aqui, no coração da aristocracia, encontramos o segundo paradoxo da moda: o direito à personalização, à autobiografia, ao

autorretrato; ou seja, típicas iniciativas de exceder em originalidade que antecipam a era democrática da moda. Se, por sua vez, as teorias sociológicas que partiam da concorrência de classes como chave de inteligibilidade da moda em nossas sociedades foram capazes de explicar sua disseminação via leis da imitação vertical e distinção horizontal, não teriam logrado elas um olhar mais amplo e horizontal que explicasse este segundo paradoxo. Pois foram justamente os maiores na hierarquia social (aqueles que, como Carlota Joaquina, se encontravam livres da concorrência e emulação) os primeiros instigadores da mudança na esfera do parecer. A questão do motor da moda reside em explicar como precisamente o alto da hierarquia pode se dedicar a minar e destruir os próprios fundamentos do altar, a ordem imóvel da tradição e sua linhagem consanguínea garantidora dos direitos soberanos, e se entregar à espiral interminável da fantasia. Desde então, o gozo pessoal tende a prevalecer sobre a glória, o atraente e o requinte dos costumes sobre a grandeza. Foi desse declínio da ideia de altivez correlato da dignificação das coisas humanas que saiu uma nova sensibilidade valorizadora de feitos até então indignos de serem levados em consideração. Se quisermos, pois, atribuir a devida interpretação ao fenômeno, é na transformação dos fatores culturais específicos da modernidade inscritos em nossa cultura desde o fim da Idade Média que poderemos encontrar o móvel das novidades: a legitimidade do inédito inscrita num processo moderno eminentemente histórico.

2.2 Da Alta Costura à Moda Aberta

A escolha de uma abordagem genealógica para a delimitação do fenômeno, como visto acima, traz corolários importantes, já que de acordo com ela a moda está longe de ser uma manifestação universal variando em intensidade em diferentes sociedades ou civilizações, como foi comumente

interpretada. Somente no caso específico do Ocidente e sua valorização da individualidade mundana pode-se falar em moda. Ademais, trata-se de uma instituição com posição bem demarcada no tempo e no espaço que ocupa papel central nas democracias engajadas não em projetos de futuro, mas no caminho do consumo instantâneo e na comunicação de massa. A perspectiva adotada pelo autor se lança então em um exercício arqueológico de valores na tentativa de alcançar mais precisamente uma análise filosófica da relação do homem com o seu “aparente”. Com este móvel, Lipovetsky não tem outra escolha senão deslocar os referenciais da moda das relações sociológicas que explicam sua difusão, mas jamais a expressão da individualidade, para a questão do nascimento histórico destes valores e suas condições de possibilidade. O mesmo padrão de abordagem retorna quando se analisa a *moda de cem anos* configuradora de uma nova lógica de organização do efêmero em que podemos ver a institucionalização da revolução democrática em marcha.

De fato, entre 1850 e 1950, constata-se na Europa uma crescente difusão de moda em vestuário a outras camadas sociais antes sem acesso ao tipo de roupa fundada na solicitação do desejo e reclame feérico. Assiste-se neste período a uma atenção inédita para as questões relacionadas ao parecer que fazem a glória da gente de moda e dos grandes costureiros. Com a era da Alta Costura, estabelece-se uma orquestração da renovação em matéria de vestuário que disciplinou a moda no instante em que ela despertava um processo de inovação sem precedentes. Diagnosticando o pioneirismo de Worth em um movimento histórico mais amplo, o de racionalização burocrática de poder nas sociedades modernas, o autor observa o aparecimento de novas formas de gestão e dominação que visam a remodelar as formas de socialização e os comportamentos até em seus detalhes mais ínfimos. Reabsorvendo a alteridade das formas tradicionais do social em proveito de uma racionalidade

operatória que repousava sobre a disjunção sistemática das funções de direção-criação e execução-produção, a iniciativa de mudança deixa de ser um privilégio aristocrático e torna-se função de um aparelho burocrático especializado em sedução que inaugura uma nova lógica do poder. A afirmação neste século da sociedade burguesa também caminha junto com a amplitude social e midiática da tendência positiva de fazer da moda um objeto a ser mostrado, registrado, analisado como manifestação estética do homem. O luxo aristocrático ostensivo que marcava distâncias de classe fora atenuado mediante sua absorção em cortes de tecido mais discretos, marcando o amortecimento do *conspicuous consumption* concomitante à ascensão do imaginário democrático de igualdade de condições. Ao seu turno, Patou, Chanel e a “sensação Courrèges” faziam época com a criação de um novo ideal estético de feminilidade. O surgimento e a difusão de práticas esportivas, aliados à valorização do conforto e à expansão do corpo, são signos da afirmação da autonomia da beleza feminina em relação ao gosto masculino.⁷

A partir desse momento, a roupa, antes objeto de produção artesanal, passa a ser fabricada sob a forma industrial e comercializada conforme a nova técnica da publicidade que começava a desenvolver-se. Pela primeira vez o costureiro reivindica para si o *status* de artista, o ímpeto de ambição social e independência do modelista, deixando para

⁷ Criação de um corpo burguês submetido à lógica das relações positivas de poder em substituição à legitimidade de sangue da classe aristocrática, poderíamos dizer com Michel Foucault e suas análises em *História da Sexualidade I (a vontade de saber)*. Mas é bem verdade, ao mesmo tempo, que o ideal estético de beleza feminina, da mulher esbelta e esguia, ganhará cada vez mais autonomia em relação ao antigo ideal de beleza feminina que se submetia a padrões de beleza ditados por referenciais masculinos. Das paredes de borracharia aos desfiles de moda (*fashion show*) o que se observa é o movimento de igualização de condições políticas entre o masculino e o feminino que desembocará na independência e afirmação estética da beleza feminina sobre os homens.

a confecção industrial a tarefa de produzir a demanda de massas a partir da multiplicação dos modelos em oferta. A pretensão artística e mesmo a arrogância da gente de moda em relação aos padrões de beleza clássicos da sociedade aristocrática liga-se a uma corrente de ambição e vaidade próprias à entrada das sociedades na era da igualdade. Com a expulsão do usuário em matéria de gosto e a manipulação de poder nas mãos de especialistas da costura, a mesma lógica burocrática da escola, do hospital ou da caserna organiza agora a moda, sob a diferença de que os costureiros legislam em nome da elegância e da sétima arte, e não em função de um saber racional positivo.⁸ Ao invés da produção dos corpos úteis e do adestramento uniforme, a glorificação do luxo e do refinamento frívolo; o convite à iniciativa pessoal no lugar do controle injuntivo e minúcia de regulamentos. Abrindo a sedução à embriaguez da mudança e à liberdade de escolha do consumidor, a Alta Costura forneceu meios suplementares de psicologização e de invenção à identidade das mulheres em matéria de elegância. Rompendo com a ordem disciplinar tal como Foucault a analisou, cuja essência residia em nada deixar às iniciativas individuais e impor *top to down* regras padronizadas de planificação dos comportamentos, organizou-se um novo dispositivo que agencia um poder maleável que reserva um lugar maior à opção e expansão individual. Depois da geração das disciplinas imperativas,

⁸ Foi com Worth que os estilistas começaram a assinar, ao modo dos artistas, suas produções inserindo nelas uma etiqueta. Em verdade, porém, sua liberdade de criação do gosto era restringida pelas preferências estéticas do cliente; o que quer dizer que não era possível à sua legislação em matéria de aparência afastar-se completamente dos estilos dominantes da época. Com Yves Saint-Laurent posteriormente, a Alta Costura descerá às ruas para retirar delas os novos modelos de cada estação; acentuando o processo de democratização da moda.

assistimos à personalização dos gostos e à liberdade combinatória das escolhas subjetivas.⁹

E aqui encontramos o ponto chave que permitirá a moda moderna generalizar a produção burocrática orquestrada por criadores profissionais em uma lógica industrial serial com fins publicitários; bem como a justificativa empírica para a adoção da postura do autor defensora dos valores democráticos na cultura narcísica de entretenimento de massas. A forma moda antecipa com a Alta Costura seu porvir na medida em que os modelos de coleções fornecidos por costureiros jamais se ofereceram num tipo único. Tratando de influenciar por meio da publicidade um todo coletivo, são os átomos individuais deixados livres para escapar à sua ação. Conjugada à força tranquila da publicidade, a forma moda rompe com a lógica “panóptico-totalitária” integrando em seu movimento de mudança constante a livre disponibilidade das pessoas e o aleatório dos movimentos subjetivos. Pelo ângulo da cultura hedonista que ela dissemina, a publicidade dever ser vista como agente da individualização dos seres, que acelera a busca desenfreada da personalidade e autonomia dos particulares, e não como um aparelho de manipulação

⁹ Foucault foi sem sombra de dúvidas o pensador que mais insistiu no fracasso da modernidade em prometer a autonomia das Luzes, tendo-se por consequência a alienação total do mundo humano. Analisando o aspecto corrompido da modernidade e de seus inúmeros dispositivos de injunção de comportamento que são as disciplinas – conjuntos de regras e técnicas que tem por razão produzir uma conduta normatizada e padronizada com o fito de domesticar os indivíduos otimizando suas faculdades produtivas – Foucault fez delas o princípio de inteligibilidade do real. Para Lipovetsky, contudo, a modernidade não seria redutível ao esquema disciplinar se encarada pelo domínio da moda; neste é a lógica da sedução, da diferenciação marginal e da renovação acelerada que dilui a identidade dos modos de vida e impõe a normatividade pela escolha, pela espetacularidade e afirmação dos homens sobre a aparência, ampliando-se a esfera da autonomia subjetiva. Em contexto pós-disciplinar, os indivíduos teriam a opção de assumir a responsabilidade ou não de seus destinos.

abolidor da prática da razão. A escalada do frívolo prossegue a conquista multissecular da autonomia dos indivíduos em que a sedução, *a contrario sensu*, opera subordinando a razão. Observa-se agora na segunda fase da moda moderna a revolução democrática do *prêt-à-porter* que se desliga da imitação das formas inovadoras da Alta Costura e concebe roupas com *look* jovem voltado à audácia, ao espírito livre, sem apelos à ideia de perfeição de classe. Com a origem do *sportwear*, o vestuário industrial alcança a era da criação estética e da personalização eclipsando o imperativo do vestuário dispendioso. A democratização das paixões transforma a moda em uma exigência de massa. Torna-se cada vez menos verdadeiro que adquirimos objetos por obtenção de *status* social. Daí o abandono completo das análises sociológicas do fenômeno moda em sua *démarche*.

Se durante a época da Alta Costura era ridículo estar fora de moda, hoje assistimos ao chique consistir não mais na adoção da última moda, mas na independência em relação a estereótipos e no *look* personalizado. A dissolução das classes sociais pavimentou o terreno para a emergência do pluralismo de estilos de vida que, por sua vez, contribuiu em espiral para incrementar a dissolução das classes como resultado da crescente diferenciação marginal. Sacralizando a temporalidade instantânea da mudança, todas as formas e estilos ganham sua legitimidade: o descuidado, o tosco, o rasgado, a cara limpa, a roupa suja, são incorporadas ao mundo da moda. Em sua órbita personalizada, a moda perde a substância; sem mais apostas nem desafios futuros a sociedade narcísica coincide com a desunificação do mundo da aparência, através do culto lúdico do passado em que o *retrô* se redescobre conforme as regras do presente. O que é valorizado é mais o desvio, a personalidade criativa de sua aparência e imagem surpreendente do que a perfeição vertical do modelo: novo culto estético do Eu alérgico aos imperativos padronizados e às regras homogêneas. A corrida para adiante

foi substituída por uma redescoberta dos fundamentos de outrora lidos agora pela ótica sempre anacrônica do presente, pelo desenvolvimento interior do Eu. A moda se identifica com o sério e o funcional parodiando de forma descontraída suas referências e a solenidade das boas maneiras. Assim fazendo, ela acolhe, exuma e devora tudo em seu movimento de mudança perpétua, descontraindo as estruturas rígidas e as injunções coercitivas num vasto dispositivo polimorfo que se faz acompanhar do culto ao espontâneo e à juventude. Dessa feita, para além das manifestações de uniformização social, a roupa de moda enquanto mercadoria não constituiria obstáculo à realização do potencial democrático; trabalhando num tempo mais longo e invisível para o avanço subterrâneo das massas em direção às Luzes.

3.0 À Guisa de Conclusão

“... Hey mãe! Eu já não esquento a cabeça. Durante muito tempo isso era só o que eu podia fazer.

Mas, hey mãe! Por mais que a gente cresça. Há sempre alguma coisa que a gente não consegue entender... Nessa terra de gigantes.” (Humberto Gessinger em *Terra de Gigantes*)

À medida que a pressão conformista social se torna cada vez menos pesada, a moda se pacifica em relação ao individualismo febril dos séculos anteriores, nos quais a busca de diferenciação social, fonte de rivalidade e inveja, ainda ligava os homens num laço social de concorrência e emulação. A originalidade histórica do novo tipo de regulação social à base do efêmero e do impulso das necessidades consistiu em dar início a um processo que amorteceu o valor corporativo dos objetos em prol do valor de gozo estritamente individual.

O movimento de pacificação da moda por meio de um *inconspicuous consumption* faz parte da tolerância crescente dos costumes em que uma alergia profunda em relação à violência e à crueldade são signos do desembrutecimento do ser humano e do esclarecimento das massas. Na contramão dos críticos ao estigma do império do frívolo e da obsolescência, que sempre colocaram a cultura *mass-midiática* como responsável pelo atrofiamento do gosto e da sociabilidade, Lipovetsky não enxerga na aceleração das mensagens publicitárias o declínio do espaço de questionamento público e das diferenças de perspectiva. À luz do esquema da luta de classes e da dominação simbólica do capitalismo, diversos autores como Débord, Adorno, Marcuse, Baudrillard denunciaram o condicionamento da existência e a racionalização da dominação burocrática que se escondia por trás da extensão da mídia publicitária, braço da Alta Costura. Não obstante, para Lipovetsky, se a cultura de massas foi incorporada ao tempo imediato de renovação acelerada que governava a moda, desprendendo os indivíduos das normas históricas e enquadramentos culturais, ela teve a função de reorientar as atitudes dos indivíduos difundindo um pluralismo de padrões de vida que reproduz de outra maneira intercâmbios de laço social. Enquanto uma tradição de comportamento é legada, um estilo de vida é escolhido atribuindo aos indivíduos a tarefa de construir suas identidades usando os meios a seu dispor. A pluralidade no campo da moda seria produto da quantidade diária de informações e desinformações estimulantes; fazendo dela um guia para a vida e emancipação cultural, preparando os homens para se aprimorarem e viverem num mundo em que tudo está em constante obsolescência.

É falso considerar a mídia como aparelhos de manipulação com fim de consenso social; a sedução da informação é também um instrumento da razão individual. Devemos compreender que o desenvolvimento do raciocínio individual passa cada vez menos pela discussão entre os indivíduos e

cada vez mais pelo consumo e pelas vias sedutoras da informação. Ainda que houvesse declínio das formas de discussão em sociedade, seria ilegítimo inferir daí o desaparecimento do espírito crítico. A sedução não é o que abole a prática da razão, é o que a amplia e a universaliza, modificando seu exercício.¹⁰

Com efeito, é uma nova gramática caracterizada pela facilidade de acesso que se estabelece, quando o reino da informação e do consumo governados pelo ritmo da moda intermedeia a relação entre os indivíduos. Pois diferentemente das obras elevadas do espírito que continuam a comover a imaginação dos homens, a cultura de massas cria objetos estritamente frívolos condenando a relação inter-humana à mesma efemeridade feita para não durar. Enquanto nossa atual sociedade necessita de entretenimento e os produtos oferecidos por sua indústria de diversões são consumidos como quaisquer outros bens de consumo, fica em aberto a questão de como nos relacionamos hoje com objetos anteriormente feitos para permanecer no mundo. Com sua atenção voltada para a própria reciclagem, a temporalidade cíclica da moda rejeita anacronicamente um diálogo com seu próprio passado tal como este realmente sentira a necessidade de produzir suas obras artísticas. Sem mais necessitarmos treinar nossa imaginação para sair em visita de outrora, é a tarefa de viver segundo a lógica do tempo remoto e de “calçar os sapatos do morto”, na preciosa afirmação de Evaldo Cabral, que cede passo ao acordo com as exigências presenteístas de nosso tempo e de nossos efêmeros valores. Conforme a mesma lógica, ao se entender cultura por aquilo que escapa ao desgaste do tempo criando obras duráveis como um mundo terrestre habitável, a cultura de massas não mereceria o nome de cultura; incapaz de criar objetos que resistam à prova do tempo e à necessidade vital de consumir e condenar à ruína tudo que toca. Desta feita. *panis et circensis*, na fórmula do

¹⁰ (Lipovetsky, G. *O Império do Efêmero* p.275)

poeta Juvenal, sempre pertenceriam à mesma categoria e os padrões pelos quais eram julgados foram os mesmos da moda: a novidade e o ineditismo. Ao passo que a relação entre os homens é cada vez mais mediada pela renovação de *gadgets* e de mídias estéticas, é de se perguntar se os objetos artísticos do passado e do presente ainda guardam alguma conexão significativa com o real; quando utilizados seja por finalidades de autoaprimoramento ou simples necessidade de entretenimento. À guisa de conclusão para este artigo, devemos constatar empiricamente que os bens culturais ofertados pela *mass-mídia* são acompanhados de uma retórica da simplicidade hábil em solicitar o menor esforço possível de imaginação por parte do público que em seu imediatismo os consome. Se, por sua vez, o consumo hoje está menos relacionado à identidade de classe que à identidade pessoal, por que o foco deste no presente não seria capaz de solapar justamente os fundamentos da *paideia* humana ao obedecer à lógica da renovação acelerada, obliterando muitas de nossas faculdades críticas? Daí o opróbrio de inúmeros autores ao consumo de símbolos identitários fornecidos pela cultura de massas, quando se trata justamente da formação de uma identidade tão transitória quanto o tempo destinado ao consumo desses símbolos. Um pensador da Escola de Frankfurt como Adorno, para citar como exemplo antinômico à genealogia de Lipovetsky, formula questionamento análogo ao ligar sua interpretação ao esquematismo kantiano:

O formalismo kantiano ainda esperava uma contribuição do indivíduo, que supostamente relacionava as diferentes experiências dos sentidos com conceitos fundamentais; a indústria priva o indivíduo dessa função. O principal serviço que presta ao consumidor é fazer essa esquematização por ele. [...] Nada resta para o consumidor classificar. Os produtos o fizeram por ele.¹¹

¹¹ Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Londres, 1973, p. 125-5 *apud* Svendsen, L. *Moda . uma filosofia* p.146)

De acordo com a essa interpretação, o gosto exclusivo pelas novidades mostraria a degeneração da faculdade crítica quando a indústria da moda teria poupado aos indivíduos a tarefa conceitual de criação de si e a escolha estética de um estilo de vida. Não obstante, para Lipovetsky permanecer nesse nível distante e especulativo de análise, em defesa da autonomia pessoal, seria análogo à tentativa artística de um Baudelaire: extrair do transitório o absoluto em matéria de gosto; tarefa que nem mesmo o próprio Kant fora capaz de esgotar. Se, para seus opositores, crer que nossa sociedade haverá de se tornar mais ilustrada e culta com o correr do tempo constituiria um fatal engano, haja vista uma sociedade de consumo não saber como cuidar de um mundo cujas coisas pertençam exclusivamente ao espaço das aparências; no longo prazo o reino mimético da moda tornaria, ainda assim, possível, em termos sociais, a expansão da autonomia dos homens. A astúcia da desrazão da moda conseguiria, a contrário senso, impedir aquilo que nenhum objeto da Alta Cultura – obra de elevação do espírito humano diante dos sentidos e dos tempos – jamais logrou impedir: o “Pior”; ou seja, o advento da organização totalitária. O que nos força a concluir que sua arqueologia do hedonismo moderno termine por mostrar que “no filme acelerado da História moderna, dentre todos os roteiros, o da Moda é o menos pior.” Alicerçando seu argumento numa emulação com o pensamento de Tocqueville, ele conclui:

A marcha do governo de si mesmo na história não se efetua pela estrada real do esforço especulativo individual, mas por um conjunto de fenômenos culturais e sociais aparentemente contrários às Luzes. ‘Tem a coragem de servir-te de teu próprio entendimento. Eis aí a divisa das Luzes’: a moda consumada é esse momento que permite a massas muito vastas fazer uso de sua própria razão, e isso porque a ordem imemorial da tradição explodiu e os sistemas terroristas do sentido já não têm o domínio sobre os espíritos. Sofrem-se influências em grande número; mais nenhuma, porém, [...] abole a capacidade de voltar-se para si. O espírito crítico se propaga nos e pelos mimetismos de

moda [...] – tal é o maior paradoxo da dinâmica das Luzes, a autonomia é inseparável dos dispositivos de heteronomia. [...] A desrazão de moda contribui para a edificação da razão individual, a moda tem razões que a razão desconhece.¹²

Referências

BRITO, Wallace da Costa. Os Conceitos de Pós-modernidade e Hipermodernidade em Gilles Lipovetsky. *Perspectivas em Psicologia*. Volume 19, N. 2, pp. 155 – 182, Jul/Dez, 2015. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/perspectivasempsicologia/article/view/32500>. Acesso em: 27/04/2016.

CRUZ, Daniel Nery da. *Lipovetsky e a hipermodernidade: dilemas e perspectivas para a moderna noção de sujeito e a ética*. 2013. 92 f. Tese (Mestrado em Filosofia), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo (Rio Grande do Sul)– UNISINOS, 2013.

_____. A Sociedade do Hiperconsumo: uma leitura sobre o individualismo contemporâneo na visão de Gilles Lipovetsky. *Revistas Filosofia Capital* – Vol. 08, n. 15, p. 26 – 40, jan. 2013. Disponível em: <http://www.filosofiacapital.org/ojs2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/240>. Acesso em: 30/05/2016.

_____. A Discussão Filosófica da Modernidade e da Pós-modernidade. *Revista eletrônica Μετάvoia* – n. 12, p. 19 – 37, 2010. Disponível em: http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistalable/3_DANIEL_NERY_DA_CRUZ.pdf. Acesso em 30/05/2016.

_____. Algumas Características da Pós-modernidade na concepção de Gilles Lipovetsky. *Revista Intuitio* – vol. 6, n. 1, p. 79 – 95, jun. 2013. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/viewFile/13133/9381>. Acesso em: 30/05/2016.

¹² (Lipovetsky, G. *O Império do Efêmero* p.308-9).

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

LEÃO, Igor Zannoni Constant Carneiro. *Reflexões sobre O Império do Efêmero de Gilles Lipovetsky*. *Economia & Tecnologia* - Ano 07, Vol. 25 - Abril/Junho de 2011. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/ret/article/view/26826>. Acesso em: 12/03/2016.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarola, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. *Sedução, Publicidade e Pós-Modernidade*. *Revista Famecos*, Porto Alegre, v. 1, nº 12, 7 – 13, jun. 2000. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3062>. Acesso em: 12/03/2016.

SILVA, Juremir Machado da. *Apresentação, Vazio e comunicação na era “pós-tudo”*. In: LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Manole, 2005, pg. IX – XIV.

SVENDSEN, Lars. *Moda: uma filosofia*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010.

TOCQUEVILLE, Alexis. *De La démocratie em Amérique*, Paris, Gallimard, t.II, p. 288.

(Submissão: 12/04/24. Aceite: 27/11/24)

**São Tomás de Aquino e a psicologia
filosófica: sobre o método de investigação
do primeiro princípio de vida**

**St. Thomas Aquinas and philosophical
psychology: on the method of investigating
the first principle of life**



10.21680/1983-2109.2024v31n66ID36066

Marcos Roberto Nunes Costa

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

marcosnunescosta@hotmail.com

Rodrigo José de Lima

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Resumo: Entre os muitos campos que a obra de São Tomás se estendeu para além da esfera teológica, um deles diz respeito à questão da divisão das ciências e os procedimentos investigativos

empregados. Desta perspectiva, interessa-nos neste trabalho analisarmos o método que ele julgou adequado na investigação sobre a *anima* e, conseqüentemente, na psicologia filosófica que formulou. Inicialmente, o percurso intencionado consistirá na disposição do problema metodológico do ponto de vista mais amplo do seu contexto, isto é, a partir da discussão primária da classificação das Ciências Especulativas, conforme presente no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. As observações desse opúsculo juvenil serão assimiladas àquelas do *Comentário ao De Anima de Aristóteles*, onde propriamente teremos a especificação das razões que instituem a psicologia filosófica no campo da Ciência Natural. Em prosseguimento, lidaremos com a temática da certeza epistêmica e modo de demonstração que pertence à psicologia filosófica; destacando, portanto, que a formulação de São Tomás mostra uma plena consciência de que a inacessibilidade direta do objeto há de ser elucidada por uma metodologia que partindo dos efeitos, manifestações e propriedades, seja capaz de inferir as causas e a substância do primeiro princípio de vida.

Palavra-chave: Alma. Ciências Especulativas; Ciência Natural. Método. Propriedades. Psicologia.

Abstract: Among the many fields that the work of Saint Thomas extended beyond the theological sphere, one of them concerns the question of the division of sciences and the investigative procedures employed. From this perspective, we are interested in this work in analyzing the method that he considered appropriate in the investigation of the anima and, consequently, in the philosophical psychology that he formulated. Initially, the intended path will consist in the disposition of the methodological problem from the broader point of view of its context, that is, from the primary discussion of the classification of Speculatives Sciences, as present in Commentary on Boethius' Treatise on the Trinity. The observations of this juvenile booklet will be assimilated to those of Commentary on Aristotle's *de Anima*, where we will have the specification of the reasons that establish philosophical psychology in the field of Natural Science. In continuation, we will deal with the theme of epistemic certainty and mode of demonstration that belongs to philosophical psychology; highlighting, therefore, that St. Thomas's formulation shows a full awareness that the direct inaccessibility of the object must be elucidated by a methodology

that, starting from the effects, manifold prestations oporties, is capable of inferring the causes and substance of the first principle of life.

Keywords: Soul. Speculatives Sciences. Natural Science. Method. Properties. Psychology.

Introdução

Desde os seus primórdios a filosofia nutre um interesse central para com a questão metodológica do seu procedimento. Salvaguardada as múltiplas influências decorrentes de outras instâncias sociais, como o mito e a religião, foi por instituir a razão como guia de seu procedimento que a filosofia se distinguiu de outros saberes humanos. Tal reflexão sobre o próprio proceder não deve ser tomada como uma metafilosofia superada há muito tempo, pelo contrário, é o dinamismo concomitante ao pensamento no questionamento sobre suas ferramentas e procedimentos.

Cotidianamente, não se busca um ordenamento lógico que possua evidente aplicação para os mais diferentes objetos e, por isso, goze de aceitação coletiva. Isso, seria apenas resquícios de um pueril positivismo anacrônico; além do mais, anularia o aspecto dinâmico da filosofia, manifesto na possibilidade de lermos sua história como o desdobramento sucessivo dos diferentes métodos concebidos. Desta perspectiva, podemos interpretar o impasse entre o internalismo de Santo Agostinho e o externalismo de São Tomás como decorrente da adoção de diferentes princípios metodológicos no estudo da natureza humana durante o período medieval. É verdade que a obra de São Tomás pode ser associada com a questão metodológica a partir de múltiplas perspectivas, mas, neste artigo, interessa-nos relacioná-la com o método que ele acreditava ser preferível no estudo da *anima*.

A fim de julgarmos corretamente o esforço especulativo de Tomás, devemos ter em mente que na sua época não havia uma clara distinção entre psicologia e epistemologia; daí, a descrição e a justificação das atividades de nossas faculdades mentais não possuíam fronteiras claramente estabelecidas. Ademais, a inexistência das técnicas modernas de análise e experimentação laboratorial implicaram no fato das investigações dedicadas à psique humana se contextualizarem desde concepções e pressupostos metafísicos que, naturalmente, parecem prescindíveis ao leitor moderno. Daí, para Fernand Van Steenberghe, “esta filosofia é, pois aos nossos olhos, um saber híbrido, em que se encontram princípios e demonstrações filosóficas a par com os dados da experiência, e com tentativas de explicação dos fenômenos por fenômenos mais fundamentais e mais simples” (1990, p. 79).

Na perspectiva dos textos de São Tomás que tratam da *anima*, os comentadores identificam duas formas diferentes pelas quais ela é estabelecida como objeto de estudo, a saber, a perspectiva teológica e a filosófica¹. Conforme atesta Henri-Dominique Gardeil, “a psicologia tomista é suscetível de ser apresentada autenticamente de duas maneiras diversas: segundo o plano e no espírito do *De anima*, ou sendo colocada sob o ponto de vista dos tratados teológicos que lhe correspondem” (2013, vol. II, p. 16). A diferença entre essas abordagens provém do ponto de partida, quer dizer, o princípio

¹ *Anima*, expressão latina equivalente à palavra grega *psykhé*, compreende para São Tomás o primeiro princípio imaterial da vida. Distingue-se pelas diferentes atualizações nos seres vivos: enquanto na planta é um princípio vegetativo, nos animais é um princípio sensitivo e no ser humano é um princípio propriamente racional que inclui os dois anteriores. Dado o seu caráter espiritual no ser humano ela é responsável pela capacidade de se mover, sentir e inteligir. Para uma breve exposição da formulação do tema no Aquinate, ver as seguintes obras: Kretzmann, *In: Kretzmann ; Stump*, 1993, p.128-159; Pasnau, *In: Davies ; Stump*, 2012 p. 348-368; Pasnau ; Shields, 2004, p. 153-174; McCabe, 2008, p. 7-15.

a partir do qual a investigação é empreendida e, por conseguinte, as conclusões obtidas enfatizam aspectos distintos do mesmo objeto de estudo.

De modo semelhante, Michael J. Sweeney (1999) defende que se a abordagem toma o caminho ascendente, e considera a alma como sendo a substância intelectual mais baixa (abordagem teológica), ou se ela é vista como a forma substancial mais alta (abordagem filosófica), isto não implica contradição nos modos de compreendê-la. Em vista de evitar uma dicotomia irremediável entre os métodos, ele adverte que independentemente de qual deles se empregue, o que prevalece nesta antropologia é que a alma é sempre tomada como uma substância incompleta que necessita estar unida a um corpo em vista de completar sua natureza intelectual (cf. Sweeney, 1999, p. 169). Sumariamente,

qualquer vantagem da abordagem ascendente ou filosófica é sua ênfase na unidade do ser humano: o ser humano é, desde o início, tão unificado quanto qualquer composto de forma-matéria. Tanta ênfase é colocada na unidade da alma e do corpo no método filosófico que a questão principal se torna se a alma pode operar ou ser independentemente do corpo. A vantagem da abordagem descendente ou teológica é sua ênfase na independência da alma do corpo: a alma é, desde o início, tão independente do corpo em termos de existência como um anjo. Tanta ênfase é colocada na independência da alma que a questão principal se torna se uma substância intelectual pode ser unida a um corpo. Os métodos são irreduzíveis porque cada um enfatiza o que o outro não pode (*Ibid.*, p. 170 – Tradução nossa)².

² “An advantage of the ascending or philosophical approach is its stress on the unity of the human being: the human being is, from the beginning, as unified as any form-matter composite. So much emphasis is placed on the unity of soul and body in the philosophical method that the principal question becomes whether the soul can operate or be independently of the body. The advantage of the descending or theological approach is its stress on the soul’s independence of the body: the soul, is from the beginning, as independent of the body in terms of existence as an angel. So much emphasis is placed on the Independence of the soul that the principal question becomes whether an intellectual substance can be

Deixando de lado a discussão em torno do aspecto complementar ou irreconciliável dessas abordagens, nosso interesse consistirá primordialmente na análise filosófica, pois nela se vê mais propriamente a necessidade de justificar as inferências e conclusões sobre a *anima*³. Desde o seu opúsculo juvenil, o *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*⁴, que é comumente situado por volta de 1257-1258 (cf. Torrel, 1999, p. 80-81), encontramos São Tomás interessado no procedimento metodológico de um grupo de ciências conhecidas como especulativas, a saber, ciência natural, matemática, filosofia primeira ou metafísica. Tal investigação é feita no contexto do problema da classificação das ciências, para o qual São Tomás propõe a seguinte fundamentação teórica:

há, pois, entre os especuláveis alguns que dependem da matéria no que se refere ao ser porque não podem ser senão da matéria. Estes distinguem-se, porque alguns dependem da matéria no que se refere ao ser e ao inteligido, como aquilo em cuja definição é posta a matéria sensível; donde não poder ser inteligido sem a matéria sensível, como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos. Destes se ocupa a física ou ciência natural. Há, ainda, alguns, que apesar de dependerem da matéria no que se refere ao ser, não dependem

United to a body. The methods are irreducible because each emphasizes what the other cannot" (Sweeney, 1999, p. 170).

³ É verdade que Tomás levou em consideração as exigências teorizadas por Aristóteles para a ciência demonstrativa, especialmente, aquelas encontradas nos Analíticos Posteriores, e buscou fundamentar a teologia como ciência demonstrativa. O modelo empregado se baseava no esquema de subalternação entre as ciências onde é proposto que as ciências puramente matemáticas, *e.g.*, geometria e aritmética, e as chamadas *scientiae mediae*, basicamente a ótica, a astronomia, e a música mantêm uma relação de subalternação. Ao transportar esse modelo para o âmbito da teologia, faz-se uso da analogia e de uma habilidosa exegese para propor que a teologia demonstra seus princípios a partir de uma ciência superior subalternante, que nesse caso seria a divina. Para um estudo dessa questão, recomendamos fortemente o trabalho: Nascimento, 1998.

⁴ Obra doravante abreviada por *In BDT*.

no que se refere ao inteligido porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática. Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e os anjos, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física; é chamada também de filosofia primeira na medida em que todas as outras ciências, recebendo seus princípios, vêm depois dela. Não é possível que haja algumas coisas que, no que se refere ao inteligido, dependam da matéria e não no que se refere ao ser, pois o intelecto no que lhe cabe é material; por isso, não há um quarto gênero de filosofia além dos precedentes (Aquino, *In BDT*, q. 5, a. 1, 1999, 102-103).

O esquema proposto encontra sua razão de ser na ordem de afastamento dos entes da matéria. Dada a riqueza teórica manifesta na proposta de São Tomás, que inclui formas de proceder, objetos específicos e princípios pelos quais as ciências demonstram, dispensaremos maior atenção à ciência natural. A filosofia natural é inabstrata, de acordo com a formulação encontrada no *In BDT*, sua consideração é acerca das coisas móveis, não abstraídas da matéria. Considerar as coisas na medida em que são materiais e enquanto são moveis é o mesmo, porquanto seus especuláveis dependem da matéria tanto para existirem quanto para serem inteligidos. Resumidamente, aqueles seres que possuem em si princípio de movimento e repouso (cf. Aquino, *In BDT*, q. 5, a. 1, 1999, p. 102)⁵ caem no âmbito da ciência natural, por isso a psicologia

⁵ No que diz respeito ao modo como as coisas são assimiladas, a divisão é estabelecida desde a maneira do intelecto apreendê-las. Segundo o meio de apreensão, deve-se distinguir o que é por si do que é de acordo com o acidente, nas palavras de Tomás: “o que quer que seja pode ser considerado sem tudo o que não se refere a ele por si”. Encontramos também a distinção entre as ciências a partir

tomista se encontra circunscrita na perspectiva da ciência natural (cf. Aquino, *In BDT*, q 5, a. 2, ad 6, 1999, p.114-115). Encontramos no *Comentário à Física de Aristóteles*⁶, a vinculação estabelecida entre matéria e mobilidade a partir do conceito de natureza. Afirma-se:

e porque tudo que tem matéria é móvel, segue-se que o ente móvel é o sujeito da filosofia natural. Afinal, a filosofia natural trata dos entes naturais. Ora, os entes naturais são aqueles dos quais a natureza é o princípio; mas como a natureza é princípio de movimento e repouso naquilo em que é. Portanto, a ciência natural lida com aqueles entes que têm em si princípio de movimento (Aquinas, *In Physic., lib. 1 l. 1 n. 3*, 2024, Tradução nossa)⁷.

da forma delas definirem os seus objetos. Embora o comentário à *Física* seja uma obra da fase madura de seu pensamento, os pontos nela expressos a respeito da referida distinção não são antagonônicos àqueles expostos no *In BDT*, obra na qual encontramos o tema formulado mais detalhadamente. Podemos apontar apenas uma preocupação distinta, afinal, enquanto no comentário à *Física* o cerne da questão é a distinção entre a física e a matemática, no *In BDT* a questão primordial é a tríplice classificação das ciências especulativas e, conseqüentemente, levando em conta também a metafísica. No referido opúsculo, Tomás busca estabelecer a legitimidade da divisão das ciências em dois âmbitos: por um lado, na estrutura ontológica das coisas, e, por outro, no modo como concebemos distintamente cada uma delas. “É porque as coisas têm uma certa estrutura ontológica que elas fundamentam um tríplice saber – físico, matemático e metafísico” (Nascimento, 2005, p. 24). Quanto ao primeiro ponto, percebemos a discussão de Aquino se movendo ao longo de todo o artigo 1 da questão 5 para mostrar que só pode haver três ciências teóricas, e, isto, pelo simples fato de que é justamente em um desses modos que se encontra todo o objeto de estudo das ciências especulativas. Ele não estabelece a distinção a partir de qualquer diferença, mas unicamente a partir daquelas que competem por si aos objetos, ou seja, é pela “diferença dos especuláveis na medida em que são especuláveis” que a diferença é estabelecida e busca encontrar legitimidade, isto, na medida em que não transgredir o modo de ser do objeto. Desta forma, o Aquinate afirma que “as ciências especulativas se distinguem segundo a ordem de afastamento da matéria e do movimento” (Aquino, *In BDT*, q. 5, a. 1, 1999, p. 102).

⁶ Obra doravante abreviada por *In Physic.*

⁷ “Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de

Tomás de Aquino, assim como outros filósofos medievais, consideravam que diversas obras de Aristóteles, dentre as quais o *De anima*, eram especificações no âmbito da ciência natural. Por isso, buscaram correlacionar os seus escritos de filosofia natural com a amplitude semântica do conceito de *kinesis*. Nas palavras de São Tomás:

Seguem se, no entanto, a este livro os outros livros de ciência natural nos quais é tratado sobre as espécies de móveis: no livro *Sobre o Céu*, trata-se segundo o movimento local, que é a primeira espécie de movimento; mas, no livro *Sobre a Geração*, sobre o movimento para a forma e sobre os primeiros móveis, isto é, os elementos, quanto às transmutações deles em geral; porém, quanto às suas transmutações particulares no livro dos *Meteoros*; sobre os móveis mistos inanimados, porém, no livro *Sobre os Minerais*; sobre os animados, no entanto, no livro *Sobre a Alma* e nos que se seguem ao mesmo (*Ibid.*, 1 l. 1 n. 4, 2024, Tradução nossa)⁸.

Dentro dessa ampla compreensão semântica que o conceito de “movimento” é tomado, resulta que a psicologia filosófica é situada no grupo da Física, também chamada de Ciência Natural. A investigação que Tomás empreende no *Comentário ao De Anima de Aristóteles*⁹ é regida pela

naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis” (Aquinas, In *Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 3, 2024).

⁸ “Sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, in quibus tractatur de speciebus mobilium: puta in libro de caelo de mobili secundum motum localem, qui est prima species motus; in libro autem de generatione, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi; quantum vero ad speciales eorum transmutationes, in libro Meteororum; de mobilibus vero mixtis inanimatis, in libro de mineralibus; de animatis vero, in libro de anima et consequentibus ad ipsum” (Aquinas, In *Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 4, 2024). Devemos aqui trazer à memória que segundo Aristóteles, a Física, que também é chamada de Filosofia ou Ciência Natural, compreende os entes que possuem em si o princípio de movimento e repouso neles mesmos, o que inclui tanto os seres animados quanto inanimados (cf. GRANT, 2009, p. 64).

⁹ Obra doravante abreviada por: *In DAA*.

consciente tentativa de associar as diferentes concepções dos filósofos sobre a *anima* à diversidade metodológica por eles empregada. Retoma suas teorias em vista de esclarecer como as conclusões inverídicas que alcançaram decorrem da adoção de métodos e princípios errados: alguns optaram pelo método dedutivo, outros pela eliminação e alguns pela comparação. Não à toa, diante de uma miríade de opiniões quanto ao primeiro princípio de vida, Aristóteles manifestara consciência que “de todo o modo, e sob todas as perspectivas, é bem difícil alcançar um conhecimento sobre a alma digno de crédito” (Aristóteles, *Sobre a Alma*, I, 1, 402a, 2010, p. 5). São Tomás não se preocupou em instituir neste campo uma metodologia diferente da aristotélica, pelo contrário, seu esforço consistiu justamente em expô-la como superior, válida e coerente frente àquelas tidas por incongruentes, quer do ponto de partida de suas investigações quer da ilegitimidade das conclusões alcançadas.

O *Comentário ao De Anima de Aristóteles*, de Tomás de Aquino, quer evitar duas tendências: a espiritualista e a materialista. A primeira, é rejeitada sob risco de enfatizar a tal ponto a dicotomia corpo e alma, que resulte na unilateralidade interpretativa do âmbito formal sobre o material e, por conseguinte, implique na conclusão minimalista concomitante: o corpo é tão somente um invólucro da alma; a segunda, é repudiada porque toma a parte pelo todo, vendo na matéria a totalidade do homem, de modo que os fenômenos, particularmente aqueles ditos imateriais, sejam julgados como manifestações biológicas de uma organização material altamente complexa. São Tomás vê na doutrina hilemórfica, na qual o ser humano não é exclusivamente forma ou matéria, mas sim, uma unidade decorrente da junção de ambos os princípios, um caminho intermediário entre as supracitadas posições que o permite salvaguardar a unidade do composto. A relação entre esses

dois princípios indissociáveis na constituição do ser humano é expressa pela máxima: “*anima est actus primus corporis*”¹⁰.

Dado que a *anima* é concebida como o princípio responsável pelas determinações biológicas dos seres vivos e, por isso, responsável por configurá-los como tais, parece-nos correta a interpretação de Edward Feser de que é a causalidade imanente, em oposição à transiente, caracteriza a vida na estrutura conceitual Tomista (cf. Feser, 2008, p. 77). Subjaz uma atividade vital, isto é, um princípio de vida nos seres vivos que se manifesta de quatro modos: o modo vegetativo, pertence às plantas e todos os seres vivos; o modo sensitivo, encontra-se em todos os animais; o modo intelectual, está presente nos homens; e o modo locomotivo, existe nos animais mais altos da escala hierárquica (cf. Aquino, *In DAA*, II, 3, 17, 2024, p. 191)¹¹. Esta taxonomia estritamente devedora da observação, não deve ser tomada como exaustiva, é muito mais um recurso útil para visualizar a disposição dos seres vivos numa escala hierárquica que apenas é possível por conta de um princípio neles subjacente e que não se reduz à natureza.

Na formulação de São Tomás, a *anima* enquanto primeiro princípio de vida, é a fonte e a efetiva razão de ser das operações vitais dos seres vivos. Com razão, outra formulação expressa que a alma é o ato de um corpo

¹⁰ Justamente esta noção que caracterizaria a compreensão aristotélico-tomista, seria uma das mais problemáticas e alvo de diversas críticas. Pois, aceitando a doutrina cristã da ressurreição dos corpos e a imortalidade da alma, faz-se necessário especificar a sua condição no estado pós-morte e anterior a ressurreição (cf. Pasnau, *In: McGrade*, (org.), 2008, p. 249-274).

¹¹ Noutro local, São Tomás menciona também o poder apetitivo, talvez não relacionado na passagem acima porque sempre acompanha a sensação, não sendo, portanto, um grau distinto de ser vivo. Em outras palavras, o poder apetitivo é um quinto tipo de atividade vital, mas não um outro grau de ser, pois já está acompanhando a sensação.

potencialmente vivo, é aquilo pelo qual o ser vivo é animado (cf. Aquino, *In DAA*, II, 1, 23, 2024, p. 177)¹². O que é potencial, dentro do quadro teórico da metafísica tomista, é atualizado por algo que já se encontra em ato, por isso, ele afirma que o ato da essência é anterior à potência. Ora, potência é dita em dois sentidos: no primeiro sentido, fala-se de potência como a ausência do poder de agir; em segundo sentido, diz-se de algo quando mesmo possuindo o poder de fazer, não atua por ele. É nessa segunda acepção que o corpo é dito ser potencialmente animado, porquanto do mesmo modo que ver é a atualidade do olho, cortar é a atualidade da faca; ao passo que a alma é a atualidade do corpo, pois cada ato é a atividade e uso do próprio princípio operativo.

A questão em torno do método da psicologia filosófica, ao menos enquanto exposto no *In DAA*, depende antes de tudo de uma distinção elementar: as condições efetivas que distinguem o ser animado do inanimado. É apenas posteriormente que as teorias serão analisadas sob a ótica da coerência entre os princípios sustentados e as conclusões obtidas.

No início, alega-se que a investigação deve proceder igualmente como aquilo que é feito na Metafísica, ou seja, considerar o que é comum a classe como um todo e, em seguida, o que é próprio aos seus membros. Por isso, considerando os seres pelos fenômenos, propriedades e operações, pretende-se classificá-los pela posse de um

¹² A partir da aceitação do hilemorfismo como mecanismo de aplicação, ele procede por meio da redução: negando que a alma possa ser *sinolon*, o composto resultante da união da forma e da matéria, também rejeita que o primeiro princípio de vida pode ser a matéria, pois essa é o sujeito que recebe a vida. Então, ele conclui que é forçoso admitir que a *anima* é uma substância ao modo de uma forma que determina ou caracteriza um tipo particular de corpo, *e.g.*, o corpo físico potencialmente vivo. Ela é a forma substancial do corpo e, por isso, atualiza-o enquanto o configura como ser vivo. O corpo é o que é justamente em função de ter *anima*, forma substancial da coisa.

princípio subjacente comum. Este núcleo de análise ramificar-se-á posteriormente na investigação das propriedades dos seres vivos particulares; pode, contudo, ainda surgir especificações posteriores dentro da classe dos seres vivos criando caracterizações ou subgrupos dentro dela (cf. Aquino, *In DAA*, I, 1,1, 2024, p.45).

Discutir os pressupostos aceitos pelos antigos naturalistas é uma etapa propedêutica na discussão que Tomás realiza. Na reconstrução do argumento deles é constatado que na medida que o movimento e a sensação foram aceitos como características fundamentais dos seres vivos, julgaram que descobrindo a causa destas duas propriedades conheceriam a alma. O raciocínio daqueles que iniciavam pelo movimento dos seres concebiam que em virtude de as coisas vivas serem moventes, o princípio subjacente a elas deve também ser móvel. Então, todas as coisas vivas seriam movidas pela *anima*, e ela *per se*; ora, está pressuposta a ideia de uma coisa ser capaz de mover outra apenas se ela mesma for móvel (cf. Aquino, *In DAA*, I, 2, 2, 2024, p. 73; *Ibid.*, I, 3, 7, 2024, p. 68). Aqueles que começaram pela sensação, tomaram a capacidade intelectual de conhecer as diversas naturezas das coisas e relacionaram com sua efetividade na experiência sensório-cognitiva.

O núcleo de ambos os pressupostos está na formulação de São Tomás, mas com algumas modificações, afinal, a discussão que ele tece é estritamente dependente de categorias metafísicas, como notado por Norman Kretzmann (cf. 1993, p.128). Isso ocorre porque o Aquinate julga que a esfera material é insuficiente de fornecer as condições e propriedades que os seres animados manifestam; daí, ele recorre às categorias metafísicas de ato e potência, bem como ao hilemorfismo. Uma interpretação minimalista que restrinja os fenômenos manifestos pelos seres vivos à leitura materialista é refutável, pois as qualidades ativas e passivas

dos elementos seriam incapazes de explicar a complexidade do ser vivo. Brian Davies sintetizando a noção tomista de irreduzibilidade do primeiro princípio de vida a alguma referência material afirma que:

a diferença entre, digamos, eu e minha caneta é que não sou apenas um corpo. Eu sou um corpo vivo. E aquilo que me faz isso não pode ser em si um corpo, uma vez que, se as coisas corporais estão vivas apenas por serem corpos, então todos os corpos estariam vivos, incluindo minha caneta (Davies, 1992, p. 212, Tradução nossa)¹³.

Outrossim, o uso que é feito das noções metafísicas também indica o caminho proposto para a análise empreendida. Ora, a alma é forma substancial, diferentemente das formas acidentais, diz-se que ela é quididativa (cf. Aquino, *In DAA*, II, 2, 2, 2024, p. 180); porém ela não é diretamente acessível como as formas naturais ou acidentais; ora, na medida em que essas por meio de determinadas habilidades são impostas sobre as coisas, constituindo entes artificiais e, por isso, mais acessíveis aos sentidos do que as formas substanciais, é então razoável investigar a forma substancial através da comparação com formas acidentais, pois, suas qualidades estão mais acessíveis para nós do que sua essência. Daí, São Tomás defender que é preferível investigar o primeiro princípio de vida dos seres vivos a partir de sua atividade, não aceitando primariamente uma compreensão prévia da sua essência. Nas palavras do Aquinate:

Com efeito, porque as formas artificiais são acidentes, que são mais conhecidos por nós do que as formas substanciais, enquanto se aproximam mais dos sentidos; por isso, manifesta de modo conveniente a definição da alma, que é forma substancial, por comparação com as formas acidentais.

¹³ “the difference between, say, me and my pen is that I am not just a body. I am a living body. And that which makes me this cannot itself be a body since, if bodily things are alive just by being bodies, then all bodies would be alive, including my pen” (Davies, 1992, p. 212).

Também, de modo semelhante, as partes da alma ou suas potências são mais manifestas a nós do que a mesma alma: pois procedemos, no conhecimento da alma, dos objetos aos atos, dos atos às potências, pelos quais a alma mesma é conhecida por nós; por isso, é manifesto também de modo conveniente a noção pelas partes (Aquino, *In DAA*, II, 2, 1, 2024, p. 179).

Não há divergência entre o entendimento manifesto no *In DAA* e aquele presente no *In BDT*, nesse último texto encontramos a concepção dos modos procedimentais distintos para as três ciências especulativas, entre as quais está situada a psicologia filosófica de Tomás. Com razão, se ele nega um único método demonstrativo comum àquelas ciências, inclusive as pertencentes ao mesmo grupo teórico, nessa perspectiva restrita, podemos interpretá-lo como um pluralista metodológico. Tal concepção possui consequências de natureza epistêmica, porquanto se a certeza das conclusões obtidas nas ciências é decorrente em grande parte do procedimento utilizado, o qual deve se coadunar ao seu objeto próprio, então compreendemos a afirmação do Aquinate de “não ser possível que seja guardada igual certeza e evidência de demonstração acerca de todas as coisas” (Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 1, ad, 1999, p. 95). Sobre o procedimento da ciência natural e o princípio de suas demonstrações é dito que:

[...] a ciência natural guarda nos seus procedimentos o modo próprio da alma racional no conhecer; é assim que o procedimento racionativo é próprio da ciência natural. Com efeito, a ciência natural guarda nos seus procedimentos o modo próprio da alma racional quanto ao seguinte. Primeiro, quanto ao fato de que, assim como a alma racional recebe o conhecimento dos inteligíveis (que são mais conhecidos de acordo com a natureza) a partir dos sensíveis (que são mais conhecidos quanto a nós), também a ciência natural procede a partir do que é mais conhecido quanto a nós e menos conhecido de acordo com a natureza, como é patente no Livro I da Física; e a demonstração que se realiza pelo sinal ou pelo efeito é utilizada sobretudo na ciência natural, onde, a partir do conhecimento de uma coisa, chega-se ao conhecimento de outra, assim como a partir do conhecimento do efeito ao conhecimento da causa. [...] Ora, na ciência natural, na qual se faz demonstração pelas causas extrínsecas, prova-se algo de

uma coisa por outra coisa totalmente extrínseca; assim, observa-se o método da razão sobre tudo na ciência natural e, por isso, a ciência natural é, entre as demais, a que é mais conforme com o intelecto do ente humano (*Ibid.*).

Na filosofia natural, segundo São Tomás, não coincide aquilo que é mais cognoscível em si e aquilo que é mais cognoscível para nós. Os efeitos sensíveis nos são mais conhecidos pela experiência concreta, eles são os princípios a partir dos quais a ciência natural demonstra (cf. Aquino, *In BDT*, q. 5, a. 1, ad. 9, 1999, p. 95); as demonstrações, por sua vez, remetem às causas extrínsecas, visto que do conhecimento do efeito se chega ao conhecimento da causa (cf. Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 1, ad, 1999, p. 144). A esse respeito, afirma-se no *In DAA* que:

é necessário que a partir do conhecido se chegue ao conhecimento ignorado: porém, como toda demonstração é induzida para que se conheça alguma coisa, é necessário que toda demonstração proceda das coisas mais conhecidas a nós para que, por demonstração, algo se faça conhecido. Contudo, em certas coisas, são as mesmas as que são por nós mais conhecidas e segundo a natureza, como nas coisas matemáticas, que são abstraídas da matéria, e nessas coisas a demonstração procede das coisas mais conhecidas absolutamente e mais conhecidas segundo a natureza, a saber, das causas aos efeitos: por isso se diz demonstração ‘pela qual’. Porém, em outras coisas, não são as mesmas coisas as que são mais conhecidas absolutamente e para nós, a saber, nas coisas naturais, nas quais, em muitos casos, os efeitos sensíveis são mais conhecidos do que suas causas; e, por isso, nas coisas naturais, em muitos casos, procede-se a partir de coisas que são menos conhecidas segundo a natureza e mais conhecidas a nós (*Ibid.*, II, 3, 1, 2024, p. 18).

Ainda que a ciência natural comece com aquilo que é mais certo quanto a nós, ou seja, os efeitos sensíveis, para Tomás isso não implica que nela haja um nível de conhecimento, ou melhor, que ela demonstre suas conclusões mais perfeitamente do que as demais ciências especulativas. De fato, seu posicionamento é antagônico a essa concepção. Segundo a formulação presente no *In BDT*:

[...], pelo fato de que a consideração da natural diz respeito à matéria, seu conhecimento depende de vários, a saber, da consideração da própria matéria e da forma, das disposições materiais e das propriedades que se seguem à forma na matéria; ora, onde quer que seja preciso considerar vários para se conhecer algo, o conhecimento é mais difícil [...]. Mas, pelo fato de que sua consideração diz respeito às coisas móveis, que não se portam de maneira uniforme, seu conhecimento é menos firme (Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 1, ad, 1999, p. 146-147)¹⁴.

Assim, as demonstrações da ciência natural e, conseqüente a elas, aquelas da psicologia, são “menos firmes” em comparação com as demonstrações obtidas por determinadas ciências, e.g., a geometria; tal estado, portanto, decorre do próprio objeto, pois “seu conhecimento depende de vários”, por isso é menos firme na concepção tomista. Não à toa, Jack Zupko (1997), formulou que a diferença entre as ciências puramente demonstrativas e a psicologia, segundo São Tomás, é decorrente da natureza das premissas que remontam aos efeitos sensíveis que nos são mais conhecidos do que suas causas. Afirma-se:

A única diferença entre a psicologia e as disciplinas absolutamente demonstrativas como a geometria é, para Aquino, que as demonstrações psicológicas devem partir de premissas de definição baseadas nos “efeitos sensíveis mais conhecidos [*magis noti*] [para nós] do que suas causas”. O resultado é uma concepção da psicologia mais afim à metafísica (e, na verdade, diferenciada da metafísica apenas pelo seu menor grau de abstração da matéria) do que a outras disciplinas envolvidas com fenômenos naturais, como a biologia (Zupko, 1997, p. 319).

A classificação das ciências e a atribuição de objetos próprios a cada uma delas, convergem para as causas próprias

¹⁴ Parece inevitável constatar uma certa tensão na formulação sobre os princípios que justificam o grau de certeza epistêmica das ciências: é reconhecida a importância da sensação porque é a partir dela que se origina o conhecimento e, em sentido contrário, é justamente por conta das múltiplas razões nos entes sensíveis que decorre sua incerteza (cf. Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 1, ad 4, 1999, p. 146-148).

de demonstrações nos seus respectivos segmentos. Afinal, nem toda ciência demonstra por todas as causas.

Pois, a matemática não demonstra senão pela causa formal; a metafísica demonstra, principalmente, pela causa formal e final, e também pela causa agente; mas a ciência natural demonstra por todas as causas (Aquinas, *In Physic., lib. 1 l. 1 n. 5*, 2024, Tradução nossa)¹⁵.

Depreende-se da passagem anterior que a psicologia concebida por São Tomás toma como parâmetro uma estrutura silogística e visa demonstrar suas conclusões pela causa material, formal, eficiente e final. Percebe-se que nesse modelo, a origem da demonstração é a definição (cf. Zupko, 1997, p. 304), aqui, porém, surge uma dificuldade central: se não possuímos um conhecimento direto da alma, então como defini-la?

O princípio da demonstração no sistema aristotélico-tomista é a definição que, tendo por função manifestar a essência de uma coisa, deve então remeter aos seus princípios. Na *Lectio 3* do *In DAA*, discute-se como certas definições podem ser provadas, exige-se que não é suficiente expressar, como a maioria das fórmulas, o simples fato, também deve ser dada a causa. No caso da *anima*, segundo Tomás, a definição não procede *a priori* da causa para o efeito, pelo contrário, dos efeitos para a causa. A questão de qual é a contribuição das qualidades accidentais para uma definição da *anima* (cf. Aquino, *In DAA*, I, 1, 10, 2024, p. 49-50) está correlacionada com a exigência de a definição revelar as qualidades accidentais e os princípios essenciais. Ora, se tivéssemos conhecimentos direto da substância não seria necessário o conhecimento dos acidentes para compreendermo-la; contudo

¹⁵ “Nam mathematica non demonstrat nisi per causam formalem; metaphysica demonstrat per causam formalem et finalem praecipue, et etiam agentem; naturalis autem per omnes causas” (Aquinas, *In Physic., lib. 1 l. 1 n. 5*, 2024).

como os princípios essenciais estão ocultos para nós, resta-nos proceder a partir das diferenças acidentais para o que é essencial (cf. Aquino, *In DAA*, I, 1, 15, 2024, p. 52)¹⁶. As definições devem ser dadas a partir dos acidentes, caso contrário, não estaremos diante de definições reais, mas apenas hipotéticas e abstratas. Como afirmado por Tomás no *Livro das Sentenças Sobre a Alma*¹⁷:

Se, portanto, alguém propusesse uma definição da qual nenhum conhecimento dos atributos acidentais da coisa definida pudesse ser derivado, tal definição não seria real, mas abstrata e dialética. Mas aquela definição da qual flui um conhecimento dos acidentes é uma definição real, baseada no que é próprio e essencial da coisa (Aquinas, *SLDA*, 1 l. 1 n. 15, 2024, Tradução nossa)¹⁸.

¹⁶ Ao relacionar a matemática com a psicologia filosófica, é manifesta “a dificuldade da presente posição” em oposição à geometria euclidiana que procede dedutivamente. Para os matemáticos é de grande ajuda saber que os ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, faz-se útil o conhecimento prévio das noções de reto, curvo e plano. Da mesma maneira, o conhecimento dos acidentes da *anima* seriam mais fáceis de ser conhecidos caso houvesse acesso cognitivo a sua essência, mas este não é o caso.

¹⁷ Obra doravante abreviada por: *LSDA*

¹⁸ “Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitae, illa definitio non est realis, sed remota et dialectica. Sed illa definitio per quam devenitur in cognitionem accidentium, est realis, et ex propriis, et essentialibus rei” (Aquinas, *SLDA*, 1 l. 1 n. 15, 2024). Para diferenciar essa versão de outras utilizadas ao longo deste artigo, vamos indicá-la por *Sentencia Libri De Anima*. Na tradução acima demos preferência por traduzir “dialectica” por “dialética”, em concordância com a versão portuguesa mais recente (Aquino, *In DAA*, I, 1, 15, 2024, p. 52), e divergindo da versão inglesa que traduziu por hipotética (cf. “If, therefore, one were to propose a definition from which no knowledge of the accidental attributes of the defined thing could be derived, such a definition would not be real, but abstract and hypothetical. But one from which a knowledge of the accidents flows is a real definition, based on what is proper and essential to the thing” (Aquinas, *Commentary on Aristotle’s de Anima*, [Bk 1 Lec 1 Sct 15], 1965, p 49). O modo de referência da passagem anterior foi aqui mantido conforme o original inglês para possibilitar ao leitor consultas posteriores.

As definições provenientes dos acidentes da coisa são consideradas reais, porque se baseiam naquilo que é próprio e essencial dela. Como não há operação exclusiva da *anima* ou do corpo, mas sim do conjunto; essa indissociabilidade, portanto, há de ser considerada também na definição do primeiro princípio de vida. Afirma-se:

As operações e paixões da alma são também operações e paixões do corpo, como foi mostrado. Mas toda paixão, quando se define, convém que tenha em sua definição aquilo do qual é paixão; pois seu sujeito sempre cai na definição da paixão. Portanto, se tais paixões não são apenas da alma, mas também do corpo, deve-se colocá-lo na definição delas. Mas como tudo que é corpóreo ou material cai no âmbito da ciência natural, assim também deve as paixões de que falamos. Além disso, como o sujeito de qualquer disposição entra no estudo deles, deve ser tarefa do cientista natural estudar a alma - seja absolutamente 'todas' as almas, ou 'desse tipo', isto é, a alma que está unida a um corpo (*Ibid.*, 1 l. 2 n. 8, 2024, Tradução nossa)¹⁹.

A definição de qualquer forma existente em determinada matéria deve levá-la em consideração e, por conseguinte, deve declarar que esta coisa, i.e., a forma, tem o ser neste tipo particular de matéria. Ora, Tomás indica diferentes tipos de definições: há um modo de definir que declara a espécie e o princípio específico de uma coisa, ou seja, é um modo puramente formal; encontra-se outro tipo que indica a matéria constituinte da coisa; por fim, existe um tipo de definição que inclui tanto a matéria quanto a forma (cf. AQUINO, *In DA*, 2024, I, 2, 11, p. 60). É propriamente esse

¹⁹ “Operationes animae et passiones sunt operationes corporis et passiones, ut ostensum est. Omnis autem passio, cum definitur, oportet quod habeat in sui definitione illud cuius est passio; nam subiectum semper cadit in definitione passionis. Si ergo passiones huiusmodi non sunt tantum animae, sed etiam corporis; de necessitate oportet quod in definitione ipsarum ponatur corpus: sed omne, in quo est corpus, seu materia, pertinet ad naturalem: ergo et passiones huiusmodi pertinent ad naturalem. Sed cuius est considerare passiones, eius est considerare subiectum ipsarum. Et ideo iam physici est considerare de anima aut omni simpliciter aut huiusmodi scilicet de ea quae est affixa corpori” (Aquinas, SLDA, 1 l. 2 n. 8, 2024).

terceiro tipo que pertence mais propriamente ao filósofo natural e, em vista disso, à psicologia filosófica na definição do primeiro princípio de vida.

Deduzir a causa pelo efeito, mesmo quando ela não é imediatamente cognoscível, é a resposta de São Tomás para conhecer a quiddidade de uma coisa. Ele acredita que embora os efeitos não esgotem a quiddidade do objeto, são capazes de conduzir ao conhecimento da causa (cf. Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 3, 1999, p. 160). Zupko notou corretamente que a doutrina tomista sobre a investigação da alma é uma atividade que procura entendê-la através de suas operações vitais: é aceita a ideia da *anima* como uma substância cuja essência pode ser revelada pelas suas operações (cf. Zupko, 1997, p. 304). Esse recurso metodológico de investigação é manifesto na perspectiva de que

há certas coisas que não são por si mesmas, cognoscíveis por nós, mas por seus efeitos; se efetivamente, o efeito for comparável a causa, toma-se a própria quiddidade do efeito como princípio para demonstrar que a causa é e para investigar sua quiddidade, a partir da qual, por sua vez, são mostradas suas propriedades (Aquino, *In BDT*, q 6, a. 4, ad 2, 1999, p. 168).

Sumariamente, o empreendimento de Tomás é uma tentativa de deduzir das propriedades e operações encontradas nos seres vivos, a essência do princípio responsável por essas manifestações que os diferencia dos seres inanimados, essa investigação depende estritamente de concepções metafísicas. São postos em evidência dois âmbitos específicos de esclarecimento: a essência do princípio de vida e o conhecimento de seus acidentes, qualidades, características.

Aristóteles, já havia orientado o estudo da *anima* através das suas manifestações externas; São Tomás, contudo, nutre um interesse maior na relação existente entre as afecções da *anima* e do corpo: algumas das modificações da *anima* parecem ocorrer sem comunicação com o corpo, outras

são realizadas em conjunto, algumas se mostram exclusivas dos animais, ao passo que outras aparentemente são compartilhadas entre os seres humanos e os animais (cf. Aquino, *In DAA*, I, 1, 8, 2024, p. 49).

O interesse primordial, como nos lembra Edward Feser, é que tanto para o Estagirita quanto para o Aquinate, o estudo do filósofo natural não consiste na investigação exclusiva da alma *per se*, mas sim, no que faz o organismo uma coisa viva. A *anima* então é instituída como objeto de tal ciência em função de ser característica do ser vivo (cf. Feser, 2008, p. 76). Semelhantemente, Robert Pasnau e Christopher e Shields comentam que o interesse de Tomás não consiste primeiramente nos processos orgânicos que subjazem ao aparelho sensorio-cognitivo do ser humano, pelo contrário, interessa-lhe muito mais as questões conceituais sobre tal estrutura e os aspectos cognitivos (cf. Pasnau; Shields, 2004, p. 175).

Conclusão

São Tomás, seguindo Aristóteles, nutre um forte interesse com a questão do método filosófico. Enquanto no *In BDT* o interesse é delimitado pela discussão em torno da tríplice classificação das ciências especulativas, no *In DAA* a tentativa é expor as incongruências das teorias rivais reconstruindo o método e o raciocínio empregados por diversos filósofos.

Assim, na medida em que a discussão encontrada no *In BDT* manifesta a preocupação em estabelecer os sujeitos, os métodos e as respectivas formas das ciências demonstrarem suas conclusões, decorre a inserção da psicologia filosófica no âmbito da ciência natural. Por isso, no *In DAA* é tomada uma via intermediária entre o materialismo e o espiritualismo, a

qual conduz a investigação propedêutica na explicação *per se* da distinção entre os seres animados e os inanimados com o fito de clarificar o método requerido na psicologia filosófica.

A discussão que São Tomás teceu condiz com uma estrutura de pensamento que não gozava das técnicas da ciência moderna, nem possuía delimitação entre psicologia e epistemologia, isso influenciou a investigação seguir através de categorias metafísicas (forma, matéria, ato, potência). Ora, uma vez que a *anima* não nos é acessível diretamente, defende-se que o método adequado deve partir dos efeitos sensíveis. Busca-se, então, inferir a quiddidade da *anima* a partir de suas manifestações, efeitos e propriedades; Ora, as modificações da anima enquanto são inseparáveis da matéria física, pois existem como paixões do corpo, diferindo das grandezas matemáticas que podem ser consideradas pelo intelecto abstraídas do substrato material no qual estão implicadas, exigem que o estudo de tais disposições, e até mesmo da própria *anima*, seja objeto do filósofo natural (cf. Aquino, *In DAA*, I, 2, 8, 2024, p. 59). Entre as causas remetidas na definição que têm por finalidade manifestar a quiddidade da coisa, aquela que pertence mais propriamente à ciência natural recorre simultaneamente à forma e à matéria.

Por fim, Tomás mostra-se consciente da dificuldade de tal ciência *per se*, afinal, a relação entre o objeto que é inacessível diretamente e o método adequado, implica no grau de certeza dela em relação àquelas outras ciências teóricas que ele tratou, resultando em que suas demonstrações sejam “menos evidentes” do que a geometria por exemplo. Resta, portanto, deduzir a quiddidade da *anima* a partir da relação entre causa e efeito.

Referências

AQUINO, Tomás de. **Comentário ao tratado da Trindade de Boécio**: questões 5 e 6. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

AQUINO, Tomás de. **Comentário ao Sobre a Alma de Aristóteles**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2024.

AQUINAS, Thomas. **Commentary on Aristotle's *de Anima***: with Aristotle's *de Anima* in the version of William of Moerbeke. Transl. By Kenelm Foster and Silvester Humphries. New Haven: Yale University Press, 1965.

AQUINAS, Thomas. *In libros Physicorum*. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/cpy011.html>>. Acesso em: 17 out. 2024.

AQUINAS, Thomas. **Sentencia Libri De anima**. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 17 out. 2024.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. vol. III, Tomo I.

DAVIES, Brian. **The thought of Thomas Aquinas**. Oxford: Clarendon press, 1992.

FESER, Edward. **The last supertition**: a refutation of the new atheism. Indiana: Saint Augustine's Press, 2008.

FESER, Edward. **Aquinas**: a beginner's guide. Oxford: Oneworld Book, 2009.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia e metafísica. E. ed. São Paulo: Paulus, 2013. vol. II.

GRANT, Edward. **História da filosofia natural**: do mundo antigo ao século XX. São Paulo: Madras, 2009.

KRETZMANN, Norman. Philosophy of mind. *In*: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Orgs.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. New York: Cambridge University Press, 1993. (Col. Cambridge Companions).

McCABE, Herbert. Living Thing. *In*: McCABE, Herbert. **On Aquinas**. London: Burns & Oates, 2008, p. 7-15.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **De Tomás de Aquino à Galileu. 2.** ed. Campinas: UNICAMP/CFCH, 1998. (Coleção Trajetória, n. 2).

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Divisão e classificação das ciências segundo Santo Tomás de Aquino. **Ágora Filosófica**, ano 5, n.1, p. 23-29, 2005.

PASNAU, Robert; SHIELDS, Christopher. **The philosophy of Aquinas**. Colorado: Westview Press, 2004, p. 153-174.

PASNAU, Robert. Philosophy of Mind and Human Nature. *In*: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. **The Oxford Handbook of Aquinas**. New York: Oxford University Press, 2012 p. 348-368.

PASNAU, Robert. Natureza humana. *In*: MCGRADY, A. S. (Org.). **Filosofia medieval**. Tradução de André Oides. São Paulo: Ideias e Letras: 2008, p. 249-274.

SWEENEY, J. Michael. Soul as substance and method in Thomas Aquinas' anthropological writings. **AHDLMA**, v. 66, p. 143-187, 1999.

VAN STEENBERGHEN, Fernand. **O tomismo**. Tradução e prefácio de J. M. Crus Pontes. Lisboa: Grádiva, 1990.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

ZUPKO, Jack. What is the science of the soul? a case study in the evolution of late medieval natural philosophy. **Synthese**, v.110, p. 297-334, 1997.

(Submissão: 22/04/24. Aceite: 27/11/24)

O imperativo do agradável e o ensino de Filosofia: alguns apontamentos

The imperative of pleasantness and the teaching of philosophy: some notes



10.21680/1983-2109.2024v31n66ID36090

Chrintian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

christian.guimaraes.vincigmail.com

Resumo: Esse ensaio procurará pensar o ensino de Filosofia na contemporaneidade, compreendendo como um espaço aberto para a forja de exercícios filosóficos, em diálogo com Michel Foucault, em desalinho com a instauração do imperativo da felicidade em nossa sociedade. Em primeiro lugar, experimentaremos apresentar algumas discussões contemporâneas sobre a lógica neoliberal e a construção daquilo que alguns autores diagnosticaram como a prevalência de um imperativo da felicidade, responsável por instigar o discurso que compreende a Filosofia em sua forma escolar como

um saber desinteressante e inútil. Na sequência, recuperando algumas discussões foucaultianas, rascunharemos alguns apontamentos sobre o caráter tensionador e desconfortante dos exercícios filosóficos, exercícios extemporâneos sempre a favor de um tempo porvir, pouco coadunados com as demandas práticas da atualidade e, por esse motivo, definidos como algo perigoso para os poderes estabelecidos.

Palavras-chave: Ensino de Filosofia; Exercícios Filosóficos; Michel Foucault.

Abstract: This essay aims discuss the teaching of Philosophy in contemporary times based on dialogue with Michel Foucault and other contemporary authors, understanding it as an open space for the forging of philosophical exercises and in disarray with the establishment of the imperative of happiness in our society. Firstly, we will try to present some contemporary discussions about neoliberal logic, responsible for instigating the discourse that understands Philosophy in its school form as uninteresting and useless knowledge. Next, based on certain Foucauldian discussions, we will sketch some notes on the tensioning and uncomfortable nature of philosophical exercises.

Keywords: Philosophy Teaching; Philosophical Exercises; Michel Foucault.

Introdução

Não raro, em nosso país, o ensino de Filosofia¹ se vê às voltas com a necessidade de justificar a sua importância formativa e a batalhar por seu direito de existir. Uma breve mirada para a história de sua implementação nos

¹ Para os fins desse ensaio, optamos por grafar Filosofia com “F” maiúsculo por se tratar de sua forma escolar. Adiantamos que, quando discutirmos o discurso filosófico, optaremos por trabalhar com a ideia foucaultiana (1984) de *exercícios filosóficos*.

ajuda a delinear, ainda que sumariamente, o confuso itinerário dessa disciplina na Educação Básica. Em 1942, com a reforma Capanema, transmutada em uma disciplina obrigatória, considerou-se a importância da Filosofia para o fomento de uma formação cultural geral, seu ensino deveria ser embebido de ares enciclopédicos e conviria ceder pouco espaço ao debate geral de ideias (BOMENY, 2001). A disciplina de Filosofia, em outras palavras, gestou-se visando conceder uma visão panorâmica e pretensamente imparcial dos/as grandes/as pensadores/as de nossa tradição ocidental de pensamento, pautando-se mais na transmissão de um conteúdo pronto do que propriamente na formulação de discussões de fôlego. Em 1961, com a Lei 4.024/61, esse modelo foi revogado e a Filosofia tornou-se uma disciplina complementar, cabendo a cada instituição deliberar o quão relevante ou não seria mantê-la nos currículos. Dez anos depois, através da Lei n.5.692/71, acabou sendo retirada efetivamente dos currículos por não atender aos interesses políticos, ideológicos e econômicos da ditadura militar aqui implementada – para quem as disciplinas de Organização Social e Política Brasileira (OSPB) e de Educação Moral e Cívica já cumpriam uma função análoga à da Filosofia que, ademais, pouco coadunava com a visão tecnicista concedida ao ensino pelo governo ditatorial. Apenas na década de 1980 voltamos a discutir o seu retorno aos currículos, mas não sem atritos (RODRIGUES, 2012). Para alguns, ainda muito presos ao ideário tecnicista impingido ao ensino pelo regime militar, a Filosofia parecia pouco poder contribuir para a formação almejada pelo mercado; para outros, mais cientes de sua importância para a formação cidadã demandada pela redemocratização, ela possuiria um papel fulcral. Ora, passada a constituinte e a promulgação de uma série de documentos normativos, como a LDB de 1996, a Filosofia gradativamente foi ocupando espaço até o momento em que, no ano de 2008, conquistamos novamente o direito à sua

obrigatoriedade. Sequer completamos dez anos dessa conquista, contudo, tivemos a revogação dessa obrigatoriedade com a aprovação da lei nº 13.415/2017 e a homologação da *Base Nacional Comum Curricular para o Ensino Médio* (BNCC/EM). Como explicar essas idas e vindas da disciplina de Filosofia, bem como esse constante desinteresse por seu ensino em nosso país?

Os argumentos utilizados para a insensatez vivenciada na década de 2010 repetiam uma velha cantilena, ecoavam o mantra tecnicista presente nas discussões sobre os sentidos da educação brasileira desde pelo menos a ditadura militar, qual seja: visando atender as novas demandas formativas do mercado, urge reformar a Educação Básica, mormente o Ensino Médio, retirando disciplinas desinteressantes e, em tese, pouco úteis². Tal qual outras tantas disciplinas, como a Sociologia e as Artes, nesse novo ímpeto reformista vivenciado em 2010, a Filosofia deveria ceder espaço aos ditos itinerários formativos, em tese mais condizentes com a formação neoliberal socialmente almejada. Além disso, o expurgo dessas disciplinas dos currículos escolares, apregoaram seus detratores, permitiria ainda frear a evasão escolar, uma vez que, privado desses conteúdos programáticos anacrônicos, o ensino voltaria a soar interessante. Após inúmeras lutas contra essa desfaçatez, conquistamos a revogação parcial da lei nº 13.415/2017³ e retornamos com a obrigatoriedade do ensino de Filosofia. Embora não falem motivos para comemoração,

² Nesse sentido, o Brasil não deixa de seguir uma tradição mundial. Alexandre Filordi de Carvalho (2017), ao comentar sobre os desafios mundiais para a manutenção do ensino de Filosofia, recorda-nos da reforma empreendida no sistema educacional japonês em meados da década de 2010, responsável por cortar inúmeras disciplinas de humanidades em prol de disciplinas que realmente contemplem as demandas da sociedade.

³ O retorno das aulas de Filosofia foi garantido pelo projeto de lei nº 5.230/2023.

deparamos agora com inúmeras medidas implementadas por governos estaduais aqui e acolá visando reduzir a carga horária dessa disciplina em suas escolas. As justificativas para essa redução não se distinguem daquelas ofertadas quando das discussões em torno do *Novo Ensino Médio* ou mesmo aquelas da época de nossa ditadura militar. Parece-nos que, embora garantido seu direito à existência, ainda necessitamos problematizar certo senso comum que acabou por atrelar a Filosofia a um certo conjunto de saberes desinteressantes e, no limite último, inúteis.

Paradoxalmente, enquanto a Filosofia ofertada nas escolas luta por seu direito de existir, percebemos um adensamento na circulação de produtos midiáticos que, de uma forma ou outra, flertam com discussões filosóficas diversas (OLIVEIRA, 2019). Atualmente, dentro das inúmeras redes sociais disponíveis, pululam vídeos e textos que, valendo-se de um conteúdo filosófico simplificado, discutem aspectos da contemporaneidade ou mesmo divulgam receitas para uma vida mais benfazeja. Podemos pensar que esse modo de colocar a Filosofia à serviço do tempo presente, traçando um diagnóstico daquilo que nos tornamos ou promovendo uma espécie de terapêutica, procurar apenas recuperar o sentido maior da atividade filosófica tal qual erigido pela modernidade (FOUCAULT, 2023), qual seja, a problematização daquilo que somos e pensamos, mas nos parece peremptório uma tal análise. A popularização da Filosofia em nossa sociedade, preferimos apostar seguindo o prognóstico lançado por Mark Fischer (2020), segue pareada com o empobrecimento do espaço de experiência contemporâneo e, nesse sentido, surge visando ofertar um bálsamo para lidar com as angústias de sociedade neoliberal, ou seja, brota como mais um produto voltado para o apaziguamento do adoecimento existencial produzido pelo neoliberalismo. Enredados nas dinâmicas das redes sociais e dos algoritmos, nossos gostos e hábitos padecem de uma

massificação sem precedentes e, como resultado, enfrentamos uma deterioração dos nossos modos de existência e de nossa capacidade em conceber outros mundos possíveis⁴. Vivemos as possibilidades existenciais permitidas pelos algoritmos, responsáveis por dizer o que devemos assistir, quais músicas devemos consumir, quais causas devemos nos engajar, quais textos convém ler, em suma, no que devemos acreditar para viver uma vida mais feliz e plena.

Cada vez mais enredados nessa lógica, raramente conseguimos moldar nossa conduta de maneira autônoma e reflexiva, entregamo-nos a certos hábitos com facilidade e cedemos a reflexões elaboradas de véspera, pertencemos ao espectro político A ou B. Diante dessa aridez existencial, não surpreende a crise de ansiedade generalizada que nos acomete, sobretudo a juventude, derivada daquilo que Fischer (2020) denominou de hedonismo depressivo, uma condição de letargia que nos faz buscar apenas sensações de prazer e nada mais. Nessa sociedade, estamos sempre em busca de uma novidade, algo inédito capaz de nos conferir alguma espécie de prazer, e nada parece ser capaz de suprir essa demanda a contento, por isso vivemos em um eterno estado de espera, aguardando a próxima novidade capaz de gerar alguma espécie de alívio ou alegria, ainda que por um átimo.

Fischer (2020), em seu seminal *Realismo Capitalista*, nota que em nossa sociedade vigora aquilo por ele denominado de impotência reflexiva. Presos nessa lógica algorítmica, não conseguimos pensar em soluções para além daquelas criadas pelo próprio capitalismo, quase sempre de teor reformista e incapazes de gerar laços comunitários outros. Essa situação tende a gerar um estado de imobilismo, uma

⁴ Movimento atrelado à perda de um pensamento utópico, passível de ser notado na prevalência de discursos com teor reformistas ao invés de revolucionários. Fischer (2020) coaduna com tal perspectiva, bem como uma série de outros/as autores/as tal qual Nancy Fraser (2022).

letargia hedônica, no qual tudo deixa de fazer sentido e, por isso, qualquer tentativa de produzir engajamento não produz mais que um vínculo efêmero em torno de uma questão pontual. Tal vínculo, ainda, apenas se consolida caso os indivíduos consigam vislumbrar ganhos pessoais ao longo do processo, alguma espécie de prazer. Caso isso não seja possível ou caso os ganhos pareçam não compensar o grau de engajamento exigido, os indivíduos tendem a focar sua atenção em outra coisa ou, simplesmente, desistir⁵. Nesse cenário, prossegue Fischer, o grau de adoecimento da população tende a aumentar cada vez mais. Privados de qualquer perspectiva de futuro, não são poucos os acometidos por acessos depressivos, ansiedade e patologias similares. Graças a esse adoecimento populacional, tornado regra, uma nova oportunidade de mercado surgiu: uma série de pensadores, preocupados em promover modos de existência mais salutares, surgem em uma velocidade impressionante na grande mídia, vendendo fórmulas filosóficas travestidas de autoajuda⁶. Ora, como explicar a depreciação da Filosofia em seu modelo escolar em paralelo a esse movimento de

⁵ Sintomático, nesse sentido, é o crescimento das discussões sobre a desistência como uma forma de resistência ao tempo presente, como o popular livro de Adam Phillips (2024), *Sobre Desistir*. Embora se trate de uma discussão interessante e bem conduzida, colocando em xeque o caráter ontológico do trabalho que moldou a sociedade contemporânea, tal livro acabou sendo apropriado pela grande mídia de forma acrítica, endossando certo discurso complacente de que desistir pode ser algo salutar. Para tanto, retirou-se dos argumentos do autor todo o seu verniz crítico ao neoliberalismo, transmutando o ato de desistir em apenas mais uma autoajuda contemporânea.

⁶ Charles Feitosa (2022), ao reconhecer a existência de uma Pop Filosofia, nota a força desse novo mercado e seu caráter pernicioso. Obviamente, como nota o autor, há discussões interessantes circulando, responsáveis por colocar a juventude em contato com a Filosofia e, assim, instigá-los a prosseguir com os seus estudos de forma mais rigorosa.

valoração de certo saber filosófico, altamente mediatizado e travestido de autoajuda?

Sem dúvida, ao ser transmutada em mercadoria, a Filosofia adquire uma nova roupagem, em tese mais atrativa e interessante do que aquela ofertada nas escolas, soando, cada vez mais, como um bálsamo capaz de retirar os indivíduos do imobilismo no qual foram lançados pelas novas dinâmicas sociais. Os conteúdos filosóficos, nesse diapasão, não devem se prestar para produzir uma reflexão ou um diagnóstico de nosso próprio tempo, mas servem para uma adequação a certas maneiras de se portar formatadas com antecedência pela lógica neoliberal. Nesse sentido, seguindo o lastro analítico aberto por Foucault (2008), esse discurso filosófico mediatizado atua como uma das facetas da governamentalidade ⁷ neoliberal, atuando em prol da formatação de condutas adequadas àquelas esperadas por um consumidor padrão responsáveis por erigir o *homo oeconomicus*. Para otimizar seu efeito, acreditamos, convém restringir a circulação e o acesso a qualquer espécie de conteúdo ou saber voltado para a promoção de reflexões sobre o estado de coisas atuais e, por esse motivo, desde meados da

⁷ Foucault assim definiu a governamentalidade: “[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros- soberania, disciplina- e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’ creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pela qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’”. (FOUCAULT, 2008, p. 143-144).

década passado assistimos ao recrudescimento dos ataques às disciplinas de caráter mais reflexivo, dentre elas a Filosofia. Esse ensaio visa problematizar o cenário acima delineado, apresentando uma reflexão sobre o desprestígio contemporâneo da Filosofia em seu formato escolar, muito atrelado às novas dinâmicas neoliberais e seu impacto para a educação escolarizada, e buscando pensar as potências emancipadoras de certos *exercícios filosóficos* que tornariam essa disciplina algo no mínimo perigoso.

Para tanto, optamos por seguir o seguinte excursus de pensamento. Em primeiro lugar, experimentaremos apresentar algumas discussões contemporâneas sobre a lógica neoliberal, responsável por instigar o discurso que compreende a Filosofia em sua forma escolar como um saber desinteressante e inútil. Na sequência, a partir de certas discussões foucaultianas, rascunharemos alguns apontamentos sobre o caráter tensionador e desconfortante dos exercícios filosóficos, exercícios extemporâneos sempre a favor de um tempo porvir, pouco coadunados com as demandas práticas da atualidade e, por esse motivo, definida como algo perigoso para os poderes estabelecidos. Esse ensaio, que não se pretende exaustivo, não procurará trazer qualquer solução, antes chamar a atenção para um aspecto ainda pouco explorado pela literatura em torno do tema, qual seja: a insistência sobre o caráter desinteressante do exercício filosófico como uma forma de dizimar o seu eventual perigo. Acreditamos que uma série de diagnósticos contemporâneos, como aquele traçado por Fischer (2020), possibilitam-nos apreender a origem desse discurso e o modo como ele opera para o empobrecimento da experiência filosófica em nossa contemporaneidade. Em nossa compreensão, ainda, parece que há tempos a Filosofia, em seu formato escolar ao menos, afastou-se de sua mais importante missão, a problematização dos nossos modos de agir e pensar, cedendo espaço para um ensino cada vez mais burocratizado, conteudístico. Essa

mudança surge em resposta às pressões externas cada vez mais presentes no universo escolar, modulado o ensino a fim de atender parâmetros avaliativos externos ou algo que o valha. Atendendo demandas previamente formatadas, coube à Filosofia se adaptar, concentrando esforços na transmissão dos conteúdos privilegiados por uma gama de avaliações exteriores e deixando de lado o seu caráter disruptivo, interessado não tanto em transmitir conteúdos previamente formatados, mas em promover uma reflexão capaz de abrir novas perspectivas a partir de um questionamento incessante sobre aquilo que somos.

A construção do imperativo da felicidade

Em um diapasão foucaultiano (2008), a emergência da lógica neoliberal em meados do século XX carregou uma série de práticas de governo voltados para o ajuste das condutas alheias. Interessava a essa nova configuração econômica, promover um campo de práticas no qual discursos sobre a livre iniciativa e o empreendedorismo de si fossem vistos como algo salutar, bem como a livre concorrência e a competição desenfreadas de todos contra todos compreendida como algo natural à existência humana. O autoaprimoramento e a autoresponsabilização surgem como o lastro ético desse novo modelo, pilares para o surgimento daquilo que Foucault denomina de *homo oeconomicus*.

O homo oeconomicus é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o homo oeconomicus parceiro de troca por um homo oeconomicus empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. (FOUCAULT, 2008, p. 310-311)

Ora, para os fins desse ensaio, interessa-nos notar como, na lógica neoliberal, a subjetividade gradativamente torna-se um dos principais produtos a serem comercializados. O investimento em si mesmo surgiria, no interior da prática de governo neoliberal, como um dos principais mantras mercadológicos. Atualmente, contudo, esse processo foi aprimorado e novas tecnologias de governo surgirão, sobretudo graças as redes sociais e seu modelo interativo, acentuando essa compreensão foucaultiano do *homo oeconomicus* como um empresário de si próprio. Uma das expressões maiores desse acentuamento, acreditamos, pode ser recuperada se levarmos em consideração aquilo que, em algumas análises, tem sido denominado de imperativo da felicidade; um imperativo muito atrelado às dinâmicas das novas redes sociais.

Em uma pesquisa realizada no ano de 2015, chegou-se à estimativa de que a cada dois minutos eram produzidas “mais imagens que a totalidade de fotos feitas nos últimos 150 anos” (BEIGUELMAN, 2021, p.31). Essa overdose imagética, boa parte dela destinada a receber alguns segundos de fama em uma rede social qualquer, acentuou-se nos últimos anos. De acordo com a pesquisadora Gisele Beiguelman (2021), em *Políticas da Imagem: vigilância e resistência na dadosfera*, no ano de 2021, momento no qual vivíamos o segundo ano da pandemia que assolou a humanidade, atingimos a incrível marca de mil fotos por segundo sendo postadas em uma única rede social. Basicamente, ao longo daquele ano, produzimos mais imagens que todo o período Renascentista. Argumentou, então, Beiguelman:

A relevância desse fenômeno não é somente sua pujança quantitativa. São as transformações culturais e, portanto, qualitativas para as quais aponta. Os números, praticamente incontáveis, estão relacionados à popularização das câmeras. A essa popularização corresponde uma inédita multiplicação de sujeitos que passam a enquadrar e ser enquadrados nas telas,

instaurando um processo de apropriação de imagem por novos perfis sociais que não tem precedes. (BEIGUELMAN, 2021, p. 32)

A imagem passou a representar um modo de ser, prenhes de uma perspectiva de vida que se deseja oferecer para o escrutínio alheio, expressão estética daquele *homo oeconomicus* neoliberal vislumbrado por Foucault. Cada foto, minuciosamente ensaiada, visa demonstrar para um grupo disforme de pessoas, a alegria e a beleza de ser aquilo que se é, ou melhor, aquilo que aparentemente gostaríamos de ser. Sujeitos alegres, satisfeitos em consumir uma refeição aquém de seu orçamento em um restaurante que veio a se tornar um fenômeno nas redes, e hedonistas, sempre usufruindo das vantagens que a vida oferece por um não tão módico custo e muitas vezes às custas de um longo endividamento. Tais imagens não possuem necessariamente um caráter documental sobre aquilo que vivemos ou fazemos, mas ilustram a narrativa de uma forma de existência isenta de conflitos ou aflições da qual gostaríamos de usufruir, a imagem que corroboraria o sucesso alcançado devido a um bom gerenciamento de si próprio.

Vidas plenas, na qual mesmo as piores tragédias podem ser estetizadas e transmutadas numa imagem bela, capaz de comover, e/ou engraçada, recalçando alguma situação dolorosa ou incômoda, marcando a nossa força para superar obstáculos quaisquer. Obviamente que essa profusão de imagens dialoga com certo discurso neoliberal, interessado na promoção de um pensamento individualista no qual não cabe espaço para dores e tragédias de caráter social, a não ser em engajamentos efêmeros por meio de *hashtags* e envoltas em um discurso de superação, e na qual tudo deve soar agradável e reconfortante. Dentro desse modo de pensamento, os indivíduos devem se autorresponsabilizar por suas conquistas e suas falhas, a despeito de dificuldades estruturais ou conjecturais, e transformá-las em histórias de superação, cases de sucesso individual. Preocupações de ordem mais geral,

reflexões sobre o estado das coisas são logo deslegitimados, considerados como algo negativo e, por esse motivo, pouco enriquecedor. Ora, ao longo desse processo, a educação não passou ilesa.

Em *The Happiness Effect: how social media is driving a generation to appear perfect at any cost*⁸, Donna Freitas (2017) faz considerações importantes sobre como essa mudança social impactou a educação das novas gerações. Para a autora, as instituições educacionais cada vez mais são pressionadas a abolir formas de avaliação capazes de negativar a autoimagem dos estudantes, produzindo uma sensação de fracasso e/ou derrota que dificilmente seriam adequadamente pelo corpo discente. Em sua pesquisa, realizada em uma ampla gama de instituições de ensino superior estadunidenses, Freitas traçou a seguinte consideração:

As faculdades e universidades que visitei são incrivelmente diversas – em termos geográficos, étnicos, socioeconômicos, de filiação religiosa (ou laicas) e de prestígio. Em todas, um tema comum e central surgiu como a questão mais urgente a respeito das mídias sociais: a importância de parecer feliz. E não apenas feliz, como alguns estudantes me informaram, pleno, em êxtase, capaz até mesmo de inspirar os outros. (FREITAS, 2017, p. 13, tradução nossa)

Aparentar ser feliz, eis o novo imperativo. Um imperativo interessante, uma vez que essa felicidade não necessariamente vem configurada de véspera. Nessa nova realidade, a felicidade pode assumir muitas formas: a conquista de um bom emprego, um relacionamento saudável, uma vida mais ativa, a conquista do corpo perfeito, viagens a lugares exóticos etc. Curiosamente, conforme o levantamento realizado por Freitas (2017), embora essa felicidade não possua uma forma homogênea, todas as suas configurações

⁸ Em tradução livre: O efeito da felicidade: como as mídias sociais estão conduzindo uma geração a parecer perfeita a qualquer custo.

envolvem o universo do consumo. A expressão de desejos como abandonar a universidade e viver de modo itinerante só aparecem aceitáveis quando envolvem a conquista de uma estabilidade financeira que garanta certo conforto, compreendendo conforto como acesso irrestrito a bens materiais, senão tal narrativa restaria presa a uma noção negativa de fracasso.

Nessa nova estética neoliberal, em suma, deparamos com modos de vida configurados de véspera, com pouca variação a não ser em relação àquilo que se pode/deve consumir. Felicidade, nesse sentido, confunde-se com o próprio ato de consumir, como se em uma relação causal – quanto mais eu consumo, mais próximo de minha felicidade estou. O consumo, portanto, expressaria a vitória do *homo oeconomicus*, sendo a marca distintiva daqueles/as que se entregaram e de corpo e alma aos processos de regulação de si promovidos pelo neoliberalismo. Processos que não envolvam o consumo imediato de algo, por seu turno, podemos pensar na aquisição de alguma espécie de conhecimento complexo que não resulte em um prazer imediato ou produto acabado, acabam soando como desinteressantes, desagradáveis, inúteis e por aí afora. Esses processos longos, como qualquer processo formativo, soam como desvios de rota, processos que afastariam a juventude da verdadeira felicidade prometida pelo consumo e única forma de atestar aos demais o seu sucesso. Por esse motivo, ainda segundo Freitas (2017), crescem as demandas para que as instituições educacionais passem a operar como espaços para aquisição de saberes pontuais apenas, mantenedora do mínimo de saberes necessários para garantir à juventude uma carreira de sucesso, atrelada ao ganho de um salário e assim por diante⁹. Em algumas áreas, ainda, a formação ofertada

⁹ Não surpreende, portanto, o ingresso maciço de instituições privadas no universo escolar, com seus projetos pretensamente renovadores e interessados em

parece soar como algo desnecessário, algo que poderia ser adquirido individualmente ou em outros espaços – Freitas cita, entre essas formações, a de Filosofia –, sendo que a matrícula em uma instituição superior só serve para garantir o acesso ao diploma.

Edgar Cabanas e Eva Illouz (2022), discutindo esse imperativo da felicidade pelo consumo, denominaram a era em que vivemos como aquela da prevalência da *happycracia*, uma era marcada por uma busca incessante das pessoas por felicidade. Nesse ambiente, para os autores, no qual aparentar ser feliz e pleno se sobressai em relação a qualquer outro imperativo, opera-se um processo de infantilização dos/as educandos/as, ou seja, a constante e imediata preocupação com o próprio estado emocional adquire maior relevância do que a aquisição de qualquer ganho intelectual advindo de um árduo trabalho sobre si. Embora comentando sobre a seara educacional, essa lógica transcende o espaço escolar. Mark Fischer (2020), corroborando essa perspectiva, ao comentar a falta de engajamento juvenil na Inglaterra, nota como a maioria dos jovens reconhece que a situação econômica-social vai mal, reconhece a importância da educação para uma mudança maior, mas não deseja fazer nada além de continuar com suas vidas hedônicas, nada além de buscar a felicidade por meio do consumo de bens e produtos, compartilhando sempre que possível suas conquistas nas redes sociais do momento que corroboram a narrativa de sucesso ali construída e, nesse processo, extraindo o máximo de prazer possível.

Não se trata, no prognóstico do autor, de uma apatia generalizada, mas de um hedonismo depressivo surgido do

dinamizar o currículo padrão. Com um forte apelo as competências socioemocionais, pretendem tornar o ensino algo mais acolhedor e pacificado. Para uma discussão desse processo ver (CATINI, 2021).

elevado grau de adoecimento juvenil. Cada vez mais, a juventude vem apresentando índices agudos de ansiedade, dificuldades de aprendizado e outras patologias de muitas ordens, situações tratadas como individuais apenas. Raramente tais síndromes são coligadas com as condições de existência desses jovens, muitos assistindo à diminuição de seu poder aquisitivo, presos às residências parentais e, portanto, presos às projeções de vida de seus genitores, cada vez mais irrealizáveis, e assim por diante. Trata-se de uma geração que vive uma situação de pauperismo nunca vista e que, por isso, encontrou nas redes sociais um meio para canalizar suas angústias, criando uma vida presa a uma narrativa muito mais agradável do que aquela realmente vivida. Ali, nas redes, essa juventude goza de certa liberdade, raramente demonstra sua vulnerabilidade, festeja constantemente etc. Nas redes, elas vivem a happycracia e sua promessa de uma vida mais agradável e plena; ali, elas podem viver o hedonismo depressivo do qual comenta Fischer, uma condição “constituída não tanto por uma incapacidade em se obter prazer e mais pela incapacidade de fazer qualquer outra coisa senão buscar prazer” (2020, p. 44)

Em nosso país, a happycracia adentra no espaço escolar por meio das ditas competências socioemocionais, tão caras à BNCC. Foucault (2008) já havia notado, em *Nascimento da Biopolítica*, como na lógica neoliberal a educação do *homo oeconomicus* tornou-se um processo voltado para garantir a modulação das habilidades e competências dos sujeitos, mormente em seus aspectos emocionais. Autocontrole, resiliência e tantas outras formas de conduta surgiram como formas de garantir um bom gerenciamento de si, atitudes fundamentais para todo e qualquer empresário de si próprio. Atualmente, contudo, assistimos ao reforço desse discurso por meio do imperativo da felicidade. Compreendidas como um complemento às competências cognitivas/acadêmicas, essas competências

socioemocionais se caracterizariam por um conjunto de habilidades – como as de ouvir com empatia, utilização de uma fala clara e objetiva, princípios de cooperação com a comunidade e assim por diante¹⁰ – capazes de gerar um ambiente mais acolhedor e agradável, benfazejo. Embora o exemplo privilegiado pela BNCC seja o combate à prática de *bullying*, essas competências dão o tom de todo o processo formativo que, doravante, não deverá produzir qualquer situação de desconforto, mesmo levando em consideração processos nos quais alguma forma de desconforto lhe sejam inerentes – como processos avaliativos, por exemplo.

Dentre os defensores dessas competências, encontramos inúmeras fundações financiadas por grandes grupos empresariais que, cada vez mais interessadas em reformas educacionais de muitas ordens, pregam a necessidade de reformularmos o currículo escolar. Obviamente que, em um simples gesto associativo, a agradabilidade curricular assume a forma da preparação para o mercado de trabalho. Sem dúvida que, para tornar a escola um lugar mais agradável, ela precisa passar a dialogar com os projetos de vida dos/as estudantes, com suas aspirações e desejos, com seus anseios consumistas que, caso concretizados, promoverão a felicidade e certo grau de prazer. E esses desejos, como podemos pressupor, implicam a rápida inserção em um mercado de trabalho cada vez mais precarizado e competitivo, de modo que essa juventude possa conquistar seus sonhos da

¹⁰ Tais expressões figuram na própria BNCC que, em seu site, disponibilizou uma longa discussão sobre essas competências: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/implementacao/praticas/caderno-de-praticas/aprofundamentos/195-competencias-socioemocionais-como-fator-de-protecao-a-saude-mental-e-ao-bullying#:~:text=Relacionam%2Dse%20com%20as%20habilidades,outro%20quando%20for%20o%20caso>. Último acesso: 07 de março de 2024.

forma mais rápida possível e, assim, conquistar a felicidade prometida.

Bem, desnecessário insinuar que, nesse cenário delineado acima, discussões incapazes de contribuir com esse fluxo formativo devem obrigatoriamente ceder espaço para conteúdos mais relevantes e úteis, sobretudo aqueles ligados a certos discursos de empreendedorismo. De fato, em uma era de tanta precariedade, a juventude só pode contar consigo própria para a conquista de seus objetivos. O hedonismo depressivo das novas gerações implica uma entrega irrefletida aos desmandos da sociedade empreendedora, uma vez que vigora a ilusão de que não há nada possível de ser feito contra o estado de coisas instituído e só nos resta tentar viver os pequenos espaços de felicidade que o consumo nos oferece, pequenos e efêmeros prazeres consumistas. Incapazes de pensar vínculos sociais mais sólidos ou formar redes de solidariedade mais robustas, nada resta para a juventude senão a desagregação de vínculos comunitários a fim de buscar, cada qual a seu modo, a concretização de seus sonhos. Parece-nos que, dentro dessa nova configuração, a cultura individualista do *homo oeconomicus* vislumbrada por Foucault (2008) não apenas se manteve ativa, como ganhou novos contornos e se fortaleceu, contribuindo para tanto justamente esse dito imperativo da felicidade.

Comentando esse processo, Carolina Catini (2021) nota o quanto nossa educação tem deixado de lado a formação cidadã em prol de uma formação empreendedora,

[...] deslocando a quimera da produção de igualdade por meio da participação política, para a ideologia da igualdade de capacidade produtiva pelo trabalho sem direitos, naturalizando o caráter seletivo e eliminatório do mercado de acionistas que não investe em quem não se engaja de maneira “inovadora” e “criativa” na própria exploração. (CATINI, 2021, p. 107)

Ora, esse empreendedorismo de si não passa de uma sombra do anseio de felicidade promovido pelas redes sociais, instrumentos de circulação dessas heroicas narrativas que desconsideram toda a precarização e todo o sofrimento psíquico desses indivíduos. As imagens de sucesso ventiladas nessas redes, bem como as narrativas motivacionais e/ou de superação que as ilustram, caminham compassadas com a promoção das competências socioemocionais e do discurso reformista acerca das instituições escolares. São efeitos da instauração dessa happycracia, dessa demanda pela felicidade a qualquer custo e dessa busca por prazer como única experiência possível.

O ensino de Filosofia diante do imperativo da felicidade

Diante desse cenário, a Filosofia, popularizada como uma espécie de autoajuda por diversos gurus midiáticos, ganha destaque. A Filosofia surge como uma terapêutica, mas não tal qual os antigos apregoavam, voltada para um exercício constante e pouco agradável de questionamento daquilo que se é; antes lidamos com uma terapêutica voltada para fornecer discursos conciliatórios, um discurso capaz de conferir uma aura de autenticidade a qualquer idiosincrasia e, além disso, possibilitar o apaziguamento dessa angústia derivada da necessidade de sempre parecermos feliz. Discurso colonizado por influenciadores digitais ou pelos arautos das competências socioemocionais, a Filosofia se transmutou em uma ferramenta para afirmação de um eu infantilizado, preocupado em ser feliz a qualquer custo (CABANAR, ILLOUZ, 2022) e gozar os pequenos momentos de prazer disponibilizados pelo consumo (FISCHER, 2020). O imperativo da felicidade carrega a necessidade de que todo e qualquer processo necessita soar agradável ou útil, para não correr o risco de se ver cancelado ou abortado, seja por soar desagradável ou parecer ter pouca serventia prática, e

algumas filosofias podem ser facilmente adaptadas a uma narrativa de superação ou algo que o valha.

A Filosofia, nesse sentido, contribui para a construção de narrativas conciliatórias, desde que abdique de qualquer tensionamento. Por esse motivo, não raro deparamos com frases de efeito extraídos de algum compêndio filosófico ou com estudantes ávidos/as por estudarem filosofia por acreditarem que assim aprenderão a lidar melhor com suas angústias – estes, geralmente, quando resolvem seguir os estudos em Filosofia no ensino superior, costumeiramente abandonam os cursos por não verem qualquer aplicabilidade imediata nessa formação¹¹. Sem dúvida, podemos facilmente explicar o sucesso de certo discurso filosófico dentro de meios midiáticos ao levar em consideração esse imperativo de felicidade, mas como explicar o seu descrédito dentro das instituições escolares?

Fischer (2020), mais uma vez, pensando no hedonismo depressivo da juventude, descreve as cenas de uma sala de aula britânica, em nada diferente das nossas. Ao entrar em sala, seus alunos são vistos “deitados sobre as mesas, falando constantemente, comendo sem parar (ou até mesmo, em algumas ocasiões, fazendo refeições inteiras)” (FISCHER, 2020, p. 45). Para o autor, esse cenário corrobora o fim do sistema disciplinar, seu verdadeiro colapso. Cada vez mais, seguindo a linha aberta por Gilles Deleuze (2002), a compartimentação espaço-temporal típica das sociedades disciplinares cedeu espaço para as tecnologias de controle de um novo modelo de sociedade, na qual nenhum processo se

¹¹ Embora sejam poucos os estudos voltados para mensurar as causas da evasão nos cursos superiores de Filosofia, contudo não faltam reportagens sobre índices de evasão universitária que apontam esse curso como um dos com maior desistência.

completa, na qual tudo deve ser consumido perpetuamente em uma velocidade sem precedentes. Diz-nos Deleuze:

Peça aos estudantes para que leiam mais que umas tantas linhas e muitos – mesmo estudantes com boas notas – irão protestar alegando que não podem fazê-lo. A reclamação mais frequente que professores ouvem é a de que é entediante. [...] Estar entediado significa apenas estar afastado da matriz comunicativa de sensação-estímulo das mensagens eletrônicas, do YouTube e do fast food; estar privado, por um momento que seja, do fluxo constante de gratificação açucarada sob demanda. Alguns estudantes querem Nietzsche da mesma maneira como querem um hambúrguer; sem entender – e a lógica do sistema de consumo estimula essa falha de compreensão – que o indigesto, a dificuldade, é Nietzsche. (FISCHER, 2020, p. 46-47)

Diante da discussão supramencionada, compreendemos por qual razão a Filosofia, enquanto disciplina escolar, soa desnecessária, desagradável inclusive. O prazer passível de ser extraído da leitura de um compêndio filosófico e sua discussão em sala parece demandar horas de estudo, horas de privação de prazer e, o mais importante, horas preciosas que poderiam ser utilizadas para aproximar a juventude de seu sonho, de sua felicidade, por meio da aquisição de conhecimentos mais práticos que, em tese, seriam aproveitados no mundo do trabalho. Em contrapartida, um simples vídeo de cinco minutos explicando Nietzsche com uma linguagem acessível e o transmutando no arauto do “seja você mesmo” pode adquirir milhões de acessos e, além disso, motivar toda uma juventude que, doravante, passará a citar Nietzsche sempre que possível, quiçá em suas redes sociais ou até mesmo em uma entrevista de emprego. Nas redes sociais, a apropriação de certas filosofias serve para a promoção de uma vida conformada aos imperativos neoliberais vigentes, alimentando o hedonismo depressivo da juventude e gerando conformação a padrões estabelecidos. Afinal, nessa sociedade, o sofrimento não advém de causas sociais, mas de uma inadequação do indivíduo à sociedade, sua falta de conformação com os

processos naturais que não podem mais ser transformados, quando muito apenas reformados (FISCHER, 2020).

Não se trata aqui de pontuar um uso válido e um uso inválido da Filosofia, longe disso, antes buscamos apenas apresentar um diagnóstico sobras as causas responsáveis pela produção desse paradoxo que torna a Filosofia ao mesmo tempo algo agradável e desagradável. Precisamos compreender que essa discussão segue uma mudança mais profunda, uma mudança responsável por estimular uma constante busca pela felicidade, a dita *happycracia* de Cabanas e Illouz (2022), em detrimento de qualquer processo desagradável de longo prazo que, a princípio, parece incapaz de promover uma mudança nos modos de vida (FISCHER, 2020). Nesse sentido, a crise da Filosofia em seu formato escolar é também uma crise de sentido da própria escola, cada vez mais descompassada com o novo modelo de sociedade preconizado por Deleuze (2002). Ora, conviria perguntar, por qual razão a escola não está sob ataque, mas apenas a Filosofia e uma série de outras disciplinas? Várias respostas poderiam ser aqui elaboradas, como aquelas que pensam a necessidade de se formar um capital humano limitado, portador de saberes meramente pragmáticos – leitura, escrita e operações matemáticas básicas –, mas optamos por seguir uma outra vereda, sobretudo devido ao fato de o ataque à Filosofia não ser algo recente apenas, pelo contrário. Se hoje a escola vivencia sua crise institucional, a Filosofia há tempos lida com esse problema. De um saber meramente enciclopédico até a constatação de sua inutilidade, parece que pouco ou nada mudou. A Filosofia, enquanto disciplina escolar, parece apenas soar interessante caso sirva a interesses específicos: a formação de uma elite cultural ou mesmo a promoção de uma conformação aos padrões normativos vigentes, um apaziguamento da angústia. Michel Foucault (2011; 2023), comentando sobre o exercício filosófico, insiste na Filosofia como um gesto perigoso, um gesto de afronta aos poderes

estabelecidos e que, por esse motivo, sempre procurou ser dominado, calado. A sua neutralização em uma disciplina conteudística ou em um saber neutralizado, reiterativo das dinâmicas sociais vigentes, não passa de uma forma de domesticá-la, mas a Filosofia sempre atuou em prol de uma outra coisa: uma transformação dos nossos modos de pensar e de agir, da nossa existência em suma. Pensando na especificidade do discurso filosófico e sua incompatibilidade com essa nova lógica neoliberal, gostaríamos de desenvolver alguns comentários a partir de um diálogo com a compreensão foucaultiana acerca dos *exercícios filosóficos*, gesto máximo de afronta aos poderes estabelecidos.

A extemporaneidade do discurso filosófico

Os ataques à Filosofia, em síntese, replicam uma mesma ladainha: a Filosofia seria um saber inútil, sem qualquer aplicabilidade imediata e, em tese, incapaz de contribuir para a vida profissional dos/as estudantes. Tais ataques, poderíamos afirmar, dialogam com certa perda de sentido do universo escolar. A escola, sobretudo nas últimas décadas, deixou de ser compreendida como um espaço engajado em promover uma formação para a cidadania, restringindo seu escopo formativo à aquisição de certas habilidades e competências – conforme certo jargão empresarial que tomou de assalto a BNCC e outras tantos documentos normativos do campo educacional. Essa mudança, conforme nota Marilena Chauí (2013), expressaria o domínio da ideologia das competências, responsável por conceder um descomunal prestígio e poder ao conhecimento científico e tecnológico, compreendendo-os como os únicos saberes socialmente válidos. A escola, assim, passa a buscar formar indivíduos competentes, compreendendo estes como aqueles possuidores de certos conhecimentos práticos, e habilidosos, aptos para aprimorarem as competências adquiridas e aplicá-

las em situações específicas que as demandem. Trata-se de uma formação, podemos perceber, voltada para o mundo do trabalho apenas, uma vez que apenas dentro desse universo esses saberes adquirem sua relevância. Diante desse horizonte, disciplinas como a Filosofia dificilmente podem operar sob a égide dessa ideologia das competências, visto que a reflexão filosófica raramente pode se transmutar em um saber técnico ou científico. Não apenas, a própria escola, pensada como uma instituição voltada para a promoção de cidadãos autônomos e sujeitos críticos, ao menos conforme apreçoam certas normativas, soa como algo anacrônico e, por esse motivo, urge reformá-la, a fim de adaptá-la aos novos tempos, à nova ideologia. Poderíamos seguir por esse caminho, analisando as incompatibilidades da disciplina de Filosofia com essa dita ideologia das competências, mas não será esse o nosso objetivo, antes gostaríamos de, em companhia de Foucault, pensar algumas especificidades do exercício filosófico e a dificuldade de transmutá-lo em um saber palatável aos novos tempos.

De algum modo, ao menos em um diapasão foucaultiano, aqueles que insistem no fato de a Filosofia ser um saber inútil não deixam de ter sua razão. No curso *Le Discours Philosophique*, retomando uma conhecida cantilena heideggeriana¹², Foucault (2023) insiste nessa inutilidade do

¹² Em suas preleções, Martin Heidegger constantemente retoma a questão da inutilidade da filosofia, insistindo que: “a filosofia é muito mais o saber que abre, antecipando-se por meio de um salto, novos âmbitos de questões e novos aspectos da questão, um saber acerca da essência constantemente autoveladora das coisas. Exatamente por isso, esse saber nunca pode se transformar em algo útil. A meditação filosófica nunca produz um efeito, se é que o produz, senão de maneira mediata, na medida em que prepara, para todo comportamento, novos ângulos de visão e novos critérios para toda decisão. [...] Por isso, precisamos dizer: a filosofia é o saber imediatamente inútil, apesar de soberano, sobre a essência das coisas” (HEIDEGGER, 2020, p.7). Em uma de suas aulas, Foucault (2023) retornara ao adágio heideggeriano, enunciando sua filiação a tal compreensão.

fazer filosófico, compreendendo-o como uma terapêutica que não se submete a qualquer princípio norteador vindo do exterior, sobretudo aqueles vindos do mundo do trabalho. Essa terapêutica se definiria por um conjunto de exercícios por meio dos quais o pensamento toma a si próprio como problema, buscando pensar seus limites e sua potência; por meio desse jogo, passamos a questionar aquilo que pensamos e o modo como agimos. A compreensão da Filosofia como uma espécie de exercício, mais do que um conjunto ordenado de saberes, sempre esteve presente no corpus foucaultiano. Certa feita, por exemplo, Foucault argumentou:

Sabe, não tenho certeza de que a filosofia exista. O que existe são “filósofos”, ou seja, uma certa categoria de pessoas cujas atividades e discursos muito variaram de uma época à outra. O que os distingue, assim como os poetas e os loucos, seus vizinhos, é a partilha que os isola, e não a unidade de um gênero ou a constância de uma doença. (FOUCAULT, 2011, p. 188)

À época, responsável pelo Departamento de Filosofia de Vincennes, Foucault respondia ao ministro francês da Educação Nacional, Olivier Guichard, que havia informado ao presidente daquela instituição sua intenção em não conceder a licenciatura aos egressos do Departamento de Filosofia, por considerar que a formação ali ofertada era demasiado particular e muito distante dos padrões esperados para um professor dessa disciplina. Foucault (2011), em *A armadilha de Vincennes*, teceu uma longa resposta ao ministro, considerando a concepção de Filosofia que embasava o parecer de Guichard bem como o papel formativo do professor de filosofia. Ora, disse então Foucault, a Filosofia sempre representou uma ameaça aos poderes estabelecidos e, por esse motivo, constantemente se viu vítima de ações voltadas para sua neutralização. Compreendida como uma disciplina de formação geral, era demandado do ensino de Filosofia a formação de uma consciência político-moral, uma instigação à reflexão, mas a uma reflexão que jamais colocaria em

questão os poderes estabelecidos – seguindo, assim, a famosa posição kantiana do “pensai o quanto quiserdes, mas obedecei”. Para Foucault, contudo, o exercício filosófico, por mais que pudesse se adequar a esse sentido vindo do exterior, jamais deixou de questionar o papel de diretor de consciência que desejavam imprimir-lhe e, por esse motivo, sempre quando de uma reforma educacional, acabava sendo atacado e condenado, considerado um saber inútil e assim por diante.

Ao criar o departamento de Vincennes, Foucault buscou pensar um ensino de Filosofia que não se restringisse a transmissão de conteúdo ou das regras de funcionamento do discurso filosófico. A formação filosófica ali ofertada não deveria servir aos interesses do estado, não deveria buscar formar professores versados nos clássicos da filosofia, tampouco uma elite intelectual apta a assumir o papel de diretores de consciência. Antes, tratava-se de uma formação voltada para o exercício da problematização, algo que sempre caracterizou o pensamento foucaultiano (referência omitida), um exercício voltado para tensionar aquilo que somos ou fazemos. Encontramos de maneira sucinta a compreensão foucaultiana desses exercícios no segundo volume de sua História da Sexualidade, intitulado *O Uso dos Prazeres*, no qual Foucault aponta o quão irrisório é a atividade filosófica quando ela se propõe a “fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua” (FOUCAULT, 2010, p. 15). Contra essa concepção, uma outra, mais ensaística, intitulada de exercícios filosóficos e voltada para “liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 2010, p. 16).

O exercício filosófico, confiando na definição dada pelo autor, compreendido como um trabalho do pensamento sobre si próprio, independe de regras estritas e não busca produzir

nada senão um diagnóstico. Esse diagnóstico, voltado para a interpelação de nossa atualidade¹³, implica não só pensar o estado de coisas atuais, mas assumir uma posição diante dessa atualidade. Essa atitude, compreendida por Foucault como uma atitude eminentemente crítica (2021), tensiona os nossos modos de pensar e agir, colocando sob juízo toda e qualquer autoridade, todo e qualquer discurso legitimador. Ora, por esse motivo, em um diapasão foucaultiano, o exercício filosófico estaria atrelado ao desenvolvimento das artes de governar os homens, uma forma de “procurar escapar a essas artes de governar ou, em todo o caso, de deslocá-las” (FOUCAULT, 2021, p. 34). Foucault (2011), compreendendo o exercício filosófico como algo indissociável da construção dessa atitude crítica às formas de governo supramencionada, defende tratar-se sempre de uma atividade que nos isola, mais do que nos integra.

Ora, esse diagnóstico objetivado pelos exercícios filosóficos, tensionador daquilo que somos e pensamos, estabelece uma tomada de distância em relação ao nosso próprio presente, ainda que um diálogo tensionado com o mesmo. Por se insinuar contra os imperativos que nos dizem como viver e como pensar, esse exercício almejado por Foucault coloca-nos em uma posição desconfortável, sempre na iminência de rompimento com a nossa comunidade, construída em torno de valores tidos como absolutos – como aqueles estruturantes da ética neoliberal. Há, por isso, em

¹³ Foucault, ao pensar a Filosofia como o traçado de um diagnóstico, filia-se à tradição crítica kantiana, compreendendo-a como uma radicalização da Filosofia como problematização de nossa atualidade. De algum modo, segundo Foucault (2021), a Filosofia sempre tangenciou essa questão do tempo presente, mas privilegiando o mar o tempo lógico ao invés do tempo histórico. A função do comentário sempre garantiu esse lugar, mas apenas com Kant, na concepção foucaultiana, a Filosofia passa a se preocupar com o estado atual das coisas, problematizando as lógicas de dominação ativas em uma determinada época/comunidade.

todo exercício filosófico um caráter extemporâneo, a favor de um tempo porvir e de uma comunidade ainda por ser inventada. Por essa razão, nesse diapasão foucaultiano, a Filosofia não atende a nenhuma demanda imediatista, derivando daí sua pretensa inutilidade. Como se não bastasse isso, a Filosofia implica uma constante afronta aos poderes estabelecidos, uma vez que essa sua base crítica implica necessariamente uma inquietude em relação ao próprio princípio legitimador de todo e qualquer governo. Conforme insiste Foucault:

Quero dizer que, nesta grande inquietude em torno da maneira de governar e na procura das maneiras de governar, identificamos uma questão perpétua que seria “como não ser governado assim, por esses, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por tais processos, não assim, não por isso, não por eles”. (FOUCAULT, 2021, p. 34)

Inútil, contudo perigosa, ou inútil, porquanto perigosa. Se a Filosofia, como uma expressão dessa atitude crítica vislumbrada por Foucault (2021), sempre se compreendeu como um desdobramento dos questionamentos sobre o governo dos homens, isso significa que ela sempre se colocou a serviço da problematização dos modos como somos governados e como governamos a nós mesmos. Àqueles/as que ousam experimentar um tal questionamento, tendencialmente buscam suspender os valores vigentes em prol de um modo de existência mais salutar, mais livre. Encontramo-nos, aqui, no coração da discussão sobre autonomia e heteronomia. De um lado, a posição foucaultiana seria partidária da busca por uma existência autônoma, na qual o exercício filosófico estaria atuando ao lado da promoção de uma vida menos condicionada por valores estrangeiros ou, ao menos, poderia se dizer ciente desses valores que governam nossa existência, seus princípios e objetivos. De outro lado, por parte daqueles que consideram tal exercício algo inútil, a tentativa de nos manter em uma

condição de heteronomia, colocando-nos em um estado de inanição, incapazes de problematizar ou mesmo reagir aos valores que condicionam nossos modos de pensar e agir. Para estes últimos, a inutilidade desse exercício resulta de sua capacidade de nos afastar da felicidade socialmente possível, encarnada no consumo com suas mil promessas de futuro. Se, de fato, a construção desse diagnóstico foucaultiano nos isola mais do que integra, isso implica que, quanto mais próximos dessa atitude problematizadora, mais distantes das felicidades prometidas pelo consumo estamos, mais descrentes nos mundos do trabalho e assim por diante. Nesse diapasão, portanto, a prática desses exercícios filosóficos de matriz foucaultiana nos coloca na contramão das tendências sociais contemporâneas, em uma afronta explícita aos ditames que regulam o funcionamento da sociedade neoliberal.

Poderíamos ir além, recuperando a discussão sobre Happygracia (CABANAR, ILLOUZ, 2022), esse exercício filosófico proposto por Foucault implica um constante trabalho do pensamento sobre si próprio que nos condena a um estado de perpétua angústia, uma vez que lidamos com um processo infinito de problematização daquilo que somos e pensamos, passível de tomar termo apenas com nossa morte. Ora, nesse mundo no qual a felicidade transmutou-se em um imperativo, um imperativo construído e propagado por discursos que nos dizem como viver e o que pensar, um exercício filosófico tal qual proposto por Foucault parece atuar na contramão desse ideal socialmente aceito; quiçá, apenas por meio desses exercícios podemos confrontar a lógica da competição desenfreada estruturante do *homo oeconomicus*.

Considerações finais

A Filosofia, como argumentamos, vive um estranho e paradoxal momento. De um lado, transmutada em autoajuda, usufrui de um grande prestígio. Não faltam produtos midiáticos ou publicações em redes sociais que se utilizem do pensamento de um ou outro filósofo para propagar alguma receita para uma vida mais benfazeja ou algo que o valha, auxiliando a governamentalidade neoliberal do *homo oeconomicus*. Por outro lado, em seu caráter escolar, padece os mais duros ataques, por não se conformar aos valores neoliberais vigentes e ao imperativo da felicidade em voga. Ao recuperarmos Foucault e sua compreensão dos exercícios filosóficos, contudo, podemos compreender os motivos que impedem a Filosofia de se conformar aos imperativos dos tempos atuais. Obviamente que, em diapasão foucaultiano, transmutada em disciplina escolar, a Filosofia não deve ser confundida com um conjunto de saberes acumulados, um inventário quase enciclopédico de conceitos e discussões empreendidas desde os mais remotos tempos por indivíduos diversos que receberam a alcunha de filósofos. Antes, compreendida como um espaço formativo ímpar, o estudo da Filosofia, seja em âmbito universitário ou mesmo na Educação Básica, implica o exercício da problematização daquilo que somos: o traçado de um diagnóstico sobre o nosso próprio tempo, abrindo a oportunidade de questionarmos aquilo que pensamos e os modos como agimos. Compreender a Filosofia a partir desse horizonte implica abdicar de uma exposição mais conteudística, interessada no ensino de certos conceitos e correntes filosóficas, para a construção de um espaço dialógico interessado em promover debates e discussões mais vitais, pois interessados na problematização dos modos de existir daqueles/as presos/as naquele espaço. Vitalizar a Filosofia, pois. Eis uma tarefa que urge nos entregarmos, embora isso pareça cada vez mais impossível. Isso não significa o abandono da história da filosofia, mas um uso estratégico desta, convocada em momento oportuno para a

ampliação de uma discussão qualquer. Em nenhum momento, contudo, isso tornará a Filosofia uma disciplina útil, ao menos não se nos apegarmos aos critérios neoliberais que atestam a utilidade ou não de um campo disciplinar, tampouco se considerarmos o imperativo da felicidade que vigora em nossa sociedade, mas sem sombra de dúvida a tornará uma atividade perigosa, como sempre o foi. Instauremos, pois, esse perigo.

Referências

BEIGUELMAN, Giselle. **Políticas da Imagem: vigilância e resistência na dadosfera**. São Paulo: UBU editora, 2021.

BOMENY, H. M. B. "Infidelidades Eletivas: Intelectuais e Política". In: BOMENY, Helena Maria Bousquet (org.) **Constelação Capanema: intelectuais e políticas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001. p. 11-35.

CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. **Happycracia: fabricando cidadãos felizes**. São Paulo: UBU Editora, 2022.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. "Formação para a traição: questões contemporâneas". In: BANNELL, Ralph Ings et at. (orgs.) **Filosofia da Educação: entre a formação de educadores e a qualificação profissional**. São Paulo: Cortez, 2017.

CATINI, Carolina. "Pedagogia da Catástrofe". In: **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 9, n. 3, p. 99-128, dez. 2021.

CHAUÍ, Marilena. "A ideologia da competência". In: CHAUÍ, Marilena. **A Ideologia da Competência: Escritos de Marilena Chauí**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

DELEUZE, Gilles. "Pos-scriptum sobre as sociedades de controle". In: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2002.

FEITOSA, Charles. **Transversões: ensaios de filosofia e pedagogia POP**. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2022.

FISCHER, Mark. **Realismo Capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOUCAULT, Michel. A armadilha de Vincennes. FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos VII**: arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 184-191.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: o uso dos prazeres. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Le Discours Philosophique**. Paris: Gallimard, 2023.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **O Que é a Crítica?** Lisboa: Rés Editora, 2021.

FRASER, Nancy. **Justiça interrompida**: Reflexões críticas sobre a condição "pós-socialista". São Paulo: Boitempo editorial, 2022.

FREITAS, Donna. **The Happiness Effect**: how social media is driving a generation to appear perfect at any cost. Ohio: Oxford University Press, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **As Questões Fundamentais da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

OLIVEIRA, Guilherme Magalhães. **Da popularização da filosofia à expertise filosófica**: uma problematização do papel do intelectual na mídia (Revista CULT 1997-2013). Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

PHILIPPS, Adam. **Sobre Desistir**. São Paulo: UBU editora, 2024.

RANCIÈRE, Jacques. "Escola, Produção, Igualdade". In: CARVALHO; José Sérgio Fonseca de (org.). Jacques Rancière e a escola: educação, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022. p. 75-106.


RODRIGUES, Zita Ana Lago. "O ensino da Filosofia no Brasil no contexto das políticas educacionais contemporâneas em suas

determinações legais e paradigmáticas”. In: **Educar em Revista**, Curitiba, n. 46, v. 4, p. 69-82, out-dez 2012.

(Submissão: 25/04/24. Aceite: 25/10/24)

Eurico Alves Boaventura e a criação de um Almajesto sertanejo: primeiro passo para uma cosmologia a partir do sertão

**Eurico Alves Boaventura and the creation
of a Almajest from Sertão: a first step
for the construction of a cosmology
from the Sertão**

 10.21680/1983-2109.2024v31n66ID36323

Yves São Paulo

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

yvessaopaulo@gmail.com

Resumo: Na crônica/ensaio *Sob ditame de rude Almajesto*, o jurista, poeta e cronista baiano Eurico Alves Boaventura descreve uma miríade de técnicas e experiências desenvolvidas pelo povo do sertão para prever as épocas de chuva. Tecendo a descrição destas observações, traçamos paralelos entre a função popular criadora de uma episteme e os princípios da filosofia grega. Observamos, assim, as proximidades entre a vontade de criação de conhecimento que antecede os primeiros filósofos e a que rodeia o mundo sertanejo.

Encerramos num exercício de imaginar como este pensamento se apresentaria numa linguagem filosófica.

Palavras-chave: Eurico Alves Boaventura; Sertão; Cosmologia.

Abstract: *Sob ditame de rude Almajesto* is a chronic/essay by the jurist, poet and chronicler from Bahia, Eurico Alves Boaventura, where he describes a multitude of techniques and experiences developed by the people from Sertão to predict the periods of rain. By describing these observations, we are able to build parallels between the epistemic creation force that anticipated the Greek philosophy. Doing so, we are able to show the proximity between the will to create knowledge that anticipates the first Greek philosophers and the one surrounding the Sertão. We finish by imagining how these works would behave in a philosophical thought.

Keywords: Eurico Alves Boaventura; Sertão; Cosmology.

1. Introdução

É bem conhecida a imagem do sertão em meio à seca e as dificuldades enfrentadas pelo povo sertanejo durante os longos períodos de estiagem. Chama atenção como este espaço genuinamente brasileiro é marcado pela identidade rural, mais especificamente pelos pequenos roçados compostos pela agricultura de subsistência que possui como referência econômico as vendas nas feiras livres das cidades do entorno. Para o pequeno agricultor, a grande esperança para uma boa plantação e colheita é a época de chuvas. Elas são emblemáticas para o imaginário sertanejo, sendo cantadas e contadas em inúmeras histórias.

Eurico Alves Boaventura foi jurista com atuação no interior da Bahia. Entre o final da década de 1920 até 1974, data de seu falecimento, manteve a atividade de escritor. Compôs poemas, crônicas, artigos e ensaios aparecidos numa variedade de publicações. Dentre a sua produção teórica

destaca-se o manuscrito *Fidalgos e vaqueiros*, publicado postumamente na década de 1980. Neste livro de fôlego singular, o autor debruça-se sobre um estudo antropológico da civilização do couro, termo indicado por ele como sendo de autoria de Capistrano de Abreu (BOAVENTURA, 2006, p. 139). Como particular desta produção, analisa o portal do sertão e a região do sisal que compreende os municípios de Feira de Santana, Riachão do Jacuípe, Bonfim de Feira, entre outros. Feira de Santana se apresenta como a principal inspiração da obra do poeta e cronista, sendo recorrente a sua menção e importância descrita em sua produção.

Em meio a estes escritos encontramos um ensaio de curioso título, *Sob ditame de rude Almajesto*. Publicado inicialmente em 1961 na revista Sertão, posteriormente republicado em três partes em Situação, trata-se de um estudo sobre o campesino sertanejo, agora focando sua preocupação com a chegada da época de chuvas. Eurico descreve as técnicas de observação angariadas pelo sertanejo para notar os sinais de uma chuva que poderá vir a cair em semanas ou meses vindouros. Trata-se de um ensaio/crônica em que o escritor reúne uma coleção de indicações juntadas pelo sertanejo para prever aquela que é a maior de suas preocupações: a chuva. Sem chuva, o sertanejo passa fome. Esta crônica serviu de inspiração para um curta-metragem de cinema dirigido por Olney São Paulo: *Sob ditame de rude Almajesto (sinais de chuva)*. Mas no presente artigo, nos ateremos apenas à análise da crônica.

Assim, utilizaremos como base a versão do texto mencionado acima publicado na coletânea *A paisagem urbana e o homem* (2006). Sua forma estilística é fluida, como se dá com boa parte da produção de maturidade deste autor que flutuou pelos mais diferentes campos da literatura – poesia, crônica, carta, ensaio, tratado. Ora ele se apresenta como um ensaio, ora como uma crônica, possuindo tanto citações

quanto uma narrativa. Este texto nos servirá de base para termos acesso a uma cultura e a conhecimentos usualmente passados oralmente – o que Eurico Boaventura busca acessar por meio de uma criação narrativa.

Num primeiro momento, faremos a análise a respeito das diferentes edições disponíveis do texto publicadas respectivamente em *Sertão*, *Situação* e na antologia *A paisagem urbana e o homem*. Em seguida, realizaremos uma descrição do conteúdo do ensaio, tomando observação das técnicas elencadas por Eurico para a previsão das chuvas pelo sertanejo e sua tomada quanto à capacidade do sertanejo de se imiscuir em sua própria paisagem para observar as mais remotas mudanças como indicativo de chegada de período de chuvas. Esta seção servirá de avanço para que pensemos a respeito do fazer científico acadêmico e a construção epistêmica do povo sertanejo, demonstrando a vontade de criação de ciência em sua florescência. A questão do método surgirá desta primeira inquirição, nos levando a repassar as teorias da indução e da dedução que por séculos vêm fazendo parte da construção científica e filosófica do ocidente. Por fim, buscaremos concluir nosso estudo por meio de uma redução do caráter universalizante do almajesto sertanejo, demonstrando como sua visão de mundo encontra-se atada a sua criação um tratado científico oral que enxerga a interligação de todas as coisas.

Observamos, assim, como há uma fonte pregnante de fazer filosófico no seio de uma cultura genuinamente brasileira que é a sertaneja. Por meio de uma necessidade de seu cotidiano, o sertanejo cria um modo particular de observar o cosmos, reduzindo a um fenômeno específico: a chuva. Toda a paisagem, toda a natureza que o circunda, mantém uma espécie de diálogo em aguardo do elemento essencial para a manutenção da vida: a água. Então, arriscamos, com o

presente artigo, a perguntar: é possível fazer uma filosofia a partir do sertão, com a sapiência popular do sertanejo?

2. A primeira edição e a versão do livro

A primeira vez que o ensaio *Sob ditame de rude Almajesto* apareceu ao público foi na revista Sertão, publicação de iniciativa da Associação Cultural Filinto Bastos. Poucas informações temos a respeito desta organização, além de que o diretor da revista foi seu secretário de cultura, o futuro cineasta Olney São Paulo. Será o mesmo Olney São Paulo quem guardará a memória de seu trabalho como editor da revista e anos mais tarde levará este ensaio para a tela de cinema com sua curta-metragem *Sob ditame de rude Almajesto: sinais de chuva*, digitalizada pelo CTAv e disponível para o público no YouTube¹.

A revista Sertão surge como uma iniciativa de fomento da memória de sua cidade natal, Feira de Santana. Reúne os intelectuais do local em suas páginas nas suas mais variadas facetas. Publica artigos, poemas, contos, demonstrando a diversidade da produção intelectual local. A iniciativa de fomento se dá ao trazer não somente textos de autores vivos, como também de autores já falecidos à data do lançamento da revista, demonstrando o caráter de tradição na produção intelectual da cidade. A exemplo disso, o primeiro número traz poema de Gastão Guimarães, falecido alguns anos antes, e um artigo sobre Aloísio Resende, cuja poesia somente será conhecida do leitor da revista dois anos mais tarde, com a publicação de seu segundo e final número. Eurico, por sua vez, figurará em ambas as edições como autor.

São diversas as gerações que figuram nas páginas de Sertão, desde as menções a Aloísio Resende, ou da poesia de

¹Disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=vfIpGW_x5oU

Gastão Guimarães, até a presença de personagens reverenciados no cenário intelectual da cidade dados os seus longos anos de atuação, a exemplo de Dival Pitombo, aqui publicando um artigo sobre a arte sacra contemporânea, e Eurico Alves Boaventura com o ensaio que nos ocupa – ambos autores surgindo na mesma seção da revista, “Teatro, Ensaio & Pintura”. A nova geração surge à frente da revista, também marcando sua presença na produção textual, a exemplo do diretor (editor) da revista Olney São Paulo que aparece com um conto de sua autoria, ou Antônio Lopes com artigo sobre Aloísio Resende.

Em *A paisagem urbana e o homem*, Maria Eugenia Boaventura reúne os textos do pai presentes em uma miríade de fontes que vão desde cartas à câmara dos vereadores, ensaios publicados em revistas e jornais, crônicas e alguns outros manuscritos nunca publicados por Eurico. O que nos ocupa é o ensaio *Sob ditame de rude Almajesto*, que Maria Eugenia aponta como tendo sido originalmente publicada em Sertão, e mais tarde republicado em Situação, no ano de 1967, desta vez dividido em três partes². Falha, contudo, em esclarecer que o texto publicado em Situação já havia sido publicado integralmente em Sertão, sem as divisões que ela manteve na republicação da coletânea. Logo, as divisões mantidas no livro por Maria Eugenia são feitas por uma necessidade editorial da publicação Situação que não podia fazer como Sertão e publicar o texto por inteiro, fazendo a opção por dividi-lo em três partes. Ao leitor será notável a continuidade do texto que não faz necessidade de divisões de seções, sendo que as seções não possuem uma distinção de conteúdo que justifique uma separação. Contudo, para análise do conteúdo do ensaio, utilizaremos a versão editada em *A paisagem urbana e o homem*.

² Ver nota 175, em BOAVENTURA, *A paisagem urbana e o homem*, 2006.

3. Descrição do conteúdo do texto

Sob ditame de rude Almajesto surge para o leitor com um título que parece um enigma, especialmente quando se vale de um termo obscuro como “Almajesto”. Esta palavra faz referência a um tratado astronômico escrito por Ptolomeu, ainda na antiguidade. Com isto, Eurico Boaventura resume a proposta de seu ensaio já na chamada, ao apontar que sua intenção é a de realizar um levantamento dos conhecimentos de observação dos astros reunidos pelo povo sertanejo em suas concepções precárias (rudes) que lhes aparecem como mandamentos (ditames) de ordem dogmática. A filiação traçada pelo autor entre os conhecimentos reunidos ao longo das décadas pelos sertanejos e uma fonte intelectual da antiguidade demonstra parte do que ele quer apontar como sendo “rude”, estamos falando de conhecimentos produzidos que não vêm de acordo com os rumos tomados pela ciência moderna, pós-copernicana, mas por uma rede de conhecimentos traçados fora de uma ambiência de educação formal. Sobretudo, há certa dose de esoterismo e misticismo em como estes conhecimentos são reunidos.

Os primeiros parágrafos do ensaio são os mais significativos no trabalho do autor em realizar paralelos entre o Almajesto rudimentar do sertanejo e a ciência formal, especialmente a ciência adotada na época em que o pensamento ptolomaico esteve em voga. Principia sua exploração escrevendo que um amigo da roça lhe afiançou “dogmaticamente” de que o ano seria fecundo (BOAVENTURA, 2006, p. 203). Logo com este princípio temos o estabelecimento de dois pormenores: as observações tratadas como mandamentos são de uma certeza indiscutível, portanto, saberes que constituem um dogma; este tratado astronômico não possui a mera vocação de descrever os caminhos dos astros, desta função se furtando, antes se mantendo no que de

realmente importa ao povo campesino do sertão: a previsão de chuvas. Cabe notar que não se trata da previsão de chuvas para o dia ou a semana seguinte, mas observações que apontam que o ano será de fartura porque virá bem abastecido de boas chuvas. A previsão de um ano de chuvas vem aliada a um intento de provisão do que fazer na roça.

Como pode o sertanejo afiançar com tamanha certeza a proximidade das chuvas ou que o ano será bom? “Entende ele a linguagem dos Ares” (BOAVENTURA, 2006, P. 203), escreve Boaventura, nesta edição mantendo a palavra com apenas sua primeira letra em maiúscula, na edição de Sertão vindo toda ela em maiúscula, ARES (BOAVENTURA, 1961, p. 27). Trata-se de linguagem conhecida por quem vive no campo, quem mora na cidade ignora estes sinais oferecidos pela paisagem. O autor mostra que este conhecimento surge de uma comunhão do habitante do campo com seu meio, uma transmutação em parte do meio, também ela constituindo parte desta nova cosmologia de que trata o sertanejo em seu dia a dia. Não é uma relação de sujeito-objeto que ele, o sertanejo, pauta com seu ambiente observado, mas como uma vinculação elementar do qual ele é parte componente de um Todo. Esta personagem é chamada por Eurico Boaventura de “tabaréu”, termo que a um primeiro momento pode parecer ofensiva a pessoas vindas do interior e de baixa escolaridade, mas que é frequentemente utilizada por Eurico em seus escritos para designar este povo alheio à cultura metropolitana, criadora de cultura alheia às influências diretas do que são feitas nos grandes centros. Em certos casos, os testemunhos de Eurico são fonte de estabelecimento histórico acerca de momentos precisos do passado do mundo interiorano da Bahia, especialmente no que diz respeito à cidade de Feira de Santana, que recebeu mais e mais influências de culturas da metrópole que sufocaram suas tendências originais locais.

O amigo da roça que lhe fizera o prognóstico de chuva é descrito por Eurico Boaventura como sendo “herança emocional de meu avô e de meu pai” (BOAVENTURA, 2006, p. 203). Traz ele conhecimentos que são passados de geração a geração, dos quais o autor conhece através destes relatos de pessoas mais próximas, dada a sua característica vida de homem dividido entre o universo citadino e o universo rural, não lhe permitindo mais profunda imersão na paisagem do campo como é possível ao “matuto” – termo seu – que lhe afiança os saberes recebidos. Portanto, não muito diferente dos conhecimentos de astronomia passados de geração a geração na época de Ptolomeu, e reunidos por ele em escritos, os conhecimentos dos sertanejos a respeito da previsão de chuvas são passados oralmente através das gerações que observam a sua aparente veracidade. É somente com a veracidade observável destes relatos que tais conhecimentos são passados adiante.

Novamente em seus paralelos entre as culturas formais e acadêmicas e a episteme oral rudimentar passada pelos sertanejos, Eurico Boaventura sublinha a capacidade do camponês de ler a paisagem. É a “linguagem dos ares”, “a paisagem toda é um *In-folio*” (BOAVENTURA, 2006, p. 204), um panfleto, o mundo do camponês é um grande livro aberto que ele aprende a ler na prática de sua lida cotidiana, sendo alfabetizado por aqueles que vieram antes dele e lhe ensinaram as práticas de como melhor interpretar este cenário. Não se trata de uma ação distanciada ou desinteressada, como estetas ocidentais poderiam arguir a respeito de se tratar de leitura (assim recuperando o caso de ser um sujeito lidando com um objeto), mas antes de ser capaz de ler por fazer parte. Este “ríspido abecedário decalcado em mandacarus e macambiras” é uma união da passagem das gerações, uma “sabedoria acumulada pelos tempos” (BOAVENTURA, 2006), de uma memória que se mantém em vias de se fazer.

Este panfleto ou cartilha que o matuto ler lhe traz informações sobre a via láctea, mostrando como prestar atenção no que de menor aparece na paisagem, aquilo que de tão pequeno e insignificante poderia muito bem passar despercebido. Cabe, portanto, observar não somente os protagonistas da ação do momento, como também seus coadjuvantes e figurantes, “os hiatos de luz da via láctea” (BOAVENTURA, 2006), ao invés de apenas se concentrar no movimento belo dos pontos brilhantes das estrelas e dos planetas. Cita Eurico uma passagem de Oswald Spengler, remetendo ao que o filósofo alemão escrevia sobre as aves de rapina; neste caso, é o matuto que adapta uma característica animal para si, sendo uma criatura que domina com os olhos, tal qual fazem os carnívoros superiores mencionados na citação. Eis uma mescla

4. O Almajesto como primeira forma de fazer ciência e filosofia

É na *Metafísica*, de Aristóteles, que podemos encontrar um exemplo do princípio tomado pela filosofia por meio de sua busca pelas causas primeiras. Diferentemente do que se costuma apresentar como cisão entre a filosofia e a tradição da mitologia religiosa, ambas buscavam suas próprias explicações para uma causa primeira, não sendo a filosofia necessariamente uma criadora da razão. O próprio Aristóteles põe essa busca ao afirmar que os antigos afirmavam ser os deuses, como Oceano e Tétis, responsáveis pela geração das coisas (ARISTÓTELES, 2005, p. 17, 983b, 27-32). Ao que o filósofo expõe como sendo Tales de Mileto o primeiro a professar uma doutrina propriamente da causa primeira, estabelecendo assim uma dissociação entre a concepção de uma filosofia doutrinária e um pensamento inconsistente (ARISTÓTELES, 2005, 984^a, 1-4).

O caráter original de Tales foi a constatação de qual seria a causa primeira a partir de observações: a causa primeira segundo ele é a água, que pode ser vista em toda transformação, uma vez que o morto perde umidade, o alimento é úmido, e assim por diante. Todas as coisas se transformam enquanto que esta causa permanece intacta. Observa, assim, uma causa material que dava início ao Todo. Logo, sua contribuição à filosofia se encontra na utilização de sua observação dos fatos naturais para buscar um elemento universal que persista em todas as coisas, sendo também este elemento parte da materialidade e que possa ser notada fisicamente nestas inquirições. Contudo, afirma-nos Aristóteles, algumas perguntas ficavam por ser respondidas com estas buscas pela causa primeira num elemento material: afinal, por que tudo provém da água? O que haveria ocorrido ao princípio para que a água se transformasse em algo outro?

Encontramos no sertanejo uma vontade de criação epistemológica análoga aos primeiros pensadores. É na materialidade que compõe a sua vivência cotidiana que observa as mudanças do que constitui o universo. Sua vida constitui a materialidade porque é seu uso rotineiro, a técnica de seu trabalho. Mas consegue ir além da mera técnica ao levantar os olhos e conjecturar a respeito do movimento dos astros, planejando suas próprias ações na terra a partir da posição da Lua que lhe oferece pistas sobre as próximas semanas. Da pedra de sal, conjectura a umidade do ar e a proximidade da época de chuva. Reconhece, tal como o reconhecia o antigo filósofo, que nas pequenas coisas há um testemunho da grandiloquência do universo que o circunda. Constroem, ambos, a partir de sua observação do que lhes foi oferecido dentro de sua cotidianidade: notemos que os exemplos descritos por Aristóteles não fogem ao cotidiano ordinário, são exemplos simples que demonstram a mutabilidade da natureza por meio do movimento do úmido ao seco, a água que é a seiva da vida – algo que falará muito

próximo ao coração do sertanejo, afinal, suas experiências de observação têm em comum a espera pelas chuvas.

Giorgio Colli, por outro lado, nos apresenta outro cenário para o nascimento da filosofia, onde uma tradição oral já construía certa passagem de saberes, competindo ao filósofo angariar certos destes saberes e pôr à prova (COLLI, 1992, p. 10). Quando Aristóteles aponta que alguns apontavam que já havia pensadores antigos que indicavam os deuses como servindo de causa primeira, demonstra a pertinência de séculos de uma tradição intelectual que buscava ditar quais seriam as origens das coisas, com frequência buscando diferentes caminhos. Sendo os deuses antigos representantes de determinados elementos naturais, surgiam como percurso para imaginar a causa primeira como sendo a água ou o fogo através deste deus que tudo concebeu. Enquanto os primeiros filósofos, ao pôr em escrito doutrinário suas concepções do que seriam as causas primeiras, subtraíam a participação de uma divindade na construção do cosmos, seus posteriores inseriram novamente a proposta de uma Inteligência imiscuída na natureza e nos animais (ARISTÓTELES, 2005, p. 21, 984b, 15-19).

Ao apontar para um *Almajesto*, retornando a um tratado astronômico da antiguidade, talvez Eurico não tivesse tamanha dimensão da proximidade das relações entre o feito do sertanejo e o feito do antigo. O exercício de conjecturar é feito através das décadas e dos séculos por todo um conjunto da sabedoria dos povos nos quais se encontram o filósofo e o cientista. Por outro lado, a tradição de saberes passados pela oralidade de um povo se encontra submetida à transmutação sofrida ao longo das passagens deste saber de um interlocutor a outro. A defesa de Giorgio Colli é de que a filosofia não é o nascimento de um período de racionalização, mas a transformação deste saber numa forma literária muito ligada à oralidade: Platão, por exemplo, escrevia em diálogos,

mantendo a característica da oralidade num texto escrito (COLLI, 1992, p. 10). Antes de Platão, os pré-socráticos escreviam poemas, também uma forma devedora da oralidade, uma vez que estes poemas eram primeiro cantados publicamente, e assim passados adiante, antes de ganhar qualquer forma escrita.

Deste encontro com a origem do mundo ocidental, podemos concluir que o *Almajesto sertanejo* pertence a esse campo de saberes passados oralmente, assim dispostos para o caso de alguns autores reunirem para pensar a partir deles. Mais do que isso, demonstra uma vontade coletiva de produção de conhecimento, de conhecer seu próprio ambiente tomando o que a aparência imediata lhe oferece para conhecer além dela própria. Aqui não há a negação do aparecer e do imediato, ao contrário, há o reforço de que há semelhança entre o aparente imediato e o Todo.

Nisto que Eurico chama, juntamente com Capistrano de Abreu, de “civilização do couro” (BOAVENTURA, 2006, p. 135), encontramos uma ciência da chuva, onde os saberes de ordem oral são passados de geração para geração de modo a observar a paisagem e reconhecer quando se avizinha a chuva. Esta é a principal preocupação do camponês do sertão, fonte de sua concepção cosmológica. Encontramos, aqui, um saber nascente que ainda une a observação da matéria com certos graus de misticismo esotérico, tal qual podia ser encontrado na origem da filosofia grega. O sertanejo, portanto, mesmo devedor de certas tradições ocidentais, constrói sua própria visão de mundo.

5. A indução, a dedução

O conhecimento do sertanejo parte de uma observação do mundo. Eurico, na maioria dos exemplos fornecidos, se

dedica ao papel de descrever as observações feitas pelo sertanejo. Mas há algo além destas observações que realmente constituem o diferencial de um Almajesto, o que fica implícito no texto do cronista. Observar por observar não leva a compreender os movimentos da paisagem, é preciso construir uma ideia sobre a observação tida. Portanto, a observação não surge como algo dissociado da criação epistemológica, não é pura percepção, sendo uma ação ativa de quem busca entender o mundo do qual faz parte. Realizamos a incursão anterior pelo primitivismo da ciência ocidental, através do que costumeiramente é narrado como sendo o princípio da filosofia ocidental em sua cisão com o pensamento mitológico, para apontar uma visão comum de ciência entre a ação construtora do sertanejo e aquela dos povos que cercavam os primeiros filósofos.

Como escreve A. F. Chalmers, a concepção popular de ciência compreende a objetividade de seus postulados que são construídos a partir de observações dos fenômenos e posterior experimentação para confirmação destes postulados observados (CHALMERS, 1993, p. 22). Apesar de o autor apontar que esta concepção se tornou popular com as revoluções científicas da modernidade, como aquelas empreendidas por Galileu e Newton (e o exemplo da maçã de Newton, sendo ela ficção ou não, é um uso notório da ilustração da ciência nascendo a partir da observação do ordinário), podemos retrair esta tendência de observação de fenômenos antes mesmo do que se compreende como sendo ciência e partindo para a filosofia. O fazemos porque o Almajesto sertanejo parece mais próximo de uma filosofia do que de uma ciência, uma vez que compreende uma visão de mundo mais ampla, como veremos adiante, uma cosmologia ao sentido antigo.

Assim, Chalmers delinea o que ele chama de indutivismo, antes assinalando um “indutivismo ingênuo”,

precisamente este que compreende a ciência como nascendo da observação (CHALMERS, 1993, p. 23). O procedimento abarcado pelo indutivista passa pela observação levando a uma teoria. Somente por meio da observação teria o cientista a possibilidade de criar uma lei ou teoria, segundo esta corrente. O cientista observa o fato acontecer e a partir dela descreve o que acontece. Tende a ser criador de afirmações universais, de modo que sua observação compreenda um efeito geral – “os planetas se movem em elipse em torno do sol” (CHALMERS, 1993, p. 24-25), ou “mandacaru, quando floresce lá na serra, é sinal que a chuva chega no sertão” (BOAVENTURA, 2006, p. 208). Isto é, sempre que florescer o mandacaru, choverá.

Eis a característica do método indutivista: observar para então criar uma lei ou teoria. Feita a observação, repetido o efeito, é seguro afirmar que o postulado poderá prever quando o fenômeno se repetirá. É assim que um cientista pode apontar quando ocorrerá um eclipse, é assim que um meteorologista poderá afirmar as mudanças no clima, é assim que o sertanejo procura se orientar dentro de sua paisagem, angariando observações em seu meio e tomando-as como relato fidedigno do que virá. A partir destas observações, por meio de seu indutivismo, é possível ao sertanejo deduzir as previsões de como será o ano que se avizinha.

Mas é afiançado por Eurico que o sertanejo faz mais do que observar e criar teorias sobre a sua paisagem, ele chega a realizar experiências para analisar a proximidade das chuvas. É o caso da experiência com a pedra de sal. Aqui, já não se trata mais puramente de uma incursão indutivista, mas de uma dedução que busca pôr à prova estas observações reunidas. Novamente, Eurico nos oferece pouca descrição sobre como se dá esta experiência, apenas afirmando que ela é realizada no sereno da noite de doze de dezembro, sem justificar a especificidade da data. O caso é que por meio dela

se encontra um povo capaz de construir saberes lógicos voltados para a sua própria necessidade. A experiência com a pedra de sal aponta para a umidade da noite e a proximidade das chuvas. Trata-se de um povo que se reúne em torno da identidade da chuva e da terra, e constrói sua visão de mundo a partir de suas necessidades prementes. Este mundo não se encerra no sertão, esticando-se para o Todo do cosmos.

6. A concepção universalizante do sertanejo a partir de seu almajesto (conclusão)

Ao longo das crônicas, cartas e artigos selecionados e organizados por Maria Eugenia Boaventura para *A paisagem urbana e o homem*, descobrimos que o jurista Eurico Alves Boaventura possuía uma profunda preocupação com a preservação da cultura e costumes locais, revelando sua visão de paridade entre a cultura erudita dos acadêmicos e a cultura criada ao longo de séculos na relação entre vaqueiros e fidalgos do sertão. Uma analogia recorrente em seus escritos é a capacidade de leitura das paisagens de modo a apreender mensagens de passados recentes ou remotos que dele se depreendem. Nas capelas construídas pela fidalguia sertaneja, ora abandonadas ou ora restauradas e ampliadas pelo crescimento populacional de seu entorno, aponta Eurico a capacidade de se ler as frases de uma história vivida na relação com aquele prédio. História, portanto, não se constitui somente da escrita de fatos acontecidos no passado, ela se apresenta no testemunho de fatos em obras que se sustentam, sendo “questão de leitura cuidadosa” (BOAVENTURA, 2006, p. 198) de suas formas para captar o passado nelas vivenciados.

Mas, e quando esta história se encontra delineada em formas fugazes, diferente da seguridade das paredes de um templo religioso que pode persistir de pé ao longo das décadas?

O saber astronômico do sertanejo não se apresenta por meio de tábulas escritas que destrinchem este conhecimento para que seja passado às gerações futuras, ele sobrevive na fragilidade da cultura oral. Digo fragilidade porque à medida que este conhecimento é passado, ele se encontra suscetível de ser transformado. Há, mesmo, o risco de que seja perdido frente a chegada de outros saberes, outras culturas, para se impor sobre certa parcela populacional. Ao que um autor como Eurico empreende a tarefa de preservar esta sapiência popular – não sendo tarefa exclusiva de Eurico, os sinais de chuva estão bem documentados em diversas obras literárias, como no cancionero e na poesia.

Ao transformar o oral em escrita não se perde algo de fundamental na passagem deste conhecimento? A linguagem escrita oferece um procedimento oposto à linguagem oral. Enquanto a oralidade mantém aberta a criação em seu fluxo, a escrita estabiliza numa concretude o que foi dito. O escrito mantém a sentença como eterna em sua forma. O escrito de Eurico oferece às gerações posteriores um conhecimento tal qual lhe chegou, que poderá ser acessado futuramente tendo ciência de que se trata de um saber testemunhado em determinado momento da história numa determinada localidade, reunindo certo conjunto de leituras para amparar seu testemunho. O falado não pode ser tomado da mesma maneira, uma vez que cada novo portador da palavra é um igual criador da mensagem sendo passada. Suas palavras não são as mesmas, o que não pode ser dito sobre as canções e poemas passados adiante, cuja matriz formal é mantida através da passagem. Mas os saberes da cosmologia sertaneja não pertencem a uma canção, são conhecimentos espalhados em diferentes observações e experiências passadas ao longo das gerações. Portanto, cada novo transmissor se faz um novo criador de conhecimento. Este é um detalhe importante de conceber a cosmologia sertaneja porque compreende também a forma como o sertanejo se imiscui junto à paisagem.

“A expressão da paisagem”, a que se refere Eurico, somente pode ser entendida pelo sertanejo em sua relação com o ambiente quebrando barreiras de sujeito/objeto, não existindo o distanciamento tradicionalmente advogado pelo pensamento ocidental com relação aos seus temas de estudo, antes preferindo uma relação de simpatia e intromissão no fluxo que se desenrola. Neste sentido, a transmissão de saber oralmente é também uma parte desta relação com a paisagem, em que o fluxo do Todo se encontra na maneira como se constrói o seu saber. Apesar do “afiançamento dogmático” registrado por Eurico na certeza do sertanejo de que choverá dadas as interpretações de certos detalhes da paisagem, este caráter definitivo da sentença quanto ao porvir demonstra a imersão junto à ambientação. Não se trata de um afiançamento que possa ser dado como saber perene, como o pretende um saber escrito, trata-se de um saber vinculado ao momento presente. Dadas as interpretações de momento, afianço que choverá. Logo, a oralidade como uma forma de fazer parte da paisagem, como construção constante de saberes a partir novas observações: o imediato de seu afiançamento do agora.

Contudo, surge como uma curiosa provocação do ensaísta colocar estes saberes por escrito. Tal qual já fizera Ptolomeu na antiguidade em seu *Almajesto* original, Eurico reúne saberes espalhados pela oralidade e já concatenados em outras fontes escritas e cantadas. Registra, assim, uma forma de pensar independente. Não de todo independente, como geralmente não é o caso de qualquer conhecimento. Há, invariavelmente, uma influência direta ou indireta de saberes acadêmicos na construção de um novo pensamento, quer se reconheça sua influência ou não. Isto é bem reconhecido pelo jurista no ensaio *A boca do tabaréu no foro*, quando, sendo ele juiz, aponta como os ditos populares do povo se faz presente na boca dos magistrados, mesclando-se aos dizeres latinos. Reconhece, assim, que muitos destes ditos populares possuem

sua origem de outros ditos acadêmicos, que ele chama de “eruditos” – mas preferimos não fazer a distinção entre erudito e folclórico no presente momento para não aparentar uma superioridade ética do primeiro sobre o segundo. Escreve que “aforismo é a cultura que o tempo sedimentou” (BOAVENTURA, 2006, p. 215), podendo, à luz de nossa menção de Aristóteles, lembrarmos que o aforismo “uma andorinha só não faz verão” ser encontrada na obra do antigo autor grego³. Conclui, assim, que “muitos ditos populares nasceram da boca erudita”. Desta forma, é possível apontar na sanha do sertanejo em ler os ares certa influência passada.

Numa série de cartas, intituladas *Cartas da serra*, em especial na carta III, Eurico demonstra estar contente com a juventude que vem aparecendo nos meios intelectuais da cidade de Feira de Santana, em 1960. São jovens que se misturam com os mais velhos intelectuais locais, como o próprio autor, mas que apresentam maior interesse que os seus antecessores pelas faces de uma cultura local. Eurico, por sua vez, foi ávido defensor da criação de diferentes museus na referida cidade para que se apresentasse à população a importância de sua própria cultura, a cultura do couro, a cultura do vaqueiro, a cultura da arte popular. Neste sentido, também, que podemos apontar sua inclinação para descrever o Almajesto sertanejo, quando não se aponta grandes separações entre a cultura tomada como erudita e a cultura dada como popular. Estabelece, assim, que a importância de uma cidade não se estabelece com seu grau de mimetismo do que foi já criado por outras, numa mera cópia; pelo contrário, nasce esta importância daquilo que ela possui de original. Seus contemporâneos, isto é, os mais velhos de sua congregação intelectual local, tendem a verbalizar seus conhecimentos adquiridos em livros numa tendência a mimetizar os saberes provindos e criados em outros rincões da

³ Mais especificamente na *Ética a Nicômaco*.

terra. Não que eles não possuam seu devido valor, mas antes é importante que este conhecimento não surja de modo a esconder a importância do que se é feito ao seu redor. Conclui seu pensamento e sua carta III, afirmando que somente é possível reconhecer o verdadeiro valor do Museu do Louvre ao se reconhecer o valor da arte popular feirense (BOAVENTURA, 2006, p. 113-114). Ora, por isto ele quer dizer que o artista da terra não faz diferente do que faz o artista consagrado exposto no Louvre e analisado por centenas de pesquisadores. Ambos voltam-se para a vida que os cercam em seu próprio universo e tendem a retirar suas inspirações daquilo de que vivem. De que adianta reconhecer a beleza de uma paisagem francesa se não se é capaz de reconhecer a beleza de sua própria paisagem e as técnicas desenvolvidas por seus artistas para retratá-las?

De onde parte nosso próprio exercício de aproximação do *Almajesto sertanejo* de temas da filosofia acadêmica ocidental: um exercício provocado pelo próprio Eurico Alves Boaventura. A defesa de Eurico é para abandonarmos a posição de puro mimetismo intelectual das formas dadas pelo pensamento estrangeiro, para que nos voltemos para uma cultura de base local que compõe nosso pensamento. Aponta, assim, que este pensamento estrangeiro tomado como modelo se organiza a partir de seu próprio ambiente de vivências. Como nos mostrou Colli, mesmo o pensamento pré-socrático, criador da filosofia ocidental, não surgiu alheio às movimentações intelectuais de sua sociedade, não nasceu de um gênio alheio e solitário dotado de uma súbita iluminação. O resgate promovido por Eurico das formas de observação do *sertanejo* para seu *Almajesto* forma um conjunto de pensamentos algo originais dadas as suas necessidades vinculadas ao seu ambiente próprio. Ainda que no seio de uma filosofia acadêmica não seja original falar de uma monadologia, ou de uma cosmologia que compreenda a união de todos os particulares num mesmo movimento vital, há

neste *Almajesto* um impulso ao pensamento filosófico de matriz sertaneja. Não sendo Eurico um filósofo, nem por formação nem por exercício, ele nos oferece as bases antropológicas para que um pensamento metafísico de fundação sertânica possa nascer.

Em conclusão, encontramos neste *Almajesto* uma cosmologia sertaneja que não compreende apenas uma astronomia, isto é, uma observação dos astros, mas também sua influência sobre os eventos menores que ocorrem na paisagem. Esta cosmologia dita uma interligação de todas as partes do universo indicando transmutações do que ocorre na paisagem. O cenário, portanto, é a ambientação em que o movimento aponta para o porvir numa sutileza de apresentação do agora. A observação da Lua e das estrelas, indicam rumos tomados pela paisagem; o mesmo acontece quando se observa as transformações dos insetos ou das plantas da catinga. Os micro-fenômenos, tais como o nascer de asas numa formiga, possuem igual dimensão para a interpretação da paisagem quanto um macro-fenômeno como o movimento da Lua ou a cor em que ela aparece no céu em determinada época do ano. São maneiras de apontar para o fato de uma interligação do *Todo*: o micro-fenômeno encontra-se vinculado ao macro-fenômeno, influenciando suas transmutações neste ambiente. Cria-se, assim, uma cosmologia em que a paisagem é expressão do *Todo*, em que suas atividades particulares estão a apontar para sua relação com o universal. Sem esquecer a importância do tempo nesta relação: ao observar o fato de agora, reconhece-se a gênese do fato porvir, também na interligação dos dados. Em sua espera pela chuva, o *Almajesto* sertanejo cria uma cosmologia de um universo interligado num *Todo* refletido em suas partes, em que a grande necessidade é a chuva.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BOAVENTURA, Eurico Alves. *A paisagem urbana e o homem*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2006.

BOAVENTURA, Eurico Alves. Sob ditame de rude Almajesto. *Sertão*, nº 1, setembro, 1961, p. 27-33.

CHALMERS. A. F. *O que é ciência, afinal?* Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.

COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução: Federico Carotti. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

(Submissão: 17/03/24. Aceite: 03/12/24)

Construyendo un puente: Una propedéutica heideggeriana para el establecimiento de una pre-ciencia¹

Building a bridge: A heideggerian propaedeutic for the establishment of a pre-science



10.21680/1983-2109.2024v31n66ID38093

Fernando Gilabert

Universidad de Sevilla

Fernando.gilabert.bello@gmail.com

¹ Este estudio se encuadra en un proyecto bastante más amplio cuyo cometido fundamental es la exposición de una "preciencia" en la trama de pensamiento de Martin Heidegger. Dicha "preciencia" se establece en lo que el joven Heidegger, el de las primeras lecciones friburguesas y los primeros años de Marburgo, cuando Heidegger descubre que es Heidegger (Safranski, 1994: 161) y se separa del modelo de fenomenología planteado por Husserl para desarrollar la suya propia. La preciencia servirá como "guía" para una separación de las ciencias con la filosofía, en tanto que ésta se ocupa del ser y no de los entes, como es el cometido científico. Ahora bien, es necesario destacar que lo que aquí se expone es sólo una propedéutica de la cuestión, la cual se amplía en otros trabajos del autor.

Resumen: Con relativa frecuencia el pensamiento de Martin Heidegger es presentado como el de un crítico exacerbado contra la ciencia. Esa crítica es puesta bajo sospecha por su participación política en el nacionalsocialismo y es tachada, en muchos casos sin fundamento alguno, de reaccionaria, de suponer un paso atrás en la línea del progreso. Sin embargo, el propio Heidegger muestra que no hay nada más alejado de la realidad: Su pretensión no es anular la ciencia, sino reconducirla, servir de faro para todas las ciencias, sin distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El propósito heideggeriano es establecer una suerte de pre-ciencia que sirva para orientar a todas las ciencias (sean de la naturaleza o del espíritu). Este estudio pretende exponer como esa pre-ciencia sirve de guía para la ciencia y como puede convertirse en un puente que sirva para unir las dos orillas de la ciencia.

Palabras clave: Heidegger; pre-ciencia; ciencia; humanidades.

Abstract: Relatively often Martin Heidegger's thought is presented as that of an exacerbated critic of science. This criticism is put under suspicion for his political participation in National Socialism and is accused, in many cases without any basis, of being reactionary, of being a step backwards in the line of progress. However, Heidegger himself shows that nothing is further from the truth: His intention is not to annul science, but to redirect it, to serve as a beacon for all sciences, without distinction between the sciences of nature and the sciences of the spirit. The Heideggerian purpose is to establish a kind of pre-science that serves to guide all sciences (whether of nature or of the spirit). We will seek to expose how this pre-science serves as a guide for science and how it can become a bridge that serves to unite the two shores of science.

Keywords: Heidegger; pre-science; science; humanities.

El presente trabajo se guía por una idea general que puede resumirse con la siguiente frase: *Tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente.* Semejante proposición es

tenida en cuenta a la hora de elaborar los diversos apartados que componen este estudio. En esta frase se condensa un lugar común para el cometido de investigaciones filosóficas que pretenden uni-ficar, uni-versalizar, uni-formar, el contenido de aquello que es objeto de reflexión. Existe esa tendencia al monismo, a la unidad, puesto que todo parece más sencillo cuando se parte de una serie de principios elementales que convergen en un todo. Que lo uno dé lugar a lo múltiple, al menos de manera metodológica, sirve para aclarar las intenciones que están a la base de toda comprensión del mundo. Pero este modo de clarificar mismo también debe ser clarificado. El referente para clarificar esa idea sintetizada en la frase-guía es el pensamiento de Martin Heidegger.

Se señala, en primer lugar, que el propósito de la presente investigación filosófica es una clarificación, si se quiere decir, metodológica mediante el análisis de una idea que se resume en esa frase-guía: *Tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente.* El análisis que de ella se pretende llevar a cabo aquí no es una mera descomposición en partes. El análisis toma su sentido de Homero, quien en la *Odisea* lo emplea para describir la labor en que Penélope se afana noche tras noche en el telar, esto es, desanudar los hilos, liberar las cuerdas de la lana, desenmarañar (Homero, *Odisea* XIX, 150; Heidegger, 2006a: 148). El recurso a la etimología de la palabra griega *ἀναλύειν* muestra que lleva intrínseca una referencia a *λύσις*, término que es posible traducir como "liberación", pero también como "acabamiento", "finalización", "conclusión" e incluso como "muerte" (Pabón S. de Urbina, 1967: 373). Aquí se va a proceder a analizar la idea que se compendia en aquella frase-guía con vistas a una totalización de la misma: se aspira a llevar a cabo su desmontaje, su deconstrucción, y, tal vez, de los materiales resultantes, pueda construirse un puente que sirva como el acabamiento, la muerte, de esa

separación entre los dos núcleos clásicos de la investigación: las ciencias y las humanidades.

Pero antes hay que enfrentarse a un estigma que surge de convencionalismos y prejuicios que son fruto de lecturas superficiales y reflexiones insustanciales, en tanto que ni se adentran en lo profundo ni llegan a los fundamentos: cuando se habla de Heidegger respecto de la ciencia moderna, suele incidirse en que el pensador de la *Schwartzwald* es un crítico exacerbado del conocimiento científico y técnico y de la cultura moderna occidental, cultura que, por cierto, tiene a la ciencia como uno de sus grandes hitos (Bunge 2000; Hidalgo Tuñón, 2006; Latour, 2012). De este modo puede decirse que lo que Heidegger persigue es elaborar una *Kulturkritik*, una crítica al modelo social y civilizatorio cuya hegemonía marca la historia de Occidente. Pero esa misma crítica que efectúa el pensador de Meßkirch hacia un mundo en exceso tecnificado, en el cual prima lo científico y no lo humano, no es exclusivamente heideggeriana, pues su discurso se alinea con las intenciones de otras posiciones teóricas que poco o nada tienen que ver con la trama que subyace a su pensamiento, salvo el contexto en que se realizan, a saber, la Europa de entreguerras (Alemania sobre todo). Por citar algunos ejemplos de estos desarrollos teóricos críticos respecto del mundo tecnificado es necesario mencionar los que llevan a cabo los freudomarxistas de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, 2014; Jeffries, 2016; Adorno & Horkheimer, 2022) o los trabajos de Oswald Spengler (1980) o Ernst Bloch (1985). Estas teorizaciones tienen en común con los planteamientos de Heidegger el hecho de establecer una crítica, pero no enfocada como una mera destrucción, sino que su punto de partida es albergar la esperanza de un resurgir de la decadencia, de un volverse a poner en pie tras las cenizas de la catástrofe que supone la I Guerra Mundial (Steiner, 1991: 11), hito fundamental al que conduce el modo preponderante con que el ser humano se relaciona con su mundo durante lo

modernidad, esto es, con la ciencia (Kearney, 1970; Toulmin, 1990).

También es necesario destacar un factor externo a las reflexiones acerca de si es pertinente valorar el componente científicista de la cultura moderna: la crítica de Heidegger se pone en entredicho al estar adherido al nazismo cuando este alcanza el poder en la Alemania de los años treinta. Porque el movimiento nacionalsocialista, en sus orígenes, al igual que esas otras posiciones teóricas citadas, lo que pretende es una revolución contra el positivismo (Hughes, 1958), aspira a un cambio en la comprensión del mundo para un renacer desde el caos (Arendt, 2017). Pero aunque el *Mein Kampf* de Hitler también puede pertenecer a esta constelación teórica, el auge del nazismo y la adhesión de Heidegger a dicho movimiento es posterior a las primeras intenciones de revolucionar la filosofía que ambiciona el filósofo suabo (Safranski, 1994; Xolocotzi, 2013). En todo caso podríamos aducir que su apoyo al nazismo es una consecuencia, es una materialización de su sueño revolucionario. Ese cariz transformador que aparenta el nazismo gracias a una propaganda que ataca furiosamente a los aspectos progresistas de la República de Weimar como desencadenantes del mal que azota a una Alemania en crisis (Kallis, 2005), es, a juicio de muchos estudiosos, lo que lleva a Heidegger a afiliarse al NSDAP, como tantos otros alemanes (Bourdieu, 1988). Y aunque luego nunca confiesa arrepentimiento, es evidente el desengaño con el que tuvo lidiar, puesto que el nazismo termina revelándosele como uno de los puntos álgidos de esa cultura científica que critica (Heidegger, 2002: 373). Puede advertirse que la revolución prometida no es más que un estadio continuista de tal cultura, que está inserta en una tradición, aun cuando sea uno de sus últimos pasos. Y es precisamente el primer elemento que es necesario analizar de la frase-guía: la tradición.

2-La frase que resume la idea de estudio comienza con un adverbio modal: *Tradicionalmente*. *Tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente*. Se señala que es un adverbio de modo, porque "de manera tradicional" denota una manera de hacer algo o estar en algo. Sin embargo, tiene un sentido, más allá de la forma adverbial, que indica temporalidad, puesto que lo sitúa en un lugar concreto en el tiempo, adviniendo desde un pasado hasta el presente, conservando esa manera de hacer o de estar desde antes hasta ahora. La crítica que Heidegger hace a la tradición es la crítica al mundo moderno como heredero de esa tradición, la *Kulturkritik* mencionada con anterioridad y que está en boga en los años veinte del siglo pasado, los años de la República de Weimar, los años en que Heidegger escribe *Sein und Zeit*. La crítica a la modernidad no es una época transitoria en el pensamiento del emboscado de Todnauberg, no es sólo algo pasajero, fruto del *Zeitgeist* de aquellos años, sino que está presente a lo largo de toda su obra al ser uno de los frentes con los que lidia todo su filosofar. Para Heidegger, las características propias del mundo moderno arrancan con el platonismo y perduran durante dos mil quinientos años, constituyendo así toda la tradición occidental, como se deduce en repetidas ocasiones a lo largo de muchas de sus obras, por ejemplo, en el caso paradigmático del curso de *Introducción a la metafísica* que imparte en 1935 (Heidegger, 1987). Occidente es en sus fundamentos moderno. Esa tradición moderna es la que otorga primacía a lo ente y no al ser. La filosofía de Heidegger tiene uno de sus baluartes en la diferencia ontológica, que indica que ser y ente no son una y la misma cosa, aun cuando se dan de manera conjunta (Heidegger, 2006B: 6), por lo que su pensamiento tiene de base la consideración de que una de los mayores confusiones que se mantiene a lo largo de toda la tradición moderna, tal vez aquella que se constituye como su razón de ser, es la

identificación de ambos, ser y ente, identificación errónea que tiene su apogeo, sobre todo, en las tesis de René Descartes, quien emplea ambos términos indistintamente bajo el concepto de *substantia* (Heidegger, 2006B: 89-102; Gilabert, 2016).

La no distinción entre ser y ente no solo se mantiene desde que la filosofía cartesiana irrumpe en la historia del pensamiento, sino que se hace fuerte en el considerado como uno de los hitos paradigmáticos de la modernidad: la Revolución Científica del siglo XVII, en la que el racionalista de La Flèche juega un papel determinante (Agostini & Leblanc, 2015). La ciencia, siguiendo los modelos auspiciados por Descartes, identifica al ser y lo ente, transformando una duplicidad en una unidad. Lo más grave de esa transformación es que al mudar los dos términos en uno solo, al ser se le da por obvio, sobre todo porque el campo de trabajo de la ciencia no tiene competencia respecto del ser, sino que su dedicación es ir hacia lo ente. Para clarificar esto: la ciencia se convierte en el paradigma de la modernidad porque su objeto de estudio es lo ente y no el ser, tomando el primero un carácter de superioridad porque en la equiparación de ser y ente, en la transformación de los dos términos en uno solo, se elimina toda referencia a la cuestión del ser.

Pero, sin embargo, la cuestión acerca del ser no es la cuestión que ahora debe imponerse. Basta entonces con lo señalado: que el estudio de lo ente es el objeto de la ciencia. Puede extrapolarse, siguiendo los preceptos heideggerianos: que quien debe de tener como campo de estudio la cuestión del ser es la filosofía (Heidegger, 1992: 14-17). Pero se señala explícitamente la filosofía... ¿qué pasa con el resto de los estudios humanísticos? La misma tradición que da primacía a lo ente sobre el ser inserta a la filosofía dentro del ámbito de las humanidades, de las letras. Pero, si se analizan pormenorizadamente las propuestas de contenido de los

estudios humanísticos, la filosofía también parece estar en un ámbito distinto al de las llamadas "letras", pues la tradición moderna origina un supuesto que toma forma en las facultades universitarias a partir del siglo XIX en el Estado Español: Filosofía y Letras (Farrerons Vidal, 2005: 5). Pues la filosofía no es un amor a las humanidades, sino a todo el conjunto del conocimiento, a todo el saber organizado metódicamente (Ortega y Gasset, 2012: 76). La filosofía no es una asignatura de letras, pero, sin embargo, se siente cómoda entre ellas... aunque también puede estarlo entre las ciencias. Filosofía "y" Letras. Prevalece una unión artificial donde la conjunción "y" demuestra que no están en el mismo ámbito. Esa unión ha tomado un peso significativo en la modernidad, del mismo modo que lo toma la separación entre ciencias y letras.

3-Retomando el hilo del propósito resumido en la frase que se intenta desgranar (*Tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente*), se está ahora en condiciones de hablar de la separación. Ya es posible entrever que la separación entre ciencias y humanidades encuentra su origen en la modernidad y también es vislumbrado, aun como un esbozo, que en dicha separación se otorga más importancia a las ciencias que a las humanidades, porque las primeras tienen como objeto fundamental de su estudio lo ente, estudio que en la tradición ejerce su predominio sobre el estudio del ser. Esto es, si las ciencias tienen como objeto fundamental lo ente, cabe pensar que la separación tiene lugar porque las humanidades están, de algún modo, más vinculadas a una indagación acerca del ser. Pero también se advierte que la tradición no contempla la diferencia ontológica entre el ser y lo ente². De todos modos,

² Está claro que ser y ente no son lo mismo. Las ciencias, incluyendo a las disciplinas de humanidades, se dedican a determinadas regiones de lo ente, cada

no es conveniente que se adelanten ningún tipo de conclusiones, ni siquiera de modo provisional, porque las humanidades sí pueden "decir" algo respecto del ser.

De momento, lo único que sí puede (y debe) señalarse en este preciso momento de la investigación en relación con las humanidades y a su separación respecto de las ciencias, es lo mismo que señala Kundera en su texto *La desprestigiada herencia de Cervantes* [*L'héritage décrié de Cervantes*] (1986): que la filosofía transcurre por dos caminos, uno de la mano de las ciencias y otro de la mano de las humanidades. Para el novelista y ensayista checo, Cervantes es uno de los fundadores de la modernidad. El paradigma del cual parte para semejante atribución es la contemplación de Descartes como la gran base sobre la que se asienta el mundo moderno, quien es presentado, como ya en este estudio se señala, como una de las puntas de lanza del mundo moderno, que, como herencia del platonismo, como aquel que quiebra definitivamente la diferencia ontológica al unificarla bajo el concepto de *substantia*. Siguiendo a Kundera, hay entonces dos líneas paralelas que en su conjunto constituyen la modernidad: de un lado, tenemos el camino científico, con Descartes como origen, al constituirse como el arquetipo del filósofo-científico, y con Husserl y su concepto de la filosofía como ciencia estricta como final, según se atreve a aventurar el checo nacionalizado francés en el mismo texto; del otro lado, hay un camino humanístico y literario, en el cual Cervantes es quien comienza un linaje pero que, a diferencia del camino científico, no tiene un final, puesto que la modernidad sigue y

disciplina acomete a una de estas regiones, si bien son porosas y en muchos casos es posible el intercambio entre disciplinas. Del ser se encarga la filosofía, que es la que elabora el sentido ontológico (y no de lo meramente óntico). Esta diferencia esencial en la filosofía de Martin Heidegger sirve para encarar una crítica a la metafísica tradicional, pues esta no contempla en ningún momento tal diferencia, sino que trata al ser como si fuera un ente cualquiera, de ahí la reivindicación de Heidegger.

pervive gracias a los novelistas (Kundera, 1986: 13-30). Si bien el camino de la ciencia conduce, sin remedio, a la barbarie del especialismo (Ortega y Gasset, 1983: 111), que Husserl consideraba un síntoma de la crisis europea (1976), queda un resquicio para la pervivencia de la modernidad gracias al poderío de una parcela de las humanidades, gracias a la herencia cervantina.

Sin embargo, a tenor de lo ya señalado en el presente estudio, la tesis propuesta por Kundera es errada al ser incompatible con la propuesta que aquí se pretende elucidar, ya que parte del presupuesto de que el presunto inicio moderno se da al publicarse la obra de René Descartes y de Miguel de Cervantes en un momento concreto de la tradición occidental, en el siglo XVII, no percatándose de que es en la tradición misma donde ya es dada esa separación, es decir, la distinción entre la labor científica y la actitud humanística ya viene supuesta desde el alba de Occidente, con la filosofía de Platón, si se quiere con la distinción entre un conocimiento objetivo que atañe a lo ente y un conocimiento subjetivo que atañe a la experiencia existencial (Platón, *República*, V, 477a-478e). Se puede objetar que en la Academia platónica no podía entrar nadie que no supiera geometría (Juan Filópono, *In libros tres De anima*, XV, 117, 27), y que lo que consideraba los asideros de la filosofía eran la música, la geometría y la astronomía (Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, IV, 10) con lo cual, no habría una división entre ciencia y filosofía, y, si bien se ha señalado con anterioridad que la filosofía se siente cómoda entre las humanidades, no significa que sea una de estas disciplinas. Es más, si consideramos a la poesía como literatura, esto es, como una disciplina de humanidades, ya el propio Platón brama contra los poetas, pues poseen un saber de imágenes y no de conceptos y, por tanto, no son un modelo de educación conforme a las Ideas, por lo que han de ser expulsados de la ciudad al ser génesis de mal gobierno (Platón, *República*, 605c). Pero no hay que tomar un camino

divergente apelando a la Grecia del siglo IV, sino que simplemente hay que mirar de nuevo a la Europa contemporánea, a Kundera, a quien, a pesar de la advertencia hecha de que parte de unos supuestos erróneos, sin embargo, hay que darle parte de razón. La tradición, y en ella se incluye también la modernidad cartesiano-cervantina que nos ofrece el novelista moravo, no como un origen, sino como un paso importante de su progreso, tiene un tono narrativo y, por ende, lineal. Pero, de igual modo que se señala anteriormente respecto de lo que las humanidades pueden decir acerca del ser, no es conveniente adelantar acontecimientos.

Lo que interesa remarcar ahora mismo es la separación hecha en la tradición entre las ciencias y las humanidades. Pero también hay que hacer notar que tal separación no tiene sentido sin entender antes que engloba cada uno de estos términos, qué son ciencias y qué son humanidades. La conjunción "y" que empleamos para unir las ciencias "y" las humanidades se da del mismo modo que la que ya vista de Filosofía "y" Letras; une a ambas pero son dos cosas distintas, responden a dos ámbitos distintos. Al analizar las ciencias se ve como en la tradición, y sobre todo a partir de la irrupción del pensamiento cartesiano y su modelo matemático, se instaaura el culto al número, aquello que es el fundamento de la concepción vulgar que se tiene de la ciencia. Las humanidades, conectadas por la vulgata no a los números sino a las letras, quedan relegadas a una periferia del saber. De ahí que se mire a Kundera en este estudio con cierta simpatía en su misión de sacar de los suburbios del conocimiento a las humanidades y colocarlas en el trono, y no meramente para reforzar a una ciencia cuyo esplendor no es que se vaya apagando, sino que parece brillar en otro sitio (en el ámbito del capital). En este mundo, por decirlo con Heidegger, de la

*Ge-Stell*³, las humanidades tienen el trabajo accesorio de narrar los hitos del progreso, los cuales se relacionan con los hitos del número.

4-Las *ciencias*, tal y como se entienden vulgarmente a raíz de recoger el fruto de la tradición, tienen que ver con el número, se identifican con lo mensurable. Y, sin embargo, al clarificar el concepto de ciencia, aquello que realmente es ontológicamente la ciencia, esta identificación no se sostiene con tanta facilidad. La labor de dilucidar qué es eso a lo que se llama ciencia la lleva a cabo Heidegger en bastante de sus escritos. En *Was ist Metaphysic?*, por ejemplo, señala que en todas las ciencias, siguiendo la finalidad que les es más propia, siempre hay que atenerse al propio ente (Heidegger, 1976: 104). Esto es, la ciencia se ocupa de lo ente, no del número, no de lo mensurable de lo ente. Si bien lo ente como tal sí es mensurable, por lo que el objeto de la ciencia se puede

³ *Ge-Stell* es un término que Heidegger menciona por primera vez en *Die Frage nach der Technik* (Heidegger 2000: 23-24). El término *Ge-Stell* en alemán alude al almacén, a la estructura, al engranaje. Si se habla de almacenes, estructuras y engranajes, se piensa en un entramado técnico... y sin embargo nada tiene que ver con la técnica. *Ge-Stell* es el marco contextual y conceptual en que se da la técnica. Tiene que ver con la estructura, con el entramado que subyace a la técnica, algo que va intrínseco a ella, pero que no es ella. Aquí se quiere remarcar el carácter filológico de dicho término. Con el guión se separa el prefijo *Ge* de *Stell*, que puede suponerse como una forma abreviada del verbo *Stellen* (poner, situar, colocar) o del sustantivo *Stellung* (posición). Evidentemente, no hay ninguna forma conjugada de dicho verbo que sea esa abreviación. El prefijo *Ge* indica en los verbos regulares alemanes el participio perfecto conjuntamente a la tercera persona del singular de indicativo, de tal modo que, en el caso del citado verbo *Stellen*, sería *Gestellt* (puesto, situado, colocado). También en los sustantivos indica el sentido de reunión, el carácter aglutinante, como el conjunto de cosas parecidas. El juego de palabras que aquí se emplea remarcará ese carácter situado o puesto de antemano de la estructura que es *Ge-Stell*, remarcando con el guión precisamente ese estar de antemano, ese ya encontrarse en la *Ge-Stell*. Por supuesto, todo esto es una especulación que se hace desde la propia investigación, no queriendo adentrarse en un terreno, el filológico, que no le pertenece. A este respecto, puede verse (Gilabert, 2024a).

efectivamente calcular, pero la "esencia"⁴ de la ciencia en cuanto tal nada tiene que ver con la medición de lo ente, sino con su estudio: de este modo, por ciencia puede entenderse tanto la física o la biología, como la filología o la historia, que tradicionalmente suelen ser encuadradas en el apartado de las humanidades. Siguiendo a Heidegger, no hay una distinción entre lo que la tradición ha venido separando como ciencias de la naturaleza o ciencias del espíritu, separación a la postre llevada a cabo por Wilhelm Dilthey (2008: 5), de quien los planteamientos del de Meßkirch mantiene una deuda reconocida (Heidegger, 1982: 32). Ambos tipos están dentro de la misma categoría porque se ocupan de lo ente, porque biología y matemática, por un lado, y literatura, historia y metafísica⁵, por el otro, poseen la misma estructura independientemente de sus competencias a la hora de ser analizadas en tanto ciencias, siempre se dirigen a la indagación acerca de lo ente.

Con esto, puede concebirse que, para Heidegger, la ciencia es sinónimo de disciplina, es una asignatura, una materia. En los protocolos de los seminarios que imparte en la población suiza de Zollikon, puede verse que su pretensión al criticar la ciencia no es anularla, sino reconducirla, servir de faro para que estas ciencias lleguen a buen puerto y no caigan en la barbarie del especialismo. Heidegger incide en esto

⁴ Si se entrecomilla aquí el término "esencia" se debe a que es un vocablo que al emplearlo puede dar lugar a equívocos, ya que posee ciertas connotaciones teológicas y metafísicas con la que el investigador detrás de este estudio no está de acuerdo en que sirva para representar a lo que aquí se quiere hacer referencia con tal palabra.

⁵ A fin de aclarar, se va a considerar dentro de este entramado de estudios regionales a la metafísica como una disciplina científica más, no es filosofía aunque pueda parecerlo y aunque se haya considerado una rama de ella, sino que más bien, prevalece aquí la opinión de que es una perversión de la filosofía, que en la tradición tiene como objeto una persecución de la ontificación del ser, esto es, tratar al ser como un ente.

cuando responde a los reproches que se le hacen a su analítica del *Dasein* como un método falto de científicidad (Heidegger, 2006a: 147-151).

La ciencia que aquí se convierte en uno de los polos de la separación que se enuncia en la frase que resume el esquema de este estudio, es la caracterizada por la mensurabilidad, por el medir, aquella que convierte al número en su objeto precisamente porque lo ente ya está preestablecido de antemano, es decir, la ciencia que se ocupa de lo ente en cuanto que ya dado en el mundo. Pero si bien se tiene que señalar la primacía del número en el entender vulgar contemporáneo, consecuencia de la tradición y de su vástago la modernidad, también hay que tener en cuenta que la tecnociencia en sus teorizaciones sobrepasa el ámbito del ente natural, esto es, el ámbito de lo ente que está dado al mundo y, en muchos casos, no se atiene a los meros hechos dados en el mundo, sino que además parte de la abstracción para llevar a cabo sus "mensuraciones". La tecnociencia trata incluso de alcanzar mediante el cálculo ámbitos que están en planos demasiado alejados de su saber, cayendo en la mera especulación, algo que las ciencias de la naturaleza siempre criticaron de las ciencias del espíritu: la teología e incluso la historia no sólo se atienen a los hechos, sino que en muchos casos especulan y caen en la mera opinión (Popper, 2013). La ciencia natural se torna una nueva teología especulativa, siendo el ejemplo las corrientes de la nueva física, con unos niveles de abstracción tan complejos que ya no parecen tratar con cosas de este mundo (Rescher, 2000).

5-¿Qué puede decirse entonces de las *humanidades*, de las ciencias del espíritu, el otro polo de la separación? En las humanidades, en las llamadas disciplinas de "letras", el número no tiene primacía. Sin embargo, siguiendo lo dicho anteriormente, están en el mismo ámbito que las otras ciencias, que las ciencias naturales. Encuadrarlas en el mismo ámbito

sirve para robustecer lo indicado de que aquello que caracteriza a una ciencia, para que ésta pueda ser considerada como tal, no es su objeto, sino la estructura de investigación de lo ente que adopta. El objeto del que se ocupa es su particularización, su regionalización y rige su denominación, su nomenclatura, pero no es lo que la hace ser ciencia, no es lo que le da la consideración de tal. Esto es, una ciencia concreta, por ejemplo, la psicología, se ocupa de una determinada región de lo ente, en el caso de la psicología, en general, la mente humana, pero este ente del que se ocupa no le da el estatus de ciencia, sino que es el mero hecho de investigar una determinada materia en concordancia con un conjunto de conocimientos que se pretenden objetivos y verificables. En el caso de la psicología, no es el ente "mente humana" y sus mensurabilidades, paradigmas, experiencias, etc. lo que la hace ciencia; ello sólo le da su denominación, *psico-logía*. Lo que precisamente le hace ciencia es que toma "formas" o "conductas" de una ciencia: busca investigar lo ente desde una perspectiva concreta, desde una tradición (que puede ser continuada o negada), con un saber ya establecido acerca de ese ente desde el que se pone en juego las nuevas variaciones en que deriva esa ciencia.

Ahora bien, volviendo a Heidegger, el lector avezado descubre que en su pensamiento se lleva a cabo una identificación del ser con lo poético (Lacoue-Labarthe, 2002: 71). Heidegger toma como referentes a Hölderlin, a Celan, a Trakl, a Sófocles, a Rilke... poetas, literatos (Vattimo, 1981: 67-84). El planteamiento que lleva a cabo Heidegger se identifica más con el lenguaje de la poética y de las humanidades que con el de las ciencias. Pero al tomar esas voces de la literatura no quiere reivindicar una primacía de las humanidades. Más bien, las humanidades en general también se ocupan de una determinada región de lo ente, son ciencias en tanto que toman la misma estructura de investigación para una materia concreta, por ejemplo, en el caso de la literatura,

la lingüística o la historia, tienen objetos de investigación muy concretos, regiones de lo ente acotadas y parceladas, que, si bien no están identificadas con una mensurabilidad, no por ello dejan de poseer las estructuras propias de una investigación científica.

Tampoco quiere trazar, como es el propósito de Kundera, un camino "humanístico" paralelo al científico pero que, de igual modo, de soporte y fundamento a la modernidad. Es más, es necesario recordar el ataque dirigido al humanismo como epicentro de la reflexión moderna (Heidegger, 1976: 313-364). Para Heidegger, las humanidades también deben ser reconducidas e investigadas de un modo novedoso que permita que no sean meras comparsas de los estudios de mensurabilidad y cálculo, sino que les de su entidad de ciencia con pleno derecho. Como se indica un poco antes, a Kundera hay que darle parte de razón puesto que la modernidad también es narrativa y no sólo "científica" (entendiendo aquí este adjetivo en los términos empleados de mensurabilidad). La modernidad es más narrativa que poética... Sin embargo, Heidegger habla de poetas y no de novelistas. Heidegger no desprecia la novela. Sabemos que lee las obras de Thomas Mann y Ernst Jünger (Safranski, 1994). Pero en el pensamiento de Heidegger, la poética tiene una relación intrínseca con el pensar. Porque la poética "dice" el ser (Heidegger, 1981: 47), lo que se ha perdido en la tradición al producirse la identificación entre el ser y lo ente. Y la modernidad, como fiel reflejo y máximo exponente de esa tradición se instaura como narrativa.

Una de las bases de la narrativa es la linealidad temporal, que comienza con el platonismo y toma su forma definitiva a partir del cristianismo (Löwith, 2004; Gilabert, 2020). Es lugar común, cuando se habla de Heidegger aludir a la peculiar relación que tiene su pensamiento con el tiempo. No hay que entrar ahora en todos los detalles respecto del análisis

de la temporeidad y temporalidad que hace Heidegger (Gilbert, 2024b). Señalar entonces sólo que la tradición toma su concepción del tiempo del cristianismo: el tiempo tiene un origen, la Creación, y un final, el Apocalipsis. Esa concepción de la temporalidad se contrapone al eterno retorno pagano establecido como fundamento de la temporalización de los griegos primigenios y que Nietzsche reclama en sus escritos (Heidegger, 2004: 107). La narrativa sigue la linealidad de la teología cristiana. Es posible que dentro de los vericuetos de la filosofía de Heidegger ese sea uno de los motivos por los que la poesía tiene preeminencia sobre la narrativa, porque ésta última se conecta más con una tradición que subsume al ser bajo las categorías de lo ente, mientras que lo poético puede apelar a un pensar anterior al de la tradición, que separa por un lado las ciencias de las humanidades a la vez que conjuga en una sola conceptualización el ser y lo ente. Heidegger alude a lo poético por su identificación en lo originario con el pensar, que siempre es pensar el ser (Heidegger, 1987).

6-Volviendo de nuevo a la frase que resume y guía el propósito de todo este trabajo, a saber, *tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente*, es necesario concluir apelando a lo último que queda, su final, el *se ha de tender un puente*. Aquí hay que destacar dos cosas, de un lado el puente en sí, aquello que une las dos orillas, que, según lo indicado, parece ser que están en una relación anterior a aquello que los separa, y, del otro lado, al ser humano moderno mismo, que es quien ha de realizar la labor de construir el puente unificador.

El puente que une a ciencias y humanidades como dos orillas separadas en la tradición no puede ser otro sino el pensar filosófico. ¿Por qué la filosofía? La filosofía, como se señala en este estudio, no es en sí ni una disciplina de

humanidades ni una ciencia en sentido moderno, sino que más bien parece estar en otro plano, aun sin negar que, por las derivas que toma en la tradición, se encuentre cómoda en su posición entre las humanidades. La filosofía está más allá de toda ciencia, entendiendo una vez más el presupuesto de que todo tipo de disciplina, también las de humanidades, son ciencias en el sentido de que poseen una estructuración "científica" independientemente de que su objeto tenga que ver o no con la mensurabilidad. Gran parte del trabajo preparatorio de *Sein und Zeit* que tras la muerte de Heidegger sale a la luz⁶ gira en torno al establecimiento de algo previo que sirva para orientar todas las ciencias, sean de la naturaleza o del espíritu. Esa es la que el pensador de Meßkirch considera como la labor fundamental de la fenomenología que guía todos sus textos de los años veinte. La fenomenología en Heidegger es una pre-ciencia, esa fenomenología y esa pretensión no será abandonada jamás por Heidegger (2007: 99). Heidegger se aparta de la fenomenología de Husserl, denominando su método de otra manera, bien añadiendo el adjetivo "existencial" a la fenomenología, bien aludiendo al mismo como existencialismo hermenéutico, pero siempre está en su pensamiento la idea de una filosofía que sirva de faro al actuar de la existencia humana, siendo parte de ese actuar la ciencia como tal, ya que es un modo de comportarse en el mundo (Heidegger, 1976: 121). Ese entender la filosofía como guía se da tanto en los trabajos preparatorios de *Sein und Zeit*, como en la época del Rectorado y en los años posteriores a la II Guerra Mundial, como una suerte de pre-ciencia, de algo previo a la ciencia que es necesario comprender para

⁶ Se hace referencia aquí no sólo a las obras de la *Gesamtausgabe*, que se van publicando desde las últimas décadas del siglo pasado, sino a la cantidad de bibliografía aparecida donde los estudiosos de Heidegger unen esos trabajos póstumos y crean una genealogía coherente del *opus magnum* que significa *Sein und Zeit*.

establecer las directrices que forman la estructura de toda disciplina científica (y todo comportarse de la existencia respecto a lo ente) y, en cierto modo, reglar adecuadamente el cómo "hacer ciencia". Esta pre-ciencia es el cometido principal de toda la obra de Heidegger.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa pre-ciencia? Ella tiene que ver con el ser humano mismo, con su existencia en tanto que constructora del puente. La pre-ciencia consistirá en la analítica existencial, que se despliega metódicamente en la parte publicada de *Sein und Zeit* y consistente en la investigación y estudio del *Dasein*. El *Dasein* es el ente a cuyo ser le va su ser mismo (Heidegger, 2006b: 41). A la hora de analizar aquello que es eso que se denomina *Dasein*, se parte de lo que es dado fácticamente, la cotidianidad media a la que la existencia se ve arrojada y en la cual participan tanto el derredor del *Dasein* como el estado anímico en que éste se encuentra.

La cuestión que sale al paso es cómo esta analítica existencial puede ser la constructora del puente que una las dos orillas, las ciencias y las humanidades. El análisis del *Dasein* como pre-ciencia es aquello que permite clarificar las estructuras de los modos de comportarse existencialmente en el mundo, el comportarse respecto de lo ente intramundano, el comportarse "científicamente", ya que su cometido es investigar aquello que el *Dasein* mismo significa. El porqué de la importancia de este análisis se encuentra en que el *Dasein* es el núcleo del que parte la investigación de toda disciplina científica, estén catalogadas en la tradición dentro de las ciencias puras o dentro de las llamadas humanidades. Como se señala más arriba, dicha investigación acerca del *Dasein* es un análisis fenomenológico donde se clarifican los conceptos en los que se expone el juego existencial. A partir de esa herramienta que es la fenomenología existencial, esa pre-

ciencia, puede buscarse una comprensión de lo ente que es dado, el cual constituye el punto de partida de toda ciencia.

Si la tarea primordial de toda ciencia es la preocupación por una determinada región de lo ente, el cometido de esta pre-ciencia atañe al ser, y no sólo el ser que es el ser humano mismo, como aquel que se comporta científicamente en el mundo respecto de lo ente, sino que también será su preocupación el ser en general, puesto que éste sólo puede confrontarse en sus estructuras desde la analítica del *Dasein* mismo.

Sin embargo, llegados a este punto, se ha de retroceder de nuevo a lo que se señala acerca de la poética y la relación con el pensar que plantea Heidegger. El pensamiento acerca del ser, que puede llamarse sin problema alguno filosofía, fenomenología existencial o pre-ciencia, se identifica con el lenguaje poético por tener ambos el mismo modo de avanzar hacia lo no-dicho y lo no-pensado, esto es, aquello que no constituye el ámbito de lo ente, que es fácil de decir y pensar. Pensar y poetizar muestran con palabras lo que no se percibe en las palabras y que, sin embargo, éstas dicen. Lo auténtico debe buscarse allí donde la interpretación científica ya no encuentra nada (Heidegger, 1987: 171). Y donde no se encuentra nada es en el ser. Es la existencia vivenciada por el propio ser humano, el *Dasein*, quien debe tender este puente. Sólo analizando la importancia de esta "labor constructora", como personas individuales o como colectivo, es como se puede llevar a cabo la unión de las dos orillas, tender ese puente que es la filosofía.

Referencias

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung* [1944]. Frankfurt am Main: Fischer, 2022.

AGOSTINI, Siegrid & LEBLANC, H el ene (Eds.). *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609-1628)*. Bologna: ClioEdu, 2015

ARENDETT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* [1951]. New York: Penguin, 2017.

BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie* [1918]. Frankfurt am Main: Shurkamp, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988.

BUNGE, Mario. *La relación entre la filosofía y la sociología*. Madrid: Edaf, 2000.

DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1883]. Stuttgart-G ottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

FARRERONS VIDAL, óscar. *Evolución histórica de la Universidad española*. Barcelona: Universidad Polit cnica de Catalunya, 2005.

GILABERT, Fernando. "Aeternitas vs. Aei. Heidegger y la ruptura con la teología. *Analele Universitatii din Craiova*, 46, 2020: 75-91.

GILABERT, Fernando. "Ge-Stell, das Man y neoliberalismo: críticas a la democracia capitalista desde el pensamiento heideggeriano". *Open Insight*, XV, 35, 2024 (A): 61-85.

GILABERT, Fernando. "Heidegger en torno al error de la Modernidad: La crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (*Sein und Zeit*, parágrafos 19, 20, 21)". *Daimon. Revista internacional de filosof a*. Sup. 5, 2016: 89-98.

GILABERT, Fernando. "Temporalidad y finitud: Haber-sido existencial y muerte futura en el camino hacia *Sein und Zeit*". *Claridades. Revista de Filosof a*, 16.1, 2024 (B): 93-122.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit* [1924]. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik* [1935]. Tübingen, Niemeyer, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [1936-1968]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [1923]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [1910-1976]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Niemeyer, 2006 (B).

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze* [1936-1953]. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Was ist das, die Philosophie?* [1956]. Pfullingen, Neske, 1956.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken* [1919-1961]. Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006 (A).

HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens* [1962-1964]. Frankfurt am Main, Klostermann, 2007.

HIDALGO TUÑÓN, Alberto. "Crítica al 'pensar' de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico (a propósito de la distinción entre 'ciencia', 'Weltanschauung' y 'filosofía')". *Eikasia, Revista de Filosofía*, 3, 2006: 1-34.

HOMERO. *Odisea*. Trad. José Manuel Pabón S. de Urbina. Madrid: Gredos, 1982.

HUGHES, H. Stuart. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* [1936]. Leiden: Nijhoff, 1976.

JEFFRIES, Stuart. *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School*. London: Verso, 2016.

KALLIS, Aristotle A. *Nazi propaganda and the Second World War*. Houndmills: Palgrave-Macmillan, 2005.

KEARNEY, Hugh. *Science and Change, 1500-1700*. London: Weidenfield, 1970.

KUNDERA, Milan. *L'art du roman*. Paris: Gallimard, 1986.

LACOUÉ-LABARTHE, Phillippe. Heidegger. La politique du poème. Paris: Galilée, 2002.

LATOURETTE, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes*. Paris: La Découverte, 2012.

LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heiligeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Metzlersche & Poeschel, 2004.

MARCUSE, Herbert. *Schriften 7: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* [1964]. Frankfurt am Main: Klampen, 2014.

ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas* [1929]. Madrid: Orbis, 1983.

ORTEGA Y GASSET, José. *¿Qué es filosofía?* [1928-1929] Madrid: Austral, 2012.

PABÓN S. DE URBINA, José Manuel. *Diccionario manual griego clásico-español*. Barcelona: Vox-Spes, 1967.

PHILOPONI, Ioannis. *In Aristotelis de anima libros commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca XV*. Ed. Michael Hayduck [1897]. Berlin: De Gruyter, 1962.

- PLATÓN. *Diálogos IV: República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986.
- POPPER, Karl R. *Logik der Forschung* [1934]. Berlin: Akademie, 2013.
- RESCHER, Nicholas. *Nature and Understanding. The Metaphysics and Method of Science*. Oxford: Clarendon Press, 2000
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser, 1994.
- SPENGLER, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1918]. München: Beck, 1980.
- STEINER, George. *Heidegger*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 1990.
- VATTIMO, Gianni. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano: Feltrinelli, 1981.
- XOLOCOTZI, Ángel. *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. México D.F.: Plaza y Valdés, 2013.

(Submissão: 29/10/24. Aceite: 02/12/24)

Resenha

Princípios
Revista de filosofia
E-ISSN: 1983-2109

**Consciência e mecânica quântica: uma
abordagem filosófica, de Raoni W. Arroyo
Livraria da Física Editorial, São Paulo, 2024**

**Review: Consciousness and quantum
mechanics: a philosophical approach, by
Raoni W. Arroyo Livraria da Física
Editorial, São Paulo, 2024**



10.21680/1983-2109.2024v31n66ID37248

Jonas Rafael Becker Arenhart

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Jonas.becker2@gmail.com

A mecânica quântica é uma teoria singular em muitos aspectos. Um desses aspectos diz respeito ao fato de que seu formalismo é muito bem-sucedido em suas previsões, mas, quando tentamos ‘ler’ o que tal formalismo nos diz sobre o

mundo, não obtemos uma descrição sobre como deve ser o mundo descrito pela teoria. Para atingir uma imagem de como deve ser o ‘mundo quântico’, devemos acrescentar, geralmente a partir de fora da teoria, *uma interpretação*. Isso não seria uma dificuldade se houvesse apenas uma opção para interpretar a teoria. O problema é que existem muitas interpretações incompatíveis entre si, todas elas compatíveis com o formalismo da mecânica quântica, cada uma delas oferecendo uma imagem de mundo diferente. A própria teoria, todavia, não fornece evidência para nenhuma das diferentes interpretações.

Uma dessas interpretações possíveis avança a ideia de que o funcionamento da teoria requer a existência de um tipo de mente ou consciência que extrapola a realidade material. Essa tese foi sugerida por figuras eminentes no desenvolvimento da teoria, e foi proposta como um recurso para se resolver problemas sérios na descrição de como podemos obter os resultados das medições na mecânica quântica. Seguindo essa sugestão, obtemos uma imagem de mundo no qual além das usuais entidades postuladas pela teoria quântica, como elétrons e prótons, encontramos também uma substância mental que exerce certo poder sobre a matéria. Nada disso seria realmente novo, na medida em que a ideia de um dualismo de mente e matéria é bastante conhecida na história da filosofia, *não fosse o fato de que a proposta sugere que a consciência é exigida para fazermos sentido de uma de nossas melhores teorias científicas da atualidade*. De fato, essa ideia tem sido levada ainda mais longe por alguns, que sugerem que a mecânica quântica, por si, garantiria que a mente possui algum tipo de controle sobre a matéria, que pode ser dominada se comprarmos o curso certo e tivermos uma mente bem treinada.

Mas diante de tantas dificuldades, como podemos começar a discutir o papel da mente na mecânica quântica, se

é que ela tem algum? Como separar uma interpretação quântica de charlatanismo pseudocientífico? Uma excelente maneira de começar a adentrar nessas questões é apresentada no livro de Raoni Wohnrath Arroyo que é objeto dessa resenha. O livro, além de introduzir o papel da consciência na mecânica quântica de uma perspectiva da análise filosófica, serve como uma excelente introdução a alguns dos principais problemas filosóficos oriundos da mecânica quântica, preenchendo uma lacuna também na literatura sobre o assunto em nosso país. O percurso desenvolvido no livro, desde a explicação de como a consciência entra originariamente na mecânica quântica até a apresentação de concepções rivais — que não envolvem a postulação de uma consciência —, oferece um excelente guia para os interessados em se introduzirem na discussão acerca da fundamentação filosófica da teoria.

O livro começa, no capítulo 1, apresentando o que a mecânica quântica traz de novo quando comparada com a mecânica clássica: a aparente *necessidade* de uma interpretação do seu formalismo. O capítulo vai buscar as origens do problema da interpretação da mecânica quântica nos desafios com os quais os pioneiros da teoria se confrontaram. O foco do capítulo é na introdução do princípio de incerteza de Werner Heisenberg (05/12/1901-01/02/1976), que indica que determinadas grandezas são incompatíveis. Significa isso que não as podemos medir simultaneamente (uma limitação epistêmica), ou que elas não são, simultaneamente, parte da realidade (uma limitação ontológica)? Dificuldades de interpretar as restrições de um ponto de vista epistêmico e de um ponto de vista ontológico são apresentadas e discutidas, e a proposta de Niels Bohr (07/10/1885-18/11/1962) para se entender diferentes contextos de medição como complementares é apresentada (a famosa tese da *complementaridade*). Segundo Bohr, a mecânica quântica simplesmente não pode nos dar uma descrição absoluta da realidade; sempre que delimitamos um

contexto de medição, excluímos alguma informação sobre o sistema. A apresentação é cuidadosa e se baseia em discussão de fontes primárias, apontando algumas das principais dificuldades de interpretação envolvidas.

Naturalmente, essa alegação de um limite nas nossas descrições da realidade pode parecer estranha para muitos. Como pode a realidade ser assim? Albert Einstein (14/03/1879-18/04/1955) foi um dos que não se impressionaram com a proposta de Bohr. Se a mecânica quântica não pode fornecer uma descrição da realidade que abarque todas as quantidades que podem ser medidas separadamente, ela deve ser uma descrição incompleta. Precisamos de uma teoria melhor, que cubra tais lacunas. Esse é o tema do capítulo 2, que versa sobre o debate entre Einstein e Bohr acerca da natureza da realidade. Reconhecidamente um dos mais influentes debates acerca da natureza da realidade, o debate, no contexto do livro, serve tanto para afiar nossa compreensão de noções básicas da teoria, com a formulação do paradoxo EPR (Einstein-Podolski-Rosen) quanto para explicar como uma questão profunda acerca da natureza da realidade, que parecia por muito tempo uma questão de gosto filosófico, resultou em um dos teoremas limitadores mais profundas da física: a desigualdade de Bell. Em linhas gerais, a desigualdade derivada por John Stewart Bell (28/07/1928-01/10/1990) sugere severas restrições para quaisquer tentativas de se completar a mecânica quântica e ainda preservar seu sucesso preditivo. O teorema de Bell (como também é conhecido o resultado) não garante que Bohr estava certo, mas garante que a imagem usual de mundo que Einstein desejava não pode ser mantida na mecânica quântica. Ou seja, se desejamos fundamentar nossa imagem de mundo na teoria (i.e. fornecer um catálogo da realidade conforme a teoria), algumas características da realidade tidas como garantidas até então devem ser abandonadas.

A medição está no cerne de muitas das dificuldades da mecânica quântica. O *problema da medição* é o tópico do capítulo 3, que nos parece ser o capítulo central do livro. Em especial, o problema diz respeito a como explicar a evolução dos sistemas quânticos, que parecem exigir dois tipos de leis completamente diferentes, uma (linear) governa a evolução dos sistemas quando não estão sendo observados, outra, descontínua, governa seu comportamento quando se realiza uma medição. De modo geral, um sistema quântico pode estar em um estado de superposição enquanto evolui, mas não, aparentemente, quando o medimos, situação em que a superposição é quebrada e o sistema passa a ocupar um autoestado da grandeza sendo medida. Há então dois tipos de evolução: a evolução linear, descrita pela equação de Erwin Schrödinger (17/08/1887-04/01/1961), e a evolução não-linear, que ocorre quando uma medição é realizada, o famoso colapso quântico. Mas o que ocorre se aplicarmos a mecânica quântica para descrever o sistema composto por um sistema quântico e um observador? O sistema composto (sistema + observador) pode ele mesmo estar em um estado de superposição, o que sugere que ou o observador não vai observar nada de definido, ou que seria preciso um novo observador observando o sistema composto para que um resultado particular ocorra. Essa opção nos leva a um regresso ao infinito facilmente (a chamada cadeia de von Neumann). É aqui que a consciência entra como uma solução para um problema teórico. John von Neumann (28/12/1903-08/02/1957) sugeriu que a mente deve ficar de fora da descrição física, e é capaz de quebrar a superposição ao registrar um resultado específico. Em outras palavras, é preciso uma mente para fazer a superposição colapsar em um autoestado. Com isso, a mente entra na mecânica quântica.

Filosoficamente, muitas questões aparecem nesse momento (em particular, se von Neumann realmente se compromete com a postulação de uma consciência). Partindo

de uma literatura consolidada segundo a qual a consciência não é indispensável, mas também não pode ser refutada quando acrescentada ao aparato da teoria, o autor foca em *aspectos ontológicos e metafísicos* da proposta. Uma vez que aceitemos que a consciência foi postulada, temos oficialmente uma *ontologia* que aceita compromisso com consciência. O que é essa consciência? Essa é a *questão metafísica* atrelada, e o trabalho do metafísico é fornecer possíveis roupagens metafísicas para uma noção de consciência que queira ser compatível com a mecânica quântica (esse é um tema que retorna em roupagem mais metodológica no capítulo 5). Concepções reducionistas da consciência acabam fracassando neste contexto, dado que a consciência deve ser uma entidade *sui generis* que escape da descrição quântica, já que é ela que deve ser responsável pelo colapso. Empreendendo uma análise cuidadosa, o autor indica que o que resta é uma abordagem dualista ao estilo cartesiano, com todos os problemas que estão ligados a ela. Ou seja, apesar de não ser refutável com auxílio da mecânica quântica, adotar a interpretação da consciência resolve um problema na física (o colapso) ao custo de comprar uma problemática aparentemente insolúvel na filosofia.

O capítulo ainda enfrenta o problema das extrapolações e perversões da interpretação da consciência. De fato, o autor sugere argumentos contra dois tipos de compreensão mística da consciência na mecânica quântica. Segundo uma delas, a mecânica quântica forneceria evidência para uma compreensão mais profunda da realidade para além do nível físico, que poderia ser atingida por algum tipo de experiência mística. A crítica oferecida é a de que a experiência mística, por sua característica subjetiva e pessoal, escapa ao escopo do discurso racional da ciência. Mas essa parece ser exatamente a motivação do místico, que vê nisso *uma qualidade* de sua proposta. Com isso, o melhor que poderia ser dito é que o místico não joga o jogo da ciência, que ele já não queria jogar

de qualquer modo. Contra alegações ainda mais fortes de que a interpretação da consciência permite que a mente controle a matéria, encontramos uma discussão extremamente interessante acerca de alegados resultados experimentais comprovando que a mente pode influenciar resultados de experimentos. Aqui, o problema é que tanto os resultados experimentais alegados pelos místicos não podem ser reproduzidos (o que foi de fato tentado) quanto algo ainda mais complicado, que é a inadequação empírica das alegações: alegações de controle da matéria violam as previsões da mecânica quântica; se fosse realmente possível controlar a matéria com a mente, as distribuições de probabilidades descritas pela teoria poderiam ser ignoradas, com os resultados a depender de nosso arbítrio. Isso naturalmente refuta tal interpretação, se confiarmos na mecânica quântica. Aqui, uma discussão extremamente interessante pode ser feita acerca do status dessa interpretação em sua concepção mística: na medida em que oferece resultados experimentais diferentes dos previstos pela mecânica quântica padrão, seria ainda uma interpretação da mesma teoria, ou uma nova teoria? Uma das características das diferentes interpretações é precisamente o fato de não fornecerem resultados em conflito com a mecânica quântica padrão. Assim, uma forma de ver o debate seria conceber o místico como propondo uma nova teoria que, diante dos resultados, foi refutada. Esse argumento, todavia, também enfrenta alguns problemas, na medida em que interpretações como as de David Bohm (20/12/1917-27/10/1992) e GRW também oferecem previsões que, ao menos em princípio, divergem da mecânica quântica padrão (mas que ainda não podem ser realizadas). Nesse sentido, a diferença entre a interpretação mística e as interpretações mais aceitas usualmente não seria tão grande.

O limite entre teorias e interpretações volta a estar no pano de fundo do capítulo 4, que é uma excelente apresentação panorâmica de algumas das *diferentes opções de*

interpretações disponíveis. Com exceção da interpretação estatística, que tem cunho mais antirrealista, as demais interpretações discutidas são vistas através daquilo que elas postulam como móvel do mundo. A interpretação de Bohm, postulando onda piloto e partículas pontuais, a interpretação dos estados latentes, postulando uma existência de latências ou potencialidades objetivas, a interpretação dos estados relativos, também conhecida como interpretação dos muitos mundos, em que cada cenário de medição dá origem a estados paralelos contendo cada um dos possíveis resultados da medida, e a interpretação do colapso espontâneo, onde uma modificação da dinâmica gera o colapso diretamente, são brevemente discutidas. As diferenças na estratégia de proposta de cada interpretação é cuidadosamente apresentada e discutida também; por exemplo, se a interpretação considera o formalismo padrão da mecânica quântica completo ou não.

Aqui, a discussão não se limita a apresentar as diferentes interpretações, mas também oferece uma conexão com o debate acerca do *realismo científico*. Como se sabe, o realista científico espera obter uma descrição de mundo a partir de nossas melhores teorias acerca da realidade. Diante de diferentes opções de interpretação para a mecânica quântica, o realista se vê em um cenário de subdeterminação. Não há critério de escolha puramente empírico, e a justificativa da escolha de uma dentre as interpretações deve ser feita com base em fatores pragmáticos, que não são suficientes para justificar a *verdade* da versão escolhida. É importante mencionar aqui como esse cenário nos ajuda a compreender algumas diferenças entre o realista científico tradicional e o naturalista. O último, mas não o primeiro, pode conviver com o cenário de subdeterminação como uma forma de permitir a exploração científica, sem que seja constrangido a oferecer apenas uma escolha (ou seja, a subdeterminação pode ser vista como mais uma característica da atividade científica).

Willard van Orman Quine (25/07/1908-25/12/2000) já sugeria algo nessas linhas (apesar de mostrar certo ceticismo acerca deste tipo de cenário):

Suponha mais uma vez que temos dois sistemas de mundo rivais, igualmente sustentados por todas as experiências, igualmente simples e irreconciliáveis pela reconstrução de predicados. Suponha ainda que podemos apreciar a sua equivalência empírica. Devemos ainda adotar uma teoria e nos opor à outra em um ato existencialista irredutível de compromisso irracional? Esse parece ser um lugar estranho para compromissos irracionais, e acho que podemos fazer melhor. Esse é o cenário extremo onde faríamos bem em adotar um dualismo franco. A oscilação entre teorias rivais é um procedimento científico padrão de qualquer modo, pois é assim que se explora e avalia hipóteses alternativas. Onde nunca há base para a escolha, lá podemos simplesmente ficar com ambos os sistemas e discursar livremente em ambos, usando sinais distintivos para indicar qual jogo estamos jogando. Esse uso de sinais distintivos nos deixa com duas teorias irredutíveis e não conflituosas. (1975, p.328, tradução nossa)¹

Opções como essa, naturalmente, são também comuns em certas formas de antirrealismo (como o empirismo construtivo; para mais discussão sobre a relação, continuidades e descontinuidades entre realismo e naturalismo, veja Arenhart 2023, cap.10).

¹ O trecho original: “Suppose again two rival systems of the world, equally sustained by all experience, equally simple, and irreconcilable by reconstrual of predicates. Suppose further that we can appreciate their empirical equivalence. Must we still embrace one theory and oppose the other, in an irreducible existentialist act of irrational commitment? It seems an odd place for irrational commitment, and I think we can do better. It is the extreme situation where we would do well to settle for a frank dualism. Oscillation between rival theories is standard scientific procedure anyway, for it is thus that one explores and assesses alternative hypotheses. Where there is forever no basis for choosing, then, we may simply rest with both systems and discourse freely in both, using distinctive signs to indicate which game we are playing. This use of distinctive signs leaves us with two irreducible and unconflicting theories. “(Quine 1975, p.328)

Ainda que a interpretação da consciência seja uma possibilidade viva na lista, diante de opções mais econômicas, não parece mais razoável evitar o compromisso com um dualismo problemático introduzido pela interpretação, na sua aceção usual? O capítulo 5 do livro vai buscar atenuar o peso da metafísica dualista ao se compreender a mente na interpretação da mente causando o colapso. Metodologicamente, esse é o ponto em que uma discussão sobre *metodologia da metafísica* e de sua interação com a ciência é introduzida com bastante clareza. Trata-se de especificar completamente como devemos relacionar a camada metafísica com a camada científica. A opção escolhida para buscar aliviar a interpretação do colapso causado pela mente é a concepção de que a metafísica oferece uma *caixa de ferramentas* para a filosofia da ciência: “a filosofia da ciência deve utilizar os dispositivos teóricos produzidos pela metafísica analítica como uma fonte conceitual para obter uma melhor compreensão das teorias científicas” (Arroyo 2024, p.186).

O plano é bastante claro: se queremos postular que existem, além de entidades físicas, uma mente, então, podemos caracterizar essa mente aproveitando-nos das investigações filosóficas desenvolvidas na metafísica analítica. Esta última nos fornece ferramentas conceituais que, se empregadas junto com a ciência, podem nos ajudar a esclarecer as teorias científicas. Ao fazer esse movimento, o autor elabora com grande clareza uma discussão bastante atual e relevante sobre a interação entre metafísica e ciência que tem estado sob os holofotes da literatura recentemente. O plano é buscar uma caracterização de mente que seja menos problemática que a caracterização dualista/cartesiana. O autor encontra na metafísica de processos de Alfred North Whitehead (15/02/1861-30/12/1947) uma concepção de mente que evita tais dualismos. A proposta é lançada como uma via para superar os principais desafios da metafísica

dualista, mas seu sucesso depende ainda de uma articulação mais clara tanto da metafísica de Whitehead quanto de sua conexão com a mecânica quântica. O autor lança o desafio aos leitores para que essa via seja mais explorada no futuro.

Por fim, para aqueles interessados em começar a aprofundar seu conhecimento na própria mecânica quântica, visando provavelmente entrar mais a fundo nos temas explorados, o livro oferece uma breve introdução a alguns aspectos do formalismo básico da teoria no capítulo 6. A leitura desse material pode ajudar a compreender mais profundamente alguns dos temas apresentados no livro, apesar de que a exposição seja independente de se entrar nos detalhes do formalismo (o que é uma virtude, nesse nível de exploração). Os leitores interessados em uma introdução ao aparato matemático básico para a mecânica quântica podem consultar também Krause (2016).

Trata-se, por fim, de material que poderá ser usado com proveito por filósofos curiosos acerca da conexão entre metafísica e mecânica quântica, e para físicos interessados em aspectos mais especulativos de sua disciplina. Apesar de ser um livro com um foco, o papel da consciência na mecânica quântica, o livro introduz discussões que não se encontram facilmente em outros materiais, como a relação entre metafísica e a ciência, o impacto da mecânica quântica no debate sobre realismo científico. Trata-se de material que certamente pode inspirar novas pesquisas.

Referências

ARENHART, Jonas R. B. *Notas sobre ontologia analítica*. Pelotas: Editora da Ufpel, 2023.

ARROYO, Raoni W. *Consciência e mecânica quântica: uma abordagem filosófica*. São Paulo: Livraria da Física Editorial, 2024.

KRAUSE, Décio. *Álgebra linear. Com um pouco de mecânica quântica*. Florianópolis: Editora do Nel. 2016.

QUINE, Willard v. O. On empirically equivalent systems of the world. *Erkenntnis* 9(3), 1975, pp.313-328.

(Submissão: 07/08/24. Aceite: 27/11/24)

