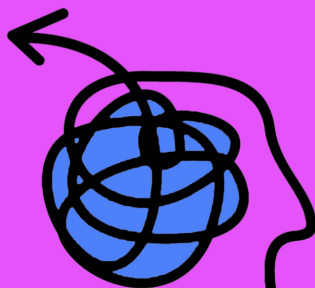


Marcus José Alves de Souza
João Carlos N. de Souza e Nunes Dias
Maxwell Morais de Lima Filho
(Orgs.)



MORA NA FILOSOFIA

VOLUME 2



Com o avanço do quadro pandêmico da *Covid-19* no início do ano de 2020 e suas implicações para a saúde das populações em todo o mundo; os desafios para as diversas áreas do conhecimento científico em lidar com a pandemia e a busca no desenvolvimento de ações e vacinas para controlar os impactos do quadro epidemiológico; o descaso do governo brasileiro diante da situação, abandonando sua população e gerindo máquinas de *mil mortes* em sua nação; e a configuração de novas sociabilidades com o avanço das virtualidade de outros modos de interação tela a tela; o projeto buscou se reorganizar em suas ações, no sentido de reafirmar vida, o compromisso institucional da universidade pública no Brasil e o papel da filosofia em tempos de incertezas. Lidando com a urgência da pandemia e as dificuldades de diversas ordens, reorganizamos o projeto *Mora na Filosofia* no ambiente virtual, com a organização de canal para a transmissão dos encontros. Navegando na *web* os encontros foram retomados no 2º semestre do ano de 2020, com participação significativa de um público tão amplo quanto tem sido possível o alcance dos fios que tecem e entrelaçam as redes virtuais. O projeto que antes contava com a participação de pessoas interessadas na temática filosófica e cidadãos de Maceió, passou a agrupar em seus encontros pessoas de diferentes regiões e cidades do Brasil e de outros países. A *ágora* foi novamente atualizada. A bom desenvolvimento das ações e qualidade dos diálogos do projeto tem como centralidade a presença de pesquisadoras e pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, na partilha generosa de suas pesquisas e reflexões. O convite é de habitar múltiplas moradas da filosofia. **Boa leitura!**



MORA NA FILOSOFIA

MORA NA FILOSOFIA

VOLUME 2

Organizadores

Marcus José Alves de Souza
João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias
Maxwell Moraes de Lima Filho



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Pedro Lucena

Revisão: Marcos Messerschmidt



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA, Marcus José Alves de; DIAS, João Carlos Neves de Souza e Nunes; LIMA FILHO, Maxwell Morais de (Orgs.)

Mora na Filosofia - Volume 2 [recurso eletrônico] / Marcus José Alves de Souza; João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias; Maxwell Morais de Lima Filho (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

232 p.

ISBN: 978-65-5917-478-2

DOI: 10.22350/9786559174782

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Universidade; 2. Filosofia; 3. Ciência; 4. Popular; 5. Debate; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Dedicamos a organização deste livro aos nossos pais e mães:

José Rodrigues (*in memorian*) e Adalmy (*in memorian*);

João Carlos Nunes Dias (*in memorian*) e Maria da Conceição Neves de Souza;

Keyvylane Abreu da Costa (*in memorian*) e Maxwell Moraes de Lima.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

João Dias
Marcus José Alves de Souza
Maxwell Lima Filho

11

1

SÓCRATES E O JÚRI: UM EMBATE ENTRE O FILÓSOFO E A *POLIS*

José André Ribeiro

14

2

“POVO AMORFO”, NACIONAL-POPULISMO DESENVOLVIMENTISTA, “TRABALHISMO”: A ELABORAÇÃO BRASILEIRA DO POPULISMO ENTRE USOS CIENTÍFICOS E IDEOLÓGICO-POLÍTICOS DO CONCEITO

Fabio Gentile

42

3

ANTIPOLÍTICA COMO POLÍTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O AUTORITARISMO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Argus Romero Abreu de Moraes

74

4

DEMOCRACIA, SECULARISMO E RELIGIÃO EM JÜRGEN HABERMAS

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

100

5

AS LIMITAÇÕES DO DIREITO POSITIVO NA TEORIA POLÍTICA EM AXEL HONNETH: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS

José Aldo Camurça de Araújo Neto

117

6

DIVULGAR E POPULARIZAR A CIÊNCIA EM TEMPOS DE PANDEMIA: CONTRIBUIÇÕES POSSÍVEIS PARA UM DEBATE NECESSÁRIO

Thiago Lustosa Jucá
Muciana Aracely da Silva Cunha
Rérisson Máximo

138

7 **167**

QUANDO A LITERATURA É FILOSOFIA

Tércia Montenegro

8 **173**

FEMINISMO E FICÇÃO CIENTÍFICA: OS MELHORES E OS PIORES MUNDOS POSSÍVEIS

Juliele Maria Sievers

9 **195**

O VER E A IMAGEM CINEMATOGRAFICA: CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS

Marcus José Alves de Souza

10 **210**

O CORPO NA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO: NOTAS SOBRE A CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY À FISIOLOGIA E PSICOLOGIA

João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias

SOBRE OS ORGANIZADORES **232**

APRESENTAÇÃO

João Dias

Marcus José Alves de Souza

Maxwell Lima Filho

Mora na Filosofia é um projeto de extensão do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas. Em atividade desde 2010, o projeto foi concebido no sentido de construir espaços de divulgação, reflexão e discussão de temas que possam ter morada na filosofia. De natureza extensionista, desde sua gênese o projeto tem como desafio realizar suas ações para além dos muros da universidade, alargando fronteiras do pensamento, com a participação de pesquisadoras e pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento.

Ao longo de mais de dez anos as ações do projeto têm sido realizadas em diferentes espaços da cidade de Maceió/ Alagoas, principalmente em espaços “não formais”, como, por exemplo, praças, feiras, espaços culturais, bares, etc. Habitar outros espaços da cidade com atividades filosóficas é uma forma de divulgação do pensamento crítico e reflexivo e, ao mesmo tempo, é também um caminho para estabelecer novos modos de relação com diferentes pessoas que partilham a vida em vários espaços da cidade.

O encontro com o outro é morada da atitude filosófica, potencializando novos sentidos na experiência intersubjetiva do pensamento, da comunicação e da linguagem. Inspirados pela reflexão

merleauPontyana, “concluo um pacto com outrem, resolvi viver em um intermundo no qual dou tanto lugar ao outro quanto a mim mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 478)¹. Uma tentativa de atualização do significado da *ágora*, ao promovermos encontros entre diferentes pessoas, comportamentos singulares, formas diversas de compreensão, em espaços múltiplos que afirmam a diversidade da cidade, a multiplicidade das existências e a polifonia das ideias.

Com o avanço do quadro pandêmico da *Covid-19* no início do ano de 2020 e suas implicações para a saúde das populações em todo o mundo; os desafios para as diversas áreas do conhecimento científico em lidar com a pandemia e a busca no desenvolvimento de ações e vacinas para controlar os impactos e certo controle do quadro epidemiológico; o des-caso do governo brasileiro diante da situação, abandonando sua população e gerindo máquinas de *mil mortes* no país; e a configuração de novas sociabilidades com o avanço das virtualidade de outros modos de interação tela a tela; o projeto buscou se reorganizar em suas ações, no sentido de reafirmar vida, o compromisso institucional da universidade pública no Brasil e o papel da filosofia em tempos de incertezas. Lidando com a urgência da pandemia e as dificuldades de diversas ordens, reorganizamos o projeto *Mora na Filosofia* no ambiente virtual, com a organização de canal para a transmissão dos encontros². Navegando na *web* os encontros foram retomados no 2º semestre do ano de 2020, com participação significativa de um público tão amplo quanto tem sido

¹ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

² Canal do projeto *Mora na Filosofia* no youtube: <https://www.youtube.com/moranafilosofiafal>

possível o alcance dos fios que tecem e entrelaçam as redes virtuais. O projeto que antes contava com a participação de pessoas interessadas na temática filosófica e cidadãos de Maceió, passou a agrupar em seus encontros pessoas de diferentes regiões e cidades do Brasil e de outros países. A *ágora* foi, novamente, atualizada! O bom desenvolvimento das ações e qualidade dos diálogos do projeto tem como centralidade a presença de pesquisadoras e pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, na partilha generosa de suas pesquisas e reflexões.

É desta coletividade que foram tecidos os capítulos que compõem o volume deste livro. É um livro produzido nos agenciamentos das redes, realizadas em partilhas, disponibilidades, desafios, conexões, em urgência, em vida! “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 16)³. Os capítulos, aqui em rede, podem ser visitados em diferentes fluxos. O convite é de habitar múltiplas moradas da filosofia. Boa leitura!

³ Cf. DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1995.

1

SÓCRATES E O JÚRI: UM EMBATE ENTRE O FILÓSOFO E A *POLIS*

José André Ribeiro¹

O SÓCRATES DE PLATÃO E A DEMOCRACIA DE ATENAS

O ponto de partida deste trabalho é criticar as interpretações que associam a filosofia platônica a um determinado tipo de autoritarismo político, para, posteriormente, mostrar o tipo de vínculo entre a postura filosófica de Sócrates e a *polis* ateniense. Nesse sentido, o primeiro passo é mostrar como que algumas interpretações muito literais dos diálogos tendem a exagerar os sentidos sutis da filosofia socrático-platônica, assim como fazem uma imagem antidemocrática do personagem Sócrates, que não corresponde ao que Platão construiu em alguns diálogos e, sobretudo, na *Apologia*. Em geral, os estilos interpretativos que aqui se critica são aqueles que se apegam aos recursos retóricos dos diálogos para extrair deles um programa político platônico, como se houvesse uma intenção por parte de Platão de justificar teoricamente a implementação de um regime político autoritário. Para tanto, escolheu-se dois exemplos desse tipo de interpretação: quanto ao primeiro viés, de Platão como um “inimigo” da liberdade política, será criticada a

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Promove pesquisa nas áreas de Filosofia Antiga, Filosofia Intercultural, Ética e Filosofia Política. Atualmente, é Professor de Filosofia do Campus de Porto Seguro do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2909888019684406>

proposta interpretativa do livro *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*, de Karl Popper (1987); quanto ao segundo, de Sócrates como um filósofo antidemocrático, serão apresentados alguns pontos sobre o livro *O julgamento de Sócrates*, de I. F. Stone (2005).

No livro de Popper (1987), vê-se a tentativa do autor de fazer o leitor acreditar que a filosofia platônica funciona como o embasamento teórico e metafísico de um projeto político totalitário. A partir disso, a proposta dele é explicar a epistemologia platônica e a teoria das formas por meio de três funções teóricas: 1. como instrumento metodológico; 2. como teoria da mudança e da estabilidade e 3. como instrumento de análise da mecânica social. Seguindo essa perspectiva, a teoria das ideias é definida como a base epistêmica e ontológica de uma “lei cósmica”, que funcionaria como um modelo teórico universalista, no qual a história é apresentada como um processo de corrupção do homem e da sociedade. Seria uma ideia de degeneração histórica muito semelhante ao mito das raças de Hesíodo. Diante disso, afirma-se que Platão constrói uma teoria metafísica para indicar as causas dessa decadência social, como uma decorrência de certa lei da mudança, que precisa ser controlada e harmonizada a partir de preceitos cósmicos. Trata-se, para Popper (1987, p. 98), de uma “lei do desenvolvimento histórico” a partir da qual Platão impulsiona uma “lei do destino humano”, de caráter universal e imutável. Isso é o que justificaria, para ele (1987), certas posturas extremistas quanto aos modelos de organização política, apresentados sobretudo na *República* e nas *Leis*. Em suma, para Popper, a filosofia platônica não passa de uma justificação filosófica para o

estabelecimento de um controle totalitário sobre a liberdade dos indivíduos, através de uma “teoria universal da história” (POPPER, 1987, p. 134). De acordo com isso, o modelo de organização social por classes distintas, proposto nos diálogos citados, teria o objetivo de estabelecer um método de fuga do fluxo do histórico a partir da consecução de um Estado perfeito, que obedeceria a dois requisitos: 1. o estabelecimento de ferramentas de controle sobre a vida dos indivíduos e 2. determinar o filósofo como a mais alta casta de referência social e moral.

Nessa interpretação de Popper (1987), a imagem do filósofo construída por Platão, de um governante virtuoso e justo, é convertida na ideia de um real censor, que teria como projeto a elaboração de regras que visam a controlar e a anular as liberdades individuais. O filósofo, por conseguinte, vestiria a fachada do legislador, como aquele que tem o poder de impedir a degeneração e evitar a decadência humana, para disfarçar o que de fato é uma liderança totalitária, que serve como um “elo místico” em vista da produção de um Estado político ideal, que segue uma lei ideal e imutável da perfeição.

Além disso, é interessante notar como Popper interpreta as partes dramáticas dos diálogos, afirmando que essas não passam de estratégias retóricas para burlar e enfraquecer o olhar crítico, de modo a fazer o leitor aceitar acriticamente as prerrogativas defendidas pelo autor dos diálogos. Para Popper, a estratégia dialética dos diálogos nada mais é do que:

(...) uma engenhosa tentativa a fim de preparar o leitor para a “descoberta da justiça”, fazendo-o crer que um argumento se desenvolve, quando na

realidade ele apenas se defronta com uma exibição de recursos dramáticos, destinados a adormecer-lhe as faculdades críticas. (...) embalar as faculdades críticas do leitor e, por meio de uma dramática exibição de fogos de artifício verbais, distrair-lhe a atenção da pobreza intelectual dessa magistral peça dialogada. (POPPER, 1987, p. 113-114)

De um modo geral, pode-se afirmar que essa interpretação de Popper é extremamente caricatural e exagerada. Em primeiro lugar, porque estabelece um padrão muito literal para interpretar as afirmações dos personagens feitas nos diálogos. Isso acaba desprezando a riqueza de elementos metafóricos e dramáticos que os diálogos trazem para o leitor e que são totalmente dotados de sentido, seja literário, seja filosófico. De certo modo, a proposta interpretativa de Popper é de promover uma desdramatização dos diálogos para focar nas afirmações literais elaboradas pelo autor. O destaque de frases extraídas do seu contexto dramático faz realmente com que o conteúdo das afirmações soe como dogmático e, por vezes, autoritário, tal como um programa político. Contudo, essa literalidade somente é alcançada na fachada do texto, porque a supressão da organização dramática dos diálogos nada mais é do que recortes de citações retiradas da sua real origem e contexto. De fato, isso faz com que parte dos argumentos percam o sentido. Retirar o contexto dialético das afirmações e dos argumentos cria um panorama novo de sentido, fora da própria razão argumentativa do diálogo platônico. Na verdade, o que Popper faz, na sua interpretação, é uma manipulação semântica das afirmações dos personagens dos diálogos, para fazê-los afirmar aquilo que, de certo modo, ele quer projetar na obra platônica, por recortes completamente descontextualizados.

Em certa medida, esse tipo de interpretação conduz a evidentes exageros interpretativos e anacrônicos. Popper tem a iniciativa de traçar a origem do totalitarismo, um problema político tipicamente moderno, a partir de uma fundamentação metafísica e ontológica antiga, porém sem delinear o contexto no qual as afirmações antigas são elaboradas, que são nitidamente distintos das preocupações políticas modernas. Na verdade, o que ele fez foi uma simples sobreposição, estampando um evento político tipicamente moderno dentro das argumentações platônicas, sem permitir uma contextualização histórica razoável. O resultado disso é, inevitavelmente, um novo conteúdo, nem necessariamente antigo, nem plenamente moderno. Entretanto, apesar de ser metodologicamente inviável como método de interpretação da filosofia de Platão, o livro de Popper tem uma importância crucial como crítica aos regimes totalitários modernos e as suas configurações ideológicas; o que tem sua razão e justificativa históricas inegáveis².

Por outro lado, o livro *O julgamento de Sócrates*, de I. F. Stone (2005), apesar de possuir o mesmo ímpeto de associar a filosofia socrático-platônica com regimes totalitários, não tem o mesmo teor filosófico do de Popper e comete erros parecidos e, às vezes, mais extravagantes. O propósito do livro de Stone (2005) parece ser o de construir uma imagem dos ímpetus políticos totalitários antidemocráticos. Para tanto, escolhe o julgamento de Sócrates e a postura dele diante do tribunal como um claro exemplo de como funcionam as condutas de confronto com as

² Cf. os capítulos 6 e 7 de Vegetti (2010, p. 175-230) para uma análise mais ampla do conteúdo e da importância histórica da obra de Popper, tanto nas interpretações reativas a eles, quanto como crítica aos regimes totalitários.

instituições democráticas. Stone (2005) até faz um tratamento das fontes sobre a filosofia e o julgamento de Sócrates, mas na hora de extrair o sentido político da filosofia socrática, comete um exagero mais extravagante do que o de Popper, sobretudo ao afirmar coisas como: “Sócrates raciocina como um monarquista leal” (STONE, 2005, p. 38). Há também uma clara confusão de como Platão pode ser uma fonte sobre como a crítica filosófica trataria a história política de Atenas, principalmente na hora de tratar o contexto de algumas afirmações feitas pelo personagem Sócrates. É o que se observa, por exemplo, quando ele afirma que Sócrates, no *Górgias*, “não aprova nenhuma forma de *polis*” (STONE, 2005, p. 35). Trata-se do trecho 515c-517a, em que o personagem faz críticas às lideranças políticas atenienses citadas por Cálicles: Péricles, Címon e Milcíades. Como se sabe, nesse trecho, sobretudo a partir de 515c, diante de um embate com Cálicles, Sócrates faz uma crítica a essas figuras históricas para constatar certa falha na condução política dos líderes atenienses; de forma geral, ele afirma que a “verdadeira” política ainda não foi praticada em Atenas: “nós não conhecemos nenhum homem que tenha sido bom homem político nessa cidade”³. Stone, ao interpretar o trecho, quer nos fazer entendê-lo como uma prova do ímpeto antidemocrático da filosofia socrático-platônica. Contudo, o que aqui se coloca é um tipo de diagnóstico bem mais simples do que a constatação de uma suposta corrosão completa da *polis*. A hipótese aqui, nesse caso, é a de que a verdadeira política é aquela que torna os homens melhores (503b, 515c). Sócrates quer simplesmente afirmar que esse tipo

³ Todas as citações do *Górgias* serão feitas a partir da tradução de Daniel R. N. Lopes (2011).

de preocupação educativa e moral com a política ainda não foi praticada em Atenas, visto que os atenienses não se tornaram melhores, muito menos pelo modelo de política democrática praticada por Péricles. Ser um crítico da condução democrática feita por alguns líderes e de como eles atuam através de certa bajulação da maioria no ambiente político⁴ não parece se confundir necessariamente com um ímpeto antidemocrático. Stone (2005, p. 35-38) nitidamente faz um salto interpretativo ao deduzir disso uma postura monarquista e antidemocrática de Sócrates, já que criticar certa demagogia no ambiente democrático não parece necessariamente ser a mesma coisa do que defender um ambiente estatal totalitário no qual a política não exista. De fato, uma crítica à democracia ateniense é feita em algumas considerações socráticas, sobretudo no quesito de dever-se ou não levar em conta a opinião da maioria como critério para escolhas políticas⁵. Porém, deve-se perguntar: ser crítico da opinião da maioria é inevitavelmente o mesmo que ser antidemocrático? Ou melhor, criticar o critério da maioria e a bajulação demagógica proveniente disso é ser contra qualquer modelo de organização política, não admitindo a possibilidade da *polis* como ordem política?

Na tentativa de responder a essas questões, vê-se outro tipo de interpretação, que conduz Sócrates ao extremo oposto do totalitarismo,

⁴ Cf. Górgias (463b-467b) para uma definição da retórica dos políticos como “adulação” (*kolakeia*) e como oposta a uma arte ou técnica política.

⁵ Cf. Vegetti (2010, p. 32-41) que ao fazer algumas indicações sobre “o que significa política” nos diálogos, mostra que Platão, ao mesmo tempo em que teria estabelecido um diagnóstico de degeneração da cidade, promoveu uma crítica voraz ao sistema democrático, tal como apontado acima: “O poder democrático, vítima da procura do consenso, transforma-se num ato demagógico que está a serviço dos piores desejos das massas ignorantes, em vez de as guiar para o bem comum da coletividade política” (VEGETTI, 2010, p. 34).

como uma espécie de típico cidadão democrata. Aqui cabe conferir um trecho do Capítulo 4 do *Socratic Studies* de Vlastos, intitulado *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, no qual ele cita o historiador George Grote em um argumento sobre o *Crítón*: “Sócrates é colocado expressando os sentimentos e repetindo a linguagem de um devoto patriota democrático” (VLASTOS, 1994, p. 90). É interessante notar que a tese de Vlastos, extraída de Grote, é de que, apesar de haver uma visão errônea difundida entre os atenienses de que Sócrates era um inimigo da cultura democrática, o filósofo, na verdade, era um típico democrata, que respeitava as instituições e as leis acima do que se esperaria de um cidadão comum, como Platão tenta demonstrar no *Crítón*. É evidente que aqui se comete o exagero no sentido oposto ao de Popper.

Diante desse contexto de extremos, a hipótese que se defende aqui, ao contrário dessas propostas interpretativas anteriores, é a de que a relação de Sócrates com a *polis* ateniense, tal como exposta em alguns diálogos e, sobretudo, na *Apologia*, é muito mais complexa do que se reduzir a rótulos como “democrata” ou “antidemocrático”. Há, de fato, uma crítica ao uso da maioria como critério político, porém isso surge em um contexto em que Sócrates apresenta uma relação imbricada com a *polis* ateniense. Todavia, afirmar essa relação não é isentar o filósofo de uma postura de conflito com seus concidadãos, pois é justamente no embate contra a maioria que o filósofo define sua postura diante da *polis*. Nesse aspecto, busca-se expor o sentido dessa postura socrática, no *corpus platonicum*, a partir de uma obra específica: a *Apologia*.

SÓCRATES E A *POLIS* NA *APOLOGIA* DE PLATÃO

A *Apologia* de Platão se propõe a construir, a partir da defesa de Sócrates, uma imagem do filósofo como alguém que se dedica a um modo de vida específico (21b-23b), calcado na investigação filosófica (37e-38a) e que coloca a relação com a verdade como uma espécie de “sentido filosófico para a vida”. Nesse aspecto, a *Apologia*, como uma construção dramática do personagem Sócrates, situa o teor da ação do filósofo em um embate com o júri, estabelecendo-se como um crítico feroz do modelo de discurso implementado pelo ambiente político de Atenas.

Como se sabe, o modelo político da *polis* ateniense era institucionalmente democrático, na medida em que os preceitos jurídicos e legais andavam em consonância com os julgamentos da maioria. Era um sistema político e institucional em que a maioria se colocava, pela força da lei, sobre as iniciativas individuais (SAXONHOUSE, 2006, p. 23-39). Em relação ao ambiente jurídico, é inevitável vislumbrar como há uma sobreposição do coletivo sobre o individual no modo como as partes, defesa e acusação, deveriam se direcionar aos cidadãos que compunham o júri. Ou seja, o orador, que acusava ou se defendia, deveria, no seu discurso, submeter-se aos anseios políticos e emocionais daqueles que irão julgá-lo a partir do seu discurso. É nesse contexto democrático que se define os limiares da linguagem dos tribunais, na medida em que há um predomínio da maioria enquanto critério para o julgamento da verdade dos discursos. Nesse contexto institucional “falar bem” é, na verdade, “falar de modo a” agradar a maioria, já que essa se impõe como uma

espécie de critério político extrajurídico. De modo amplo, compreende-se que a justiça, em Atenas, torna-se uma operação da maioria amparada por leis e que, grosso modo, implica que “falar bem” limita-se a “falar para agradar” essa maioria. Logo, o que se subentende na *Apologia* é que, ao longo de sua defesa, Sócrates dispôs um tipo de questionamento desse ambiente político do júri, através de uma recusa do modelo de oratória, característica dos tribunais. A mensagem socrática sutilmente colocada, na *Apologia*, é que o filósofo, às vezes, precisa falar de modo a “desagradar” a maioria.

Em 30d-31a, temos uma imagem interessante de como se concebe essa forma de postura do filósofo de “falar para desagradar”. Sócrates faz uma analogia de si mesmo com uma mosca (*myops*) que perturba um cavalo⁶:

(...) por ordem do deus – (ainda que seja algo um pouco risível de se dizer) como a um alto e nobre cavalo, que por causa da altura é um pouco lerdo e precisa ser despertado por algum moscardo (*myopos tinos*)... Assim me parece, realmente, ter o deus me ligado à cidade (*demoi dokei o theos eme te polei prostethkenai*), desse jeito; eu que de despertá-los (*egeiron*) e persuadi-los (*peithon*) e reprová-los (*oneidizon*) – um por um – não paro de modo algum, o dia inteiro por toda parte assediando-os (30d-31a)⁷.

⁶ Há, evidentemente, uma pegada cômica debochada de Sócrates ao fazer essa analogia diante de um tribunal em defesa de si mesmo por acusações, que, como se sabe, levaram-no a uma condenação à morte. Platão reconstrói aqui, possivelmente, um elo entre o cômico, o filosófico e o histórico. O zoomorfismo e, também, as analogias com animais são típicos recursos cômicos, basta uma simples conferência aos títulos das comédias de Aristófanes: *Rãs*, *Vespas* e *Aves*.

⁷ Todas as citações da *Apologia* serão feitas a partir da tradução de André Malta (2012), acompanhadas com trechos pertinentes do texto grego transliterado a partir da edição da *Platonis Opera* de Burnet.

Observa-se, aqui, como os termos definem o conteúdo dessa relação entre o “filósofo mosca” e a “polis cavalo lerdo”: 1. ἐγείρω, que tem tanto o sentido de despertar, acordar, etc. quanto de incitar, excitar e, de algum modo, provocar; 2. πείθω, cuja tradução mais comum é por persuadir, mas que o campo semântico, na voz ativa, engloba também aplacar, incomodar discursivamente; e, por fim, ὀνειδίζω, cujos sentidos vão de insultar a censurar, repreender. Em 32a-c, o filósofo exemplifica, com um caso biográfico, como é sua conduta de mosca em embate contra a polis. O caso citado é o do julgamento dos generais da batalha das Arginusas. Como se sabe pelas *Helênicas* (I, 7, 3) de Xenofonte, em uma batalha perto das ilhas de Arginusas, em 406 a.c., os generais atenienses, diante de um temporal, foram incapazes de realizar o resgate dos mortos e decidiram abandonar os corpos dos soldados (*Helênicas*, I, 7, 15). Como era previsto, os generais enfrentaram um processo e foram levados a julgamento. A punição requisitada foi de pena de morte e ter os bens confiscados. Todavia, pelo código ateniense, era ilegal fazer o julgamento de todos os generais no mesmo processo. O relato da postura de Sócrates diante desse julgamento, na *Apologia*, é o seguinte⁸:

Eu atenienses, não ocupei jamais nenhum outro posto na cidade – só fui conselheiro. (*allen men archen oudemian popote erxa en tei polei, ebouleusa de*). E coincidiu de nossa tribo, a Antióquida, estar na presidência quando vocês decidiram julgar em bloco os dez generais, que não fizeram o resgate na

⁸ Nas *Memoráveis* (I, 1, 18), Xenofonte narra o mesmo acontecimento. Apesar de um teor menos satírico do que o da *Apologia*, o relato das *Memoráveis* tem certa consonância com o sentido de ver nesse caso uma das fontes de ódio contra Sócrates.

batalha naval, de maneira ilegal, como pareceu a todos vocês tempos depois. Só eu, então, entre os presidentes me opus a que vocês fizessem algo ilegal e votei contra. E embora os oradores já estivessem preparados para me indiciar e prender –, pensei que meu dever era antes me arriscar ao lado da lei e do justo (*meta tou nomou kai tou dikaïou*) do que ficar do lado de vocês (que não estavam decidindo coisas justas) por medo da prisão ou da morte (32a-c).

Como se vê, Sócrates foi o único dos conselheiros na assembleia a reivindicar a ilegalidade do julgamento, que, mesmo diante do alerta, condenou os seis generais. Nesse caso, torna-se evidente como a *Apologia* recria o evento histórico para mostrar como o filósofo não se submete ao que a maioria impõe como critério, sobretudo quando a ação emocionada da maioria contraria as leis da *polis*. Em suma, o filósofo se coloca como um crítico que enfrenta o critério da maioria e a incomoda como uma mosca a um cavalo sonolento. Porém, isso não quer dizer que a filosofia se resume a um embate contra cidade, pois há um respeito às leis como critério. Contudo, essa relação do filósofo com a *polis* envolve outros dilemas, sobretudo no que diz respeito à conduta dos homens dentro das instituições. Por isso, o exemplo de Sócrates serve, de forma ampla, para Platão mostrar que a filosofia não está restrita aos recursos discursivos e institucionais da *polis*.

Desde o início da *Apologia* (17b), Sócrates alega que seus acusadores serão “refutados” (*exelegcho*) por ele “com fatos” (*up’ergoi*), no momento mesmo da defesa, no qual ele se mostrará como não “hábil em falar” (*deinos legein*). De fato, o personagem traça um itinerário em que se constitui a sua filosofia e sua defesa no tribunal como consonantes, na

medida em que se estampa uma noção de verdade por associação com “fatos da vida” ou “fatos sobre a vida” (17a-b), em nítido contraste com o modelo discursivo dos acusadores e dos tribunais, como afeitos à falsidade ou à mentira. No plano da defesa, ele quer demonstrar que, ao contrário dos seus acusadores que mentiram através de discursos caluniosos, ele irá pautar seu discurso somente nos fatos sobre a sua vida. Trata-se, nesse caso, de uma oposição sutil entre “fatos”, como critério de veracidade, e mentiras caluniosas, como falsidade. Isso não quer dizer que é apresentada uma definição de “verdade” como sentido factual, mas somente feita uma série de apontamentos de “fatos sobre a vida” de Sócrates, com um claro teor dramático, no sentido de uma verdade como acontecimento biográfico. O que se vê na saga socrática narrada pela *Apologia* é o conteúdo dos eventos tal como aconteceram na sua vida, nos seus discursos e nas suas ações. Sócrates atribui a si mesmo um modo simples de falar e de viver: seus discursos possuem a mesma veracidade que há no seu modo de viver e de agir⁹.

A partir disso, Platão tenta estabelecer no personagem uma coerência inevitável entre agir e dizer, justiça e verdade. A ideia parece ser a de se estabelecer um elo entre filosofia e verdade. O jogo cênico da *Apologia* tem duas camadas: 1. uma oposição entre Sócrates e os acusadores; 2. o estranhamento de Sócrates diante do tribunal e do júri. Nesse último, Sócrates aparece negando-se a ser “hábil em falar”, em um duplo aspecto da expressão: em primeiro lugar, quanto a um

⁹ Cf. Hadot (1999, p. 68-85) que descreve como a filosofia de Sócrates promoveu uma transposição na noção de sabedoria como um tipo de saber-fazer para um “saber-viver”. Esse é um dos eixos da teoria de Hadot (1999) da filosofia como “modo de vida”.

estranhamento com o espaço dos tribunais (pela primeira vez diante de um tribunal aos setenta anos de idade, em 17e)¹⁰; em segundo lugar, quanto à linguagem filosófica que não se adapta aos elementos persuasivos dos tribunais, em 17d-e¹¹. Sócrates situa o ambiente do seu discurso em outros espaços da *polis* (17d): na *ágora*, junto às bancas, nos ginásios, nos locais públicos. Isto é, é no ambiente da *polis* ateniense que o discurso socrático ganha espaço de profusão, nos locais públicos em que transitam os cidadãos, não em seus ambientes institucionais e jurídicos. Ou seja, a filosofia encontra seu espaço na *polis*, mas não se encontra restrita aos parâmetros institucionais da política¹². Da mesma forma, quanto ao teor do discurso, Sócrates tenta expor um sentido antijurídico do seu modo de dizer. O discurso socrático não é intimamente político por não ser restrito ao campo institucional, como se vê em 17d: ao afirmar que “a linguagem daqui me é simplesmente estranha”, Sócrates parece recusar um modelo de persuasão típico de um tribunal, totalmente voltado para agradar o júri. Mas o plano retórico da *Apologia* tem um aspecto muito mais evidente de tentar convencer o leitor da inocência de Sócrates (17b). Nesse aspecto, a coerência entre o discurso e a ação de Sócrates são construídos em paralelo com o júri ateniense.

¹⁰ Cf. *Teeteto* (172c e 173c-d) em que os filósofos são caracterizados como oradores ridículos em tribunais.

¹¹ Cf. *Fedro* (272e) Sócrates afirmando não haver verdade nos tribunais, somente persuasão e discursos fundados no provável e no verosímil.

¹² Cf. Foucault (2013, p. 286-291) para certo paradoxo dessa conduta do filósofo como alheio ao ambiente político: “A questão da filosofia não é a questão da política, é a questão do sujeito na política.” (2013, p. 291). Cf. também *Teeteto*, em 173e, em que Sócrates faz uma consideração interessante de que somente o corpo do filósofo se encontra na cidade, enquanto seu pensamento está direcionado para “todas as coisas”.

De fato, isso também representa um paralelismo entre a mensagem filosófica, voltada para a verdade, e a mensagem jurídica, direcionada ao seu uso nos tribunais. O filósofo tenta caracterizar-se como o orador que põe a verdade no discurso de forma independente, livre de agradar ou não ao público. Por isso, o filósofo atribui a si mesmo um itinerário, de uma vida em busca da virtude, de um modo de investigação.

Em suma, o que se estabelece no contexto da *Apologia* é um modelo de dizer a verdade pela distinção entre modos de agir, nos quais se compreende um comportamento distintivo, que envolve também um modo de falar distinto¹³. No caso do discurso socrático, como Platão o constrói, vê-se um modelo de orador estranho para a *polis* ateniense, porque recusa os recursos discursivos lisonjeiros e implementados nos seus ambientes institucionais. A recusa de Sócrates de usar o modelo de discurso dos tribunais não se restringe a um panorama de não saber se defender, mas é, antes, uma afronta ao que maioria quer e espera escutar em um tribunal.

O jogo feito pela *Apologia* (17a-e) entre verdade e mentira se utiliza sutilmente das noções de justiça e injustiça, para estabelecer um paralelo entre o estilo discursivo dos acusadores, que se estabelece como “discursos belamente organizados” (*kekalliepmenous logous*) e “bem ordenados nas expressões e palavras” (*remasi te kai onomasin oude kekosmemenous*) e o de Sócrates. Na verdade, afirma-se que o discurso dos acusadores precisa de enfeites para agradar o júri e convencê-lo,

¹³ Cf. *Teeteto* (173c) descrição do filósofo como alguém diferente dos demais por se utilizar dos discursos como “servos”: os discursos estão a serviço da filosofia, não ela a eles.

enquanto o de Sócrates é estabelecido para dizer as coisas tais como ocorrem, sem fazer uma escolha cosmética das palavras, já que o intuito seria atribuir “justiça no que se diz” (*dikaia einai a lego*). É evidente que Platão busca estabelecer um vínculo entre “verdade” e “justiça” no discursivo socrático. Esse seria o critério para uma distinção explícita entre verdade e mentira, ou seja, a justiça seria o critério e a condição de se dizer a verdade. Logo, o discurso dos acusadores, com seus recursos cosméticos, utiliza da mentira para agradar o júri e condenar Sócrates, não para alcançar a justiça. É interessante como disso decorre que o discurso dos acusadores é nitidamente injusto, por não se preocupar com o “o que é justo” ou de como dizer algo “de modo justo”.

Por isso, Sócrates tenta mostrar que o objetivo do discurso filosófico é tornar os homens melhores, através de uma busca e uma investigação sobre as virtudes (38a-b). Nesse aspecto, a justiça no discurso, como algo que diz a verdade, aparece não só como uma defesa de Sócrates, mas é também uma definição da filosofia como um modo discursivo específico. Por conseguinte, Sócrates faz sua defesa como um tipo de confronto direto na sua relação com os acusadores e o júri. Isso nada mais é do que uma defesa da atividade filosófica diante do julgamento da *polis*. Não é só uma dramatização da vida e da condenação de Sócrates que está em jogo na *Apologia*, mas o próprio papel da filosofia diante da *polis*. É nessa perspectiva que Foucault defende que as atitudes de Sócrates têm o objetivo de situá-lo diante do júri como o mais emblemático exemplo do *parresiasta* (FOUCAULT, 2013, p. 291). Ou seja, para Foucault, Sócrates seria uma espécie de “agente da verdade”, que

manifesta um monopólio da *parresia* por meio da sua vida, de seus discursos e das suas ações (FOUCAULT, 2013, p. 291). Em certa medida, o pressuposto da *Apologia* é de que a coerência entre agir e dizer, como elo entre o verdadeiro e o justo, é um confronto com a expectativa do júri que espera um espetáculo discursivo, típico do ambiente jurídico. Sócrates (31e-32b), por outro lado, reivindica que o discurso filosófico deve buscar tornar os homens melhores, ao contrário do discurso jurídico.

Além disso, é interessante notar como Sócrates reformula a noção de “medo da morte”, na *Apologia*, e como isso o reconfigura em um enfrentamento com o júri. O elemento principal é uma analogia que ele faz entre sua conduta e a de Aquiles diante da morte (28b-d). Platão praticamente associa o enfrentamento do filósofo diante da morte com o do herói homérico. Há um resgate da imagem homérica, ainda mais pelo exemplo de Sócrates como um excelente soldado e com sua participação reconhecida nas batalhas de Potideia, Anfípolis e Délío (28e). Mas, o que de fato interessa aqui é ver como se recria pela analogia com Aquiles uma representação da morte feita pela maioria. Tenta-se, claramente, indicar que ter medo da morte é agir por ignorância e isso pode ser um mal maior do que a própria morte. O medo da morte representado pela maioria, que tem a ver certamente com o imaginário homérico, é o da destituição de si mesmo, tornar-se uma sombra. Nesse caso, Sócrates estabelece um confronto explícito com a tradição e, inevitavelmente, com o modo como a maioria vê a própria tradição. Diz ele, em 29a-b, que é vergonhoso ter medo da morte sem conhecê-la (29a-b). O risco de vida

não deve amedrontar o guerreiro. Apesar do seu julgamento diante do tribunal, o filósofo deve comportar-se como um guerreiro na luta, que age contra o medo e a ignorância.

A partir de 24d, em um breve diálogo entre Sócrates e Meleto, pode-se vislumbrar um confronto mais direto do filósofo com um modelo pedagógico da maioria, representado pelas falas de seu acusador, que lança mão da noção de maioria como critério de legitimação para sua acusação (25a). Como se sabe, a acusação de Meleto é a de que Sócrates “corrompe” os jovens. Na sua defesa, o filósofo adota a estratégia de mostrar que quem sabe indicar os corruptores da juventude, também deveria saber reconhecer quem os torna melhores. O que está em jogo aqui parece ser certa dimensão pedagógica da democracia. O critério pedagógico da democracia é circunscrito ao papel da maioria nas instituições democráticas: as leis, os jurados, os conselheiros, a assembleia. Nesse sentido, Meleto precisa admitir que todos os cidadãos tornam os jovens melhores (25a). Isso equivale a aceitar que todos melhoram os jovens, somente Sócrates os corrompe. Ou seja, está subentendido que falta uma especificidade para a educação dos jovens (25b). O discurso de Meleto demonstra-se fraco diante das perguntas de Sócrates, ele praticamente afirma que todos os cidadãos educam os jovens da melhor forma possível. Porém, no processo de refutação, escancara que o julgamento da maioria não é força suficiente para promover a melhoria dos jovens. Sócrates tenta mostrar que há uma força incontrolável no comportamento da maioria, cuja consequência tem uma maior possibilidade de corromper os jovens do que torná-los melhores. É nesse ponto que a

tática argumentativa do filósofo se torna mais agressiva e que o agir socrático aparece ao olhar do júri como uma afronta.

Diante disso, a *Apologia* nos constrói, em oposição ao filósofo, uma imagem da maioria como uma espécie de estranhos à filosofia. Na verdade, Platão parece querer dramatizar uma imagem dos que não reconhecem a filosofia e o seu papel na *polis*. Observa-se que, tanto nos que acusam, quanto nos que julgam Sócrates, não se encontra um apreço pela filosofia. Isso estampa certa desconfiança com o discurso filosófico, na medida em mostra como pode ser o julgamento da maioria para aqueles que dizem a verdade. Há um jogo aqui entre Sócrates, como um estrangeiro nos tribunais, e o júri como um estrangeiro para a filosofia.

Todavia, na *Apologia* nem todos os elementos são de desajuste. Apesar de mostrar-se que há uma tensão no sentido político da ação do filósofo e as configurações políticas da *polis*, o filósofo constitui sua razão de ser e o seu sentido a partir desse embate. Sem o confronto com os preconceitos e a presunção dos seus concidadãos, não haveria filosofia socrática. Isso é mais abrangente do que simplesmente colocar o filósofo como uma vítima de perseguição política. Na verdade, há alguns âmbitos da defesa socrática que fogem à representação meramente histórica e expõem como, na relação entre o filósofo e a cidade, há certa falha desse no uso da retórica, sobretudo no sentido institucional que essa ocupa na política ateniense. Porém, de certo modo, a falha do filósofo, em conseguir usar a verdade para persuadir o júri, somente demonstra que é nesse momento que ele tem sua condição para “dizer

a verdade”. A *Apologia* tem, nesse aspecto, um sentido de esclarecer de forma ampla a finalidade da filosofia socrática. Ou seja, o filósofo não consegue construir um discurso que seja ao mesmo tempo verdadeiro e persuasivo, que “diga a verdade” e convença a maioria, sem as estruturas políticas fornecidas pela *polis*. É nesse sentido que Howland observa no filósofo uma tentativa de utilizar o poder da razão como estratégia para desafiar a força incontrolável da maioria, como um claro modelo de ação independente e livre. De acordo com ele, a defesa de Sócrates é emblemática para mostrar como o poder da maioria é impotente e não intimida aquele que aplica as livres escolhas que são permitidas pela *polis* democrática (HOWLAND, 2008, p. 35). Saxonhouse também chama a atenção para a inevitável estrutura paradoxal disso: o sistema político cujo fundamento principal é a liberdade da palavra condena à morte um indivíduo que conseguiu exercê-la no seu extremo limite (SAXONHOUSE, 2006, p. 116). Para ela, Sócrates representa um claro exemplo de abuso da *parresia*, o que conduz a democracia ateniense a cometer um exagero paradoxal ao seu próprio sistema, ao condenar o filósofo (SAXONHOUSE, 2006, p. 116).

Na *Apologia*, vê-se como Sócrates cometeu certos exageros discursivos ao assumir a verdade como única forma de elemento discursivo. Por isso, pode-se, às vezes, tentar estabelecer uma coerência entre o sistema democrático e a condenação de Sócrates, na medida em que a *polis* ao condená-lo não estaria, por isso, rejeitando também seus próprios princípios democráticos. Logo, a justificativa para condená-lo seria especificamente seu não enquadramento às esferas do discurso e do

sistema democrático. Diante disso, é possível observar que as interpretações do evento podem apontar para tendências opostas, que se resumem: de um lado, a atacar a *polis* e o comportamento exagerado dos seus cidadãos para defender o filósofo; e, do outro, a atacar o filósofo para defender a *polis*¹⁴. No primeiro caso, tenta-se mostrar como a democracia, como sistema político do uso livre da palavra, tende a concentrar-se na condução política de líderes demagógicos ou a converter-se em uma espécie de “tirania da maioria”. Em geral, essa constatação de uma possível tirania no contexto da democracia mostra como a opinião da maioria como critério político pode, por vezes, tornar-se em si mesma antidemocrática ou, até mesmo, tirânica. Pode-se observar, por exemplo, como, no *Menexeno*, Sócrates expõe esse possível paradoxo ao afirmar que a democracia de Atenas não passa de uma aristocracia com aprovação da maioria:

Pois estava vigente, então, como agora, o mesmo sistema político (*politeia*), uma aristocracia (*aristokratia*), que atualmente nos rege e que, desde aquela época se manteve, a maior parte do tempo. Uns a chamam de democracia (*demokratian*), outros dão outro nome, como lhes parece; contudo, na realidade, é uma aristocracia com aprovação da maioria. Porque reis sempre os temos: umas vezes são por sua própria linhagem, outras por eleição. (*esti de tei aletheiai met’eudoxias plethous aristokratia*) (238c-d)¹⁵.

¹⁴ Cf. Saxonhouse (2006, p. 101-106) uma apresentação geral dos autores que representam essas duas perspectivas.

¹⁵ Todas as citações do *Menexeno* serão feitas a partir da tradução de E. Acosta Méndez (1983), com algumas modificações e acompanhadas dos trechos pertinentes em grego a partir da edição da *Platonis Opera* de Burnet.

Nesse diálogo, Platão nitidamente faz uma paródia da oração fúnebre de Péricles, tal como transmitida por Tucídides (II, XXXV-XLVI) e ainda coloca Sócrates afirmando que o verdadeiro produtor do discurso teria sido Aspásia (236b-d) e não o próprio Péricles¹⁶. O trecho citado acima pode, indiretamente, permitir uma intertextualidade com o que Tucídides (II, LXV) demonstra sobre o poder de Péricles diante dos atenienses: “E assim Atenas de nome uma democracia, era na realidade governada pelo seu cidadão mais importante”¹⁷. Nota-se, aqui, como o historiador confere certo teor aristocrático ao modelo de democracia de Atenas, sobretudo no modo como figuras eminentes poderiam assumir, de fato, um poder demagógico¹⁸ dentro sistema¹⁹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante disso, o que se observa na *Apologia* é que, de fato, Sócrates se porta como um crítico da democracia, na medida em que se confronta com o critério da maioria e os limites institucionais que isso impõe à filosofia. Entretanto, é digno de nota que, na sequência da narrativa do embate do filósofo contra os ímpetos da maioria no caso dos generais

¹⁶ Cf. Kahn (1963, p. 221) para argumentos a favor desse vínculo entre esse diálogo e o texto do historiador.

¹⁷ Tradução de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr (2013).

¹⁸ Aqui é interessante perceber como o termo demagogo, fusão *demos* e *agoge*, significa literalmente “conduzir a massa”, em um sentido próximo de “manipulador”, como aquele que consegue influenciar nas decisões da maioria pela utilização do discurso.

¹⁹ É interessante ver como Popper (1987, p. 107-111) interpreta essa paródia de Platão do discurso de Péricles como uma forma de contraposição agressiva do filósofo a certa “igualdade natural” pregada pelo orador em seu discurso. Cf. Colen (2015, p. 55-58) para um embate da interpretação de Popper com o diálogo platônico.

das Arginusas (32c), Platão também coloca seu personagem no enfrentamento de outro modelo político, o regime oligárquico dos Trinta²⁰:

Isso era ainda com a cidade governada democraticamente (*kai tauta men en eti demokratoumenes tes poleos*). Mas depois que veio a oligarquia (*epeide de oligarchia egeneto*), foi a vez de os Trinta mandarem chamar logo a mim, e a mais quatro, à Rotunda, determinando que trouxéssemos de Salamina o salamínio Leon, para que morresse. E coisas assim eles determinaram muitas vezes a muitos outros, no desejo de abarrotar de culpas o maior número possível de pessoas. Eu, no entanto, não por palavras, mas por atos, também dessa vez mostrei que com a morte me preocupo (se não fosse algo um pouco grosseiro de dizer...) nem um pouco, enquanto que com não efetuar nada injusto nem ímpio (*tou de meden adikon med' anosion ergazesthai*), com isso me preocupo totalmente. Pois a mim aquele governo (*ekeine e arché*), por mais violento que fosse (*outos ischura ousa*), não atordoou o bastante a ponto de me fazer efetuar algo injusto: depois que saímos da Rotunda, os outros quatro partiram na direção de Salamina e trouxeram Leon, enquanto eu, me afastando, parti na direção de casa... E teria talvez morrido por causa disso, se o governo não tivesse sido rapidamente dissolvido. Também desses fatos vocês terão muitas testemunhas (32d-e).

O que se mostra aqui é que, da mesma forma que Sócrates enfrenta o comportamento injusto da maioria em um sistema democrático, ele também se confronta com o possível desvario de alguns oligarcas que querem obrigá-lo a cometer uma injustiça. O desdém que ele destina à ordem dos oligarcas tem o mesmo teor do deboche dele diante do tribunal, demonstrando também estar ciente de que ambos poderiam lhe implicar uma condenação à morte. Contudo, ele deixa claro que o medo

²⁰ Cf. *Helênicas* (II, 2-3) do Xenofonte para o contexto do surgimento desse regime ao fim da Guerra do Peloponeso. Cf. também a análise de Lefèvre (2013, p. 199-202) para uma visão mais ampla em conjunto com outras fontes.

da morte não é o motor de sua ação, o que lhe importa é “agir de forma justa”, mesmo que isso implique enfrentar graves consequências políticas. É evidente que Platão quer construir a imagem do filósofo como um modelo pedagógico que não seja redutível aos preceitos políticos, sejam eles democráticos ou não. Contudo, a mensagem política de Sócrates é clara: seja qual for o sistema político, o filósofo deve enfrentar comportamentos autoritários e, sobretudo, os injustos. Isso não implica que o modelo de ação e de discurso do filósofo tenha qualquer teor antidemocrático; pelo contrário, é contra a injustiça que o filósofo age e elabora seu discurso. Em suma, o que está em jogo é um embate com comportamentos autoritários, seja contra o autoritarismo da maioria, em uma democracia, seja contra um grupo de tiranos, em uma oligarquia.

Seguindo essa perspectiva, é possível afirmar que, em nenhum momento da *Apologia*, Sócrates se recusa a reconhecer o valor e o papel das instituições da *polis*. O que o filósofo apresenta é um conjunto de crítica aos valores que a maioria imputa a essas instituições e o modo como ela emprega isso na vida comum. Não se trata de uma crítica às instituições em si mesmas. A principal mensagem de Sócrates é extremamente simples: o maior valor da vida é conseguir se dedicar livremente à investigação filosófica, que, por conseguinte, implica em buscar formas de “dizer a verdade” e agir de modo justo. Isso seria válido para qualquer *polis*, independentemente de seu sistema ou regime político. Para o filósofo, o importante é buscar a justiça em todas as circunstâncias. Portanto, para a filosofia socrática, é preciso enfrentar as injustiças em qualquer sistema político, seja ele democrático ou não.

De volta ao *Menexeno* (238c), encontra-se um trecho interessante: nesse aspecto, no qual Sócrates afirma, a partir do discurso de Aspásia, que há uma tendência de consonância entre um sistema político (*politeia*) e o tipo de comportamento dos homens: “O sistema político é um alimento para os homens, enquanto é belo o dos bons, é o oposto o dos maus”. É interessante notar que essa espécie de similitude, apontada aqui, é delineada para situar a *polis* como uma forma de organização política cuja igualdade entre os indivíduos é o critério delineador, seja por sua relação com o nascimento e a origem, seja por sua possibilidade de acessar a esfera do governo. Deve-se compreender que Platão quer mostrar como o modo de organização política da *polis* não separa a qualidade da ação dos indivíduos da qualidade da atividade política²¹: para alcançar um bom sistema político, deve-se ter homens bons o suficiente para construí-lo. Essa homologia pode ter as mais variadas definições. Pode-se ver isso em uma consideração lançada por Diógenes Laércio (2. 43) de que, após o julgamento, os atenienses teriam se arrependido da condenação de Sócrates, banido Ânito e Lícon e condenado Meleto à morte. Em certa medida, é como se Sócrates tivesse sido condenado à morte por Atenas e, simultaneamente, essa tivesse sido condenada pela morte de Sócrates. Ou seja, quando se volta o olhar especificamente para

²¹ É interessante conferir o trecho de forma mais ampla: “Mas o poder da cidade é em sua maior parte da maioria, que entrega as magistraturas (*tas archas*) e a autoridade (*kratos*) aos que sempre parecem ser os melhores (*tois aei doxasin aristois einai*). Ninguém é excluído: nem pela fraqueza, nem pela pobreza, nem pelo desconhecimento dos pais; nem pelo contrário é honrado, como nas outras cidades. Há somente uma norma: quem parece sábio ou bom é quem governa e exerce o poder (*kratei kai arxei*). E a causa dessa forma de governo (*politeias*) é a igualdade de nascimento (*e ex isou genesis*). Pois as outras cidades por serem construídas por homens de toda espécie e desiguais, do mesmo modo que eles as formas de governo também são desiguais, tirânicas e oligárquicas (*oste auton anomaloi kai ai politeiai tyrannides te kai oligarxiai*)” (238d-e).

a *Apologia* de Platão, percebe-se que o autor busca expor, sutilmente, como a maioria se comporta quanto a assuntos de justiça e que isso deveria, na verdade, ser uma das formas principais de questionamento do filósofo para a qualidade da *polis*. A incompreensão do júri diante do exagero discursivo de Sócrates tem um caráter de representar como o julgamento da maioria pode estar submetido a apelos emotivos e estratégias de persuasão, que não necessariamente se fundam em um julgamento justo. Isso pode culminar em erros, como a própria cidade teria reconhecido, posteriormente, ter sido injusta com Sócrates ao ter se deixado levar por Ânito, Lícon e Meleto.

Em suma, do ponto de vista socrático, para ter-se um bom sistema político, que não seja injusto, é preciso tornar os homens melhores, isto é, alcançar a justiça nas palavras e nas ações e incitar os cidadãos a buscar o mesmo. Portanto, no conjunto da *Apologia*, a filosofia é definida como um tipo de atividade crítica, cujo intuito é questionar os valores predeterminados e pré-estabelecidos, o que, de certo modo, implica em um confronto direto com a tradição e, também, com a opinião da maioria. O que se apresenta é o filósofo como aquele que se posiciona em um embate contra o comportamento dos homens dentro da *polis* e não contra ela mesma. Logo, a ação e o discurso filosóficos têm sua razão de ser diante da *polis*, mas sem submeterem-se aos anseios políticos e emocionais dos homens que formam a *polis*.

REFERÊNCIAS

- COLEN, José. Cosmopolitismo e cidadania. Karl Popper: uma leitura moderna do *Menexeno* de Platão. **Gaudium Sciend**, No. 7, Janeiro, 2015. pp. 55-62.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- HOWLAND, Jacob. Plato's *Apology* as Tragedy. **The Review of Politics**, Vol. 70, No. 4, 2008. pp. 519-546.
- JENOFONTE. **Helénicas**. Tradução de Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid: Gredos, 1994.
- KAHN, Charles. Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus. **Classical Philology**, Vol. 58, No. 4 (Oct.), 1963. pp. 220-234.
- LAËRTIOS, DIÔGENES. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008.
- LEFÈVRE, François. **História do mundo grego antigo**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Êutífron e Críton**. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- PLATÃO. **Fedro**. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. **Górgias**. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PLATO. **Platonis Opera**. 5 vols. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

- PLATÓN. Menéxeno. In: PLATÓN. **Diálogos. Górgias, Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo**. Trad. de J. C. Ruiz, E. Acosta Méndez, C. J. Oliveri y J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos, Tomo II, 1983. pp. 161-190
- POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1987.
- SAXONHOUSE, A. W. **Free Speech and Democracy in Ancient Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- STONE, I. F. **O julgamento de Sócrates**. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- VEGETTI, Mario. **Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao Século XX**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.
- VLASTOS, G. **Socratic studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- XENOFONTE. **Memoráveis**. Trad. Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume, 2011.

2

“POVO AMORFO”, NACIONAL-POPULISMO DESENVOLVIMENTISTA, “TRABALHISMO”: A ELABORAÇÃO BRASILEIRA DO POPULISMO ENTRE USOS CIENTÍFICOS E IDEOLÓGICO-POLÍTICOS DO CONCEITO

Fabio Gentile¹

INTRODUÇÃO

As ambiguidades ínsitas no conceito de populismo marcam até hoje seu caminho tortuoso e não consensual no campo da teoria política europeia e americana (MÉNY, 2019; EATWELL; GODWIN, 2018; FINCHELSTEIN, 2017; LACLAU, 2005; MÉNY; SUREL, 2000) – desde suas primeiras teorizações, nas décadas de 1950 e 1960 (GELLNER; IONESCU, 1969), formuladas para analisar fenômenos produzidos por tendências “patológicas” da democracia de massa após a Segunda Guerra Mundial (DONZELLI; POZZI, 2003) e, portanto, não claramente classificáveis nas categorias de fascismo, autoritarismo e totalitarismo, até sua retomada, nas décadas de 1980 e 1990. Nessa nova conjuntura, o populismo é pensado como um recipiente multiforme e elástico, capaz de capturar a essência mais profunda dos fenômenos (especialmente na área da

¹ Graduado em Letras Modernas pela Universidade L’Orientale de Nápoles (1998), Doutor em Filosofia e Política pela Universidade L’Orientale de Nápoles (2004) e Pós-Doutor pelo Departamento de Ciências Políticas da USP e do Cedec de São Paulo (2009-2012). Atualmente, é Professor Associado do departamento de Ciências Sociais da UFC, do qual é também sub-chefe. Foi reeleito Coordenador do PPGS da UFC (2021-2023) e é Vice-Coordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da UECE. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6305323683132962>

direita, mas também na esquerda), provocados pelas crises das democracias representativas liberais ocidentais, no contexto do “fim das ideologias” aberto pelo colapso da União Soviética.

Em suma, trata-se de um conceito político controverso, ambivalente, ilusório, cuja apropriação se dá, em muitos casos, de modo ideológico na linguagem política cotidiana, a despeito das necessidades científicas para as quais foi pensado.

No entanto, se restringirmos o campo de análise à circulação do conceito na América Latina desde a segunda metade do século XX, observamos que o populismo não foi marcado pelas mesmas antinomias, detectadas pelas ciências sociais europeia e norte-americana.

Sob o impulso da renovação metodológica e teórica trilhada pelo sociólogo ítalo-argentino Gino Germani (1969, 1978) o populismo registrou grande sucesso no pensamento sociopolítico latino-americano, sem, todavia, ter sido submetido ao rigor metodológico e teórico que uma teoria política sólida demanda, tornando-se uma categoria em muitas circunstâncias mais ideológica do que científica, útil para classificar todas as etapas cruciais da modernização latino-americana, em contínua oscilação entre os níveis não coincidentes do conceito, do fato, da teoria e da semântica da comunicação populista.

Nessa perspectiva, o Brasil é um verdadeiro laboratório da apropriação latino-americana do populismo. Se, por um lado, o debate brasileiro incorpora todos os pontos de força e de fragilidade do debate europeu e norte-americano sobre o populismo, o uso desse conceito no

pensamento político-social brasileiro, por outro lado, precisa atender a necessidades específicas.

Assim sendo, a reflexão só pode iniciar com as primeiras teorias sobre o povo “amorfo”, entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX. Logo em seguida, transita pela análise do ciclo nacional-desenvolvimentista da “Era Vargas” (1930-1964), pensado como um projeto de industrialização integral, caminho privilegiado para superar o subdesenvolvimento, sob a égide do Estado (BIELSCHOWSKY, 1988) – que para muitos cientistas sociais é o ponto de partida do populismo brasileiro. E chega, enfim, nas décadas de 80 e 90, época marcada por uma nova geração de cientistas sociais debruçando-se sobre o conceito de populismo com base numa leitura mais dinâmica das relações entre elites no poder e classe trabalhadora brasileira (o “trabalhismo”).

A elaboração brasileira do populismo não termina, obviamente, na década de 80 do século XX. Associado por um longo período a uma tendência descritiva dos traços populistas, com a transição da ditadura para a democracia, o conceito enriqueceu com novos conteúdos.

Nas origens dessa nova época de reflexão sobre o populismo brasileiro, há alguns fatores que merecem ser mencionados, ainda que brevemente: o fim do mundo bipolar convida o debate sócio-político contemporâneo a repensar as categorias tradicionais de direita e esquerda à luz de novos fenômenos políticos aparentemente incompatíveis com elas (os populismos de direita e aquele de esquerda); as novas formas de “personalização da política” (MANIN, 1995), que, se encontram certa resistência nos atores sociais e nos políticos

tradicionais nos países ocidentais, com instituições liberais e democráticas mais consolidadas, no caso brasileiro, pelo contrário, não enfrentam obstáculo algum, dada a fragilidade das instituições democráticas ainda muito jovens; também levando em conta a peculiar conformação do “presidencialismo de coalizão”, inaugurada em 1946 e restaurada pela Constituição da República Federativa do Brasil (1988), após a ditadura militar (ABRANCHES, 2018).

Nesse contexto, o conceito, reafirmando a sua flexibilidade, é aplicado, por um lado, ao caso de fenômenos de contestação da representação democrática clássica, qual é Fernando Collor de Mello, líder que, em nome da “antipolítica”, se coloca à frente de um movimento social transclassista, “não partidário”, propondo políticas reformistas e liberais e elaborando um discurso emocional (SALLUM, 2016), que inflama o povo em nome do “nós, cidadãos do bem” contra “eles, cidadãos do mal”. E, mais recentemente, na análise de Jair Bolsonaro, cujo discurso populista e “bolsonarista” mistura autoritarismo e neofascismo, militarismo, fundamentalismo religioso e neoliberalismo globalizado, se destacando por ser um dos fenômenos mais expressivos da nova onda de direita em nível mundial (GROS, 2004; VELASCO E CRUZ; KAYSEL; CODAS, 2015; LOPEZ SEGRERA, 2016; MESSEMBERG, 2017; FERNANDES; MESSEMBERG, 2018; CASIMIRO CALHEIROS, 2018). Mas, por outro lado, o conceito tem sido aplicado na análise de fenômenos mais compatíveis com os processos clássicos da democracia representativa, fundamentados nos valores da liberdade e da igualdade. Eis o caso do “lulismo”

(SINGER, 2012), concebido como projeto populista democrático, centrado na figura carismática de Luiz Inácio Lula da Silva.

Porém, uma análise destes casos, rapidamente mencionados, necessitaria de um esforço teórico e metodológico acima do que é a proposta científica do texto, dada a dificuldade de interpretar fenômenos do (neo)populismo contemporâneo de direita e de esquerda quais são Collor, Lula e Bolsonaro apenas na perspectiva das teorias clássicas do populismo.

De qualquer forma, a expectativa é que, embora limitado a uma análise do populismo até a década de 80 do século passado, o texto possa apresentar algumas chaves analíticas para ler o presente.

Dadas estas reflexões preliminares, e levando em consideração o caminho trilhado rumo aos resultados mais significativos do debate (FERREIRA, 2001), pretende-se fornecer um panorama analítico, histórico-crítico e metodológico da elaboração brasileira do conceito de populismo entre usos científicos – a análise das etapas cruciais da modernização do País (o ciclo do nacional-desenvolvimentismo populista, 1930-1964) – e usos ideológico-políticos.

A hipótese central sustentada no trabalho é que, apesar de não ser possível individuar uma verdadeira teoria do populismo brasileiro na década de 1920 e 1930, é necessário reconhecer que o conceito de “povo amorfo” elaborado pelos teóricos do Estado autoritário varguista abriu o caminho para o uso do conceito de populismo na análise dos processos de modernidade-modernização brasileira do século XX.

Trata-se, também, de uma iniciativa para incentivar as ciências sociais europeia, norte-americana e latino-americana a colaborar no terreno comum da construção de redes de interdependência, que precisam ser fortalecidas com base em uma ciência social comprometida com a “transnacionalização” da cultura (COSTA PINTO; FINCHLSTEIN, 2019). É preciso, então, avançar na perspectiva de um diálogo interdisciplinar, cruzando os terrenos do pensamento político-social brasileiro com a história da sociologia.

De acordo com uma recente e ampla literatura (MAIA, 2017; LYNCH, 2013; BRANDÃO, 2005), a interlocução entres âmbitos diferentes das ciências sociais é uma etapa necessária da superação definitiva da lógica tradicional de um “centro” que elabora ideologias e uma “periferia” exclusivamente reprodutora de “cópias”, definidas em muitas circunstâncias malfeitas e confusas.

O POVO “AMORFO” NO PENSAMENTO NACIONAL-AUTORITÁRIO BRASILEIRO DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

O Brasil não foi atingido pelo trauma da Grande Guerra. Porém, o primeiro pós-guerra foi uma época crucial de transformações sociais (FERREIRA; DELGADO, 2003), sob o impulso de um nacionalismo “político-militante”, capaz de aglutinar diferentes linhagens do panorama político e cultural brasileiro em torno a um projeto de “redescobrimto” dos marcos originários do povo brasileiro desde sua matriz colonial. Como observam Lucia Lippi (1990) e Boris Fausto (2001), embora com perspectivas teóricas e metodológicas diferentes, o elemento

comum destas variedades de famílias políticas e intelectuais, comprometidos com a análise do povo brasileiro, é um modelo de Estado-nação qualitativamente diferente daquele do nacionalismo liberal do século XIX.

Existe, todavia, um vínculo de continuidade entre o nacionalismo brasileiro da segunda metade do século XIX e aquele das primeiras décadas do século XX, como tem sido observado nos estudos sobre as obras literárias de Euclides da Cunha e Silvio Romero, e sobretudo em recentes estudos sobre a obra do político e intelectual liberal Alberto Torres (1865-1917) (LOMBARDI, 2010).

Torres, já no início do século XX, influenciado pela ampla circulação das ideias de Auguste Comte e Émile Durkheim no Brasil, havia antecipado um dos temas centrais da ideologia nacionalista brasileira entre as duas guerras mundiais: o hiato profundo entre o Brasil “legal” da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (1891) – sofisticada obra jurídica baseada na montagem de modelos estrangeiros da tradição liberal europeia e norte-americana e, como tal, considerada inadequada ao caminho histórico nacional – e o Brasil “real”, lidando com profundos problemas sociais e econômicos e com um povo marcado pela “anomia”, pela ausência de laços de solidariedade, “amorfo” e totalmente desprovido dos requisitos mínimos para participação política. Sem abrir mão dos princípios fundamentais do liberalismo, o remédio para os “males do Brasil” – na opinião de Torres – era a incorporação do povo à nação mediante um nacionalismo organicista, caracterizado

pela ampliação dos poderes do Estado e pela organização de todas as forças econômicas e sociais do País (TORRES, 1914, p. XIII).

É nesse contexto que surge uma direita nacionalista e autoritária, plasmada em torno da “criação” e da educação do povo pelo Estado-nação. De acordo com os resultados mais convincentes da historiografia a esse respeito (BEIRED, 1999), a análise desse fenômeno sugere que o pensemos como um campo de relações intelectuais e políticas polarizadas em torno de um conjunto de problemas no qual temas tradicionais de longo prazo do pensamento político brasileiro, como a “ausência de um povo” (entendida como falta de consciência nacional) e a necessidade de um Estado centralizado, entrelaçam-se com os desafios da modernização, vinculados à crise do modelo agroexportador brasileiro, no contexto mais amplo da crise mundial do capitalismo e do Estado liberal, percebido como inadequado para governar as grandes transformações em andamento.

Essa galáxia de direita apresenta-se com uma face tripla (BEIRED, 1999): a) o nacionalismo autoritário, herdeiro da tradição positivista brasileira; b) a direita católica; e c) a direita integralista, que, de acordo com uma análise consolidada no debate histórico, seria o movimento ideológico e político mais próximo do fascismo europeu (TRINDADE, 1974, 2016; PEREIRA, 2017; PEREIRA; CALDEIRA NETO, 2020).

Na impossibilidade deste estudo examinar a trajetória das direitas brasileiras no século XX, nossa análise enfoca os traços essenciais do nacionalismo autoritário, já que esta linhagem – concentrada principalmente em torno de intelectuais como Francisco José de Oliveira Vianna,

Azevedo Amaral e Francisco Campos – abre o caminho teórico à apropriação sucessiva das teorias populistas nas ciências sociais brasileiras.

Como foi justamente observado, o diagnóstico da realidade brasileira e os remédios normativos propostos pelo nacional-autoritarismo constituíram o núcleo de uma nova “ideologia do Estado” (LAMOUNIER, 1977; SILVA, 2004), marcada por traços protofascistas, como resposta necessária e específica ao problema da organização do poder e da criação de um povo, diante da crise do liberalismo, no contexto mais amplo da crise internacional do primeiro pós-guerra (LAMOUNIER, 1977, p. 359).

É necessário, portanto, antes de analisarmos o nacionalismo autoritário brasileiro, examinar nas linhas essenciais o debate francês sobre o nacionalismo, desde a segunda metade do século XIX até sua assimilação no sindicalismo nacionalista, confluído então no fascismo italiano, dado que se trata de uma etapa fundamental para entender como os ideólogos do autoritarismo brasileiro se apropriaram das teorias nacionalistas europeias para estudar a formação do povo brasileiro.

A referência básica do nacionalismo é um conceito social do homem completamente diferente daquele do constitucionalismo liberal. A recusa do liberalismo e a preocupação com a solidariedade social, bem como o controle dos conflitos produzidos pela sociedade industrial, continuam sendo uma constante de todas as vertentes do pensamento nacionalista e corporativista tecnocrático que fundamentam o nacionalismo social, entre elas o pensamento social católico e o sindicalismo nacionalista do final do século XIX. É um campo de doutrinas

heterogêneas, alimentando as principais vertentes antiliberais do século XIX, especialmente o familismo de Le Play e o nacionalismo protecionista de Maurice Barres, e a *Action Française* de Maurras. Trata-se de uma variada literatura antiliberal, na qual, no entanto, podemos identificar alguns temas constantes, tais como necessidade e autoridade, hierarquia e família, absorvidas explicitamente como categorias fundamentais do autoritarismo político e da concepção organicista da ordem do movimento nacionalista.

Não há dúvida de que essas doutrinas heterogêneas, misturando a autoridade da Igreja Católica com uma visão tradicionalista da nação, confluíram no sindicalismo nacionalista. Afirma-se na Europa em princípio do século XX (França, Itália, Inglaterra, Alemanha, Suíça, Polônia) e fundamenta-se na socialização da economia entregue às categorias do trabalho e da produção em todas as suas manifestações. Seu programa teórico-político embasa-se na aversão ao regime liberal-representativo, no desenlaço do sindicato e do trabalho dos dogmas do marxismo e na centralidade do trabalho nos processos de transformação política, econômica e social do Estado como fundação da nação (o “Estado nacional do trabalho”), categoria fundamental para entender o trabalhismo populista varguista. Nesse modelo, só os “produtores”, identificados por sua condição profissional, gozam plenamente do *status* de cidadãos da nação.

A apropriação do nacionalismo social de cunho autoritário europeu satisfaz os ideólogos do estado autoritário brasileiro em busca de um modelo para organizar a sociedade brasileira em todas as suas

dimensões, entre elas destacam-se a formação e educação do povo, e a regulamentação do conflito capital-trabalho sob o controle do Estado interventor. Basta pensar em *Pequenos estudos de psicologia social* (OLIVEIRA VIANNA, 1923). Nesta obra, o futuro ideólogo do Estado corporativista de Getúlio Vargas, dedica o capítulo “Nacionalismo e questão social”, tema central do pensamento europeu de seu tempo, à questão trabalhista no Brasil.

Após ter criticado a classe dirigente pela maneira de resolver a questão social e o problema trabalhista de acordo com ideias forjadas na Europa, incompatíveis com a realidade brasileira (OLIVEIRA VIANNA, 1923, p. 92), o sociólogo fluminense argumenta sua crítica do liberalismo com base em dois argumentos clássicos do pensamento nacional-autoritário. De um lado, a representação política e a democracia individualista vêm sendo criticadas por não serem capazes de exprimir as necessidades sociais das pessoas reais e concretas, produtores e trabalhadores, mas apenas os interesses do cidadão, entendido como o indivíduo abstrato. De outro lado, o socialismo e o comunismo são “utopias retrógradas”. A “via” mais compatível com a sociedade brasileira, para Oliveira Vianna, é o sindicalismo nacionalista, núcleo originário de sua teoria corporativa na década de 1930, apresentado já nessa obra como a melhor organização integral de um povo sobre a qual edificar a nação social, baseada no “desenvolvimento do espírito de cooperação e solidariedade” (OLIVEIRA VIANNA, 1923, p. 96).

Pelo diagnóstico da sociedade brasileira, o nacionalismo autoritário utiliza também o positivismo eclético – cujo núcleo originário

encontra-se na expansão do positivismo no Sul do Brasil na segunda metade do século XIX, e na sua incorporação ao governo do Rio Grande do Sul por Júlio de Castilhos e a bancada republicana (LOVE, 1975). Assim: a) a teoria spenceriana, base do evolucionismo social darwiniano, funde-se com o organicismo social de Comte; b) a metodologia das primeiras teorias sobre a família da escola sociológica de Le Play está vinculada ao racismo biológico de Georges Vacher de Lapouge e a demografia racial de Arthur de Gobineau; e c) a teoria das multidões de Gustave Le Bon e a teoria das elites de Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto são complementadas com a psicologia e a psicanálise (OLIVEIRA VIANNA, 2005).

Embora com algumas diferenciações, devido às biografias ideológicas e políticas individuais, a linhagem nacional-autoritária, no caminho indicado por Alberto Torres, compartilha a ideia principal de que o Brasil não está pronto para um regime liberal-democrático no modelo anglo-saxônico.

Se o positivismo comtiano, ainda vinculado ao idealismo tradicional, é um dos principais eixos conceituais da ideia de Estado-Nação do pensamento autoritário brasileiro, a sociologia de Emile Durkheim – é evidente na obra de Oliveira Vianna (VIEIRA, 1981; BRESCIANI, 2005) – fornece categorias teóricas e ferramentas metodológicas para estudar o povo brasileiro, bem como para encontrar as soluções mais adequadas para sua organização.

Da obra de Durkheim, Vianna absorve os conceitos de “anomia” e “amorfia”, utilizados na análise do povo brasileiro. De acordo com sua

leitura, a Constituição de 1891, ainda mais do passado colonial, vai ampliando o hiato entre o País “legal” dos “idealistas utópicos” e o Brasil “real”, da pobreza e da miséria. O povo, desenraizado do latifúndio e seus laços clânico-parentais, é jogado em uma “fase de desorganização profunda e geral”, que não pode ser mais pensada na perspectiva da representação liberal e individualista, mas precisa de uma nova representação moldada no “social” (OLIVEIRA VIANNA, 2005, p. 56).

Dado esse diagnóstico, os teóricos do nacional-autoritarismo comprometem-se com a reflexão sobre os principais elementos da sociedade civil, visando plasmar a nação na forma de um Estado autoritário que transforme as massas brasileiras, “amorfas” e fragmentadas, em uma comunidade harmoniosa inspirada nos princípios, retomados pela sociologia de Durkheim, da solidariedade social e econômica, baseada no direito positivo. A única solução racional e orgânica para a realidade econômica, política e social brasileira apontada por essa linhagem do pensamento político brasileiro é o Estado nacionalista autoritário em suas múltiplas funções de organização, incorporação, educação, controle e proteção da sociedade, como o mesmo Oliveira Vianna esclarece desde sua primeira obra (OLIVEIRA VIANNA, 2005, p. 275-276).

O conceito de “povo amorfo” em busca de uma identidade nacional, elaborado pelos ideólogos do Estado Novo de Getúlio Vargas, é apropriado também por outras linhagens. Como observa o cientista político Gildo M. Brandão: “O pensamento político-social brasileiro é caracterizado por um “ecletismo”, em que é possível a convivência de “ética” de esquerda com “epistemologias” de direita” (BRANDÃO, 2005, p. 241-242).

A “afinidade eletiva” com a linhagem autoritária da década de Trinta marca a obra de Sérgio Buarque de Holanda, que, no clássico *Raízes do Brasil* (BUARQUE DE HOLANDA, 1936), animado por uma exigência de buscar novas categorias capazes de interpretar a entrada do País na modernidade contemporânea, reformula a categoria “homem cordial” brasileiro, dialogando também com as teorias psicossociologias do “povo amorfo” e da sua suposta incompatibilidade com o liberalismo europeu das sociedades europeias modernas (WAINZBORT, 2011, p. 42).

Portanto, o homem brasileiro, nascido e criado na estrutura clã-parental do latifúndio, é pensado para Buarque de Hollanda como uma coletividade-povo “emocional”, ainda marcada por seu passado escravocrata e rural, cuja cultura é caracterizada por um *corpus* de identidades simbólicas, mitológicas quais são a “espontaneidade” e a “cordialidade”.

A cultura do “homem cordial” brasileiro manifesta-se na forma de redes conceituais, códigos comunicativos, e práticas político-sociais não compatíveis, pelo menos naquela conjuntura, com o racionalismo, a sociedade individualista e elitista do liberalismo, a sociedade de classe ou aquela de massa, ambas dominadas pelos estado-partido totalitário de esquerda ou de direita, como o próprio Buarque de Hollanda argumenta em muitas páginas da sua obra clássica (FELDMAN, 2013).

Se, então, a democracia liberal seria “sem raízes profundas na realidade” brasileira (BUARQUE DE HOLLANDA, 1936, p. 152), e os totalitarismos de raça ou de classe seriam um produto dela, o personalismo das elites ou de um líder carismático poderia ser uma solução

mais adequada para a criação da nação brasileira. Já que é comprovada pela história da América Latina a capacidade das elites de despertar os sentimentos mais profundos do povo-massa, visando ganhar um consenso de carácter fideísta em torno de um projeto de nação.

Dá para observar a aproximação da teoria de Sergio Buarque de Hollanda com Oliveira Vianna, o qual vai argumentando, desde as suas primeiras obras, que o sentido de pertencer a uma comunidade nacional orgânica, forjada na singularidade do carácter brasileiro, poderia ser construído com paciência, ao ser confiado a uma elite culta e competente, dada a incapacidade do povo-massa de se dar instituições livres e democráticas (OLIVEIRA VIANNA 1930, p. 151; 1939, p.195).

Enfim, não podemos falar de uma verdadeira teoria do populismo brasileiro na década de 1930. Porém, é oportuno reconhecer que os teóricos do Estado varguista abrem o caminho para o uso do conceito na análise dos processos de modernidade-modernização brasileira do século XX. Nesta perspectiva, a apropriação “eclectica” da linhagem nacional-autoritária no progressismo teórico-político de Sergio Buarque de Holanda desenvolve um papel fundamental nas teorias do populismo elaboradas por uma nova geração de cientistas sociais, que mesmo sendo formados no marxismo, estarão disponíveis para dialogar com as leituras clássicas do povo brasileiro.

**DA “IDEOLOGIA DO ESTADO AUTORITÁRIO” AO NACIONAL-POPULISMO
DESENVOLVIMENTISTA COMO CATEGORIA EXPLICATIVA DA
MODERNIZAÇÃO BRASILEIRA**

Com base no exposto, é preciso aguardar até a década de 1960 para ter-se as primeiras teorias do populismo de cunho científico. Isso não quer dizer que o conceito tenha desaparecido do debate. O problema é que, no imediato segundo pós-guerra, o populismo se limita a uma análise descritiva do discurso ideológico-político pelo liberalismo reacionário, conservador e anticomunista, para desacreditar o “inimigo” político populista, acusado de levar o Brasil a uma catástrofe com seus projetos de reforma social. Basta pensar, por exemplo, no economista Roberto Campos, expoente da ala direita do desenvolvimentismo (BIELSCHOWSKY, 1988¹) que teoriza uma ditadura autoritária “provisória” – dominada por militares e tecnocratas, os únicos depositários do “bem” e da “racionalidade” –, diante uma suposta evidência do povo brasileiro de dar-se instituições democráticas-liberais sob a orientação de perigosos demagogos populistas – no sentido mais depreciativo do termo – como Getúlio Vargas, João Goulart, Leonel Brizola, Jânio Quadros e Juscelino Kubitschek, apenas para mencionar alguns dos políticos mais famosos da história brasileira do segundo pós-guerra.

Nesse horizonte de problemas, coloca-se a obra de alguns dos grandes fundadores da sociologia acadêmica brasileira das décadas de 1960 e 1970, em plena ditadura militar. Trata-se de uma conjuntura importante na elaboração brasileira do conceito de populismo.

Diante da necessidade científica e política de interpretar, no calor do momento, o nacional-desenvolvimentismo da “Era Vargas”, Octavio

Ianni, na obra *O colapso do populismo no Brasil* (1968), e Francisco Weffort, na sua obra *O populismo na política brasileira* (1978), insatisfeitos em termos teóricos com as categorias fascismo, totalitarismo e autoritarismo, refletem sobre o conceito de populismo, liberado de seus usos e abusos ideológicos no conflito político da década de 1950 para ser aplicado como categoria científica na análise sócio-política do “ciclo desenvolvimentista” de 1930 a 1964.

Se, por um lado, Ianni e Weffort estão dispostos a aceitar a teoria dos ideólogos do Estado Novo, de que o Estado varguista havia criado a nação brasileira, por outro lado, retomam de Buarque de Holanda a categoria “cordialidade”, para reafirmar a necessidade de elaborar leituras específicas da sociedade brasileira, incomparável com a europeia, marcada por regimes totalitários e autoritários.

Apesar do esforço teórico de Ianni e Weffort, o populismo teria ficado à margem das ciências sociais brasileiras sem a contribuição de Gino Germani. Os estudos do sociólogo ítalo-argentino proporcionam às ciências sociais brasileiras a oportunidade de legitimar a teoria do nacional-desenvolvimentismo varguista, populista, em bases científicas.

A partir dos trabalhos da década de 1940, e ao longo da sua trajetória de sociólogo dos processos de modernização, analisados sob a perspectiva estrutural-funcionalista e parsoniana, Gino Germani é um observador atento da era do totalitarismo fascista e do peronismo argentino. Uma das principais contribuições da sua análise comparativa entre as sociedades europeias e as latino-americanas é que não basta

destacar as aproximações entre as duas áreas. Embora a Europa mediterrânea tenha um vínculo evidente com os países latino-americanos, Germani convida a analisar de forma específica as vias nacionais para o *desarrollo* ou o *desenvolvimento*.

Porém, a sociologia científica de Gino Germani também envolve a análise da participação das massas na vida nacional. O confronto entre fascismo e peronismo leva o autor a reconhecer, por um lado, a novidade da mobilização permanente totalitária das massas no nazifascismo, mas, por outro lado, a admitir a impossibilidade de reproduzir nas sociedades latino-americanas o Estado-partido totalitário, que absorve a esfera do privado no público. Já que o peronismo e o varguismo se limitaram a incorporar no Estado a classe trabalhadora, a qual participou pela primeira vez, embora passivamente, na vida nacional (GERMANI, 1978).

Mesmo reconhecendo a influência explícita do modelo europeu, Gino Germani convida seu leitor a analisar as especificidades latino-americanas. Trata-se de um esforço teórico e metodológico para entender a exceção ao modelo de desenvolvimento dos países europeus.

Se, diferentemente do europeu, o liberalismo latino-americano foi excludente, dada a ausência de uma revolução burguesa, a era do nacional-populismo inaugurada por Getúlio Vargas e Juan Domingo Perón poderia ser apenas – eis o ponto de chegada de sua análise comparativa – caracterizada por uma política populista de inclusão das massas na vida nacional, apesar de suas características autoritárias e corporativas. Daí o interesse das ciências sociais em analisar por quê os países latino-

americanos escolheram o populismo nacional-autoritário como modelo mais adequado para dirigir a inevitável e necessária entrada de suas sociedades na modernidade.

No horizonte aberto por Gino Germani, Octavio Ianni apresenta as características do nacional-populismo brasileiro. Segundo Ianni, a “Revolução” varguista de 1930 abriu caminho para a era da democracia populista no Brasil. Em sua opinião, a “Era Vargas”, embora autoritária no período do Estado Novo, havia inaugurado a política das massas, enquadradas no modelo econômico-social, cujo ponto de chegada foi o Decreto-Lei n. 5.452² – um código trabalhista muito amplo, incorporando toda a legislação social produzida durante a “Era Vargas” e ainda em vigor nos dias de hoje –, que criou as condições para a implantação da democracia popular no Brasil.

Ianni argumenta que a década que vai do suicídio de Vargas ao golpe militar (1954-1964) é caracterizada por um ciclo econômico que rompe com o modelo agroexportador clássico, incentivando a importação de tecnologia e rompendo a dependência dos investimentos estrangeiros. A industrialização sustentada por um desenho político nacional-populista torna-se o ponto crucial para o desenrolar da jovem e frágil democracia brasileira, no contexto da Guerra Fria e do imperialismo norte-americano na América Latina.

Assim, não parece paradoxal para Ianni que as grandes mudanças introduzidas pela “Era Vargas” – mesmo na fase mais abertamente

² Decreto-Lei n. 5.452, de 1º de maio de 1943. Aprova a Consolidação das Leis do Trabalho. Rio de Janeiro, 1943.

fascista do Estado Novo – favoreçam a criação de um modelo de Brasil mais democrático e, conseqüentemente, também se tornem objeto de conflito ideológico-político entre os setores populares apoiando os presidentes “varguistas” e “populistas” e as elites aliadas com a burguesia reacionária, que leva ao fim do ciclo virtuoso (1930-1964), interrompido pelo golpe militar.

Na trilha de Ianni, o cientista social Weffort elabora um dos modelos mais sofisticados de populismo brasileiro. Para Weffort, a era do nacional-populismo brasileiro é caracterizada pela participação das classes populares na vida nacional, no contexto das transformações econômicas, políticas e sociais provocadas pelos primeiros processos de modernização entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX. A pressão das classes populares é exercida tanto em cima das estruturas estatais – ampliando a participação popular na política, especialmente no campo dos direitos sociais – quanto na economia, com o acesso de setores populares a profissões e bens de consumo dos quais eram tradicionalmente excluídos. O nacional-populismo seria, portanto, a política de inclusão das classes populares em um modelo de desenvolvimento inevitável e necessariamente industrial, dirigido pelo líder carismático e paternalista (Getúlio Vargas, “pai dos pobres e trabalhadores”), com o apoio de uma aliança política social nacionalista, antiliberal e antioligárquica, além de poder contar com os setores populares que, embora de modo passivo, participavam pela primeira vez no desenvolvimento econômico, político e social do Brasil.

Enfim, a importância das teorias do populismo de Ianni e Weffort no campo das ciências sociais brasileiras e, de modo mais geral, nas latino-americanas, pode ser constatada tanto sob a perspectiva científica quanto, sobretudo, a ideológico-política.

Sob o perfil científico, é necessário registrar um primeiro grande esforço teórico e metodológico para interpretar o modelo específico de desenvolvimento nacional dos países latino-americanos, comparando-o com o europeu.

Sob o perfil ideológico-político, a teoria do Getúlio Vargas “pai dos pobres e dos trabalhadores”, o líder que inaugurou a entrada das classes populares brasileiras na história, elaborada pelos ideólogos do varguismo e alimentada pelo próprio Vargas, transita pelas teorias “progressistas” do populismo das décadas de 60 e 70, até se tornar, nas últimas décadas, uma peça significativa da construção da narrativa do “lulismo” no âmbito dos “populismos de esquerda” (MOUFFE, 2018). Lula, o “filho do povo” – imagem corroborada por ele mesmo, por correntes do Partido dos Trabalhadores, e do movimento sindical em várias circunstâncias oficiais –, que recebe o legado do trabalhismo varguista, esterilizado da sua matriz fascista, incorporando-o no seu grande projeto de inclusão social do povo brasileiro mediante também o sindicalismo e a defesa da CLT contra os projetos de desmonte neoliberal do mundo do trabalho brasileiro.

“A INVENÇÃO DO TRABALHISMO”

As teorias clássicas do populismo exercem forte influência pelo menos até o final da década de 1970, quando se registra um novo esforço para sistematizar questões teóricas e metodológicas ainda pouco exploradas do populismo. Em um panorama marcado pela lenta e gradual transição da ditadura militar para a democracia, também sob o impulso do “novo sindicalismo” e a volta dos movimentos sociais, na segunda metade da década de 1970, uma nova geração de cientistas sociais brasileiros se confronta com a crise dos paradigmas estruturalistas e funcionalistas da década de 1950 e com a renovação no próprio marxismo, dialogando, sobretudo, com os estudos de E. P. Thompson sobre a classe trabalhadora inglesa (THOMPSON, 1963; GOMES, 2001). São cientistas sociais, vinculados sobretudo aos centros acadêmicos fluminenses, incomodados com a estagnação teórica do populismo (MAIA, 2003). Entre eles, destacam-se Jorge Ferreira, Daniel Arão Reis e Ângela de Castro Gomes, todos animados com a necessária renovação da ciência política brasileira.

A obra de referência dessa fase do debate sobre o populismo é, sem dúvida, *A invenção do trabalhismo*, de A. Gomes (1988). O objetivo do livro é abrir um diálogo interdisciplinar entre sociologia, ciência política e história, à luz das novas fontes documentais disponíveis, interpretadas sob a perspectiva das recentes teorias sobre o movimento sindical e trabalhista internacional (GOMES, 2001). Nesta perspectiva, é fundamental a sua trajetória intelectual no Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), bem como no Centro de Pesquisa e

Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) e na Universidade Federal Fluminense (UFF).

Ângela de Castro Gomes examina a “ruptura” provocada pela “Revolução” varguista de 1930 na história brasileira, repensando-a em função de um novo modelo interpretativo da história da classe trabalhadora brasileira. Se o marxismo brasileiro sempre apresentou as classes trabalhadoras como subordinadas e cooptadas em todas as conjunturas cruciais da história nacional – pelo menos desde a Independência, dada a ausência de uma revolução burguesa que deveria ter levado dialeticamente à revolução do proletariado –, Castro Gomes, pelo contrário, recusa a leitura consolidada, apresentando, com base em uma teoria multidisciplinar, a classe trabalhadora como sujeito ativo da história brasileira. O desafio é repensar o populismo sob uma nova perspectiva, desvinculada das teorias clássicas marcadas pela manipulação midiática das massas fascinadas pelas virtudes carismáticas do líder Getúlio Vargas, bem como pela incorporação autoritária da classe trabalhadora ao Estado.

De acordo com Castro Gomes, longe de constituírem um sujeito passivo da história brasileira, as classes trabalhadoras interagiram dialeticamente com o Estado varguista, até condicionando suas estratégias políticas (GOMES, 2001). Enfim, o nacional-desenvolvimentismo é apresentado como um “campo de possibilidades” (GOMES, 2001, p. 46), no qual o Estado, a elite política, a burguesia industrial e a classe trabalhadora negociam uma nova forma de representação menos conflituosa e

mais conciliatória, tendo por objetivo comum a industrialização brasileira.

A categoria elaborada pela cientista social é o “trabalhismo”. Trata-se de um novo pacto entre o Estado e as classes produtoras desde a criação do Estado Novo, em 1937. O sentido mais profundo do trabalhismo reside no vínculo entre o Estado e a classe trabalhadora em uma época que tem início bem antes da “Era Vargas” e termina bem depois. A partir do exame minucioso dessa longa época da história brasileira, a cientista chega à conclusão de que a relação entre o Estado e o mundo do trabalho sempre foi marcada por conflitos, avanços e derrotas de ambos os lados e, por consequência, não poderia ser reduzida apenas à mobilização populista, passiva, das classes populares no Estado, de acordo com a teoria de Weffort.

Pode-se concluir que, por um lado, a obra de Castro Gomes teve o mérito de orientar o debate rumo a uma nova reflexão sobre o populismo, a Era Vargas e, sobretudo, a entrada do Brasil na modernidade do século XX; por outro, ela apresenta dois problemas teóricos e metodológicos fundamentais.

O primeiro problema é que Castro Gomes pensa a história brasileira sob uma perspectiva exclusivamente nacional. Ela não leva em consideração, senão marginalmente, que o trabalhismo se caracteriza por uma forte influência do modelo corporativista fascista italiano.

Entre a segunda metade dos anos 1920 e os primeiros anos da década de 1930, os conceitos corporativistas e fascistas italianos quais “Stato Nazionale del Lavoro”, “Sindacalismo Nazionale”, “Nazionalismo

sociale”, “Produttori della nazione”³, penetraram no Brasil através de organizações políticas, revistas, jornais e livros, sobretudo de natureza jurídica (OLIVEIRA VIANNA 1943, p. 27). Do ponto de vista ideológico, fascismo e corporativismo chegaram a ganhar mais força depois da “Revolução de 1930”, quando a nova elite governante, liderada por Getúlio Vargas, pretendeu enfrentar a crise do liberalismo da Velha República com um projeto de Estado autoritário, embora a Constituição de 1934 seja ainda um compromisso entre o liberalismo e o autoritarismo. Na verdade, o próprio Getúlio Vargas, na véspera da “Revolução de 1930”, não fez segredo de sua admiração pelo fascismo (VARGAS, 1938, p. 150). Também sob o aspecto mais prático, os conceitos de “Superiore interesse nazionale”, “Collaborazione tra le classi”⁴ exerceram profunda influência após a “Revolução de 1930” (COLLOR, 1990, p.187).

O princípio do enquadramento jurídico do sindicato é o fundamento da lei sindical nº. 19.970, de 1931, que regula a sindicalização das classes patronais, operárias e dá outras providências. Também o próprio Vargas se manifestou sobre a importância desta lei no discurso pronunciado em maio de 1931, salientando a importância da colaboração de classe das organizações sindicais no mecanismo dirigente do Estado (VARGAS, 2005, p. 209).

O segundo problema – em decorrência do primeiro – é que o regime autoritário do Estado Novo, purificado de suas características mais abertamente totalitárias, pode ser apresentado como o início de

³ “Estado Nacional do Trabalho”; “Sindicalismo Nacional”; “Nacionalismo social”; “Produtores da Nação”.

⁴ “Superior interesse da nação”; “Colaboração entre as classes”.

um pacto construído sob a égide do Vargas “pai do nacional-desenvolvimentismo”, abrindo caminho, então, para o revisionismo da “Era Vargas” dos últimos trinta anos (ROMANI, 2015).

CONCLUSÕES

O laboratório brasileiro, além de reproduzir as luzes e as sombras do debate europeu e norte-americano sobre o populismo, apresenta um aspecto tão específico e significativo quanto pouco analisado da gênese conceitual e do percurso histórico do populismo, concebido como modelo para dar respostas a condições históricas específicas dos países da América Latina, enfrentando os desafios da criação do Estado-nação e dos processos de modernidade-modernização.

Como argumentamos, embora não seja possível encontrar uma teoria do populismo nacional desenvolvimentista na década de 20 e 30, o conceito de “povo amorfo”, elaborado pelos ideólogos do Estado Novo, abre o caminho para as sucessivas teorias “progressistas” do populismo, influenciadas pela “afinidade eletiva” entre a linhagem autoritária e a obra de Sergio Buarque de Hollanda.

Encontramos, na trajetória do conceito de populismo, um fio condutor que liga momentos diferentes do pensamento político-social brasileiro, das primeiras teorizações da década de 30 sobre o Vargas “pai do povo brasileiro” *versus* o Estado liberal incapaz de dar forma a uma massa desprovida de qualquer organização, passando para o pacto populista entre Vargas e classe trabalhadora de Ianni e Weffort, até o trabalhismo de Ângela de Castro Gomes.

Trata-se, então, de um conceito bastante útil, a despeito das suas ambiguidades amplamente detectadas, na análise das ideologias sócio-políticas enraizadas na história do Brasil contemporâneo. E também pode ser interessante na leitura de tipologias atuais de populismo, desde que sejam feitas as devidas distinções entre fenômenos geneticamente diferentes. Por um lado, o “populismo progressista”, herdeiro do nacional desenvolvimentismo da “Era Vargas”, polarizado em torno do “Lulismo” – que se apropria do mito de Vargas, depurado dos seus traços fascistas, “criador dos direitos sociais” do povo brasileiro – na luta contra a agenda neoliberal dos governos Temer e Bolsonaro de ataque ao Estado social brasileiro. Por outro lado, o populismo “bolsonarista”, autoritário, mas não comparável com um regime fascista tradicional, surgido também para dar respostas às massas, em busca de novos sujeitos políticos “pós-democráticos”, capazes de protegê-las e representá-las diante da crise da democracia liberal-representativa clássica.

REFERÊNCIAS

- ABRANCHES, Sérgio. **Presidencialismo de coalizão**: raízes e evolução do modelo político brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BEIRED, José Luís B. **Sob o signo da Nova Ordem**: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914-1945). São Paulo: Loyola/Programa de Pós-Graduação em História Social-USP, 1999.
- BIELSCHOWSKY, Ricardo. **Pensamento econômico brasileiro**: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 1988.

- BRANDÃO, Gildo Marçal. Linhagens do pensamento político brasileiro. Dados – **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 48, n. 2, p. 231-269, 2005.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. **Linhagens do pensamento político brasileiro**. São Paulo: Editora Hucitec, 2007.
- BRESCIANI, Maria S. **O charme da ciência e a sedução da objetividade**: Oliveira Vianna entre interpretes do Brasil. São Paulo: editora Unesp, 2004.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.
- CASIMIRO CALHEIROS, Flavio Henrique. **A nova direita**: Aparelhos de ação política e ideológica no Brasil Contemporâneo. São Paulo: Expressão Popular, 2018.
- CERBONCINI FERNANDES, Dmitri; MESSEMBERG, Debora (orgs). Dossiê: Um espectro ronda o Brasil (à direita). **Plural - Revista De Ciências Sociais**, vol. 25, n.1, São Paulo, 2018.
- COLLOR, Lindolfo. **Origens da legislação trabalhista brasileira**. Porto Alegre: Fundação Paulo do Couto e Silva, 1990.
- COSTA PINTO, Antonio; FINCHLSTEIN, Federico (orgs). **Authoritarianism and corporatism in Europe and Latin America**: Crossing boundaries. London: Routledge, 2019.
- DONZELLI, Maria; POZZI, Regina (orgs). **Patologie della política**: Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento. Roma: Donzelli, 2003.
- EATWELL, Roger; GOODWIN, Matthew. **National populism**: the revolt against liberal democracy. London: Penguin, 2018.
- FAUSTO, Boris. **O pensamento nacionalista autoritário (1920-1940)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- FELDMAN, Luiz. Um clássico por amadurecimento: Raízes do Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 28, n. 82, p. 119-140, São Paulo, 2013.

FERREIRA, Jorge (org). **O populismo e sua história:** debate e crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília (orgs.) **O Brasil republicano:** O tempo do liberalismo excludente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 2003.

FINCHELSTEIN, Federico. **From fascism to populism in history.** Berkeley: University of California Press, 2017.

GELLNER, Ernest; IONESCU, Ghita. **Populism:** its meaning and national characteristics. London: Weidenfeld & Nicolson, 1969.

GERMANI, Gino. **Authoritarianism, fascism, and national populism.** New Brunswick, NJ: Transaction. 1978.

GERMANI, Gino. **Sociología de la modernización.** Buenos Aires: Paidós, 1969.

GOMES, Ângela M. C. **A invenção do trabalhismo.** São Paulo: Vértice, 1988.

GOMES, Ângela M. C. O populismo e as ciências sociais no Brasil: notas sobre a trajetória de um conceito. In: FERREIRA, Jorge (org). **O populismo e sua história:** debate e crítica Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 17-59.

GROS, Denise. Institutos Liberais, neoliberalismo e políticas públicas na nova república. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 19, n.54, p. 143-159, São Paulo, 2004.

IANNI, Octavio. **O colapso do populismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

LACLAU, Ernesto. **A razão populista.** São Paulo: Editora Três Estrelas, 2005

LAMOUNIER, Bolívar. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação. In: FAUSTO, Boris (org). **História geral da civilização brasileira**, v. 2, t. 3, São Paulo: Difel, 1977, p. 345-374.

LIPPI, Lucia. **A questão nacional na Primeira República.** São Paulo: Brasiliense, 1990.

- LOMBARDI, Fernanda. O pensamento político de Alberto Torres: a reforma constitucional e o Estado Brasileiro. In: BOTELHO, André; FERREIRA, Gabriela (orgs). **Revisão do pensamento conservador**. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 95-118.
- LÓPEZ SEGRERA, Francisco. **América Latina**: crisis del posneoliberalismo y ascenso dela nueva derecha. Buenos Aires: Clacso, 2016.
- LOVE, Joseph L. **O regionalismo gaúcho e as origens da revolução de 1930**. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LYNCH, Christian Edward Cyril. Por Que Pensamento e Não Teoria? A Imaginação Político-Social Brasileira e o Fantasma da Condição Periférica (1880-1970). **Dados - Revista de Ciências Sociais**, vol. 56, n. 4, p. 727-767, Rio de Janeiro, 2013.
- MAIA, João Marcelo Ehlert. Esquerda e Escola Paulista de Sociologia: Um Itinerário Sociológico do Conceito de Populismo. **Teoria & Sociedade (UFMG)**, v. 10, p. 60-83, Belo Horizonte, 2003.
- MAIA, João Marcelo Ehlert. História da sociologia como campo de pesquisa e algumas tendências recentes do pensamento social brasileiro. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, n. 24, p. 111-128, Rio de Janeiro, 2017.
- MANIN, Bernard. **The principles of representative government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MENY, Yves ; SUREL, Yves. **Par le peuple. Pour le peuple**: Le populisme et les démocraties. Paris: Fayard, 2000.
- MÉNY, Yves. **Popolo ma non troppo**: Il malinteso democrático. Bologna: Il Mulino, 2019.
- MESSEMBERG, Débora. A direita que saiu do armário: a cosmovisão dos formadores de opinião dos manifestantes de direita brasileiros. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 32, n. 3, p. 621-647, Brasília, 2017.
- MOUFFE, Chantal. **For a Left Populism**. New York: Random House, 2018.

OLIVEIRA VIANNA, Francisco Jose de. **O idealismo da Constituição**. 2ª. Edição, aumentada. Rio de Janeiro: Companhia editora nacional, 1939.

OLIVEIRA VIANNA, Francisco Jose de. **Pequenos estudos de psicologia social**. São Paulo: Monteiro Lobato, 1923.

OLIVEIRA VIANNA, Francisco Jose de. **Populações meridionais do Brasil**. Brasília: Ed. Senado Federal, 2005 (1920).

OLIVEIRA VIANNA, Francisco Jose de. **Problemas de direito sindical**. Rio de Janeiro: Max Limonad, 1943.

OLIVEIRA VIANNA, Francisco Jose de. **Problemas de política objetiva**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1930.

PEREIRA, Leandro. **Plínio Salgado: um católico integralista entre Portugal e o Brasil (1895-1975)**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2017.

PEREIRA, Leandro; CALDEIRA NETO, Odilon. **O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2020.

SALLUM, Brasílio Jr. Crise política e impeachment. **Novos Estudos CEBRAP**, vol. 35, n. 2, p. 183-203, São Paulo, 2016.

SILVA, Ricardo. **A ideologia do Estado autoritário no Brasil**. Chapecó: Argos, 2004.

SINGER, André. **Os sentidos do lulismo: Reforma gradual e pacto conservador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

THOMPSON, Edward P. **The making of the English working class**. London: Victor Gollancz, 1963.

TORRES, Alberto. **A organização nacional**. Rio de Janeiro: Imprensa nacional, 1914.

TRINDADE, Helgio. **A tentação fascista no Brasil: imaginário de dirigentes e militantes integralistas**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2016.

- TRINDADE, Helgio. **Integralismo**: o fascismo brasileiro na década de trinta. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974.
- VARGAS, Getúlio. **A nova política do Brasil**: da aliança liberal às realizações do primeiro ano de governo, 1930-1931. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938, v. 1.
- VARGAS, Getúlio. **Diário**. Rio de Janeiro: Editora Sciliano/FGV, 2005, v. 2.
- VELASCO E CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (orgs). **Direita, Volver! O retorno da direita e o ciclo político brasileiro**. São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 2015.
- VIEIRA, Evaldo. **Autoritarismo e corporativismo no Brasil**. São Paulo: Cortez, 1981.
- WAIZBORT, Leopoldo. O mal-entendido da democracia. Sergio Buarque de Hollanda, Raízes do Brasil, 1936. **Revista Brasileira De Ciências Sociais**, vol. 26, n. 76, p. 39-62, São Paulo, 2011.
- WEFFORT, Francisco. **O populismo na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

3

ANTIPOLÍTICA COMO POLÍTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O AUTORITARISMO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

*Argus Romero Abreu de Moraes*¹

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nos últimos anos, temos visto o crescimento da escalada autoritária no país, fomentada tanto por representantes de Estado quanto por grupos organizados da sociedade civil. Almejando contribuir para o debate sobre o contexto político brasileiro atual, em setembro de 2020, apresentei a palestra “Negacionismo e Antipolítica” no Projeto de Extensão *Mora na Filosofia em Pandemia*, vinculado ao Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (MORAIS, 2020a).

No presente texto, tento sistematizar de forma didática algumas das ideias debatidas na minha fala no evento, focando, em especial, nos aspectos relacionados ao projeto (anti)político bolsonarista. Para tanto, na primeira seção, analiso a possibilidade de considerar o Presidente brasileiro um político populista; na segunda, avalio a representatividade social do bolsonarismo; por fim, na terceira, discuto de forma ensaística um conjunto de afirmações do Chefe de Estado brasileiro em

¹ Professor colaborador e pós-doutorando PNPd-Capes no Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei (Promel/UFSJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6634121234218900>

relação à Ditadura Militar (1964 a 1985) e ao uso da violência na política e na segurança pública.

SERIA BOLSONARO UM POLÍTICO POPULISTA?

Para a Retórica, a política é o lugar institucional no qual se exerce a fala pública, com o fito de envolver governantes, representantes e cidadãos nas decisões coletivas. Para tanto, busca-se (1) o debate entre o Proponente e o Oponente a fim de persuadir o Terceiro (Auditório); (2) a escolha – deliberação – da melhor proposta com foco no bem-estar coletivo; (3) o espaço de ajuste entre o universal e o plural; (4) a desnaturalização das diferenças extra políticas dentro do campo político, de modo que a força da argumentação supere a força da coerção; (5) a elaboração do consenso como meta e o respeito ao dissenso como garantia da diferença e da pluralidade democrática².

Em sua apresentação no *Mora na Filosofia*, o professor José André Ribeiro (RIBEIRO, 2020) refletiu sobre a relação entre Sócrates e o Júri, deduzindo a partir do embate entre o filósofo e a *polis* algumas lições ainda fundamentais para se pensar a política contemporânea. Dentre elas, (a) a desobediências às leis desestrutura as próprias leis; (b) a tarefa

² Sobre a diferença entre o político e a política, Emediato (2016, p. 20. Grifos do autor) pondera: “O político diz respeito às instituições, às razões do Estado e a tudo que o permite reunir um conjunto de pessoas sob o manto de uma coletividade, uma comunidade. Já a política concerne a tudo que sedimenta a relação entre governantes, representantes e cidadãos. Nesse sentido, a *confiança* demonstra ser um conceito fundamental. Sem ela, o laço se perde e a política encontra o seu ponto de degenerescência”. Ademais, para Amossy (2017, p. 19): “A deliberação, como sabemos, é a peça central de uma disciplina antiga fundada na pesquisa dos meios capazes de persuadir o auditório: a retórica. Com efeito, a retórica argumentativa se apresenta como a arte de negociar as diferenças para se chegar a um acordo. [...] É precisamente nessa busca do acordo que intervém a deliberação, que se concretiza no discurso e no debate político, tomando a política em sentido amplo: tudo que diz respeito a assuntos públicos e ao bem da comunidade”.

do filósofo – e do cientista, acrescentamos – é dizer a verdade (*parresia*); (c) o embate epistêmico (pensamento refletido) com a *doxa* (senso comum) é necessário ao movimento democrático; (d) o anti-intelectualismo é sintoma de crise na/da *polis*; (e) os regimes autoritários inviabilizam a filosofia – e a ciência, acrescentamos –.

O Brasil do Governo Bolsonaro parece encaixar-se com clareza em cada um desses aspectos. Os contínuos ataques do Presidente às instituições contribuem para enfraquecer o Estado de Direito. Quando os cidadãos passam a não acreditar mais na regulação estatal das relações grupais, a violência³ tende a suplantiar a negociação e o respeito às diferenças, essenciais à convivência pacífica e para que os conflitos ideológicos não descambem em resoluções personalistas e unilaterais por parte daqueles que possuem maior poder político e econômico na sociedade (AVRITZER, 2020; NOBRE, 2020).

É notória também a perseguição do Chefe do Executivo nacional à ciência e às universidades (CARTA CAMPINAS, 2021)⁴, almejando reduzir a legitimidade e credibilidade das mesmas em relação ao conhecimento validado filosófica e cientificamente. Ao desconstruir a autoridade desses órgãos na produção do que podemos chamar de

³ Remetemos à tipologia da violência desenvolvida por Drawin (2011, p. 27-8. Grifos nossos), que, além do que define por *violência cruenta* (a face física da violência), propõe “a *violência sistêmica*, que neutraliza silenciosamente a vida política ao subjugar os indivíduos à lógica do trabalho (labor) em detrimento da ação [...]; a *violência sociossimbólica* que bloqueia a possibilidade da autorreflexão e da busca comum pelo sentido da vida; a *violência ontológica* como resultado imprevisível e incontrolável da autorreprodução dos sistemas tecnocientífico e econômico ocasionando a destruição da natureza em sua riqueza fenomênica e em sua integridade em si (*physis*) e a destruição da cultura em sua expressão moral e em seu valor para nós (*ethos*), que são as duas experiências equioriginárias do ser humano”.

⁴ Para uma visão dessa questão no fascismo histórico e nos seus moldes atuais, vide Stanley (2019).

regimes de verdade, o presidente Jair Bolsonaro procura hipertrofiar o seu próprio poder de produção do verdadeiro⁵. Se a ciência supostamente se reduziria a uma instituição política, o representante político, no sentido inverso, teria direito a se tornar uma autoridade científica, interferindo no *modus operandi* da produção do conhecimento e trazendo para si a responsabilidade de dizer o verdadeiro ou denunciar o falso (MORAIS, 2021).

O embate epistêmico com a *doxa*, como afirma Ribeiro (2020), é necessário ao movimento democrático da *polis*, ao mesmo tempo em que expressa uma assimetria entre o poder político/econômico e o poder teórico em momentos de crise social intensa. Se, de um lado, a responsabilidade dos amantes do saber – *filósofos* – em confrontar as crenças do senso comum é fundamental para que a esfera pública possa tomar as suas melhores decisões rumo ao bem-estar coletivo; de outro, ao colocar em xeque crenças fundamentais às identidades das massas e suas emoções, filósofos e cientistas podem ser considerados seus principais inimigos públicos. Nesse viés, o anti-intelectualismo pauta-se fundamentalmente nos ataques e perseguições, mobilizando todos os tipos de violência, às atividades de livre-pensamento, especialmente em momentos de crise social aguda.

Para o professor Fabio Gentile (2020), também em sua fala no *Mora*, o conceito de povo é a base da democracia moderna, fundada sobre as ideias de representação e mediação institucional. Em movimento

⁵ Sobre os perigos das notícias fraudulentas à verdade factual, à imprensa e à democracia, conferir Buccì (2019).

contrário, o populismo ancora-se (i) na recusa dos processos tradicionais de representação política, propondo um retorno à democracia direta como forma de suplantar a lógica institucional; (ii) na definição da política tradicional como corrupta e ineficaz; (iii) na centralidade da política na figura do líder carismático, o qual coloca-se como *outsider* do sistema; (iv) no uso das próprias estruturas políticas para destruir a política; (v) na antipolítica, ou seja, na negação de qualquer debate, negociação e acordo com a parte considerada “inimiga”; (vi) a elaboração de um Nós, definido como saudável, honesto e do bem, em oposição diametral a um Eles, símbolo da doença, da bandidagem e do mal; (vii) emerge do vazio da democracia liberal, podendo ser considerado uma espécie de patologia democrática.

A esses aspectos, acrescentamos as seguintes estratégias argumentativas populistas: (I) a demagogia (argumentos *ad populum*), como constante remissão ao “povo” para solucionar problemas institucionais; (II) o forte apelo ao medo (argumentos *ad metum*) e à piedade (argumentos *ad misericordiam*), de modo a confundir as emoções com valores; (III) a desqualificação do outro (argumentos *ad hominem*); (IV) o foco nos valores específicos de um grupo em detrimento do universal; (V) o *ethos* ou imagem de si supera o *logos* ou racionalidade política; (VI) a lógica da guerra como a constante necessidade de criação do inimigo público⁶.

⁶ Sobre a relação entre as provas retóricas – *ethos*, *pathos* e *logos* – e o discurso político, consultar Amossy & Koren (2016) e Plantin (2016). No que diz respeito às falácias argumentativas comuns ao populismo, as quais associamos ao neofascismo, Emediato (2016, p. 33-4. Itálicos do autor) destaca: “Apelo ao povo (*ad populum*) e ataque ao oponente (*ad hominem*) se misturam em um discurso repleto de violações às regras de uma discussão ideal. [...] Falácias *ad populum* vêm, com frequência, associadas a outras falácias, como as falácias *ad hominem* (ataque ao adversário), *ad metum* (apelo ao medo), *ad misericordiam* (apelo à piedade) e são elementos essenciais da argumentação emocional e do

Qual seria, então, a diferença entre “governo populista” e “governo popular”? E quando um governo deixa de ser “populista” para se tornar “(neo)fascista”? São duas questões que, todavia, não podemos resolver em nosso curto espaço. Como solução, temos uma proposta que se pretende agregadora: o nível de uso da violência na política. Nesse sentido, alinhamo-nos à perspectiva de Souza (2019), para quem o bolsonarismo está vinculado ao neofascismo⁷, e não ao populismo.

Se todo governo que remeta ao “povo” ou se pretenda “popular” for automaticamente encaixado na categoria “populista”, de um lado, perde-se a métrica do uso da violência na destruição da política; de outro, corre-se o risco de se considerar os governos explicitamente elitistas e excludentes os modelos políticos ideais, uma vez que o alinhamento ao conceito de povo funcionaria como polo negativo da governança. É possível, portanto, a existência de governos populares sem serem populistas.

populismo, em especial quando políticos se encontram em situação delicada em seus mandatos ou são alvos de denúncia”.

⁷ A respeito do fascismo e sua expressão no Brasil atual, Souza (2019, p. 252-3) afirma: “O fascismo nasce, como no exemplo do italiano, a partir de uma dissidência do movimento operário socialista. É a oposição entre o internacionalismo clássico do movimento dos trabalhadores e o advento do nacionalismo operário que acaba por dividir a classe trabalhadora, fazendo surgir uma espécie brutalizada de reação dos dominados. Todo fascismo é, portanto, reflexo de uma luta de classes truncada, percebida de modo distorcido e, por conta disso, violento e irracional no seu cerne. Na sua base está a manipulação de emoções que geram agressividade, como medo, raiva, ressentimento e ansiedade sem direção, sempre com fins de manipulação política. [...] O contexto geral do neofascismo contemporâneo parece resultar do processo de desenraizamento político e social dos indivíduos provocado, na esfera política, pelas mudanças do capitalismo financeiro, hoje dominante. Por meio de uma política consciente que destruiu ou enfraqueceu sindicatos, partidos e a capacidade associativa em geral – muito especialmente das classes populares –, o capitalismo financeiro cria o isolamento individual como marca da sociedade contemporânea. [...] Esse indivíduo isolado e indefeso é assolado por uma agressividade que não compreende e, desse modo, ele ou dirige contra si próprio a raiva que sente por sua pobreza e privação ou a canaliza contra bodes expiatórios construídos para esse fim”. Ainda sobre a relação entre bolsonarismo e fascismo, vide Fichelstein (2020).

Para finalizar, em síntese, os regimes autoritários – populistas e neofascistas, a depender da profundidade de uso dos distintos tipos de violência – almejam dominar os saberes críveis e suplantar os conflitos ideológicos nas sociedades em momentos de ameaça ao *status quo*. Nessa lógica, a política (debate regulado de vozes dissonantes na cena pública) deve se tornar monolítica (uma só voz autorizada a falar e a decidir); o poder difuso, centralizado; a abertura ao outro, medo; a solidariedade, ódio. Buscam, com isso, canalizar os ressentimentos reprimidos socialmente para a perseguição aos grupos sociais mais fragilizados, transformando a “retórica política” em “retórica da guerra”. Instaure-se, então, um Nós x Eles, como grupos dicotômicos e irreconciliáveis entre si⁸.

AA REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA DA ANTIPOLÍTICA NO BRASIL

“[...] Penso que, assim como a violência, o fanatismo também é um componente permanente da natureza humana, um ‘gene ruim’ que existe em quase todos nós”, afirma o escritor israelense Amós Oz (OZ, 2016, p. 18). A nosso ver, as abordagens naturalistas da violência e do fanatismo não conseguem explicar como estruturas sociais e práticas morais, tão complexas e variáveis ao longo do tempo e em distintas culturas, podem se restringir a um componente genético.⁹ Ademais, tanto

⁸ Sobre a relação da estrutura enunciativa Nós x Eles e a organização de movimentos fascistas e neofascistas, conferir Stanley (2018). No caso dos discursos separatistas no Brasil, consultar Barros (2007). No caso específico do bolsonarismo, conferir Moraes (2021).

⁹ Sobre a crítica ao determinismo genético, remeto a Tomasello (2003, p. 302): “[...] O mundo cultural nem por isso está livre do mundo biológico, e, na verdade, a cultura humana é produto evolucionário muito recente, só tendo passado a existir, ao que tudo indica, há algumas centenas de milhares de anos. O fato de a cultura ser um produto da evolução não significa que cada um dos seus aspectos específicos

quanto as causas, é preciso explicar os processos de desenvolvimento e reprodução da intolerância e as suas consequências, assim como o porquê de sua emergência generalizada em contextos específicos.

Uma suposta causa biológica mantém inexplicável por quê posicionamentos marginais em uma determinada conjuntura tornam-se tendencialmente hegemônicos em outras, tanto incluindo novos grupos nas práticas violentas, quanto excluindo outros. Nessa perspectiva, a intolerância vincularia-se não aos nossos genes, mas às práticas socioculturais específicas de determinados grupos, sendo simbolizadas na/pela linguagem como formas imaginárias de percepção e organização do real vivido.

A naturalização da “violência” e do “fanatismo”, via “gene ruim”, portanto, ainda que possa ser interpretada como figura de linguagem, pode ensejar sentidos transcendentais a tais fenômenos, perdendo-se de vista a historicidade e a complexidade desses conceitos e práticas. Dessa maneira, devemos sempre nos questionar sobre quem comete e quem sofre com tais ações, bem como sobre as suas propriedades, pois elas estão vinculadas a marcadores simbólicos históricos/contingentes que fundam as dicotomias “eu/outro”, “incluído/excluído”, “correto/errado”, enfim, “bem/mal”.

Tomemos, como exemplo, o próprio presidente Jair Bolsonaro. Se durante seus sete mandatos como Deputado Federal fora considerado

tenha um suporte genético especializado; não houve tempo suficiente para isso. Um cenário mais plausível é que todas as instituições culturais humanas estão assentadas sobre a capacidade sociocognitiva biologicamente herdada por todos os homens de criar e utilizar convenções e símbolos sociais”.

um político sem representatividade massiva, em 2018, conseguiu ser alçado à posição de Chefe de Estado do país, tendo recebido 57.796.986 votos, o que equivale a 39% dos eleitores brasileiros (COSTA, 2018). No entanto, mesmo dentro do seu grupo de eleitores, não há um alinhamento incondicional às suas atitudes, uma vez que há variações internas nesse espectro ideológico e mudanças na sua composição e tamanho ao longo do tempo, associando-se a fatores sociais marcantes. A hegemonia, em uma frase, não significa homogeneidade.

Prandi (2019) afirma que 12% da sociedade brasileira com 16 anos ou mais são adeptos fiéis e entusiastas fanáticos do presidente Jair Bolsonaro, apoiando irrestritamente suas declarações desde o início do seu governo: são os chamados “bolsonaristas radicais”. No sentido inverso, 30% da população não votaram no Presidente, reprovam o seu governo e discordam das suas falas e posicionamentos. Os 58% restantes distribuem-se em distintas categorias intermediárias, oscilando entre o apoio e a rejeição às ações pessoais e institucionais do Chefe do Executivo nacional.

No que se refere ao primeiro grupo, os “12% heavy”, ele é suficiente para garantir uma base social concreta e garantir legitimidade às iniciativas antidemocráticas do político de extrema direita, tais como suas agressões à cidadania, à solidariedade, ao respeito à alteridade, ao meio ambiente, à educação e à ciência. Esse grupo, historicamente disperso na sociedade brasileira, encontrou em Jair Bolsonaro o instrumento institucional por meio do qual expressa sua voz. A figura do Presidente

funciona como uma espécie de canalização dos seus desejos e anseios (PRANDI, 2019).

O bolsonarismo radical é composto por 15% dos brasileiros do gênero masculino; 12% do feminino; 5% dos nacionais com idade entre 16 e 24 anos, 9% entre 25 e 34 anos, 12% entre 35 e 44 anos, 16% entre 45 e 59 anos e 19% dos que possuem 60 anos ou mais. Nota-se, portanto, um aumento do padrão ideológico ultraconservador à medida que a faixa etária aumenta (PRANDI, 2019).

A mesma tendência de aumento é demonstrada de acordo com a renda: 5% dos brasileiros com renda familiar mensal de até dois salários mínimos apoiam incondicionalmente o Governo Bolsonaro. No intervalo de dois a cinco, são 15%. Entre cinco e dez, sobe para 23%. Acima de dez, chega a 25%, isto é, um em cada quatro cidadãos no país nesta faixa de renda familiar mensal pode ser considerada bolsonarista radical. Esse padrão tende a se repetir no quesito escolaridade, embora com variação menor, demonstrando a relação entre o projeto político neofascista e a estratificação social no país. Encontram-se nesse grupo 12% dos brasileiros que concluíram o Ensino Fundamental; 11% daqueles com o Ensino Médio; e 16% com Ensino Superior. No que se refere à composição étnica do bolsonarismo, esse projeto político engloba 5% dos indígenas nacionais, 8% dos pretos e amarelos, 11% dos pardos e 17% dos brancos (PRANDI, 2019).

Para concluir o perfil, vejamos as características de ocupação, região geográfica e religião: 3% dos estudantes brasileiros, 8% dos assalariados sem carteira assinada, 8% das donas de casa, 8% dos

desempregados, 12% dos que possuem carteira assinada, 19% dos trabalhadores autônomos, 20% dos aposentados e 32% dos empresários. Nas regiões Sul e Sudeste, 14% são seguidores fiéis ao Presidente, cifra semelhante às das regiões Centro-Oeste e Norte, caindo para 7% no Nordeste. Os tamanhos dos municípios e a diferença entre Capital e Interior não se mostraram relevantes para o alinhamento, ou não, a Jair Bolsonaro. Por fim, 13% dos católicos, dos evangélicos tradicionais e dos espíritas brasileiros, 23% dos neopentecostais e 7% dos sem religião (PRANDI, 2019).

Destarte, o perfil dos 12% de bolsonaristas radicais é predominantemente masculino, branco, de idade madura, neopentecostal, com educação superior e estrato social de médio para alto, atua como empresário e mora nas regiões Sul e Sudeste. Alavancada por esse grupo organizado e bem representado em setores da elite nacional, há a contínua degradação do ambiente político no Brasil ao longo dos últimos anos, em que o enfraquecimento da credibilidade das instituições fomenta como sua contraparte o fortalecimento dos anseios coletivos pela resolução violenta dos conflitos.

PARA ALÉM DO NEGACIONISMO: A AFIRMAÇÃO DA DITADURA MILITAR NO BOLSONARISMO

Para Napolitano e Junqueira (2019), o negacionismo histórico apresenta-se pelas seguintes características: 1^a) distorce teses científicas; 2^a) apela ao sensacionalismo; 3^a) descontextualiza fontes/documentos/relatos; 4^a) simplifica raciocínios pela causalidade linear dos

fenômenos; 5ª) defende perspectivas ideológicas e morais para ajustar o mundo aos desejos pessoais/grupais, e não o inverso.

A tentativa deliberada de esquecimento e ocultação de momentos traumáticos na sociedade, como é o caso da Ditadura Militar, acaba por fomentar uma espécie de eterno retorno, uma vez que tais experiências coletivas não foram devidamente simbolizadas, impedindo não apenas a sua significação, mas também o seu julgamento de acordo com os padrões morais de um povo. Sem o esclarecimento e a punição dos crimes cometidos por agentes de Estado, não há a possibilidade de se compreender os erros cometidos, de se educar a população no sentido de romper com tendências culturais violentas – institucionais ou não – e de se criar práticas institucionais que coíbam e sejam mais resistentes ao retorno autoritário.

Juntamente com o negacionismo, no entanto, parece coexistir o que chamaremos de *afirmacionismo*, ou seja, a tentativa de persuadir o auditório pela asserção ufanista daquilo de que se é acusado. Com isso, no sentido enunciativo, não só há o reconhecimento para si e para o grupo dos feitos denunciados por opositores, como também há a afirmação pública desses atos de modo orgulhoso. No plano moral, ocorre uma inversão completa de valores: o que se considera errado, logo, motivo de vergonha e de culpa, deve passar a ser considerado correto, associando-se à honra e à virtude dos denunciados. No plano epistêmico, o saber institucionalizado passa a ser dominado pela *doxa*, em que ações e perspectivas do senso comum, vinculadas a interesses pessoais imediatos e não refletidos coletivamente, parecem justificar atitudes de

Estado, as quais devem pautar-se pela impessoalidade, transparência, legalidade e legitimidade coletiva.

“O erro da Ditadura foi torturar e não matar”¹⁰, afirma o então Deputado Federal Jair Bolsonaro em um desentendimento com manifestantes em frente ao Clube Militar do Rio de Janeiro, em agosto de 2008. Em 2016, o político reafirma sua fala no programa Pânico, da Rádio Jovem Pan. Há alguns aspectos que merecem ser analisados com maior atenção nessa curta oração.

Em primeiro lugar, o uso do termo “Ditadura” pelo próprio Deputado, de modo que define esse período histórico pelo viés da afirmação de que houve de fato uma ruptura democrática no país no período de 1964 a 1985. Uma palavra traz consigo uma perspectiva de mundo. No caso desta, há a retomada de um termo geralmente utilizado pelos grupos progressistas, seja da esquerda, seja da direita política¹¹, contrários ao regime militar.

Nessa frase, Jair Bolsonaro, ainda na função parlamentar, não considera necessário esconder a ocorrência do Golpe de Estado e de suas práticas políticas violentas. Não tendo havido nada de errado na época, não haveria também na atualidade, caso fossem replicadas as mesmas práticas. Ao falar em Ditadura, o representante político, portanto, não

¹⁰ Todos os pronunciamentos do presidente Jair Bolsonaro retirados para análise nesta seção foram coletados em Carta Capital (2018).

¹¹ No caso desse espectro político, importante destacar a fala de Ulysses Guimarães (MDB) na promulgação da Constituição Federal de 1988: “Traidor da Constituição é traidor da Pátria. Conhecemos o caminho maldito. Rasgar a Constituição, trancar as portas do Parlamento, garrotear a liberdade, mandar os patriotas para a cadeia, o exílio e o cemitério. Quando após tantos anos de lutas e sacrifícios promulgamos o Estatuto do Homem da Liberdade e da Democracia bradamos por imposição de sua honra. Temos ódio à ditadura. Ódio e nojo. (Aplausos) Amaldiçoamos a tirania aonde quer que ela desgrace homens e nações. Principalmente na América Latina” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2021).

se alinha ao negacionismo, mas ao que estamos chamando de *afirmacionismo*, através do qual reconhece orgulhosa e vaidosamente que o Estado brasileiro se utilizou da violência contra cidadãos considerados inimigos.

Em segundo, o uso do termo “tortura”¹² reafirma o que os próprios militares tentam negar desde o processo de abertura política no país em fins da década de 1980. O fato de associar a “tortura” ao período da Ditadura o faz assumir na cena pública os atos de barbárie cometidos em instituições estatais brasileiras.

Os porões da Ditadura deixam, nesse caso, de ser ocultados e passam a ser exaltados, normalizando práticas consideradas anômalas. Não causam mais constrangimento. Diferentemente disso, funcionam como afirmação de poder, de força e de virilidade. Há, aqui, uma inversão moral e retórica constitutiva: pode-se e deve-se torturar. Retira-se os limites para o poder do Estado e o direito à dignidade humana aos seus nacionais, garantindo-os apenas para aqueles que puderem ser considerados cidadãos pelo poder estatal e pelos grupos sociais hegemônicos. Enfim, o Estado desejado não é mais o de Direito, mas o de Exceção¹³.

¹² O Inciso III da Constituição Federal de 1988 afirma: “ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante” (BRASIL, 1988).

¹³ Segundo Agamben (2011, p. 13), “o estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo”. Sobre sua presença na estrutura política brasileira, Teles (2010, p. 13) destaca: “Segundo a lógica instituída, o ordenamento jurídico é precedido por uma ordem, a democrática, e demanda, devido ao risco de sua degeneração, o estabelecimento de uma outra ordem, aquela legitimada pelo ‘Poder Constituinte’. Se, eventualmente, a ordem sofrer alterações ou perturbações, caberá ao soberano o julgamento sobre as condições de anormalidade. Consequentemente, também nas mãos dele estará a decisão sobre o estado de exceção, definindo aquilo que se exclui do ordenamento por um mecanismo interno à própria política: a necessidade de manutenção da ordem. As normas se relacionam com a exceção por meio da sua própria suspensão, de modo que o excluído se inclui na ordem interrompida, adiada para outro momento. Não esqueçamos a promessa do golpe de 1964: o restabelecimento da ordem, por meio de uma nova norma, em

Em terceiro, remete-se a um erro da Ditadura: não ter matado. Apesar de considerar a ocorrência de um equívoco, não se trata de uma crítica, mas de uma atenuação das ações governamentais do período; talvez até mesmo do reconhecimento de um presumido gesto de humanidade e preocupação do regime militar com os prisioneiros políticos. Caso seus governantes e agentes de Estado tivessem desejado, poderiam ter eliminado em vez de “apenas” torturado, pois supostamente estariam no exercício da sua função: a manutenção da ordem. Pressupõe-se, com isso, que não era necessário se preocupar em preservar ou corrigir os presos políticos, mas supliciá-los. Em paralelo ao esquecimento deliberado do fato de a Ditadura também ter matado, além de ter torturado (JANSEN, 2019), funcionando como um *negacionismo implícito*, ocorre a afirmação ativa – explícita – dos feitos dos governos militares.

Qual o impacto dessa afirmação no lugar da negação de seu conteúdo? O de legitimar para todos os seus alinhados que não pode ser considerado negativo torturar nem matar, desde que os assassinados sejam considerados inimigos públicos ou criminosos. Além de uma inversão moral e retórica, trata-se de uma inversão das normas legais da Constituição Federal de 1988: pode-se e deve-se não apenas torturar, mas também matar. Assim, o problema não seria supliciar, mas conviver com suas vítimas posteriormente.

movimento caracterizado como provisório por seus autores. Ao tomar o Estado, os militares passaram a representantes da sociedade, identificando o governo com a vontade geral, expressa pelo signo da Doutrina de Segurança Nacional e do Estado de Exceção. No Brasil, o Estado de Exceção surgiu como estrutura política fundamental, prevalecendo enquanto norma quando a ditadura transformou o *topos* indecível em localização sombria e permanente nas salas de tortura”.

Ao invés de negar a prática institucional da tortura nos governos militares pós-Golpe de 1964, o que pressuporia uma admissão de culpa e vergonha até certo ponto – uma vez que procura ocultar as ações para não ser julgado pessoal e institucionalmente de forma negativa –, o Presidente brasileiro defende categoricamente a existência da Ditadura no Brasil e o desejo pela sua reimplantação no país. Com o agravante de sugerir a necessidade de medidas ainda mais violentas. Oscila, então, entre a negação e a afirmação da ruptura democrática. No segundo caso, almeja, substituir a culpa e a vergonha pela ridicularização e pelo cinismo¹⁴. Vejamos, abaixo, outras afirmações semelhantes durante a carreira política de Bolsonaro:

- 1) *Morreram poucos. A PM tinha que ter matado mil* (1992, sobre o Massacre do Carandiru. Sublinhados nossos).
- 2) *Ele merecia isso: pau-de-arara. Funciona. Eu sou favorável à tortura. Tu sabe disso. E o povo é favorável a isso também* (1999, Programa Câmera Aberta, da Rede Bandeirantes. Sublinhados nossos).
- 3) *Através do voto você não vai mudar nada nesse país, nada, absolutamente nada! Só vai mudar, infelizmente, se um dia nós partirmos para uma guerra civil aqui dentro, e fazendo o trabalho que o regime militar não fez: matando uns 30 mil, começando com FHC, não deixar para fora não, matando! Se vai morrer alguns*

¹⁴ Em Moraes (2021, p. 23), tratamos desses aspectos do seguinte modo: “Para Tiburi (2017; 2018), os populistas atuais frequentemente reduzem a política à esfera publicitária, transformando suas imagens institucionais e sua fala pública em espetáculos e mercadorias. Trata-se de uma estética do absurdo, normalizando o paradoxo e tornando ‘bacana’ o que antes causaria vergonha para suscitar a adesão da sociedade civil. Ancoram-se, então, no cinismo, como destruição radical da empatia e dos valores civilizatórios, inviabilizando relações intersubjetivas, menosprezando sentimentos e convenções sociais e impedindo construções coletivas do comum. Ademais, acrescentamos, utilizam-se recorrentemente da ironia para [...] desestabilizar o adversário, provocando o riso do auditório a favor do orador’ (FIORIN, 2017, p. 221)”.

inocentes, tudo bem, tudo quanto é guerra morre inocente (1999, Programa Câmara Aberta, da Rede Bandeirantes. Sublinhados nossos).

- 4) *A atual Constituição garante a intervenção das Forças Armadas para a manutenção da lei e da ordem. Sou a favor, sim, de uma ditadura, de um regime de exceção, desde que este Congresso dê mais um passo rumo ao abismo, que no meu entender está muito próximo* (1999, Programa Câmara Aberta, da Rede Bandeirantes. Sublinhados nossos).
- 5) *Pela memória do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff [...] o meu voto é sim* (2016, voto na Câmara os Deputados. Sublinhados nossos).
- 6) *Somos um país cristão. Não existe essa historinha de Estado laico, não. O Estado é cristão. Vamos fazer o Brasil para as maiorias. As minorias têm que se curvar às maiorias. As minorias se adequam ou simplesmente desaparecem* (2017. Vídeo no Youtube. Sublinhados nossos)
- 7) *Vamos fuzilar a petralhada aqui do Acre. Vou botar esses picaretas para correr do Acre. Já que gosta tanto da Venezuela, essa turma tem que ir para lá* (2018. Comício em Rio Branco, no Acre. Sublinhados nossos);
- 8) *Essa turma, se quiser ficar aqui, vai ter que se colocar sob a lei de todos nós. Ou vão para fora ou vão para a cadeia. Esses marginais vermelhos serão banidos de nossa pátria* (2018. Transmissão por vídeo para a Avenida Paulista. Sublinhados nossos);
- 9) *[O policial] entra, resolve o problema e, se matar 10, 15 ou 20, com 10 ou 30 tiros cada um, ele tem que ser condecorado, e não processado* (2018, Jornal Nacional, da Rede Globo de Televisão. Sublinhados nossos).

Como podemos ver, no primeiro excerto, Jair Bolsonaro sugere que o Massacre do Carandiru deveria – no sentido de conduta desejada – ter sido ainda maior. Reduz, dessa maneira, a lógica institucional da

segurança pública à lógica personalista, vingativa. No segundo, afirma que o ex-Presidente do Banco Central, Chico Lopes, deveria ter sido torturado, manifestando seu apoio explícito à prática da tortura. Busca demonstrar que tal técnica seria eficiente na produção de provas e legítima para a punição de infratores da norma legal, colocando o povo – símbolo da *doxa* – como seu fiador moral, além de auditório a ser conquistado e representado. No terceiro, defende a eclosão de uma guerra civil que possa matar aproximadamente 30 mil brasileiros, uma vez que o voto seria um processo institucional ineficaz. No quarto, novamente, utiliza-se do termo de Ditadura e acrescenta o de Regime de Exceção para ameaçar fechar o Congresso por meio de uma intervenção das Forças Armadas. No quinto, exalta a memória daquele que fora considerado juridicamente o principal torturador do período militar: Carlos Alberto Brilhante Ustra¹⁵. Expressa, então, um ufanismo à memória da Ditadura e de suas práticas, além de um elogio à violência e ao medo que ela representa. No sexto, em um viés mais religioso, propõe curvar os não cristãos às maiorias cristãs no país e fazê-los desaparecer caso não aceitem se adequar à perspectiva hegemônica. Com isso, reduz o Estado à lógica do senso comum da representatividade, pautada na quantidade, e não nos direitos inalienáveis de todos os grupos. No sétimo, incita o fuzilamento e exílio de inimigos políticos, ancorando-se na ameaça de morte e projetando o retorno às execuções sumárias e à pena de morte. No oitavo, ameaça o banimento dos concorrentes políticos nas Eleições Presidenciais de 2018, com base na personalização da lei pela ideia de

¹⁵ Para saber mais a seu respeito, consultar Memórias da Ditadura (2021).

Nós (i. e., “nossa lei”), símbolo da maioria, do “cidadão de bem”. Por último, no nono, propõe a condecoração de policiais por matarem criminosos, em nova redução da instituição de segurança pública à lógica da vingança e da guerra, elogiando a violência e as execuções sumárias. Reforça, ademais, outros dos seus pronunciamentos, tais como “violência se combate com mais violência”, “criminoso não é ser humano normal”, “policial que não mata não é policial” e “polícia brasileira tinha que matar é mais” (CARTA CAPITAL, 2018).

Antes da eclosão das redes sociais e das mídias digitais, as afirmações de Bolsonaro costumavam ser dadas à mídia corporativa. Nos excertos acima, mais do que a negação da Ditadura, o Presidente assevera continuamente seu alinhamento ao modelo político instaurado em 1964, bem como às suas ações, projetando-as como exemplos para a segurança pública e para a disputa política no país na atualidade¹⁶.

Tal franqueza impede que parte de seus eleitores possa afirmar que, em algum momento, ele tenha mentido sobre sua percepção política e ideológica. No caso dos 12% de bolsonaristas radicais, a “sinceridade” de Bolsonaro o coloca como figura mítica. Para isso,

¹⁶ Complementamos esse raciocínio com Teles (2018, p. 71): “O pano de fundo da militarização na história recente é a ideologia do inimigo interno elaborada na ditadura e potencializada nas últimas décadas. A democracia manteve a concepção de segurança pública como guerra contra o inimigo, este variando entre ‘bandidos’, militantes de movimentos sociais, jovens negros e pobres, loucos, traficantes, pessoas LGBTIs, indígenas. Em junho de 2013 e em outros momentos de conflitos fora da média aceita pelas políticas de contenção (ocupações secundaristas, ‘Não vai ter Copa’, ‘Fora Temer’, luta por moradia), combinou-se a repressão policial e o elogio do poder higienizante e pacificador. Cria-se, de um lado, o ‘cidadão de bem’, trabalhador (ou proprietário) e ordeiro, de outro, o vagabundo, vândalo, drogado, arruaceiro, o indivíduo fora das bordas que delimitam o possível autorizado pela ordem. Por meio da combinação do medo com a percepção de uma força acima das leis, legitima-se a violência. A norma se impõe pela força (e apoia-se nas leis) e sua lógica é a da produção do anormal, do patológico, em relação ao qual ela deve agir com rigor para curá-lo, eliminá-lo ou, ao menos, anulá-lo”.

projetam em seu representante o suposto defensor da verdade em meio a um sistema político decadente, desmoralizado, pautado em mentiras e dominado pela corrupção, política e moral.

Não obstante, ao atribuir aos seus inimigos as atitudes antipolíticas que defende, Bolsonaro e seus seguidores colocam-se como guardiões da própria política e da democracia. Segundo pensam, não procuram destruí-las; ao contrário, supõem defendê-las dos seus verdadeiros sabotadores. Estes, sim, autoritários, violentos e intolerantes à diferença. Veem o mundo por uma ótica invertida, pela existência de uma – tentativa de implantação da – Ditadura da minoria. O mesmo parece ter ocorrido no contexto de 1964, de modo que essa encenação política parece ser fundamental à antipolítica, pois justifica as ações violentas por parte agentes de Estado, projeta seus apoiadores como protetores do povo apesar de almejarem o aprofundamento da dominação dos grupos dominantes e simula a normalidade democrática em meio às ameaças contínuas à sua permanência.

Para finalizar, o Governo Bolsonaro pauta-se, em vários aspectos, em um antagonismo radical ao humanismo iluminista do século XVIII¹⁷. Pela privatização da condição humana, destrói a universalidade do direito a ter direitos e a dignidade dos cidadãos. Pela retórica da guerra, refrata a dinâmica política, garantindo a prevalência dos interesses ideológicos hegemônicos sem a necessidade de debate, suprimido pela coerção. Pela antipolítica, sugere defender a democracia, reduzindo a ideia de povo à ideia de homogeneidade. Pela violência, ridicularização

¹⁷ Sobre a crise contemporânea do humanismo, consultar Mbembe (2017) e Pinheiro-Machado (2018).

e cinismo, inviabiliza a negociação e o respeito à alteridade. Em vez de promoção da vida, pauta-se na exaltação da morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso curto ensaio, tivemos por intuito discutir algumas questões que consideramos centrais para o entendimento do contexto político brasileiro atual. Em especial, interessava-nos entender os usos da antipolítica como estratégia política. Ou seja, o modo como negar a política por meio da promoção da violência pode gerar ganhos políticos para os grupos que se dizem contrários à política. Antes de ser eleito presidente, Bolsonaro havia cumprido sete mandatos de Deputado Federal, exercendo a função parlamentar de 1991 a 2018. Nesse percurso, teceu pontes entre o imaginário militar e o político para colocar-se ora como político *outsider* (uma voz que não se rendeu à corrupção), ora como militar *insider* (um representante político oriundo da instituição que defenderia a ordem e a moral: o Exército).

Para tanto, na primeira seção, avaliamos a possibilidade de considerar o Governo Bolsonaro a partir da ótica conceitual do populismo, antagonizando-nos com essa posição pelo fato de ela não dar conta do entendimento do uso da(s) violência(s) como ferramenta(s) política(s). Na segunda, fizemos uma breve discussão sobre a representatividade social do bolsonarismo. Na terceira, e última, avaliamos a contradição entre a afirmação e a negação da Ditadura Militar brasileira no discurso bolsonarista, a partir de um conjunto de pronunciamentos do atual Chefe de Estado do país ao longo da sua carreira política.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

AMOSSY, Ruth. **Apologia da polêmica**. São Paulo: Contexto, 2017.

AMOSSY, Ruth; KOREN, Roselyne. Argumentação e discurso político. In: EMEDIATO, Wander. **Análises do discurso político**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2016.

AVRITZER, Leonardo. **Política e antipolítica: a crise do governo Bolsonaro**. São Paulo: Todavia, 2020.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. A identidade intolerante no discurso separatista. **Filologia Linguística Portuguesa**, n. 9, pp. 147-167, 2007. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/flp/article/view/59777>>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

BUCCI, Eugênio. **Existe democracia sem verdade factual?** Barueri: Estação das Letras e Cores, 2019.

CÂMARA DO DEPUTADOS. Íntegra do discurso presidente da Assembleia Nacional Constituinte, Dr. Ulysses Guimarães (10' 23"). *Rádio Câmara*. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/radio/programas/277285-integra-do-discurso-presidente-da-assembleia-nacional-constituente-dr-ulysses-guimaraes-10-23/>>. Acesso em: 13 de novembro de 2021.

CARTA CAMPINAS. Revista Science relata censura, ameaças e perseguição contra cientistas no governo Bolsonaro. **Carta Campinas**: Economia e Política, 09 abr. 2021. Disponível em: <<https://cartacampinas.com.br/2021/04/revista-science-relata->

censura-ameacas-e-perseguiacao-contra-cientistas-no-governo-bolsonaro/>.

Acesso em: 13 de novembro de 2021.

CARTA CAPITAL. Bolsonaro em 25 frases polêmicas. **Carta Capital Online**, 20 e out. de 2019. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>>. Acesso em: 10 de novembro de 2019.

COSTA, Sylvio. Bolsonaro teve o voto de 39% dos eleitores. Haddad, de 32%. Nulos, brancos e abstenções somaram 29%. **Congresso em Foco**, 20 de out. de 2018. Disponível em: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/projeto-bula/reportagem/jair-bolsonaro-e-eleito-presidente-do-brasil/>>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

DRAWIN, Carlos Roberto. O paradoxo antropológico da violência. In: NETO, Fuad Kyrillos; ROSÁRIO, Ângela Buciano do (Orgs.). **Faces da violência na contemporaneidade: sociedade e clínica**. Barbacena, MG: EdUEMG, 2011.

EMEDIATO, Wander. Dimensões e faces da mentira no discurso político. In: EMEDIATO, Wander. **Análises do discurso político**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2016.

FICHELSTEIN, Frederico. 'Bolsonaro é o populista que mais se aproximou do fascismo na história', diz Frederico Finchelstein: entrevista concedida a Rosana Pinheiro-Machado. **The Intercept Brasil**, 7 de jul. 2020. Disponível em: <<https://theintercept.com/2020/07/07/bolsonaro-populista-fascismo-entrevista-federico-finchelstein/>>. Acesso em: 13 de novembro de 2021.

FIORIN, José Luiz. **Argumentação**. São Paulo: Contexto, 2017.

GENTILE, Fábio. A trajetória do conceito de populismo nas Ciências Sociais brasileiras: Palestra. **Mora na Filosofia UFAL** [Youtube], 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XbKQbm0hcoo>>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

JANSEN, Roberta. Human Rights Watch: ditadura no Brasil torturou 20 mil pessoas; 434 foram mortas ou desapareceram. **Estadão**: política, 27 mar. 2019. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,human-rights-watch-ditadura-no-brasil-torturou-20-mil-pessoas-434-foram-mortas-ou-desapareceram,70002770377>>. Acesso em: 13 de novembro de 2021.

MBEMBE, Achille. Achille Mbembe: “A era do humanismo está terminando”. **Instituto Humanitas Unisinos**, 24 jan. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>>. Acesso em: 20 de novembro de 2021.

MEMÓRIAS DA DITADURA. Carlos Alberto Brilhante Ustra (Major Tibiriçá). **Biografias da Ditadura**. Disponível em: <<https://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-ditadura/ustra/>>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

MORAIS, Argus Romero Abreu de. Negacionismo e antipolítica: Palestra. **Mora na Filosofia UFAL** [Youtube], 2020a. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=n2FA7sQOTV4>>. Acesso em: 10 de novembro de 2020a.

MORAIS, Argus Romero Abreu de. Nós x eles: a polarização argumentativa na política brasileira contemporânea. In: Eduardo Lopes Piris, Maria das Graças Soares Rodrigues. (Org.). **Estudos sobre argumentação no Brasil hoje**: modelos teóricos e analíticos. 1ed. Natal: EDUFERN, 2020b.

MORAIS, Argus Romero Abreu de. Negacionismo, antipolítica e coronavírus no Brasil. In: MASSMANN, Débora; PIRIS, Eduardo Lopes. **A argumentação nos discursos sobre a pandemia da Covid-19**. Maceió: EDUFAL, 2021.

NAPOLITANO, Marcos; JUNQUEIRA, Mary Anne. Como historiadores e professores devem lidar com negacionismos e revisionismos? **Síntese Evento Negacionismos e Revisionismos**: o conhecimento histórico sob ameaça (FFLCH/USP), de 7 a 9 de maio de 2019, p. 1-4. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5207773/mod_folder/content/0/NAPOLITANO%2C%20Marcos%3B%20JUNQUEIRA%2C%20Mary%20Anne.%20Como%20historiadores%20e%20professores%20devem%20lidar%20com%20negacionismos%20e%20revisionismos.pdf?forcedownload=1>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

NOBRE, Marcos. **Ponto-Final**: a guerra de Bolsonaro contra a democracia. São Paulo: Todavia, 2020.

OZ, A. **Como curar um fanático**: Israel e Palestina: entre o certo e o certo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. Nova direita conservadora não é burra: ela ataca o legado iluminista e o cerne da modernidade: depoimento. **Carta Campinas**, 11 de outubro de 2017. Disponível em: <<http://cartacampinas.com.br/2017/10/nova-direita-conservadora-nao-e-burra-ela-ataca-o-legado-iluminista-e-o-cerne-da-modernidade/>>. Acesso em: 20 de outubro de 2021.

PLANTIN, Christian. Argumentação retórica e política. In: EMEDIATO, Wander. **Análises do discurso político**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2016.

PRANDI, Reginaldo. Os 12% do presidente – em que lugar da sociedade habita o bolsonarista convicto? **Jornal da USP**, 13 de set. 2019. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/artigos/os-12-do-presidente-em-que-lugar-da-sociedade-habita-o-bolsonarista-convicto/>>. Acesso em: 11 de novembro de 2021.

RIBEIRO, José André. Sócrates e o Júri: o embate entre a filosofia e a polis: Palestra. **Mora na Filosofia UFAL** [Youtube], 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/user/Moranafilosofiaufal/videos>>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do “Nós” e “Eles”. Porto Alegre: L&PM, 2018.

TELES, Edson. Entre justiça e violência: Estado de exceção das democracias do Brasil e da África do Sul. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs). **O que resta da Ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

TELES, Edson. A produção do inimigo e a insistência do Brasil violento e de exceção. In: GALLEGO, Ester Solano. **O ódio como política**. São Paulo: Boitempo, 2018.

TIBURI, Márcia. A ridicularização da política. **Cult** (online). 02 de agosto de 2017. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/marcia-tiburi-a-ridicularizacao-dapolitica/>>. Acesso em: 22 julho de 2020.

TIBURI, Márcia. A República do cinismo. **Cult** (online). 14 de novembro de 2018. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/a-republica-do-cinismo/>>. Acesso em: 22 julho de 2020.

TOMASELLO, Michael. **Origens culturais da aquisição do conhecimento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

4

DEMOCRACIA, SECULARISMO E RELIGIÃO EM JÜRGEN HABERMAS

*Juliano Cordeiro da Costa Oliveira*¹

INTRODUÇÃO

Como contextualiza Karen Armstrong, em meados do século XX, “[...] acreditava-se que o secularismo era uma tendência irreversível e que nunca mais a fé desempenharia um papel importante nos acontecimentos mundiais” (ARMSTRONG, 2009, p. 8-9). Nesse contexto, Jürgen Habermas considerava a religião ainda como questão privada, reduzida à esfera dos indivíduos, sem espaço nas sociedades racionalizadas, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta dos indivíduos. Como crença privada, a religião não poderia desempenhar qualquer papel na esfera pública secularizada, pois, “[...] no ateísmo das massas, os conteúdos utópicos da tradição encontram-se ameaçados” (HABERMAS, 1980, p. 105). Habermas não reconhecia que formas de pensamento míticas e religiosas possuiriam ainda influência numa modernidade secularizada. Dizia ele: “[...] não se pode negar – do ponto de vista empírico – a presença de um desenvolvimento no sentido de um ateísmo de massa” (HABERMAS, 1983, p. 90).

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com Doutorado Sanduíche pela Ludwig Maximilian-Universität (LMU), em Munique, Alemanha. Pós-doutorando pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Bolsista Capes/PNPD. E-mail: julianoopesquisa81@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1358323001900881>

Todavia, nos textos mais atuais, Habermas defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar no debate público acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, uma virada *pós-secular* em sua filosofia, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia. Habermas (2007) argumenta que, numa teoria política que trabalha com fundamentos normativos e com as condições de funcionamento de Estados de direito democrático, a oposição unilateral entre secularismo e religião coloca em risco a coesão de uma sociedade multicultural e pluralista. O Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.

Habermas destaca que é preciso encontrar uma forma de colocar o privilégio cognitivo das ciências institucionalizadas socialmente, bem como a precedência do Estado secular e da moral social universalista, em consonância com os religiosos, numa sociedade pluralista que se autodetermina. Ele diz que não pretende apenas colocar em pauta o fenômeno da persistência da religião nas sociedades contemporâneas, como se fosse um mero fato social. A filosofia, diz ele, tem de levar a sério tal fenômeno a partir de dentro, isto é, como um desafio cognitivo. Ele reconhece que o secularismo tem algo a aprender com as religiões, não podendo menosprezá-las. O que propriamente seria isso? Por que o secularismo teria algo a aprender com as religiões, mesmo em tempos pós-metafísicos, como o próprio Habermas afirma? Isso não comprometeria a autocompreensão secular do Estado democrático de direito?

Como, enfim, ocorre o diálogo entre tradições seculares e religiosas na democracia?

AUTOCOMPREENSÃO SECULAR DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Habermas (2007) enfatiza que a constituição do Estado liberal obtém sua legitimação de modo autossuficiente, através de argumentos não dependentes das tradições religiosas nem metafísicas. Isso não significa, porém, que as religiões sejam deixadas de lado nos debates públicos. Habermas propõe o conceito de pós-secularismo à medida que a religião e o secularismo devem participar de um processo de aprendizagem complementar nos debates públicos.

O liberalismo político, na forma de um republicanismo kantiano, o qual Habermas (2007) defende, autointerpreta-se como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Tal teoria pertence à tradição de um direito da razão que renuncia às assunções cosmológicas e salvíficas, fortes, dos jusnaturalistas clássicos ou religiosos.

É certo, pondera Habermas (2007), que o direito racional possui raízes religiosas. Porém, a legitimação do direito alimenta-se de fontes que há muito tempo se tornaram profanas. Ele explica que, diante da religião, o senso comum insiste em fundamentos que são aceitáveis não apenas para os membros de uma comunidade religiosa. Não é à toa que o Estado liberal ainda “[...] desperta nos fiéis a suspeita de que a secularização ocidental poderia ser uma via de mão única, que deixaria a religião à margem” (HABERMAS, 2004, p. 145).

Habermas (2007) argumenta que os fundamentos da legitimação do poder do Estado, neutros em termos de visões de mundo, nasceram de fontes profanas da filosofia nos séculos XVII e XVIII. Contudo, mesmo sob tal premissa, persiste uma dúvida, diz ele, a nível motivacional. A partir do papel de cidadãos do Estado que se autoentendem como autores do direito, e não apenas como destinatários, as pressuposições normativas de integridade do Estado constitucional são mais pretensiosas.

De cidadãos do Estado que se autoentendem como colegisladores, e não apenas destinatários do direito, as motivações que se esperam não podem ser tratadas da mesma maneira que a obediência a leis coativas: os colegisladores devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, não somente no sentido dos interesses próprios, mas também orientados pelo interesse comum. Isso exige uma taxa elevada de motivação que não pode ser imposta apenas legalmente, havendo fatores motivacionais importantes para a democracia que estão para além da instrumentalidade política e da obrigação institucional do voto. Isto é, a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos. Seria a religião, nesse sentido, uma esfera de valores indispensáveis, mesmo para uma modernidade secularizada?

Em comunidades liberais, a disposição de ajudar concidadãos estranhos e anônimos, bem como de se sacrificar pelos interesses comuns, pode apenas ser recomendada. Por isso, as virtudes políticas são tão importantes para a sobrevivência de uma democracia, como as motivações dos sujeitos. Para Habermas (2007), isso não quer dizer, no entanto, que

o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de recursos seculares.

A autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se numa tradição filosófica que apela para argumentos públicos e acessíveis a todos. “Ora, a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas” (HABERMAS, 2007, p. 135). Dessa forma, o Estado constitucional democrático não apresenta, na perspectiva habermasiana, qualquer fraqueza interna que possa constituir uma ameaça à autoestabilização motivacional democrática. No entanto, Habermas explica que não devemos colocar de lado as religiões, menosprezando-as nos debates públicos, mesmo tendo como referência uma fundamentação pós-metafísica. Habermas afirma que a genealogia do pensamento pós-metafísico engloba, ao mesmo tempo, as tradições religiosas, como veremos a seguir.

A RELIGIÃO COMO PERTENCENTE À GENEALOGIA DO PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO

O secularismo insiste na ideia de que as formas de pensamento arcaicas, contidas nas doutrinas religiosas, foram superadas e desvalorizadas com o processo de secularização do Ocidente. Entretanto, o pensamento pós-metafísico estabelece relações falibilistas com os dois lados (secular e religioso), por meio de uma reflexão sobre os limites de cada um: o pensamento pós-metafísico desconfia “[...] tanto

das sínteses das ciências naturais como das verdades reveladas” (HABERMAS, 2007, p. 13).

Por isso, Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas. Ele reconhece as dívidas de sua teoria em relação às tradições religiosas, sobretudo a judaico-cristã, principalmente no que concerne a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária, de uma dignidade igual entre todos os homens.

Habermas explica que a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega não produziu apenas a figura da dogmática teológica, ela promoveu também uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação, retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas (2007) fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular.

Ele cita como exemplo a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado. Outro exemplo é o conceito religioso de tolerância, que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, “[...] passa a ser um conceito do direito” (HABERMAS, 2007, p. 279). Habermas, então, enfatiza que o pensamento pós-metafísico deve

incluir as tradições religiosas e metafísicas em sua genealogia. Seria irracional, diz ele, colocar de lado tais tradições por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas defende que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. Pelo contrário, as grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas. O pensamento pós-metafísico de Habermas assume, portanto, uma dupla atitude perante a religião: “[...] ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (HABERMAS, 2007, p. 162).

A SENSIBILIDADE DA VOZ DA RELIGIÃO

Para Habermas (2007), as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Habermas destaca que as ordens liberais dependem da solidariedade de seus cidadãos e que suas fontes podem “[...] secar no caso de uma secularização descarrilhadora da sociedade em seu todo” (HABERMAS, 2007, p. 116).

Habermas concorda, portanto, que as religiões possuem conteúdos éticos determinantes que a razão secular não pode desprezar, constituindo um patrimônio ético que podemos encontrar nas diversas tradições de fé. O problema, porém, consiste em como tais intuições religiosas podem aparecer na formulação de critérios de justiça num

mundo de crentes e não crentes. De um lado, Habermas critica o fundamentalismo religioso, que despreza o caráter secular das instituições; de outro, ele critica um tipo de secularismo que vê na religião apenas algo irracional e sem valor.

Segundo Habermas (2007), as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas possuiriam intuições sobre a falta moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida tida como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas durante milênios. Portanto, a formação da opinião e da vontade não pode censurar a linguagem religiosa, mesmo havendo a necessidade de uma fundamentação pós-metafísica e discursiva das normas, como defende Habermas. Para ele (1990), enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião; enquanto não se encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de um pensamento pós-metafísico.

Habermas insiste, no que diz respeito à política institucional, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no parlamento, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições.

Para Habermas, faz parte das convicções religiosas dos crentes o fato de que eles devem basear suas decisões de acordo com suas convicções religiosas. Eles não podem ver isso como uma opção qualquer entre fazer ou não fazer certas coisas. Do ponto de vista do crente, há um esforço para atingir a completude e a integridade em suas vidas, através da palavra de Deus, do ensino da Torá, dos mandamentos e exemplos de Jesus, etc. Isso configura a existência dos crentes, tal qual um todo incluído, bem como a existência social e política.

Habermas (2013) argumenta que o conflito sobre a autocompreensão secular da sociedade não pode ser deslocado apenas para os religiosos. O senso comum não é singular, uma vez que se estabelece numa esfera pública plural. Portanto, os seculares não devem chegar a conclusões nos diversos temas, “[...] antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Os cidadãos religiosos, na esfera pública, podem manifestar-se em sua própria linguagem. Do contrário, os concidadãos religiosos, nas deliberações públicas, seriam sobrecarregados de modo assimétrico em relação aos secularizados. Entretanto, no parlamento e nas instituições, há a ressalva da tradução do idioma religioso para o secular. O fardo da tradução é compensado pela expectativa normativa, segundo a qual os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de validade vindo das religiões. Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública, as contribuições religiosas dependem de trabalhos cooperativos de tradução para poderem entrar na pauta de discussão do parlamento.

Contudo, Habermas reforça a ideia de um Estado de direito neutro do ponto de vista das imagens de mundo, pois somente este está preparado para garantir a convivência tolerante entre crentes das mais diversas religiões e não crentes: a crítica ao secularismo não deve “[...] abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado” (HABERMAS, 2007, p. 140). Cidadãos justificam, uns perante os outros, seus posicionamentos políticos. Rawls (2011), por exemplo, refere-se a valores da razão pública e a premissas que aceitamos e pensamos que os outros também podem aceitar razoavelmente.

Ao participarem das discussões públicas, cidadãos religiosos podem reconhecer que a reserva da tradução do idioma religioso para o secular não constitui uma divisão de suas identidades em partes privadas e públicas. O Estado liberal não pode obrigar os cidadãos religiosos, ainda na esfera pública, a separarem estritamente entre argumentos religiosos e não religiosos. Tal exigência apenas poderá ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou pretendem assumir. Eles “[...] são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 145). Portanto, os religiosos devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Eles precisam saber e aceitar que, nas instituições, parlamentos, tribunais e ministérios, apenas contam argumentos seculares.

No parlamento, diz Habermas (2007), deve-se retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Isso não significa que a religião não possa orientar os indivíduos. Entretanto, deve-se traduzir, como explicitamos antes, as intuições religiosas para argumentações

seculares no parlamento. Habermas defende que a tradução do idioma religioso para o secular não implica uma separação rígida entre identidade religiosa e não religiosa, privada e pública. Nesse contexto, Habermas explicita seu conceito de pós-secularismo.

A REVIRAVOLTA PÓS-SECULAR: UMA DIALÉTICA DA SECULARIZAÇÃO?

Primeiramente, Habermas ressalta que, para definir-se como *pós-secular*, “[...] uma sociedade deve primeiro ter sido secular”. Para ele, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam modificar-se de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas (HABERMAS, 2015, p. 1). Nesse sentido, Habermas explica o porquê do termo pós-secular:

A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências [sic] no trato político entre cidadãos crentes e não crentes. (HABERMAS, 2007, p. 126)

No pós-secularismo, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem

sobre seus respectivos limites. A consciência religiosa, por sua vez, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve abrir-se às premissas do Estado constitucional, que se fundamenta numa moral profana.

A compreensão pluralista da tolerância em sociedades pós-seculares exige dos crentes e não crentes a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. A neutralidade, em termos de visões de mundo do Estado secular, garantidora de iguais liberdades éticas para cada cidadão, não diz respeito, contudo, à generalização política de uma visão de mundo secularista. Esse é um aspecto novo no pensamento de Habermas. Ele defende que, embora o caráter secular do Estado seja uma condição necessária, ainda não é algo suficiente.

A expressão *pós-secular*, tal qual explica Araújo (2013), não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade. O pós-secularismo permanece *secular* a despeito do prefixo *pós*, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política.

A tradução cooperativa de conteúdos religiosos remete a uma ética da cidadania cuja realização depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares. Segundo Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, que se oponha a uma determinação estritamente secularista

das razões publicamente aceitáveis, sem comprometer, entretanto, sua autocompreensão secular.

Habermas (2007) não abdica, como mostramos antes, da autocompreensão secular da modernidade, a qual é derivada da reconstrução racional de uma lógica do desenvolvimento, na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo, como processo de aprendizagem, desempenha um papel de considerável relevância. Ele, por outro lado, questiona, sem deixar de estar em consonância com seu projeto teórico, a leitura secularista do processo de modernização.

O pensamento pós-secular reconhece a importância das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que *falta* ou que se *perdeu*, não pretendendo despi-las de possíveis conteúdos racionais nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências. Habermas propõe uma reavaliação da tese tradicional da *secularização* a partir do questionamento do *secularismo* ou *laicismo* como visão de mundo. Habermas, assim, diferencia o conceito de *secular/laico* de *secularista/laicista*:

Aqui eu gostaria de fazer uma distinção entre laico e laicista, entre secular e secularista. A pessoa laica, ou não crente, se [sic] comporta com agnóstica indiferença em relação às pretensões religiosas de validade. Os laicistas, ao contrário, assumem uma atitude polêmica em relação àquelas doutrinas religiosas que (embora cientificamente infundadas) têm grande relevância na opinião pública. Hoje, o secularismo se apoia frequentemente em um naturalismo *hard*, justificado em termos cientificistas. Pergunto-me se – para os fins da autocompreensão normativa de uma sociedade pós-secular – uma mentalidade laicista hipoteticamente generalizada não acabaria sendo igualmente pouco desejável em comparação com um desvio

fundamentalista dos crentes. Na realidade, o processo de aprendizagem deveria ser prescrito não só para o tradicionalismo religioso, mas também para a sua contrapartida secularizada. [...] é preciso que o Estado não reduza preventivamente a complexidade polifônica das diversas vozes públicas. Se, em relação aos seus concidadãos religiosos, as pessoas laicas tivessem que pensar que não podem levá-los a sério como autênticos contemporâneos da modernidade – por causa da sua atitude religiosa, então se deslizaria de volta para o plano do mero *modus vivendi* e se perderia aquela ‘base do reconhecimento’ que é constitutiva da cidadania. (HABERMAS, 2015, p. 2-3)

Habermas (2015), porém, preserva o ganho histórico da secularização das instituições e da separação entre Igreja e Estado, sendo algo, para ele, inegociável e de absoluta importância. No pós-secularismo, o Estado continua sendo neutro em termos de concepção de mundo, mas não seria *secularista* ou *laicista*, no sentido de defender uma ideologia que excluísse a religião. A palavra *secularização* teve, a princípio, explica Habermas (2013), o significado jurídico de uma transferência dos bens da Igreja para o poder público secular. Esse significado foi transmutado para o surgimento da modernidade cultural e social como um todo. Desde então, diz ele, apreciações opostas têm sido associadas à secularização, a saber: uma de caráter plenamente otimista, com o modelo progressista de uma modernidade desencantada; e outra pessimista, vinda de religiões fundamentalistas, que consideram a modernidade como uma época desamparada.

Para Habermas, as duas explicações cometem o mesmo erro. Elas consideram um jogo de soma zero entre, de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica, liberadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes conservadores da religião. Essa imagem não é adequada para

uma sociedade pós-secular e pluralista que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante.

Habermas fala que, para proteger o princípio da tolerância contra a suspeita de uma determinação repressiva e para definir aquilo que ainda pode ser tolerado ou não, é preciso que todas as partes, religiosas e seculares, participem das deliberações.

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos. (HABERMAS, 2002, p. 8)

Nesse sentido, o secular não necessariamente tem obrigação de ter estima pela visão religiosa do crente, e sim respeito. O reconhecimento tem de ser pressuposto, caso se pretenda institucionalizar corretamente a tolerância com pessoas que seguem outras crenças ou que pensam de modo diferente. Em realidade, crentes e não crentes devem participar conjuntamente das deliberações no Estado democrático de direito.

CONCLUSÃO

Para Habermas, como vimos, as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Apesar de exemplos históricos que revelam um papel autoritário e repressivo

das igrejas e movimentos fundamentalistas, Habermas destaca que igrejas e comunidades religiosas preenchem funções que não são destituídas de importância para a estabilização e o desenvolvimento de uma cultura política liberal (HABERMAS, 2007, p. 140). “Neste contexto, são impressionantes as raízes religiosas profundas do estoque motivacional da maioria dos movimentos sociais e socialistas” (HABERMAS, 2007, p. 141).

As religiões devem, no entanto, ser capazes de traduzir suas intuições fundamentais para uma linguagem pública e secular, haja vista um mundo plural de crentes e não crentes. Os secularizados, por sua vez, não podem negar totalmente o potencial de validade das visões religiosas de mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir nos debates públicos.

Como lembra Habermas, a unidade da razão fundamenta-se na pluralidade de suas vozes, na inclusão de todos no debate público, sejam crentes ou não. Para ele, é intrínseca a ideia de uma razão que una, sem reduzir o que é distinto ao denominador comum, que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro a sua particularidade e singularidade. A defesa do Estado democrático de direito é, por isso, condição determinante para o diálogo entre crentes das mais diversas religiões e não crentes.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, L. **Pluralismo e justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.

ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HABERMAS, J. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. 3. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. **Fé e saber**. São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, J. A minha crítica à razão laicista. **La Repubblica**. 27 mar. 2015.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

5

AS LIMITAÇÕES DO DIREITO POSITIVO NA TEORIA POLÍTICA EM AXEL HONNETH: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS

*José Aldo Camurça de Araújo Neto*¹

INTRODUÇÃO

É público e notório que as chamadas “pautas minoritárias”, ou mesmo identitárias, estão adquirindo relevância considerável atualmente. No final do século XX e começo do século XXI, movimentos de natureza ambiental, étnico-racial, de gênero, entre outros, reivindicam cada vez mais protagonismo político às suas demandas. Vários motivos podem até explicar o aumento considerável desses movimentos: reatualização das demandas sociais, a própria crise do modelo da democracia representativa, as tentativas – por parte de grupos contrários à democracia – de negação da política etc. Ainda assim, tais movimentos esbarram no seguinte problema: a presença da burocracia entranhada de ligações estatais. Tal problema impede aos defensores dessas pautas específicas de sair dos aspectos formal, ou seja, genérico da lei a fim de aventurar-se em efetivar essas demandas no campo social, da *práxis*.

¹ Professor efetivo do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal do Sertão Pernambucano (IFSertão-PE). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Integrante dos seguintes grupos de pesquisa: Ética e Filosofia Política (UFC), GEM-Grupo de Estudos Marxista (UFC). E Sertão Filosófico (Ifsertão-pe). Contato: jose.aldo@ifsertao-pe.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5939216902537188>

Nesse sentido, o filósofo contemporâneo Axel Honneth (1949-) enxerga nos limites do direito positivo², uma explicação, minimamente plausível, para a eclosão de vários movimentos sociais na atualidade. Direta ou indiretamente, a falta de amparo jurídico às minorias propicia que estas encontrem possibilidade de efetivar suas demandas através das lutas. Sejam lutas no espaço democrático no parlamento ou mesmo nos movimentos de rua através das manifestações populares.

Frente a esse problema, abre-se um *déficit* social que surge como tendência dominante nos últimos anos no interior do pensamento crítico. Mas, a que tipo de dificuldade estamos nos referindo? É a questão da falta de produções acadêmicas voltadas para a interação entre a teoria crítica e a contemporaneidade. Em termos mais específicos, trata-se de partir de um brevíssimo panorama acerca das características da Filosofia social para, então, discutir o diagnóstico acerca dos movimentos sociais produzido por Axel Honneth.

Diante de tal urgência, a presente exposição objetiva tratar dois pontos centrais na filosofia política de Axel Honneth: 1) os ganhos e possíveis perdas do direito positivo e 2) o diagnóstico da situação dos movimentos sociais na atualidade. Tais objetivos podem ser justificados de diversas maneiras. O recorte a ser adotado neste artigo é compreendido no seguinte sentido: que o não reconhecimento da presença de uma intersubjetividade que possa chancelar/respaldar o direito positivo marca a deterioração da esfera humana provocando, como reação, o

² Este texto foi tema gerador de uma atividade realizada no ano de 2020 no projeto de extensão Mora na Filosofia, promovido pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

surgimento de novas demandas, cada vez mais específicas, na sociabilidade humana.

Não é à toa que Honneth do texto *Luta pelo Reconhecimento* (1992) é bem diferente do escrito *Direito e Liberdade* (2011). Enquanto no texto da década de 1990, o autor da Teoria crítica considera o direito enquanto parâmetro normativo capaz de almejar a universalização dos direitos subjetivos fundamentais, a obra mais recente do filósofo contemporâneo considera a legitimidade dos direitos subjetivos, mas do ponto de vista de seus limites e deficiências. Esses limites e deficiências serão analisados em detalhes no presente artigo. Isso porque o leitor vai perceber, nas próximas páginas, que a relação entre direito e movimento social é algo mais próximo do que se imagina.

AXEL HONNETH DE 1992 É O MESMO AUTOR DE 2011? DUAS LEITURAS A RESPEITO DO CONCEITO DE DIREITO

Em *Luta por Reconhecimento* ³(2003), Honneth tem uma visão “idealista” do direito. Isso se deve ao fato de que ele parte da premissa de que o direito se assemelha a uma espécie de reconhecimento intersubjetivo, no qual seja imprescindível para a defesa dos direitos subjetivos fundamentais a partir da perspectiva normativa da “generalização” ou da “universalização jurídica”. Num sentido oposto, em *O Direito da Liberdade* (2011) Honneth tem uma visão “realista” acerca do direito e, a partir da sua proposta de liberdade social, relaciona o direito moderno

³A referência entre parênteses da publicação em 2003 se refere ao texto ser traduzido para o português naquele ano. Originalmente, o texto foi escrito por Honneth no ano de 1992.

à liberdade negativa. Tal liberdade é entendida como um padrão normativo de liberdade limitado à proteção e à tutela dos direitos fundamentais individuais e, devido a essa restrição monológica, é mais propício a criar patologias sociais, desvinculações e esvaziamento intersubjetivo, em vez de relações éticas de reconhecimento mútuo e emancipação.

Em *Luta por Reconhecimento*, Honneth defende a tese que o direito tem relevância imprescindível para a teoria do reconhecimento porque legitima universalmente a devida proteção legal dos direitos individuais: “viver sem direitos individuais significa para o membro individual da sociedade não possuir chance alguma de constituir um autorrespeito” (HONNETH, 2009, p. 196). Dentre os três padrões de reconhecimento intersubjetivo⁴, o direito cuida da universalização normativa e aí reside sua força: ele se distingue do nível afetivo do amor voltado para a individualização dos afetos e para a autoformação da personalidade com vistas à autoconfiança; distingue-se do nível da autoestima social que aponta para a dimensão da autorrealização ligada ao prestígio do indivíduo dentro de correlações concretas entre sujeitos.

Diferentemente da estima social –classificada pelo autor no terceiro padrão de reconhecimento que demanda a privatização da honra e do prestígio – o direito tem o aspecto da generalização e da imparcialidade de conferir aos indivíduos, independentemente do prestígio social que lhe seja conferido, direitos atrelados à sua dignidade

⁴A respeito da teoria do reconhecimento do autor, vide ARAÚJO NETO, J.A.C. A categoria reconhecimento em Axel Honneth. In: **Argumentos**, UFC. Ano 3, N°. 5, 2011, p.139-147

universal. Surge assim, neste novo modelo de padrão de reconhecimento, a tutela jurídica dos direitos fundamentais individuais e o indivíduo transforma-se numa pessoa jurídica (*Rechtsperson*). Eis a distinção realizada por Honneth entre direito e estima social: “em ambos os casos, como já sabemos, um homem é respeitado em virtude de determinadas propriedades, mas no primeiro se trata daquela propriedade universal que faz dele uma pessoa; no segundo caso, pelo contrário, trata-se de propriedades particulares que o caracterizam, diferentemente de outras pessoas” (HONNETH, 2009, p. 187).

Honneth enaltece o direito moderno por ele ser capaz de suplantar o modelo personalista das sociedades tradicionais, que atribuíam valores apenas àqueles indivíduos tipificados dentro de suas coletividades como honrados e valorosos, sobretudo, recorrendo-se a posições de status provenientes da pertença hereditária ou a determinadas classes. Contrariamente a isso, no direito moderno, todos os indivíduos universalmente devem ter, ao menos em nível formal, seus direitos garantidos pelo Estado de direito (*Rechtsstaat*).

Nesse sentido, foi um fato vantajoso em termos de reconhecimento a sobreposição da universalização de direitos subjetivos ao personalismo e privatismo das sociedades tradicionais que tomavam apenas alguns sujeitos, etnias, grupos e classes como detentores de prerrogativas e direitos. Com o direito moderno o outro é tomado, seguindo-se a Mead, como “outro generalizado” e portador de direitos que devem suplantir as suas fragilidades no mundo social.

Apesar de sempre estar atrelado a Hegel – mesmo indo além das supostas limitações hegelianas – é interessante notar que, ao tratar do direito como potencial normativo de reconhecimento, Honneth atribui a universalização jurídica em defesa dos direitos subjetivos a uma base moral kantiana: “[...] a consideração cognitiva [*kognitive Beachtung*] vem a ser o respeito moral [*moralische Achtung*] a que o conceito se referiu desde Kant: ter de reconhecer todo o ser humano como uma pessoa significa, então, agir em relação a ele do modo a que nos obrigam moralmente as propriedades de uma pessoa” (HONNETH, 2009, p. 186). Subjacente a isso está o imperativo categórico da não instrumentalização, segundo o qual os indivíduos devem tratar uns aos outros não simplesmente como meios, mas como fins em si mesmos.⁵

Em *Luta por Reconhecimento*, o reconhecimento jurídico não vislumbra a honra social dos indivíduos – (o que poderia ser um problema diante de contextos em que a estima social e a honra são denegadas a muitos indivíduos) –, mas tem como foco os direitos fundamentais inerentes a eles (indivíduos). É nesse sentido que Honneth acentua que “no reconhecimento jurídico [...] se expressa que todo o ser humano deve ser considerado, sem distinção, um ‘fim em si’, ao passo que o ‘respeito social’ salienta o ‘valor’ de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social” (HONNETH, 2009, p. 184). A universalização é, por isso, um pilar normativo vantajoso para a autoproteção jurídica e para os direitos subjetivos dos indivíduos.

⁵ Na Filosofia do Direito de Hegel isso aparece de modo claro no direito abstrato: “o imperativo jurídico é por isso: sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas” (FD, § 36).

A mudança radical do tratamento do direito opera-se em *O Direito da Liberdade*: se até então, em *Luta por Reconhecimento*, o direito era benéfico e vantajoso para as relações de reconhecimento devido a sua universalização normativa com vistas à proteção dos direitos subjetivos, agora ele será posto à crítica contundente e apontado como gerador de patologias sociais. Cabe aqui um questionamento: por que Honneth alterou veementemente o seu posicionamento acerca do direito?

Pode haver várias tentativas de resposta, mas é possível conjecturar duas hipóteses preliminares: A primeira devido ao amadurecimento teórico e a segunda à inserção de uma categoria que é cara a Honneth durante os dezenove anos que separam as duas obras, que é o conceito de liberdade social (e junto com ele o de eticidade democrática).

Além dos dois fatores citados anteriormente, o próprio redimensionamento do direito entre ambas as obras possivelmente se deve ao interesse de Honneth pelo conceito de “patologia social”, especialmente depois de *Pathologien der Vernunft* (2007), onde o autor está mais inclinado a buscar os déficits normativos dos conceitos-chave de sua teoria social do reconhecimento do que propriamente sua construção conceitual. Apesar dessa possível redundância, é presumível que esse novo Honneth parece ter operado uma virada crítica dentro de sua proposta de teoria crítica.

Se antes, em *Luta por Reconhecimento*, o trinômio era amor-direito-solidariedade, agora em *O Direito da Liberdade* será liberdade negativa, reflexiva e social (*Soziale Freiheit*). Como assinala o autor contemporâneo ao tratar dos limites do procedimentalismo em “The I in We:

Studies” in *The Theory of Recognition* (HONNETH, 2012, p. 41), o conceito de liberdade social altera o próprio conceito de autonomia, que não deve ser mais concebido monologicamente como “autolegislação” ou capacidade autorreflexiva, mas como um produto das interações sociais nas quais os indivíduos se reconhecem mutuamente. A liberdade, que é a chave constitutiva de compreensão da filosofia política e jurídica moderna e o pilar normativo da modernidade⁶, é doravante ressignificada por Honneth em termos de teoria social e intersubjetiva.

Tal ressignificação consiste em considerar a liberdade enquanto categoria negativa. O próximo tópico irá detalhar melhor em que consiste essa liberdade negativa e as bases teóricas dessa discussão.

A LIBERDADE NEGATIVA NA MODERNIDADE

Metodologicamente, a inspiração do debate a respeito do tema da liberdade continua a ser hegeliana⁷, mas a conotação é outra. A liberdade negativa, que tem como expoente Hobbes, é a liberdade jurídica (o direito abstrato de Hegel), a liberdade reflexiva, que tem como

⁶Honneth não abre mão da liberdade como um valor normativo precípuo da modernidade; como ele mesmo afirma num artigo recente intitulado “*Of the Sovereignty of our Liberty*”, “nenhum outro ideal normativo parece mais evidente ou atraente para nós hoje do que a ideia da liberdade individual. Basta ler o jornal diário, como fez Hegel, nos deixará sem qualquer dúvida sobre a importância contemporânea desse valor, tanto para a motivação quanto para a justificação da ação social. As referências à prioridade da liberdade individual são encontradas nas plataformas de quase todos os partidos políticos; servem para justificar intervenções estruturais no mercado de trabalho, bem como reformas legais; são invocados para iniciar movimentos sociais e até para explicar decisões de longo alcance na esfera pessoal” (HONNETH, 2016, p. 156).

⁷ É público e notório que Honneth se inspira nas considerações filosóficas do jovem Hegel a fim de reatualizar a categoria reconhecimento. Sem falar ainda que Honneth adota a premissa da intersubjetividade como premissa básica para o estabelecimento do diálogo com a filosofia hegeliana. Para maiores detalhes, Cf. HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rúlion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007.

expoentes Rousseau e Kant, é a liberdade moral (a moralidade subjetiva hegeliana), e a liberdade social, que tem como “patriarcas” – (esse é o termo usado por Honneth) – Hegel e Marx, é a liberdade democrática (que é a moralidade objetiva ou eticidade/ *Sittlichkeit* hegeliana), mas deixando claro que Honneth dá um passo além de Hegel na medida em que concebe a eticidade hegeliana como imbuída de uma limitação por recair numa “superinstitucionalização”, através da elevação suprema do Estado, e numa “substancialização metafísica”, por meio do conceito de espírito. No seu parecer não há, na eticidade do Hegel da *Filosofia do Direito*, o mínimo vestígio de uma teoria da cidadania). Dentro da esfera da liberdade social, Honneth trata do “nós” (*Wir*) das relações pessoais, do mercado e da formação da vontade democrática.

No entender de Honneth, o direito enquanto liberdade negativa é um sistema institucionalizado da autonomia privada desacoplado das práticas sociais de reconhecimento e cooperação; ele solapa as bases comunicativas e os indivíduos agem instrumentalmente ocultando verdades e intenções. No direito, a vivência da liberdade negativa é monológica e solitária e o indivíduo é apenas uma “entidade jurídica” (*homo juridicus*), abstraído de motivações morais (autonomia) e éticas (vinculações sociais e institucionais).

O esquema de comportamento, que se impõe aos sujeitos no seio da relação jurídica, é aquele de um ator solitário com objetivos que, a princípio, são unicamente estratégicos: enquanto se depara com os outros somente em seus papéis de portadores do direito, deve haver uma limitação recíproca a uma posição da mera influência sobre o outro, a fim de chegar a um acordo bem sucedido na comunicação (HONNETH, 2015, p. 151)

Com a tutela jurídica da autonomia privada, o indivíduo tranca-se em si mesmo, recolhe-se à esfera do *oikos* (a esfera privada), oblitera a esfera comum da *polis*, e sente-se legitimado a isentar-se de compromissos para com outrem, recaindo, assim, numa “desvinculação” para com o contexto social que o circunda. Abrem-se, desta forma, brechas para patologias sociais, dentre elas a insensibilização social e a apatia política diante da esfera pública.

Trata-se de um contexto altamente processualista onde os indivíduos – em especial aqueles que têm o poder – estão cada vez mais armados para acionar a lei a fim de processar e cobrar indenizações, sem esboçar a mínima intenção em resolver dialogicamente os conflitos fora dos tribunais. Assim, os muros continuam sendo erguidos, os indivíduos isolam-se, e as relações intersubjetivas ficam cada vez mais superficiais e colapsadas.

O direito pensado em sua dimensão meramente abstrata do legalismo, sem uma inflexão contextual e social, projeta um ser atomizado das relações intersubjetivas e, ipso facto, um ser alienado – esse é o termo usado por Rahel Jaeggi em *Alienation* (2014) para significar a incapacidade do sujeito de estabelecer relações apropriativas e autênticas com o mundo, com os outros e consigo mesmo, já que esse sujeito vive num mundo que ele fez, mas que lhe é estranho e que não julga e toma como seu mundo; por isso, estabelece com ele (com o mundo e com aquilo que o circunda) relações meramente passivas e apáticas. Para Jaeggi, a alienação implica uma série de distúrbios nas relações sociais

como indiferença, instrumentalização, reificação, absurdidade, artificialidade, falta de sentido, impotência (JAEGGI, 2014, p. 5).

Retornando a Honneth, por que nos últimos anos a liberdade jurídica ganhou um poder de conformação e adesão tão desmedidos? Poder-se-ia responder como hipótese prévia que, devido ao fracasso dos laços éticos e dos valores coletivos de cooperação e de confiança, devido à burocratização das esferas da vida, a violentização das relações, e o fracasso religioso-metafísico a partir do qual a teonomia foi suplantada por leis humanas (antroponomia) etc. O coroamento dessas ocorrências deu-se com o capitalismo e sua marcante obsessão pelo individualismo e pela autovantagem, representados no lucro e na privatização dos bens comuns sob o aval da lei.

Com o império do direito nas sociedades modernas, as esferas da vida foram juridificadas, tais como, escola, relações familiares... “onde até então estiveram habituados a se compreender, sobretudo recorrendo a valores, normas e costumes comuns compartilhados, agora podem cada vez mais assumir, e de maneira recíproca, uma atitude estratégica, a fim de impor juridicamente seus interesses ameaçados a seus parceiros de interação” (HONNETH, 2015, p. 163)⁸.

⁸ Cabe aqui uma ressalva: em vez de “parceiro de interação” (*Partner*) talvez fosse melhor Honneth ter usado o termo “oponente” (*Gegner*) já que se trata de uma racionalidade instrumental com vistas a tomar o outro como um meio para um determinado fim e para isso, caso necessário, criar uma relação de concorrência e oponência como é próprio da lógica dos conflitos contemporâneos.

A DIAGNÓSTICO HONNETEANO A RESPEITO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

O quadro político mundial passou por grandes transformações entre o fim da década de 60 e início da década de 90 do século passado. Com isso, inevitavelmente, tanto as formas de intervenção na realidade quanto as formas teóricas de interpretá-la também se modificaram. Os movimentos que surgem, especialmente a partir das sublevações de 68, deram nova roupagem às lutas sociais, reconfigurando o espaço público e revelando a emergência e a diversificação desses movimentos. Uma das respostas a essa diversificação ocorre com a reorientação das formas de organização do sistema capitalista que, pouco a pouco, se desfaz das antigas estruturas fordistas e tayloristas de organização do trabalho⁹.

Nessa mesma onda de transformações e mundialização da economia, a paisagem política deixa de refletir a antiga bipolarização entre o bloco socialista/soviético e o mundo capitalista. Na América Latina, nesse contexto, há um arrefecimento gradual e definitivo da luta armada como forma de transformação social e superação do capitalismo; tais formas de luta dão lugar a reivindicações por maior participação e institucionalização de demandas de natureza democratizante e socializante.

É nesse sentido que Habermas pode afirmar a existência de um dilema segundo o qual “o capitalismo desenvolvido nem pode viver sem o Estado social nem coexistir com sua expansão contínua” (HABERMAS,

⁹ Vale lembrar aqui, como nos alerta Streek (2012), que o capitalismo não deve ser tomado como um sistema que tende ao equilíbrio, mas ao contrário, ele é caracterizado por uma “tensão que faz do desequilíbrio e da instabilidade a regra, e não a exceção”. Isso significa que os movimentos sociais dos anos 1960 contribuíram para a reconfiguração do capitalismo daquela época, porém não é possível afirmar que sem eles o sistema se manteria exatamente como era antes

1987, p.109). Estaríamos então diante de uma espécie de “esgotamento das energias utópicas” cristalizadas “em torno do potencial de uma sociedade do trabalho” que denunciaria, por sua vez, “um dos estados de ânimo passageiros do [atual] pessimismo cultural” (HABERMAS, 1987, p. 105)

A partir dessas mudanças no quadro histórico e social, as teorias que pretendiam manter o horizonte da busca pela emancipação da dominação também se reconfiguraram. De forma esquemática, pode-se perceber que surgem correntes teóricas que se reivindicam críticas e não tomam como ponto central o conteúdo do capitalismo, mas apenas a questão do não acesso de parte importante da sociedade ao que é produzido por ele, o que as aproxima das tendências que se orientam politicamente pelo *there is no alternative*. O que Anselm Jappe ressalta acerca de certa interpretação de Marx, que se tornou hegemônica a partir do início do século XX, pode nos ajudar a elucidar um pouco mais essa questão.

O autor alemão erradicado na Itália afirma que, para grande parte das correntes teóricas que surgem a partir da ebulição social do fim dos anos 1960, o valor e o dinheiro, o trabalho e a mercadoria não são [...] concebidos enquanto categorias negativas e destruidoras da vida social. No entanto, era isso o que Marx havia feito [...] sobretudo na primeira seção de *O Capital*¹⁰ (JAPPE, 2014, p. 2). Segundo Jappe, a reconfiguração

¹⁰ Aliado ao caráter negativo de certas categorias próprias ao capitalismo, que tem potencial destruidor da vida social como destaca Jappe, e ainda, embora seja possível afirmar que as relações sociais carregam consigo a forma específica do processo de produção material da vida, por outro lado, com Marx, é também possível destacar que “o caráter social é, pois, o caráter geral de todo o movimento; assim como é a própria sociedade que produz o homem enquanto homem, assim também ela é produzida por ele” (MARX, 2004, p.106. grifos do autor). Portanto, as possibilidades de superação dos obstáculos postos pelo capitalismo estão, entre outros aspectos, assentadas na capacidade de

histórica, em grande medida produzida pelos movimentos sociais herdeiros das revoltas de 68, nos ajuda a compreender a opção de algumas correntes pelo distanciamento lento e gradual do exercício teórico anticapitalista.

Dentre os teóricos que partilham desse distanciamento, Axel Honneth ocupa posição de destaque na atualidade. Poderíamos afirmar que o aspecto central de sua crítica está ancorado na tese de que as possibilidades da experiência interativo-comunicativa não podem ser resumidas ou tomadas exclusivamente na interação linguística, “nem mesmo esta última pode ser perseguida em seu aspecto ideal sem a pressuposição dos contextos conflituosos nos quais ela sempre está inserida” (HONNETH, 1991, p. 298-300).

Honneth procura contrapor-se à duplicidade das esferas racionais como “complexos institucionais”, tal como propõe a teoria do agir comunicativo de Habermas. Nesse sentido, ele critica também o caráter diferenciado do direito positivo na teoria discursiva habermasiana. Assim, tanto o domínio da racionalidade sistêmica quanto o da comunicativa têm suas raízes nas esferas sociais de geração das ações, e esse núcleo social não pode ser abstraído ou tomado secundariamente¹¹, o que nos permite afirmar que as relações “enrijecidas”

identificar as potencialidades inscritas no real, mesmo que os atores sociais sejam influenciados por seu modo de produção

¹¹ Embora isso não signifique que Honneth não se preocupe com os aspectos sistêmicos das relações sociais. Ele desenvolve uma reflexão preocupada, por exemplo, com a esfera do trabalho desde seus escritos de “juventude”, como *Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory* (1995), publicado originalmente em 1980. Sobre essa questão, e mais especificamente sobre a reflexão possível do paradigma do reconhecimento acerca das “realidades econômicas” ou “materiais”, cf. SMITH, Nicholas H. *Work and the Struggle for Recognition* (2009), e sobre a teoria do reconhecimento como

institucionalmente permeiam toda ordem social. Entretanto, o núcleo motivador e central dos desenvolvimentos e mudanças históricas encontra-se nas relações comunicativas entre grupos integrados social e culturalmente¹².

Nesse sentido, se para Habermas o mundo da vida era constituído por sujeitos falantes em relação de entendimento entre si, para Honneth, as relações sociais são mais bem compreendidas através da noção de reconhecimento, porque ela denota uma preocupação maior com a interação comunicativa e com as experiências sociais ancoradas nas relações e vivências concretas dos sujeitos.

O processo emancipatório no qual Habermas ancora socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica não está de forma alguma refletido tal como um processo nas experiências morais dos sujeitos envolvidos. Pois eles vivenciam uma violação do que podemos chamar suas expectativas morais, isto é, seu ‘ponto de vista moral’, não como uma restrição das regras de linguagem intuitivamente dominantes, mas como uma violação de pretensões de identidade adquiridas na socialização. Um processo de racionalização comunicativa do mundo da vida pode desdobrar-se historicamente, mas não está refletido nas experiências dos sujeitos humanos como um estado moral de coisas. (HONNETH, 1999, p. 328)

Honneth não compreende os sujeitos como “falantes” antes mesmo de se “reconhecerem”, o que implica uma ampla relação sensível, concreta e intrinsecamente conflituosa entre os sujeitos. Essa compreensão

“revisão da concepção crítica do trabalho”, cf. MOLL, Karl N. **The enduring significance of Axel Honneth’s critical conception of work** (2009).

¹² Essa reflexão crítica de Honneth acerca de Habermas já foi exposta em outro lugar. Cf. SILVA, Hélio Alexandre; RAVAGNANI, Herbert Barucci. Estruturas e fundamentos sociais: a leitura honnethiana de Habermas. **Trans/formação**, Marília, v. 36, n. 2, p.155-178, Maio/Agosto, 2013.

contrasta com a ênfase habermasiana no entendimento. A interação comunicativa, desse modo, é trabalhada por Honneth em um nível mais elementar, que pressupõe um novo conceito de ‘social’ que pode, segundo ele, decifrar adequadamente as fontes daquilo que em Habermas foi fracionado em mundo da vida e sistema.

O filósofo contemporâneo desloca para o centro da teoria as relações morais pré-linguísticas bem como as práticas e esferas ético-sociais e procura não abstrair os fenômenos patológicos, “exportando-os” para complexos de razão. Com isso, o autor não subestima o papel determinante dessas patologias na experiência “vívda” dos indivíduos e não negligencia o potencial de organização emancipatória contido nos movimentos e reivindicações por reconhecimento e dignidade. O conceito formal de eticidade e os modelos de liberdade comunicativa da teoria normativa da modernidade servem como critérios normativos para a avaliação dessas lutas sociais em referência ao seu caráter emancipatório ou reacionário.

Ao rejeitar o dualismo sistema x mundo da vida, Honneth não concebe as patologias sociais como extrapolação de domínios de racionalidades, mas, antes, como fenômenos negativos advindos do interior mesmo das práticas e estruturas sociais que são concebidas de modo a compor o núcleo gerativo das ações e da possibilidade dos processos de formalização e institucionalização. Essa nova abordagem proposta por Honneth visa “elucidar categorialmente a realidade social” (HONNETH, 1999, p. 324), deslocando o conflito social e os sentimentos de desrespeito e injustiça para o centro da teoria. Ele realiza uma crítica

ao projeto habermasiano, não o rejeitando completamente, mas ampliando o seu alcance. Isso significa que o chamado paradigma da comunicação não é tomado apenas enquanto “teoria da linguagem” e sim como “teoria do reconhecimento”, de tal modo que a tônica deixa de ser o consenso e passa a ser os conflitos.

Contudo, a crítica de Honneth ao pensamento habermasiano produz uma teoria fortemente devedora de princípios morais. Ao situar a luta por reconhecimento como aspecto central capaz de unificar as demandas dos movimentos sociais, o autor pretende também ancorar as possibilidades de emancipação nas lutas pela ampliação do reconhecimento moral e ético.

Desse modo, uma posição pretensamente crítica do diagnóstico produzido por Honneth teria o ônus de mostrar a presença de movimentos sociais capazes de ampliar suas demandas para além da luta por reconhecimentos sociais (CUSSET, 1999, p.123). Nesse sentido, caberia o seguinte questionamento: a experiência do desrespeito e da injustiça seria capaz de produzir, ainda hoje, movimentos sociais capazes de articular suas demandas por reconhecimento a demandas anticapitalistas? Em Honneth, há margem para a existência contínua do surgimento de novos grupos que pautam lutas específicas. Dentre esses grupos, lembremos de movimentos como MST (Movimento Sem Terra), Movimento Negro da Bahia etc.

CONCLUSÃO

Em relação ao tratamento acerca do direito, Axel Honneth de *Das Recht der Freiheit* é visivelmente mais crítico em relação ao de *Kampf um Anerkennung*. Nesta última, o direito é concebido como um padrão de reconhecimento intersubjetivo a partir do ponto de vista normativo da universalização de direitos, superando, assim, o caráter singular do padrão afetivo e o caráter particular da estima social/solidariedade. No direito, o outro é universalizado e de modo isonômico – ao menos formalmente – concebido como *Rechtsperson* independentemente da estima e da valoração que lhe são conferidas em seu ethos social, em contextos e situações específicas. Em *O Direito da Liberdade*, a guinada é evidente: a partir dos conceitos de liberdade e patologia social, Honneth reavalia, a partir de um viés realista, a relevância do direito. O direito, quando circunscrito à dimensão individual da tutela dos direitos subjetivos, ainda cumpre um papel de legitimador da liberdade negativa que, como em Hegel, é uma esfera limitada por ser formal e carente de mediação social.

Com a juridificação da liberdade em termos abstratos e formais, a ação comunicativa ficou obliterada e os litígios passaram a ser cada vez mais encaminhados aos tribunais, diminuindo com isso as chances de reconhecimento mútuo no horizonte das relações éticas que deveriam ser embasadas em valores sociais do cotidiano, em vez de barreiras jurídicas que são interpostas aos indivíduos que monologicamente lutam por direitos que são meramente individualistas e, ipso facto,

socialmente patológicos e desvinculatórios, ruindo assim o presumível caráter emancipador do direito nas sociedades modernas.

Portanto, se a liberdade for tomada apenas em seu espectro formal e negativo de ausências de impedimentos externos para a ação, corre-se o risco de o direito moderno apenas erguer novos muros de proteção individual e, com isso, simplesmente encapsular sujeitos em vez de oportunizar a criação de relações éticas e sociais razoáveis. Se a justiça for limitada ao seu viés meramente formal e positivista em termos jurídicos, haverá a continuidade do paradoxo, a saber, de um lado muitas leis (legalismos), judicializações e processualismos, e de outro, o aumento das diversas formas de violência oriundas de desrespeito e ataques a categorias alijadas do processo de reconhecimento mútuo

E, dentre essas formas de violência, os movimentos sociais são muito atingidos. Seja pelo simples fato de uma agressão verbal nas redes sociais, por exemplo, como também pela sua criminalização no âmbito do judiciário. Nos tempos obscuros em que vivemos hoje, ser integrante de grupos minoritários pode causar afastamento de relações intersubjetivas ou propiciar momentos de não reconhecimento.

REFERÊNCIAS

- CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos**. Trad. Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.
- ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Trad. Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Trad. George Sperber; Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio**. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HONNETH, Axel. **The critique of power**: reflective stages in a critical social theory. Cambridge: MIT Press. 1991.

HONNETH, Axel. **O Direito da Liberdade**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit**: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2009.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MOLL, K. N. The enduring significance of Axel Honneth’s critical conception of work. **Emergent Australasian Philosophers**, Issue, v. 2, p. 01-16, 2009.

SILVA, H. A.; RAVAGNANI, H. B. Estruturas e fundamentos sociais: a leitura honnethiana de Habermas. **Trans/formação**, Marília, v. 36, n. 2, p. 155-178. Maio/Agosto, 2013.

SMITH, N. Work and the Struggle for Recognition. **European Journal of Political Theory**, v. 08, n. 01, p. 46-60, 2009.

STREEK, W. As crises do capitalismo democrático. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 92, março, 2012.

6

DIVULGAR E POPULARIZAR A CIÊNCIA EM TEMPOS DE PANDEMIA: CONTRIBUIÇÕES POSSÍVEIS PARA UM DEBATE NECESSÁRIO

Thiago Lustosa Jucá ¹

Muciana Aracely da Silva Cunha ²

Rérison Máximo ³

¹ Técnico Químico Industrial (CEFET-CE), Técnico Químico de Petróleo (Universidade Petrobras/UP), Biólogo (Licenciado e Bacharel pela UFC), Mestre e Doutor em Bioquímica de Plantas (UFC). É funcionário de carreira da Petrobras, onde exerce o cargo de Profissional Petrobras de Nível Técnico Pleno, com ênfase em Química de Petróleo. Na Companhia possui experiência com Controle de Qualidade, Certificação de Produtos e Derivados de Petróleo (Petróleo, Gás Natural, Asfalto, Óleo Combustível, Lubrificantes Naftênicos, além de efluentes industriais) e técnicas analíticas como cromatografia líquida (HPLC e íons) e gasosa (GC), absorção atômica (Chama) e motor de cetano. Já no âmbito acadêmico, têm experiência com Bioprospecção de Peptídeos Vegetais, com especial interesse em plantas laticíferas (separação, identificação e caracterização estrutural), e com Divulgação Científica. Com relação a esta, atuou como Colunista de Divulgação Científica para o Portal Nossa Ciência (Coluna do Jucá), durante mais de dois anos. Interessa-se ainda pela prospecção de substâncias com propriedades antiofídicas e seus possíveis mecanismos celulares, além de ecologia, biodiversidade e conservação de serpentes do bioma Caatinga. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8893158861698299>

² Possui Licenciatura em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Ceará (2003), Mestrado em Agronomia (Produção Vegetal) pela Universidade Federal de Alagoas (2006) e Doutorado em Biotecnologia da Rede Nordeste de Biotecnologia (RENORBIO) pela Universidade Federal do Ceará. Atua no ensino e pesquisa em Ensino de Ciências e Biologia, especialmente na Prática de Ensino, Estágio Supervisionado e Metodologia da Pesquisa Educacional. Membro do ESCRE(VI)VER: Grupo de Estudos e Pesquisas com Narrativas em Educação, colaborando na linha de pesquisa de Formação Docente. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8485195980630903>

³ Arquiteto e urbanista pela Universidade Federal do Ceará (Fortaleza, 2006), especialista em Habitação e Desenvolvimento Urbano pelo Institute for Housing and Urban Development Studies (Roterdã, 2010), mestre em Arquitetura e Urbanismo pelo Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (São Carlos, 2012), doutorando em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (São Paulo, 2020) e técnico em edificações pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (Fortaleza, 2001). É pesquisador do Laboratório de Habitação e Assentamentos Humanos (LabHab) da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo e atuou como pesquisador-colaborador do Laboratório de Estudos em Habitação (LEHAB) da Universidade Federal do Ceará e do núcleo Fortaleza do Observatório das Metrópoles. Atualmente, é professor efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará, campus de Quixadá, onde coordena o Grupo de Estudos e Pesquisas em Engenharia Ambiental Urbana e o Escritório Modelo de Assistência Técnica em Construção Civil. Atua e/ou tem interesse nos seguintes temas: planejamento urbano, políticas habitacionais, direito à cidade, moradia, tecnologia e projeto da habitação, assistência técnica, cadastro técnico-multifinalitário, geotecnologias, sistemas de informação geográfica e indicadores socio-espaciais. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9393316496284375>

INTRODUÇÃO

A pandemia da COVID-19 (Corona Virus Disease 2019), responsável pela síndrome respiratória aguda grave, configura um momento desafiador para a população mundial, podendo ser considerada a maior crise sanitária deste século. Inicialmente, a estratégia para conter a disseminação do novo coronavírus (Sars-CoV-2) foi a adoção de medidas não farmacológicas como o isolamento e o distanciamento social e o uso de máscaras (NEBEHAY et al., 2020). No entanto, o controle da pandemia passou a ocorrer de forma mais efetiva a partir do desenvolvimento, em curtíssimo tempo, de vacinas contra o Sars-CoV-2 (LI et al., 2021), bem como a sua disponibilidade em escala global (COHEN, 2020).

Nessa conjuntura de busca de conhecimento sobre (e enfrentamento de) uma nova doença, a ciência – principalmente na área da saúde – ganhou espaço significativo no debate público (ROCHA, 2020). Discussões científicas emergiram com mais intensidade, mobilizando e sendo pautadas por diversos sujeitos: cientistas, pesquisadores da área da saúde, jornalistas e políticos, mas também outros vinculados aos mais distintos campos do conhecimento ou de atuação profissional. Tal debate caminhou em paralelo ao período de enfrentamento da pandemia e deve seguir adiante, para além do seu término, que tende a se aproximar à medida que a vacinação avança. O prolongamento dessa discussão sobre saúde deve ocorrer diante do crescente movimento de negação à imunização, que também passou a centrar ataques às vacinas contra a COVID-19 desenvolvidas e disponibilizadas para a população (THE COCONEL GROUP, 2020). A OMS e membros da comunidade

científica, inclusive, manifestaram preocupação a respeito dos impactos desse movimento antivacina na imunização contra a COVID-19 (CORNWALL, 2020).

É nessa conjuntura complexa – de pandemia, mas também de crises políticas e econômicas – que fazer divulgação científica em território brasileiro torna-se ainda mais essencial e desafiador. A busca pela difusão de resultados de pesquisas sobre a COVID-19, no intuito de que esse conhecimento alcance o maior número de pessoas possível, insere-se em uma “batalha de ideias” que pode ocorrer de forma imprecisa, superficial ou distorcida. Também entram nessa disputa as desinformações e as notícias falsas – difundidas em massa por redes sociais como Facebook e Twitter, por plataformas de transmissão de vídeos como o YouTube e por aplicativos de mensagens instantâneas como WhatsApp e Telegram. Ademais, também completam esse cenário a crescente negação à ciência, a animosidade direcionada a alguns cientistas, o maior protagonismo das opiniões e das emoções sobre os fatos, e o desconhecimento das questões que permeiam a produção do conhecimento científico (LARSON, 2020; FRENKEL; ALBA; ZHONG, 2020).

Pesquisadores, cientistas, jornalistas e instituições têm atuado para desconstruir a reificação da divulgação científica que, por vezes, resguarda interesses escusos destoantes do próprio fazer científico (BASSETS, 2020). Aqueles posicionam-se de maneira crítica a um certo “endeusamento” da ciência, desnudando a visão dogmática e doutrinária do conhecimento científico, que pode, com frequência, conduzir o leigo a significar a ciência enquanto conhecimento infalível,

absolutamente exato, elitista e exclusivamente analítico. A intensa profusão de informações propagadas em meio à pandemia da COVID-19 torna-se um convite para refutar a concepção comumente difundida sobre uma suposta neutralidade científica, a qual se consolidaria numa produção científica à parte de interesses e consequências sociais. Nessa frente de discussão, o que se pretende é rejeitar uma compreensão de realidade que só tem validade se vista exclusivamente pelo prisma da ciência, numa manifestação científicista, onde a divulgação científica supostamente estaria inserida (EVANGELISTA, 2020; XAVIER et al., 2020; EL-HANI, 2019).

Considerando os aspectos apontados anteriormente, que fizeram parte e/ou permearam as questões científicas desde o início da pandemia; e tomando como referência ideias e argumentações presentes em artigo publicado no renomado periódico *Science* intitulado *Palavras persuasivas não são suficientes*, este texto busca responder à seguinte pergunta: quais os desafios da divulgação e da popularização da ciência em tempos de pandemia? Argumentamos que a resposta a tal pergunta pode contribuir no debate necessário sobre o ato de divulgar e popularizar a ciência no nosso país. Para tanto, de forma a qualificar e discutir tais desafios, foram delimitados conjuntos de ideias que conformam as cinco seções principais nas quais o texto está estruturado. Ao final, são apresentadas algumas notas conclusivas que apontam caminhos possíveis e relevantes para o debate acerca da divulgação científica pós-pandemia.

PRECISAMOS COMUNICAR O ÓBVIO (?)

“Comunicar as descobertas da ciência desempenha um papel vital na formação de nossas vidas e do planeta” (THORP, 2020a, tradução nossa) é a afirmação posta no início do texto publicado na *Science* e que direcionou a elaboração deste texto. O autor argumenta que, apesar das informações científicas produzidas pelos periódicos daquela renomada revista científica serem perspicazes e confiáveis, e dos esforços dos divulgadores em tornar suas mensagens mais acessíveis, têm-se constatado um aumento significativo do negacionismo científico. Segundo Thorp (2020a), grande parte da população recusa-se a usar máscaras e praticar o distanciamento social ou ainda rejeita a tomada da vacina contra a COVID-19, comprometendo os benefícios da imunidade coletiva, num movimento também observado no Brasil.

O referido texto explora os motivos que levam à negação da ciência, ao exemplificar falas e posturas emblemáticas, até mesmo de poderosas lideranças políticas mundiais. O que se observa é que a comunidade científica enfrenta uma máquina sofisticada, politicamente conveniente, orientada por dados e dedicada a garantir a adoção de uma postura contrária à ciência, tal como se adere a um modismo qualquer. E segue advertindo que a comunidade científica está perdendo a batalha contra o “leviatã digital de desinformação”.

Thorp discorda da concepção corroborada por muitos leitores, de que a ciência precisa fazer um trabalho melhor ao contar suas histórias, embora concorde que sempre haverá a necessidade de pontos de incremento e ajustes. O autor ressalta ainda que a batalha entre dado

científico e a “ficção” que fundamenta o movimento anticiência e que está sendo travada em muitos países do mundo não é recente, tendo sido iniciada junto ao debate sobre a questão ambiental. Ele se mostra pessimista em relação às principais estratégias utilizadas para produzir e divulgar ciência, ao afirmar que:

[...] uma opinião bem fundamentada e altamente posicionada sobre esse tópico não moverá a agulha, não importa quão bem seja criada para fazer jus às melhores práticas de comunicação científica. Tampouco é um livro comercial perfeito, uma aparição na televisão ou uma turnê de palestras de um líder científico. A única maneira de vencer essa luta é usar as mesmas ferramentas sofisticadas, que estão sendo usadas para derrubar a ciência em nome da ciência. (THORP, 2020a, tradução nossa)

Thorp foi muito assertivo ao lembrar-nos que, sem o apoio das grandes empresas de comunicação, como o Facebook e o Google, por exemplo, é praticamente impossível contrapor-se ao movimento anticiência. Em tom de ironia, ele conclui que “na ausência de uma estratégia melhor, podemos seguir em frente com a ideia de que, se pudessemos encontrar palavras perfeitas e persuasivas, todos perceberiam automaticamente que fatos são fatos e que não há alternativas” (THORP, 2020a, tradução nossa).

O texto da *Science* também argumenta que estaríamos imersos numa espécie de “nova era da informação”, na qual as redes sociais são o “palco predileto” e mais eficiente de comunicação entre as pessoas, havendo maior protagonismo das opiniões sobre dados, evidências e fatos. O alcance das opiniões e dos “achismos” via compartilhamento massivo atinge proporções inimagináveis e isso tem um efeito danoso

para a sociedade. Diante de cenário tão adverso, Thorp (2020a, tradução nossa) questiona a eficácia da divulgação científica em construir um discurso de aceitação e validação deste tipo de conhecimento perante a sociedade. Por isso que, em tempos de pandemia, precisamos comunicar (até mesmo) o óbvio, porém não nos esquecendo dos recursos midiáticos envolvidos nessa tarefa de divulgar a ciência.

MAIS (DEBATE SOBRE A) CIÊNCIA E MENOS (IDOLATRIA AOS) EXPERTS

Certamente nunca se deu tanta importância às palavras ciência, vacina e divulgação científica como após o início da pandemia da COVID-19. Fazendo um esforço reflexivo, é difícil imaginar outro cenário – já previsível diante da nossa duradoura relação abusiva contra o que resta do planeta – cuja necessidade por soluções científicas seja ainda mais urgente. Assim sendo, difundir ciência para o grande público torna-se imprescindível, ainda mais diante dos danos causados pelo “le-viatã moderno” de desinformações e notícias falsas sobre a pandemia, os vírus e as vacinas (THORP, 2020a, tradução nossa).

Por outro lado, uma imensa quantidade de informações de cunho científico tem sido produzida e propagada por experts e em meios tão diversos que até para pessoas com formação acadêmica, mais familiarizadas com a linguagem científica, não tem sido uma tarefa fácil assimilá-las e processá-las. Para o grande público, que em sua grande maioria carece de certos “privilégios acadêmicos”, o entendimento dessa enxurrada de informações fica prejudicado, tornando-se mais difícil avaliar e assimilar o que está sendo comunicado.

Em texto que discute a queda dos experts em ciência, Tatiana Roque aponta que uma das falhas da comunicação científica na pandemia foi o destaque dado a manifestações pessoais de especialistas, colocando as instituições em segundo plano (ROQUE, 2021). Certamente, a individualização e a personificação do comunicador científico, que difunde conteúdo por vezes sem um vínculo institucional e coletivo que paute e discuta previamente tal informação, contribui para que o bote da divulgação científica esteja à deriva no mar revolto das (des)informações durante a pandemia.

Roque (2021) aponta uma série de questões, as quais funcionam como uma espécie de prelúdio à referida falha. Segundo aquela autora, parcela da população enxerga motivações políticas e até comerciais nas orientações desses experts e não aceita o argumento de que as informações e conhecimentos são pautados apenas em evidências científicas, as quais seriam, por sua vez, destituídas de qualquer subjetividade e parcialidade. Ela aponta ainda as chances de soluções científicas estarem equivocadas, dadas à rapidez com que foram produzidas as pesquisas científicas que as gestaram, afinal, a ciência também precisa de tempo. Roque (2021) também questiona a imagem projetada por muitos experts que, de forma oportunista, criaram uma espécie de “hall da fama” para divulgar dados e informações científicas; e destaca a crise de legitimidade junto ao grande público, uma vez que há tempos a ciência foi destronada do altar das práticas desinteressadas. Comumente utilizada pelos apoiadores do ex-presidente Donald Trump e também reverberada em nosso país, a expressão *In God we trust* (em tradução livre, “Em

Deus nós confiamos) exemplifica a força e o viés religioso que está presente em algumas sociedades, mas também insinua que as únicas instituições que se mantêm fortes e inabaláveis são as religiosas, comandadas pela fé dos seus seguidores (ZAUZMER, 2018).

Seguindo em seu texto, Roque (2021) propõe duas intervenções para combater as falhas da comunicação científica durante a pandemia que ajudariam a recuperar a confiança na ciência. Primeiro, a autora indica ser necessário privilegiar posicionamentos institucionais, ao invés de pessoais. Segundo, Roque (2021) aponta ser fundamental ampliar o debate para que o grande público tenha voz e vez, mesmo sem as supostas credenciais de um refinado saber acadêmico, devendo ser consultado para expressar e debater suas inquietações, ao invés de apenas ser “catequizado” por experts.

Em texto que discute a relação entre sociedade e a edição do genoma humano, Dryzek (et al., 2020) advertem que as tecnologias de edição de genoma oferecem amplas possibilidades para o benefício da sociedade, mas também riscos e desafios éticos substanciais (DRYZEK et al., 2020). Partindo-se dessa premissa e considerando-se que as tecnologias podem interferir na questão do que significa ser humano – se considerarmos o caso em específico da edição de genes –, é imperioso fomentar um debate democrático em torno de questões de preocupação global, tal como ocorre com os direitos humanos. Por isso, o texto traz uma pauta essencial: a discussão política e a democratização de decisões sobre práticas científicas com impactos significativos na humanidade. Para o caso em questão, Dryzek (et al., 2020) defendem que haja uma

deliberação encaminhada por meio de uma assembleia de cidadãos das mais diferentes nacionalidades para desempenhar esse papel, buscando uma governança legítima e eficaz, ao invés de subordinar a opinião popular a qualquer outra decisão centralizada.

É preciso ponderar, contudo, que envolver o grande público na tomada de decisões de caráter científico e de interesse coletivo, evitando manipulações, não é atividade trivial, como mostram Scheufele e Krause (2020) em trabalho que discute a desinformação e as notícias falsas e sua relação com o público que tem alguma relação com a ciência. Segundo os autores, o grande público carece da compreensão básica da ciência como, por exemplo, o próprio processo de construção do conhecimento científico, além de, muitas vezes, possuir ideias imprecisas sobre os “fatos” e “consensos” científicos. É exatamente nesse cenário – de ausência de uma cultura científica mínima, aliada às crises políticas, econômicas, sociais e ambientais – que o negacionismo encontra terreno fértil e se dissemina. Como se não bastasse a pandemia, o negacionismo faz surgir pesquisas que contaminam o debate público sem apresentar dados que fundamentam um conhecimento segundo as regras e procedimentos do fazer pesquisa científica.

Savaris et al. (2021), por exemplo, afirmam não ter encontrado relação entre o isolamento social rígido e a redução de mortes por Covid-19. Embora a eficácia do lockdown comporte posições divergentes no meio acadêmico e científico, muitos daqueles que entendem minimamente do processo de publicação de um artigo científico – o qual contempla uma revisão por pares e aprovação editorial para publicação

– não só estranharam e suspeitaram acerca das conclusões exatamente no momento em que o isolamento social rígido era mais necessário. O próprio periódico onde tal trabalho foi publicado lançou nota alertando para uma posterior resposta editorial que incluirá críticas e considerações a respeito do artigo. Diante do exposto, não é difícil imaginar o impacto negativo no entendimento de um número infindável de informações tão difusas e confusas.

CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE CIÊNCIA E POLÍTICA

Decisões pautadas na ciência também são políticas e vão muito além de evidências científicas (JUCÁ; CUNHA; MÁXIMO, 2021). Provavelmente, parte da população esperava que as decisões inerentes à pandemia tivessem sido tomadas por especialistas renomados e não pelos gestores públicos, haja vista o apelo para que as decisões fossem pautadas, quase exclusivamente, na ciência. Para além do dogmatismo envolvido nesse entendimento, faz-se necessário deixar evidente que não existem apenas aspectos científicos a serem considerados nessa conjuntura.

O historiador israelense Yuval Noah Harari, em artigo sobre a pandemia publicado no *Financial Times*, argumenta que a ciência não pode substituir a política, e que o político é o sujeito que deve levar em conta as considerações econômicas, sociais e médicas para tomar decisões ou definir estratégias de atuação (HARARI, 2021). Para o autor, considerar e conciliar interesses e valores são atribuições dos políticos, já que não existe uma forma científica de determinar quais interesses e valores são

mais importantes, isto é, não existe um método científico para decidir o que devemos fazer.

Harari (2021) reforça suas considerações ao exemplificar, no contexto da pandemia, inúmeros dilemas políticos que ensejam questionamentos sobre quantas pessoas sofrerão de depressão se impusermos um bloqueio; sobre quantas pessoas sofrerão de má nutrição; sobre quantos vão faltar à escola ou perder o emprego ou sobre quantos serão espancados e assassinados por seus cônjuges? Para o autor, mesmo que todos os dados sejam precisos e confiáveis, devemos sempre perguntar: “O que contamos? Quem decide o que contar? Como avaliamos os números uns contra os outros?”. Tais exemplos reforçam a ideia de que os dilemas estão diretamente vinculados a tarefas mais políticas do que científicas. Segundo Harari, os sucessos científicos e tecnológicos sem precedentes durante a pandemia mais recente não resolveram a crise da Covid-19. Eles, na verdade, transformaram a epidemia de uma calamidade natural em um dilema político (HARARI, 2021).

Outro exemplo simples e didático trazido à tona por aquele historiador é que a humanidade já possui as ferramentas científicas para controlar e minimizar os efeitos da Covid-19. Segundo Harari (2021), vários países provaram que, mesmo sem vacina, as ferramentas disponíveis – lockdown, protocolos rígidos, controle das fronteiras, por exemplo – podem conter a epidemia. Essas ferramentas, no entanto, têm um alto preço econômico e social. E conclui afirmando que podemos vencer o vírus – mas não temos certeza se estamos dispostos a pagar o

custo dessa vitória e é, por isso, que as conquistas científicas colocaram uma enorme responsabilidade sobre os ombros dos políticos.

Em texto que discute a precariedade da gestão política da pandemia em associação com as respostas científicas e questões de saúde pública, Tiago Correia segue argumentos semelhantes aos apresentados por Harari ao alertar que, em primeiro lugar, a prudência é necessária devido às respostas científicas que ainda não temos sobre este vírus (CORREIA, 2021). Além disso, adverte o autor que muitas vezes surgem evidências contraditórias, o que gera críticas sobre normas e diretrizes técnicas tanto pela comunidade científica, quanto por políticos e público em geral.

Correia (2021) ressalta ainda a importância do gerenciamento de riscos, de incertezas e de expectativas enquanto um consenso científico mais sólido não tiver sido alcançado. Sobre esse tema, o autor destaca três problemas. Primeiro, quando os cientistas aconselham os políticos tomadores de decisão sem absolutamente nenhuma ideia de como gerenciar o risco, a incerteza e as expectativas de um público que está assustado e farto. Segundo, quando os cientistas aconselham os responsáveis políticos, mas não têm absolutamente nenhuma ideia das respostas que ainda não possuem e passam adiante as evidências de forma afoita e simplificada. E, terceiro, quando a pressão exercida sobre os cientistas por políticos, meios de comunicação e o público em geral para encontrar uma solução rápida para um retorno à normalidade. Por fim, ele nos lembra que a única evidência sólida até agora é que a

vacinação tira a pressão dos serviços de saúde, e que é preciso mais do que indicadores epidemiológicos para gerenciar uma sindemia.

À medida que a ciência ganha (mais) protagonismo, também vira alvo de ataques e questionamentos recorrentes. Em entrevista sobre a importância da defesa da ciência na era dos pós-fatos, Naomi Oreskes – autora do famoso livro *Mercadores da Dúvida* (Merchants of Doubt) – apresenta elementos sobre as razões de se confiar na ciência (RADSKEN, 2019). Ela relata que a ideia de produzir um livro sobre este tema surgiu após ter sido indagada por um ouvinte, durante uma palestra, acerca das razões pelas quais as pessoas deveriam confiar na ciência. Na busca de uma resposta, Radsken (2019) pontua que as pessoas têm valores e, portanto, não teria como a ciência estar isenta deles. Por isso mesmo, inevitavelmente, é preciso saber quais valores estão orientando a prática científica. É preciso um esforço para deixar registrado e evidenciado que a ciência não pode ser idolatrada, tampouco tratada como uma questão de crença e fé. Ademais, cientistas e pesquisadores não devem ser postos como oráculos, afinal, são indivíduos sujeitos ao erro, ao enviesamento, às ideologias e às paixões.

CIÊNCIA(S) PARA ALÉM DE OPINIÕES

Num editorial de março de 2020 intitulado “Faça-nos um favor”, em tradução livre, o editor da revista *Science*, Holden Thorp, fez duras críticas a Donald Trump, então presidente dos Estados Unidos da América, por ele insistir no desenvolvimento de uma vacina como resposta imediata contra a Covid-19 (THORP, 2020b). Para o autor, Trump não

pode insultar a ciência quando não gosta dela e, de repente, insistir em algo que a ciência não pode oferecer sob demanda. Thorp lembra ainda que o agora ex-presidente Trump fez cortes profundos nos orçamentos da ciência, dos Centros de Controle e Prevenção de Doenças, e do Institutos Nacionais de Saúde (NIH). Segundo o autor, pedir uma vacina e distorcer a ciência ao mesmo tempo é chocantemente dissonante.

Thorp (2020b) lembra-nos que uma vacina deve ter uma base científica fundamental, tem que ser fabricada e tem que ser segura. Mas todo esse processo pode levar muito tempo. Na defesa da ciência, o autor destaca que as maneiras como os cientistas acumulam e analisam as evidências, aplicam o raciocínio indutivo e submetem as descobertas ao escrutínio dos colegas, dá origem a um conhecimento robusto ao longo dos anos. Inclusive, tais processos estão sendo aplicados ao enfrentamento da pandemia da COVID-19, por meio de colaboração internacional, em uma velocidade sem precedentes.

Em outro texto, o mesmo autor discute a importância do debate público para a ciência (THORP, 2021). Fazendo uma ressalva, o autor ressalta que há potencial para mau uso de informações e confusão pública quando as discussões em qualquer setor vão além dos corredores das universidades e agências governamentais. Mesmo assim, o debate aberto também pode promover a comunicação entre cientistas e entre a comunidade científica e o público. Durante esses tempos de pandemia, a discussão sobre pesquisa, saúde e políticas – seja na televisão, nos jornais ou nas redes sociais – ampliou a atenção do público e encorajou vozes mais diversificadas. Para Thorp (2021), uma vez que essa

tendência estimula os cientistas a concordar mais rapidamente sobre as melhores soluções para nossos problemas e, ao mesmo tempo, ajuda o público a compreender a produção científica com maior clareza, isso é bom para todos. Por fim, o autor traz uma mensagem encorajadora: se quisermos que o público entenda que a ciência é um processo de auto-correção honrosa, vamos acabar de vez com a ideia de que a ciência é um conjunto fixo de fatos em um livro didático. Em vez disso, deixemos que todos vejam as deliberações barulhentas e confusas que avançam a ciência e levam a decisões que beneficiam a todos nós.

Por fim, vale pontuar que, no início da pandemia, uma grande parcela da divulgação e popularização científica centrou-se no combate ao negacionismo, um movimento que não é novo, mas que ganhou enorme visibilidade nos últimos anos (CORNWALL, 2020). Contudo, depois do desenvolvimento de vacinas contra a Covid-19 e do início da vacinação, os alertas concentraram-se na escassez de imunizantes, enquanto o movimento negacionista passou a focar na suspeita em torno da nacionalidade das vacinas. Isso, é claro, não quer dizer que o negacionismo das vacinas desapareceu, apenas arrefeceu diante de outras retóricas mais oportunas para o momento.

TODAS AS CIÊNCIAS SÃO HUMANAS

Diversos estudos têm buscado quantificar a importância da ciência para a chamada opinião pública. A reportagem de Andrade (2020) sobre um destes estudos tenta destrinchar os dados da quantificação da confiança pública em atores políticos, científicos e sociais no atual contexto

de pandemia. Segundo esse estudo, 85% dos entrevistados indicaram ser preciso ouvir mais os cientistas e menos os políticos acerca de assuntos relacionados ao novo coronavírus. Especificamente considerando o público brasileiro, 9 em cada 10 participantes dessa pesquisa apontaram os cientistas como a fonte mais confiável de informação sobre a COVID-19, valores muito acima das demais categorias de profissionais. Tais dados demonstram que é ainda bastante presente no imaginário popular a capacidade que os cientistas têm de resolver os grandes problemas da humanidade.

Almeida (2020) aborda um estudo semelhante, mas que trata especificamente do interesse dos brasileiros na ciência. A matéria apresenta dados de uma pesquisa realizada em todo o país, que aponta que 3 em cada 4 entrevistados estão interessados em ouvir orientações de pesquisadores e cientistas. Esses dados indicam que, na contramão do governo atual, a população brasileira apresenta forte crença na ciência. Não resta dúvidas que esses números são importantes, pois evidenciam que a sociedade está mais interessada em se apropriar do conhecimento científico produzido. Os cientistas, por sua vez, estão cada vez mais interessados em se comunicar com a sociedade, como indicado pela presença constante de cientistas e divulgadores científicos em veículos de mídia tradicional e alternativa.

Em publicação que discute o que os jovens brasileiros pensam da ciência e da tecnologia, Massarani et al. (2021) apresentam dados de pesquisa de opinião realizada com brasileiros e brasileiras entre 15 e 24 anos. Entre os resultados deste estudo trazidos à tona pelos autores, vale

ressaltar que o interesse em ciência é grande entre os jovens, tanto mulheres quanto homens, e em quase todos os grupos sociais; e que, no ainda considerado “país do futebol”, o interesse declarado pelos jovens em ciência e tecnologia é maior do que nos esportes – e comparável ao interesse por religião. Massarani et al. (2021) apontam ainda que a postura dos jovens de apoio à ciência é, no geral, crítica e preocupada. Se, por um lado, a maioria deles não tem dúvida de que a ciência e a tecnologia são necessárias, por outro, eles também acreditam que a população deve ser ouvida antes da tomada de decisões importantes, que os cientistas possuem conhecimentos que os tornam perigosos e que os cientistas podem ser responsabilizados pelo uso desses conhecimentos. O estudo também indica que, na visão daqueles jovens, ciência e a tecnologia são responsáveis pela maior parte dos problemas ambientais atuais.

Dado interessante trazido pela referida pesquisa e que pode ser considerado numa atuação direcionada à popularização e à divulgação científica é que 81,7% dos entrevistados acham que a população deve ser totalmente, ou em parte, consultada a respeito das grandes decisões sobre os rumos da ciência e tecnologia. Dito isto, fica clara a perspectiva que preconiza uma consulta prévia ao grande público. Talvez, seja necessária uma reflexão urgente, em torno dos condicionantes, limites e benefícios da produção científica, quando se vislumbra uma ciência para o exercício da cidadania. Os dados apresentados por Massarani et al. (2021) permitem ampliar o debate, além de lançar uma compreensão mais profunda acerca das atitudes e representações da população em geral sobre ciência e tecnologia.

No entanto, é preciso ter cuidado com essa nova fase em que a ciência ganha mais espaço no debate público. Se há conquistas e avanços importantes para a comunidade científica, eles ocorrem em um terreno escorregadio e propício a deslizamentos, sujeitos às dinâmicas intensas e aos fluxos velozes que caracterizam as redes sociais. É nesta linha argumentativa que Evangelista (2020) discute a divulgação científica como tendo entrado em rota de colisão com o que ele chama de neofascismo. Segundo o autor,

[...] as redes sociais fizeram da comunicação um palco em que seus agentes se personalizaram e ganharam status de celebridades. Ao novo comunicador não basta fazer seu trabalho com qualidade e receber seu salário no final do mês, ele(a) precisa ser uma estrela que atrai cliques apenas pela menção do nome. Não por culpa ou necessariamente vaidade dos sujeitos pegos nesse processo, mas porque isso é da natureza da nova estrutura do mercado de informação. Antes a produção da informação aparecia como um processo mais coletivo, com os veículos ganhando a linha de frente no imaginário público. Comprava-se o jornal, não o YouTuber. Hoje a fragmentação dos canais levou a uma disputa que reforça a personalização e a exposição de si. (EVANGELISTA, 2020)

Diante do cenário descrito, torna-se necessário refutar a dogmatização da ciência (LEITE, 2020; THORP, 2020a), e resgatar o ceticismo, a falseabilidade da prova e as inúmeras incertezas que permeiam a produção do conhecimento científico (VERONESI, 2014). Deve-se, portanto, resistir a transformar a ciência numa espécie de religião. Seguindo esse raciocínio, argumenta-se que os cientistas não deveriam ser tratados como “autoridades eclesásticas”, que tudo sabem e conhecem; mas como especialistas num dado assunto (THEOCHARIS; PSIMOPOULOS,

1987). Afinal, o que interessa à ciência e ao cientista é a busca, o entendimento e as explicações das questões do mundo natural e social, isto é, caminhar rumo ao que ainda é desconhecido, que ainda não é sabido, inclusive, considerando nesse percurso as próprias limitações inerentes ao campo do conhecimento científico.

Por tudo isso, é também necessário contrapor-se a tratar como regra que as descobertas e avanços científicos se dão por meio de cientistas geniais e iluminados, desmistificando uma visão individualista e elitista de produção do conhecimento. Seguindo esse raciocínio, torna-se importante desconstruir o mito do insight, quando exemplos romantizados de descobertas científicas se assemelham mais às revelações sobrenaturais contidas nos livros considerados sagrados de algumas religiões. Leite (2020), seguindo essa linha de pensamento, advoga que é preciso parar de endeusar ciência ao afirmar que “a crença na salvação pela Ciência com C maiúsculo, que se espalha com o coronavírus, precisa ser combatida com doses profiláticas do ceticismo que encorpa o caldo da ciência depurado dia a dia nas cozinhas chamadas de laboratórios”.

Os cientistas não são neutros, muito menos desenvolvem seu trabalho desprovidos de vieses e preconceitos, pautando-se apenas em evidências e na razão. Os “operários da ciência” são seres sociais que carregam consigo valores, os quais influenciam suas atitudes e suas formas de pensar e agir (ARAÚJO, 2006). A ciência é uma atividade humana feita por pessoas que não carregam – apenas por serem cientistas –

valores que podem ser tidos como neutros ou imparciais e que, por isso, seriam destituídos de vieses ou de interesses particulares.

Sempre vai haver um contexto histórico no qual aquela pesquisa foi realizada, perpassando o desenvolvimento das hipóteses balizadoras da investigação, o corpo de conhecimento teórico orientador do processo e a produção de resultados. O cientista, por sua vez, é influenciado pelo contexto social, econômico e até pelas vicissitudes da sua vida pessoal. Todas essas questões colocam o saber científico dentro de um contexto histórico e social que geralmente se sobrepõe ao (ou mesmo determina o) conhecimento produzido, isto é, não se limita ao empiricismo e à cientificidade. Posto isso, caberia questionar se comunidades e instituições científicas não seriam instituições políticas, embora, de maneira ampla, não partidarizadas.

Não há pretensa neutralidade no modo de fazer ciência, embora alguns passos sejam neutros, como a sistematização de resultados e a análise estatística dos mesmos (GAGLIONI, 2020). Mas nem por isso essa atividade intrinsecamente humana fere a objetividade da ciência; embora as pessoas, sim, possam fazê-lo (VERONESI, 2014). E essa objetividade relaciona-se mais às verificações, correções e trocas de conhecimento por parte de uma comunidade científica diversa do que pela suposta neutralidade de um indivíduo, no caso um cientista imparcial (THEOCHARIS; PSIMOPOULOS, 1987). Os anais da história da ciência estão repletos de episódios nos quais cientistas, em nome de uma suposta neutralidade, instrumentalizaram a ciência para atender a seus interesses, valores e até mesmo satisfazer o seu ego (KEAN, 2019).

É muito comum a metáfora da ciência como um prédio inacabado, em que o construtor, no caso o cientista, nunca conclui a obra, até mesmo porque não tem todos os instrumentos para concluí-la, nem está apto para isso (COSTA, 2019). Esse estado provisório da ciência é para os cientistas uma grande lição de humildade. O próprio avanço do conhecimento científico em si foi capaz de dar outras lições de humildade ao ser humano, ao mostrar que, além de possuímos laços de parentesco com todos os seres vivos que habitam este planeta, incluindo aqueles de aparência simiesca, não somos o ápice da criação. Ou, ainda, que nosso planeta não ocupa um lugar privilegiado no universo (WEINBERG, 2003).

Uma outra grande lição de humildade para os cientistas é que a ciência não é a única forma de ver o mundo. Não há (ou não deveria haver) uma supremacia da ciência sobre as outras formas de compreensão da realidade. As religiões e a própria filosofia nos dão visões distintas, tangenciam questões que não cabem e nem devem ser objetivo de busca da ciência (VERONESI, 2014). Esta tem uma belíssima missão: ajuda-nos a perceber, entender e compreender a natureza e o universo da forma como ambos são, embora, muitas vezes, essas percepções e entendimentos venham de encontro ao que gostaríamos que fossem (ARAÚJO, 2006). Nesse caso, a razão e o senso crítico subjugam as nossas emoções, opiniões e gostos, como mostram Meyer e El-Hani (2020) ao afirmarem que “precisamos também distinguir entre diferentes formas de conhecimentos que devem ter seu valor reconhecido, científicos ou não-científicos. Precisamos de uma dose de humildade, ao lembrar que o

conhecimento científico não tem voz própria, e constitui apenas um – sem dúvida importante – elemento no processo de tomada de decisões”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma cultura científica certamente auxilia na popularização e aumenta a credibilidade científica em tempos de pandemia. De fato, esse é um passo importante a ser dado por qualquer nação, mesmo aquelas mais desenvolvidas, onde essa cultura vem sendo consolidada. Contudo, isso também não quer dizer que a implementação de uma cultura científica, por si só, seja suficiente para resolver todos os problemas que envolvem o campo científico, como os que estão em evidência atualmente.

Problemas como a negação das vacinas, das mudanças climáticas, da evolução biológica, entre outros, seriam bastante minimizados num contexto em que a ciência predomina enquanto fonte de conhecimento. Entretanto, ainda assim esses problemas não seriam solucionados. Um exemplo disso é que nações como EUA e França – países com forte cultura científica, com dezenas de cientistas premiados com o Prêmio Nobel e com destinação anual de robustos orçamentos públicos para a Ciência & Tecnologia – têm parte considerável de sua população rejeitando a vacinação. É importante mencionar que estamos tratando de países, cujas populações possuem altos níveis de escolarização e não enfrentam problemas sociais e econômicos tão graves, ou ao menos que acometem tantas pessoas, como em países periféricos e dependentes, como é o caso do Brasil. Ainda assim, determinados tipos de negacionismos que guardam relação com a ciência são bem maiores lá do que aqui.

Para finalizar, podemos ainda citar o exemplo da Alemanha, um país que, a despeito de sua forte cultura científica, teve apoio de grande parte da sua população para a implementação do Holocausto, por meio de políticas de Estado como o nazismo, durante a Segunda Guerra Mundial. À época, instalou-se o extermínio e a subjugação de grupos humanos tidos como inferiores e “responsáveis e/ou culpabilizados” por muitos dos problemas que afligiam aquela nação, mesmo esta já possuindo ganhadores de Prêmio Nobel em várias áreas do conhecimento humano. Vale reiterar, portanto, que a ciência, a cultura científica e a destinação de orçamentos para a ciência e para a tecnologia não bastam para que tenhamos uma humanidade imune a diversos tipos de problemas.

Realizada em 2021, a 73ª Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) teve como tema “Todas as Ciências são Humanas e Essenciais à Sociedade”. Talvez, devêssemos colocar em pauta essa discussão sobre o papel e a importância das “demais ciências”, principalmente as humanas, a respeito da sua popularização e divulgação para o grande público. Estas “outras ciências”, inclusive, são muitas vezes preteridas e/ou alvos de preconceito por alguns daqueles que integram as chamadas *Hard Sciences*, como se aquelas fossem de menor importância. Vale lembrar, contudo, que muitas das questões de cunho biológico, médico e de saúde pública vão de encontro às ideologias, vieses e convicções religiosas, o que demanda discussões que agreguem contribuições das Ciências Humanas. Estas têm muito a contribuir e complementar a popularização e a divulgação científica, além de ajudar a consolidar uma cultura não cientificista, plural e diversa, que

contribua para alavancar o progresso humano. Reafirmamos então o lema da SBPC ao argumentar que, para divulgar e popularizar o conhecimento científico como tarefa essencial para uma sociedade mais justa e menos desigual, é preciso reconhecer que todas as ciências são humanas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, E. Na contramão do governo, brasileiros acreditam mais na ciência. **Revista Piauí**, 26 de maio de 2020. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/na-contramao-do-governo-brasileiros-acreditam-mais-na-ciencia/>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

ANDRADE, R. O. Laços em recuperação. **Revista Fapesp**, Edição 292, junho de 2020. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/lacos-em-recuperacao/>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

ARAÚJO, C. A. A. A ciência como forma de conhecimento. **Ciência & Cognição**, v. 8, p. 127-142, 2006. Disponível em: <<https://www.cienciasecognicao.org/revista/index.php/cec/article/view/572>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

BASSETS, M. Macron conversa com o polêmico promotor da cloroquina para tratar a Covid-19. **El País**, 9 de abril de 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/sociedade/2020-04-10/macron-conversa-com-o-polemico-promotor-da-cloroquina-para-tratar-a-covid-19.html>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

COHEN, J. The line starts to form for a coronavirus vaccine. **Science**, v. 369, n. 6499, p. 15-6, 2020. DOI: 10.1126/science.369.6499.15.

CORNWALL, W. Just 50% of Americans plan to get a COVID-19 vaccine. Here's how to win over the rest. **Science Magazine**, 30 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www.sciencemag.org/news/2020/06/just-50-americans-plan-get-covid-19-vaccine-here-s-how-win-over-rest>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

- CORREIA, T. The precariousness of political management of the SARS-CoV-2 pandemic in the search for scientific answers: calling for prudence in public health emergencies. **Int J Health Plann Mgmt**, editorial, 24 de maio de 2021. DOI: 10.1002/hpm.3253.
- COSTA, J. R. O edifício inacabado da Ciência. **Portal Nossa Ciência**, 5 de abril de 2019. Disponível em: <<https://nossaciencia.com.br/colunas/o-edificio-inacabado-da-ciencia/>>. Acesso em: 18 de agosto de 2020.
- DRYZEK, J. S.; NICOL, D.; NIEMEYER, S.; PEMBERTON, S. Global citizen deliberation on genome editing. **Science**, v. 369, n. 6510, p. 1435-1437. DOI: 10.1126/science.abb5931.
- EL-HANI, C. Ciência é atividade imaginativa, não “receita de método científico”. **Darwinianas**, 15 de abril de 2019. Disponível em: <<https://darwinianas.com/2019/10/15/ciencia-e-atividade-imaginativa-nao-receita-de-metodo-cientifico/>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.
- EVANGELISTA, R. Divulgação científica entrou em rota de colisão com neofascismo, tropa de choque do neoliberalismo. **ComCiência**, 13 de maio de 2020. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/divulgacao-cientifica-entrou-em-rota-de-colisao-com-neofascismo-tropa-de-choque-do-neoliberalismo/>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.
- FRENKEL, S.; ALBA, D.; ZHONG, R. Surge of virus misinformation stumps Facebook and Twitter. **The New York Times**, 8 de março de 2020. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2020/03/08/technology/coronavirus-misinformation-social-media.html>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.
- GAGLIONI, C. Como funciona o método científico. E por que ele é diferente de opinião. **Nexo**, 5 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.nexojournal.com.br/expresso/2020/04/05/Como-funciona-o-m%C3%A9todo-cient%C3%ADfico.-E-por-que-ele-%C3%A9-diferente-de-opini%C3%A3o>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.
- HARARI, Y. N. Lessons from a year of Covid. **Financial Times**, 26 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://www.ft.com/content/f1b30f2c-84aa-4595-84f2-7816796d6841>>. Acesso em: 18 de agosto de 2020.

JOHNSON N. F.; VELÁSQUEZ, N.; RESTREPO, N. J.; LEAHY, R.; GABRIEL, N.; EL OUD, S.; ZHENG, M.; MANRIQUE, P.; WUCHTY, S.; LUPU, Y. The online competition between pro- and anti-vaccination views. **Nature**, v. 582, p. 230-233, 2020. DOI: 10.1038/s41586-020-2281-1.

JUCÁ T.L; CUNHA M.A.S.C., MÁXIMO, R. Desafios da Divulgação e da Popularização da Ciência em Tempos de Pandemia. **Revista Helius**, v. 3, n. 2, p. 1812-1865, 2020. Disponível em: <<https://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/164>>.

JUCÁ, T. L.; MÁXIMO, R. Ser cientista, apenas, não basta para ser presidente. **Ecodebate**, 31 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2020/07/31/seria-uma-boua-ideia-termos-um-cientista-na-presidencia-da-republica/>>. Acesso em: 18 de agosto de 2020.

KEAN, S. Science's debt to the slave trade. **Science**, v. 364, n. 6435, p. 16-20, 2019. DOI:10.1126/science.364.6435.16.

LARSON, H. Blocking information on COVID-19 can fuel the spread of misinformation. **Nature**, v. 580, n. 7803, 2020. DOI: 10.1038/d41586-020-00920-w.

LEITE, M. Chega de endeusar ciência ou morte. **Folha de São Paulo**, 6 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/marceloleite/2020/06/cheга-de-endeusar-ciencia-ou-morte.shtml>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

LI, Y.; TENCHOV, R.; SMOOT, J.; LIU, C.; WATKINS, S.; ZHOU, Q. A Comprehensive Review of the Global Efforts on COVID-19 Vaccine Development. **ACS Cent. Sci.**, v. 7, n. 4, p. 512-533, 2021. DOI: 10.1021/acscentsci.1c00120.

MASSARANI, L.; CASTELFRANCHI, Y.; FAGUNDES, V.; MOREIRA, I. **O que os jovens brasileiros pensam da ciência e da tecnologia**: pesquisa realizada pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia em Comunicação Pública da Ciência e Tecnologia (INCT-CPCT). Rio de Janeiro: Fiocruz/COC; INCT-CPCT, 2021.

MEYER, D.; EL-HANI, C. N. Num mundo sem fatos, corremos riscos. **Darwinianas**, 29 de janeiro de 2019. Disponível em: <<https://darwinianas.com/2019/01/29/2881/>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

- NEBEHAY, S.; KELLAND, K.; LIU, R. WHO: 'no known effective' treatments for new coronavirus. **Reuters**, 5 de fevereiro de 2020. Disponível em: <<https://www.reuters.com/article/us-china-health-treatments-who-idUSKBN1ZZ1M6>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.
- PAIM, J. S. Sistema Único de Saúde (SUS) aos 30 anos. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, n. 6, p. 1723-1728, 2018. DOI: 10.1590/1413-81232018236.09172018.
- RADSKEN, J. Defending science in a post-fact era. **The Harvard Gazette**, 22 de outubro de 2019. Disponível em: <[https://news.harvard.edu/gazette/story/2019/10/in-why-trust-science-naomi-oreskes-explains-why-the-process-of-proof-is-worth-trusting/?utm_source=SilverpopMailing&utm_medium=email&utm_campaign=Daily%20Gazette%2020191023%20\(1\)](https://news.harvard.edu/gazette/story/2019/10/in-why-trust-science-naomi-oreskes-explains-why-the-process-of-proof-is-worth-trusting/?utm_source=SilverpopMailing&utm_medium=email&utm_campaign=Daily%20Gazette%2020191023%20(1))>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.
- ROCHA, D. R. O Papel da Ciência no Combate à COVID-19. **Revista Virtual de Química**, v. 12, n. 2, p. 286, 2020. DOI: 10.21577/1984-6835.20200022.
- ROQUE, T. A Queda dos Experts. **Revista Piauí**, n. 176, 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/queda-dos-experts/?utm_campaign=a_semana_na_piaui_58&utm_medium=email&utm_source=RD+Station>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.
- SAVARIS, R. F.; PUMI, G.; DALZUCHIO, J.; KUNST, R. Stay-at-home policy is a case of exception fallacy: an internet-based ecological study. **Scientific Reports**, v. 11, n. 5313, 2021. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/s41598-021-84092-1>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.
- SCHEUFELE, D. A.; KRAUSE, N. M. Science audiences, misinformation, and fake news. **PNAS**, v. 116, n. 16, p. 7662-7669, 2019. DOI: 10.1073/pnas.1805871115.
- THE COCONEL GROUP. A future vaccination campaign against COVID-19 at risk of vaccine hesitancy and politicization. **The Lancet Infectious Disease**, v. 20, n. 7, p. 769-70, 2020. DOI: 10.1016/S1473-3099(20)30426-6.
- THEOCHARIS, T.; PSIMOPOULOS, M. Where science has gone wrong. **Nature**, v. 329, p. 595-598, 1987. DOI: 10.1038/329595a0.

THORP, H. H. Persuasive words are not enough. **Science**, v. 368, n. 6498, p. 1405, 2020a. <https://doi.org/10.1126/science.abd4085>.

THORP, H. H. Do us a favor. **Science**, v. 367, n. 6483, p. 1169, 2020b. DOI: 10.1126/science.abb6502

THORP, H. H. Public debate is good for science. **Science**, v. 371, n. 6526, p. 213, 2021. DOI: 10.1126/science.abg4685.

VERONESI, C. Falsifications and scientific progress: Popper as sceptical optimist. **Lett Mat Int**, v. 1, p. 179–184, 2014. DOI: 10.1007/s40329-014-0031-7.

WEINBERG, S. Four golden lessons. **Nature**, v. 426, p. 389, 2003. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/426389a>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

XAVIER, A. A. O.; BARATA, G.; TERCIC, L. S.; HAFIZ, M. Covid-19 aproxima cientistas da mídia de maneira inédita. **ComCiência**, 13 de maio de 2020. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/covid-19-aproxima-cientistas-da-midia-de-maneira-inedita/>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

ZADROZNY, B.; EDWARDS, E. Anti-vaccine groups take dangerous online harassment into the real world. **NBC News**, 6 de dezembro de 2019. Disponível em: <<https://www.nbcnews.com/news/amp/ncna1096461>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

ZAUZMER, J. The complicated history of ‘In God We Trust’ and other examples Trump gives of American religion. **Washington Post**, 8 de fevereiro de 2018. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2018/02/08/the-complicated-history-of-in-god-we-trust-and-other-examples-trump-gives-of-american-religion/>>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

7

QUANDO A LITERATURA É FILOSOFIA

*Tércia Montenegro*¹

No começo da juventude, quando comecei a comprar meus próprios livros, ocasionalmente fui atraída pelas estantes dos “mais vendidos” – sem saber ainda que o critério de mercado não dava qualquer garantia de qualidade, às vezes muito pelo contrário. Toda a ficção que adquiri nesses espaços fez com que me sentisse fraudada – mas na época eu não alcançava bem o motivo. Afinal, ali estavam as histórias, narradas com estratégias de suspense que não me deixavam largar o livro antes do final, como se diz. Entretanto, a sequência de ações, de fatos mais ou menos surpreendentes, não bastava para causar impacto. Ao terminar de ler, eu já havia esquecido o conteúdo; ele não reverberava nem um pouco em mim, não me fazia querer guardar o livro para depois recuperar um trecho, pensar a respeito.

Eu me atormentei por um tempo com essa espécie de incômodo: intimamente irritada com aquelas obras descartáveis, passei a evitá-las, mas de um modo quase secreto. Filha de professores que era, e desde sempre adoradora de bibliotecas, a ideia de abominar um livro me parecia herética.

¹ Doutora em Linguística pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Professora Associada desta instituição, Coordenadora do Grupo de Investigação do Texto Visual (VISADA) e autora, dentre outros títulos, dos romances *Turismo para cegos* (Companhia das Letras, 2015) e *Em plena luz* (Companhia das Letras, 2019). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2978515595910390>

Aos poucos, fui admitindo a verdade: havia, sim, muita publicação péssima. Previsível. Repetidora de fórmulas. E o que não corria esse risco era apenas um tipo de literatura que fui reconhecendo como filosófica. Tal qualidade justificava a ideia de que alguns livros, se preservados de hecatombes e demais desastres, mesmo com a extinção da espécie humana, seriam capazes de recuperar um pouco da maneira como nós fomos, existimos e pensamos.

Muitos autores de glória universal – Marcel Proust, Wisława Szymborska, Sylvia Plath, Clarice Lispector, Robert Musil, por exemplo – se encaixam nessa proposta. E também Witold Gombrowicz, que no seu *Curso de filosofia em seis horas e quinze minutos* demonstra como exerceu, de modo bem consciente, essa escolha ao longo de sua carreira.

Esse livrinho, conforme o prefácio de Francesco M. Cataluccio, nasceu de aulas que ajudaram “o escritor polonês a suportar os últimos meses de sua vida”. A ideia veio de Dominique de Roux, que percebera como a filosofia era um tema estimulante para Gombrowicz, conseguindo distraí-lo de sua doença. Assim, por sugestão do amigo, o *Curso* foi ministrado de 27 de abril a 25 de maio de 1969, para apenas dois alunos: o próprio Dominique de Roux e a esposa de Gombrowicz, Marie Rita Labrosse.

Como todo volume que reúne apontamentos ou anotações, o *Curso* tem irregularidades, repetições, trechos incompletos. Mas até isso contribui favoravelmente: parecemos ler como quem conversa, raciocina em voz alta – filosofa. Gombrowicz nos leva por uma história do pensamento que vai de Kant a Marx. Há passagens bem-humoradas (e nelas

reconhecemos o autor de *Cosmos*, de *Ferdydurke*), como quando ele resume: “Kierkegaard era um pastor dinamarquês, grande admirador de Hegel. De repente, ele lhe declarou guerra e foi um dos momentos mais dramáticos da cultura” (GOMBROWICZ, 2011, p. 91). Em outros momentos, torna-se sarcástico:

Os filósofos, menos Schopenhauer, parecem pessoas que, comodamente sentadas em suas poltronas, tratam a dor com um desprezo absolutamente olímpico, desprezo esse que desaparecerá no dia em que, indo ao dentista, gritarão: *ai, ai, doutor*. (GOMBROWICZ, 2011, p.109)

Mas as suas grandes críticas e reflexões circulam a obra de Sartre:

Declarou simplesmente e honestamente que apesar de ser impossível reconhecer a existência do outro, não existe outra maneira senão reconhecê-la como uma existência que salta aos olhos. Aí se desfaz dramaticamente toda a filosofia de Sartre, todas as suas possibilidades criativas, e este homem dotado de um gênio extraordinário torna-se um triste senhor que, no fundo, é obrigado a fazer uma filosofia de concessões. Seu pensamento torna-se um compromisso entre o marxismo e o existencialismo. E então todos os seus livros tornam-se a base de um sistema moral em que tudo vai servir para sustentar uma tese concebida anteriormente. (GOMBROWICZ, 2011, p. 107-108)

Lembro agora que Gombrowicz numa entrevista certa vez afirmou que “o propósito da literatura não é resolver problemas, mas colocá-los”. Esse rumo – de levantar questões, muito mais do que ações – aponta para uma literatura do pensamento, que dialoga estreitamente com textos filosóficos que “não se acovardam”, como ele dizia. Nesse sentido, também está clara, por exemplo, a presença de Merleau-Ponty

e de sua fenomenologia da percepção em *Rituais* (1996), livro do holandês Cees Nooteboom. Vejamos alguns trechos:

E sua mão que acariciara o primeiro seio, que fechara os olhos do primeiro morto, traía sua memória, traía esse primeiro seio e traía a si mesma ao envelhecer, deformar-se, macular-se com as primeiras marcas escuras da idade, com as veias mais grossas, tornando-se uma mão de quarenta e cinco anos, poluída, deteriorada, experimentada, precoce mensageira da morte que consumira, tornara irreconhecível, impossível de se encontrar, a mão de outrora, mais fina, mais branca, hesitante – embora ele continuasse dizendo “minha mão” e assim fosse fazer até o dia em que uma mão futura, viva, a colocasse, inerte, sobre seu corpo, em forma de cruz sobre a outra mão gêmea. (NOOTEBOOM, 1996, p. 52)

(...) ele [o personagem Inni] continuaria experimentando uma certa irritação para com aqueles que exigem sempre respostas precisas, ou que pretendem possuí-las. *O interessante era justamente o aspecto enigmático das coisas, e não convinha querer colocar tudo em ordem.* Com esse tipo de comportamento, causava-se uma perda irreparável. Ele ainda ignorava que às vezes o mistério se torna mais denso com uma reflexão precisa e metódica. (NOOTEBOOM, 1996, p. 81)

Os grifos anteriores são meus, para realçar como é exatamente isso o que a reflexão filosófica faz.

Para voltar a Merleau-Ponty, a sua filosofia só existe a partir de uma postura artística. Para mim, alguns de seus trechos equivalem aos versos de Wisława Szymborska – que naturalmente mostra como poesia é feita não com bons sentimentos, mas com boa observação e reflexão. Vejamos algumas passagens retiradas de *O visível e o invisível* (2014):

Já que a percepção mesma jamais é *acabada*, já que ela só nos dá um mundo a exprimir e a pensar através das perspectivas parciais que ele ultrapassa por todos os lados, já que sua inenarrável evidência não é das que possuímos e, enfim, já que o próprio mundo só se anuncia por sinais fulminantes como pode ser uma fala, a permissão de não ‘acabar’ não é necessariamente preferência dada ao indivíduo sobre o mundo, ao não significativo sobre o significativo, ela pode ser também o reconhecimento de uma maneira de comunicar que não passa pela evidência objetiva, de uma significação que não visa um objeto já dado, mas o constitui e o inaugura, e que não é prosaica porque desperta e reconvoca por inteiro nosso poder de exprimir e nosso poder de compreender. (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 65)

O pintor é tão incapaz de ver seus quadros quanto o escritor de se ler. Essas telas pintadas, esses livros, têm com o horizonte e o fundo da própria vida deles uma semelhança demasiado imediata para que um e outro possam experimentar em todo o seu relevo o fenômeno da expressão. É preciso outros fluxos interiores para que a virtude das obras se manifeste suscitando nelas significações de que não eram capazes. *Inclusive, é somente nelas que as significações são significações*: para o escritor ou para o pintor, há apenas alusão de si a si, familiaridade com o ronronar pessoal. (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 70, grifo meu)

Na medida em que o pintor já pintou, e em que é de certa maneira mestre de si mesmo, o que lhe é dado com seu estilo não é um certo número de ideias ou tiques dos quais pode fazer o inventário, é um modo de formulação tão reconhecível para os outros e tão pouco visível para ele quanto sua silhueta ou seus gestos cotidianos. (MERLEAU-PONTY, 2014, p.71)

[...] a percepção já estiliza. (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 80)

Há significação quando submetemos os dados do mundo a uma “deformação coerente”. (...) O mundo percebido, e talvez mesmo o do pensamento, é feito de tal modo que nele não se pode colocar nada que logo não adquira sentido nos termos de uma linguagem da qual nos tornamos depositários,

mas que é tanto tarefa quanto herança. (...) cada fragmento do mundo (...) mostra um certo modo que ele tem de responder e de vibrar sob o ataque do olhar (...) e finalmente ensina, além dele mesmo, uma maneira geral de falar. (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 84)

De que maneira o pintor ou o poeta seriam outra coisa senão seu encontro com o mundo? De que falariam? De quealaria inclusive a arte abstrata, senão de uma certa maneira de negar ou de recusar o mundo? A austeridade, a obsessão das superfícies ou das formas geométricas têm ainda um cheiro de vida, mesmo que seja uma vida envergonhada ou despreparada. *A pintura reordena o mundo prosaico e produz, se quiserem, um holocausto de objetos, assim como a poesia faz arder a linguagem ordinária.* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 90, grifo meu)

Haveria ainda vários outros fragmentos, deste e de outros autores, que eu poderia trazer para mostrar, digamos, que a formulação do Ser-no-mundo (onde a pessoa e o mundo são mutuamente constitutivos) é central tanto para a filosofia quanto para a arte literária. Entretanto vamos encerrar por aqui, esperando que estas palavras já encontrem eco. Em mim, elas são essenciais para o exercício da mente. Parafraseando o que os surrealistas diziam acerca da beleza e sua necessidade convulsiva, hoje eu percebo: a literatura, ou será filosófica, ou não será.

REFERÊNCIAS

- GOMBROWICZ, Witold. **Curso de filosofia em seis horas e quinze minutos**. Trad. de Teresa B.C. da Fonseca. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. de José Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- NOOTEBOOM, Cees. **Rituais**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

8

FEMINISMO E FICÇÃO CIENTÍFICA: OS MELHORES E OS PIORES MUNDOS POSSÍVEIS

Juliele Maria Sievers ¹

“Aprendi que a história não tem começo, e que nenhuma história tem fim. Que a história é toda desordem, toda meio. Que a história nunca é verdade, mas que a mentira é de fato uma filha do silêncio.” (Ursula K. Le Guin, The Matter of Seggri)

Ao nos propormos abordar as possíveis relações entre feminismo e ficção científica, primeiramente faz-se necessário um movimento de clarificação acerca destes dois conceitos, que são complexos e de definição disputada.

A própria diversidade de perspectivas dentro do conceito de “feminismo” é algo debatido entre suas autoras. Enquanto autoras como Carole Pateman (1940 –) denunciam a multiplicidade de “subdivisões” dentro dos estudos feministas, defendendo que colocar o feminismo em subcategorias é colocá-lo sempre em segundo plano², outras autoras defendem que adotar uma postura unívoca iria forçosamente apontar para a falta de consideração a aspectos fundamentais que marcam a pauta feminista. A vertente do feminismo negro, por exemplo, é a primeira a chamar a atenção para os “perigos” de se tomar uma postura

¹ Professora do Curso e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Contato: juliele.sievers@ichca.ufal.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5322053542437166>

² “Algumas de minhas considerações têm sido suscitadas por escritoras normalmente rotuladas de feministas radicais, embora a classificação das feministas em radicais, liberais e socialistas sugira que o feminismo seja sempre secundário – um complemento de outras doutrinas.” (Pateman, 1993, p.13)

universalista frente ao que significaria ser uma mulher dentro da sociedade. Se este pensamento crítico acompanha a própria gênese do movimento feminista, já a partir do momento histórico em que Sojourner Truth³ pergunta às sufragistas se ela, operária negra, também não seria então uma mulher, é com o conceito de “interseccionalidade” que se aprofunda a compreensão de que existe uma inseparabilidade entre os fatores raça, classe e território; onde o racismo, o capitalismo e o patriarcado atuam como uma força de opressão triplamente articulada.

Dentro deste movimento de constante autoavaliação e autocrítica, o movimento feminista elabora então seus múltiplos desdobramentos, chamando a atenção aos diferentes modos de articulação das opressões às mulheres, mantendo como uma espécie de “pano de fundo” constante o aspecto da violência de gênero. Disso resultam as diferentes aberturas que, ao invés de fragmentar o discurso feminista (como o temia Pate-man), acabam por desenvolver com maior domínio e completude as diferentes formas de opressão de mulheres. Assim, o ecofeminismo, que tem sua origem sob esse nome na década de 1970, na França, irá aliar as pautas feministas às questões envolvendo a exploração capitalista do meio-ambiente, que as autoras entendem como seguindo uma lógica de

³ *“Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu ari e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?”* Trecho do discurso de intervenção de Sojourner Truth na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Fonte: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acessado em 27/08/2021.

dominação pautada no patriarcalismo. Já o feminismo marxista surge em oposição à vertente liberal, levando ao primeiro plano as discussões acerca do trabalho feminino dentro da economia capitalista. Muito próximas a estas discussões estão as do feminismo negro que foi, como já mencionado, grande responsável por articular, sob o conceito de interseccionalidade, as diferentes dimensões de opressão que se cruzam ou se sobrepõem. Outro importante marcador de opressão é trazido à tona pelo feminismo descolonial, dando voz às mulheres indígenas e não-brancas de países colonizados e explorados ao extremo, através da ideia de que a subordinação de povos originários se justifica pela hierarquia racial e econômica calcada no eurocentrismo.

Enfim, esta passagem muito breve, provavelmente exageradamente simplificada, por algumas das vertentes do pensamento feminista, nos permite ter uma ideia do panorama amplo e da dimensão das possibilidades de se pensar o feminismo. Neste texto, veremos como algumas das pautas são abordadas na literatura, em específico na literatura de ficção científica. Nosso foco será especificamente a questão dos papéis de gênero determinados na sociedade patriarcal e capitalista: este conceito é rico e se desdobra em elementos como o de maternidade compulsória, a limitação da mulher à esfera doméstica, assim como a histórica negação de participação feminina em ambientes – de trabalho, de estudo, de poder – historicamente masculinos.

Antes de adentrarmos na discussão sobre como as obras de ficção científica das autoras que selecionamos tratam estas questões, necessitamos abordar anteriormente como o próprio conceito de ficção

científica pode ser problematizado, e faz-se necessária uma breve apresentação sobre algumas de suas características.

Porém, é importante mencionar logo de início que o próprio termo “ficção científica” não é de fácil definição. De maneira muito generosa, podemos entender este estilo literário e artístico como sendo referente aos conjuntos de narrativas direcionados a uma ideia de futuro, muitas vezes relacionando a trama com ciência e tecnologia e a influência – positiva ou negativa – que eles têm sobre os indivíduos e sobre a sociedade.

Assim como acontece no feminismo enquanto campo de estudo, os teóricos também decompõem o gênero ficção científica em subgêneros mais específicos. Podemos dizer que os principais seriam o “*hard sci-fi*”, pautado primariamente nos aspectos inovadores, tecnológicos e científicos, e secundariamente na influência destes na trama e nos personagens (cujos grandes expoentes são os autores considerados “clássicos” do gênero, tais quais H. D. Wells, Isaac Asimov ou Arthur C. Clarke), e o “*soft sci-fi*”, focado primariamente nas tramas dos personagens e seus conflitos internos que se desenvolvem num pano de fundo futurista. Essa corrente é exemplificada por autores que trazem profundos questionamentos filosóficos em suas tramas, como Phillip K. Dick, ou que misturam elementos de fantasia às obras, como Neil Gaiman.

Mas é difícil estabelecer limites e recortes. Como diz Ursula Le Guin:

Toda ficção é metáfora. Ficção científica é metáfora. O que a separa de formas mais antigas de ficção parece ser o uso de novas metáforas, tiradas de alguns grandes dominantes de nossa vida contemporânea – ciência, todas as ciências, entre elas a tecnologia e as perspectivas relativista e histórica. A viagem espacial é uma dessas metáforas; assim como a sociedade alternativa; o futuro também. O futuro, em ficção, é uma metáfora. (LE GUIN, 2019, p. 17).

Neste texto, veremos como algumas das questões, dos conceitos e temas levantados pelo feminismo – principalmente quanto à questão dos papéis de gênero – se articulam sobre o pano de fundo específico das narrativas de ficção científica, em específico a tramas consideradas “*soft sci-fi*”. Veremos em seguida que a gênese da ficção científica enquanto gênero literário já a aproxima intimamente da figura de duas importantes mulheres: uma delas escritora do início do século XIX, autora de uma história reconhecida mundialmente – além de filha de uma importante filósofa feminista do século XVIII –, e a outra uma filósofa natural no século XVII. Mais atualmente, abordaremos ainda uma autora que é um dos grandes nomes da literatura de ficção científica do século XX, e que pauta na noção de gênero uma de suas principais obras.

O MUNDO SOMBRIO DE MARY SHELLEY

Um aspecto que chama atenção ao tema do nosso estudo encontra-se na busca pela gênese da ficção científica enquanto gênero literário, pelo fato de a obra comumente aceita como um primeiro exemplar de ficção científica ter sido o *Frankenstein: ou O Moderno Prometeu*, publicado em 1818 e de autoria de uma jovem de 19 anos, a escritora inglesa

Mary Shelley (1797 – 1851). Chama ainda mais atenção o fato de Mary Shelley ter sido também filha de uma reconhecida filósofa feminista, uma das pioneiras na luta pela legitimação dos direitos da mulher, a saber, Mary Wollstonecraft (1759 – 1797)⁴. Com a narrativa de Shelley, vemos os primórdios do uso da ciência e da tecnologia para o domínio da natureza e a superação da morte, assim como uma reflexão sobre os limites do que seja o “humano”, temas que marcariam fortemente as obras subsequentes do gênero.

Resumidamente, a trama nos apresenta ao personagem de Victor Frankenstein, que conta sua história a um capitão de navio após ser resgatado quase sem vida. Victor então narra sobre sua infância, juventude e seus estudos sobre filosofia natural e alquimia, e como acabou por descobrir como criar a vida, após embarcar numa longa jornada solitária em seu laboratório, completamente alienado do mundo exterior, até conseguir realizar seu projeto: criar, ele mesmo, um ser com vida. Porém, o resultado foi um ser monstruoso que lhe causara repulsa, e que foi então abandonado e rejeitado por seu criador. Passa-se então ao relato de uma série de eventos – entre eles, assassinatos, fugas, reencontros, intimidações e, principalmente, vingança – alimentando a culpa de Victor por haver interferido na ordem da natureza.

⁴ Os escritos de Wollstonecraft iriam influenciar, por sua vez, o trabalho da filósofa e educadora feminista brasileira Nísia Floresta (1810–1885).

É possível realizar uma leitura feminista da obra⁵ segundo diferentes abordagens⁶, uma delas sendo a questão de uma “maternidade masculina” representada na relação do personagem Victor Frankenstein com o monstro que criou. A relação de desprezo e abandono pelo criador em relação à criatura é vista pelos críticos e comentadores como um retrato da experiência de Shelley, culpada e rejeitada por seu pai acerca da morte de sua mãe durante o parto. Para Knoepfmacher:

Frankenstein ressuscita e rearranja as emoções conflituosas de uma adolescente sobre sua relação tanto com a mãe morta que ela idealizava e lamentava e com seu pai-filósofo, vivo, sentencioso e autoritário, que ela admirava e ressentia profundamente por suas imperfeitas tentativas de moldar as duas filhas de Mary Wollstonecraft. (KNOEPFLMACHER, 1979, p. 91, nossa tradução)

A própria Mary Shelley chegou a dar à luz, muito jovem e ainda solteira (antes da oficialização de seu relacionamento com o famoso poeta inglês Percy Bysshe Shelley, que era nesta época ainda casado), a um bebê que iria viver apenas por algumas semanas. Assim, segundo alguns comentadores, é possível também ler

[...] a novela de Shelley como a sublimação de um pós-parto, na qual a autora expele sua própria culpa tanto por haver causado a morte da mãe quanto por ter falhado em dar um filho saudável a Percy (assim como sua esposa perante a lei Harriet o fez três meses antes). (HOVELER, 2003, p.46, nossa tradução)

⁵ “Frankenstein é o produto de uma crítica, não uma peça literária.” (BOTTING, 1995, p. 1, nossa tradução)

⁶ Para um dos muitos estudos sistemáticos sobre as possibilidades de interpretação feminista do livro de Shelley, cf. HOVELER, 2004.

Outro ponto que pode ser abordado é a questão dos papéis de gênero desempenhados pelos personagens da obra: o cientista Victor Frankenstein sendo o exemplo de pensamento científico, “frio” e racional, assertivo em suas ações, enquanto sua noiva Elisabeth é representada como uma sonhadora, excessivamente emocional, além de submissa e passiva. Na obra, os personagens são assim descritos:

Eu era mais calmo e filosófico que minha companheira; meu temperamento, no entanto, não era tão flexível. (...) Eu me deliciava na investigação dos fatos relacionados ao mundo real; ela se ocupava seguindo as criações aéreas dos poetas. O mundo era, para mim, um segredo, que eu desejava desvendar; para ela era um vácuo, que procurava povoar com seus próprios devaneios imaginários. (SHELLEY, 1982, p. 30)

Este estereótipo da figura do cientista como “frio” e “neutro” é não apenas muito comumente descrito e aceito, como inclusive considerado por muito tempo como um ideal a ser alcançado na ciência. Este estereótipo foi apenas muito recentemente questionado⁷, e aqui trazemos como exemplo de contraponto a ele as reflexões trazidas pela filósofa da ciência Isabelle Stengers (1949 –), uma autora que, atualmente, busca explicitar a necessidade de uma abertura da ciência aos outros aspectos que regem nossa vida, como os aspectos sociais e econômicos envolvidos no saber científico (STENGERS, 2015). Ou seja, a ciência não é algo que se faz sozinho, isoladamente, de maneira alheia à sociedade, mas de maneira colaborativa, e sobretudo comprometida com as repercussões

⁷ Paul Feyerabend (1924–1994) é um importante nome a ser lembrado quanto ao questionamento destes “valores” científicos.

do saber científico. Stengers fala de uma ciência “lenta”, que não compactua com as exigências imediatistas e oportunistas do mercado capitalista, nem com os índices de produtividade cegamente exigidos dos cientistas, pautados na quantidade ao invés da qualidade. Para a autora, essa lógica é algo ensinado, algo institucionalizado para servir a interesses específicos, e não ao bem comum:

Só sei que, lá onde comecei a aprender a pensar – com os cientistas experimentais –, ninguém ousaria falar nesses termos antes de o enunciado correspondente, “é assim e não de outra maneira”, ter sido submetido a muitas provas. Onde estão as provas nesse caso? Onde estão as proposições ativas que tornam possível e desejável que se faça de modo diferente, ou seja, em primeiro lugar, juntos, uns pelos outros, mas sobretudo uns com os outros? Onde estão as escolhas concretas e negociadas coletivamente? Onde estão as narrativas que povoam as imaginações, compartilhando êxitos e aprendizados? Onde estão, na escola, os modos de trabalho em grupo que despertariam o gosto por cooperações exigentes e a experiência da força de um coletivo que trabalha para que sejamos “todos juntos” bem-sucedidos, contra a avaliação que separa e julga? (STENGERS, 2015, p. 28)

É interessante notar que o subtítulo da obra de Stengers que abordamos aqui é justamente “Resistir à barbárie que se aproxima”. Ora, vemos que é justamente a barbárie que resulta da prática científica inconsequente, fechada em si mesmo, alheia ao mundo externo, de Victor Frankenstein.

A crítica de Shelley também segue essa mesma seara: é Victor que cria, sozinho, a partir de sua visão de mundo que se reflete na sua prática científica, o monstro abominável, que é de pronto abandonado e repudiado por seu criador. É a ambição de Victor, sua incapacidade de

empatia e de relacionar-se que o coloca na situação de conflito, isolado, desesperançoso e desesperado. Shelley chama nossa atenção para esse fato, mesmo sem promover uma visão mais assertiva e independente das suas personagens femininas, sempre à mercê dos acontecimentos (ao longo da história, todas as personagens femininas acabam morrendo), como o afirmam Rocque e Teixeira:

Ao se voltar contra uma ciência dominada pelo patriarcado, a obra-prima de Mary Shelley inaugura uma linha de crítica feminista que só seria retomada, muito mais tarde, por escritoras contemporâneas como Ursula Le Guin e Joanna Russ. Embora seja importante enfatizar que Mary Shelley condena o egoísmo e a ambição da esfera masculina de ação, é forçoso reconhecer (...) que a autora, tal qual seu personagem, possui um ímpeto destrutivo maior que o potencial construtivo, no que tange à definição dos papéis de gênero. Enquanto nossa autora se mostra bastante contundente na desconstrução da criatividade exclusivamente masculina, em virtude dos malefícios que ela pode gerar, ela não reconstrói uma imagem coerente de uma criatividade feminina alternativa. (...) No entanto, acreditamos que, se nos primórdios do século XX a esfera de ação da mulher ainda se encontra em expansão, seria quase impossível para Mary Shelley, no início do século XIX, prever uma inserção feminina mais definitiva. Para sentir toda extensão dessa dificuldade, basta lembrar que escritoras inglesas posteriores à nossa jovem autora, ainda que capazes de desenhar personagens femininas bem mais determinadas, acabavam relegando-as a um trágico fim, mostrando que o que cabia à mulher, de fato, era um destino submisso e conformado ao poder patriarcal. (ROCQUE e TEIXEIRA, 2011, p. 11)

É importante responder, junto com os comentadores acima, à esta constante crítica relegada à escrita de mulheres, como nunca sendo, fazendo ou realizando “o suficiente”. Em 1983, a autora americana de ficção científica Joanna Russ (1937–2011), citada no trecho, publica um

livro destinado justamente a enfrentar essas questões, sob o curioso e irônico título de *How to Suppress Women's Writing*, ou “Como Suprimir a Escrita das Mulheres”. Russ aponta quais elementos foram sistematicamente levantados por críticos para categorizar livros de autoras mulheres: proibições, má-fé, negação de agência, isolamento, entre outros. A própria capa do livro traz por escrito as reações mais comuns à escrita de mulheres: “ela escreveu, *mas* escreveu só um livro”, “ela escreveu, *mas* teve ajuda”, “ela escreveu, *mas* olhe sobre o que ela escreveu”, “ela escreveu, *mas* ela não é uma artista de verdade, e não é arte de verdade”, “ela escreveu, *mas...*” e assim por diante. Veremos como essa crítica se repete em relação a nossa próxima autora.

MARGARET CAVENDISH ENTRE DOIS MUNDOS

Nesta seção veremos que, ainda anteriormente ao *Frankenstein* de Shelley, existiu uma importante obra vista como precursora das narrativas de ficção científica. Novamente, temos a presença feminina na autoria e, além disso, sua forte conexão com a filosofia. Trata-se da obra *O Mundo Resplandecente*, publicada em 1666 pela filósofa inglesa Margaret Cavendish (1623 - 1673). Cavendish, uma aristocrata interessada em filosofia natural, a quem não era permitido adentrar os círculos de discussão teórica de sua época – como a recém-criada *Royal Academy* –, colocava em suas obras de fantasia a argumentação acerca de suas próprias teses e conjecturas. Cavendish alia assim a narrativa utópica de fantasia com temas de filosofia experimental, articulando a divulgação de suas teorias e suas críticas a outros filósofos com a construção de um

mundo onde havia algo que ela não podia ter na Inglaterra do século XVII: espaço para discutir suas ideias. Diz Cavendish:

As histórias fictícias encontram-se no campo da imaginação do homem, emolduradas em sua própria mente, segundo o que mais lhe agrada, sem se preocupar se o que ele imagina é realmente existente fora do pensamento ou não. De modo que a Razão busca o profundo da Natureza e investiga as verdadeiras causas dos efeitos naturais, enquanto a imaginação cria de acordo com sua própria vontade o que lhe agrada e se deleita com a sua criação. Afinal, enquanto o fim último da racionalidade é a verdade, o da imaginação é a fantasia, mas não penseis que cometo um engano quando distingo a Imagem da Razão, pois não pretendo afirmar que a fantasia seja feita de partes não racionais da matéria, mas por Razão entendendo a busca e o questionamento racionais das causas dos efeitos da natureza; e por imaginação, uma criação ou produção da mente, sendo ambas efeitos, ou melhor, ações das partes racionais da matéria, as quais, são laboriosas e extenuantes, e requerem em muitos momentos a ajuda da fantasia para entreter a mente, e afastá-las de suas contemplações mais sérias. (CAVENDISH *apud* BALDO, 2014, p.53-54)

No *Mundo Resplandecente*, acompanhamos a história de uma jovem que adentra num mundo utópico onde se torna imperatriz de uma população de “homens-animais” aos quais ela delega várias funções científicas: homens-águia seriam astrônomos, homens-raposa seriam políticos, homens-papagaios seriam oradores e lógicos, trazendo todos seus estudos, experimentos e descobertas para serem discutidos frente à imperatriz. Cavendish cria assim o ambiente intelectual que lhe faltava na “vida real”, imaginando na ficção o melhor mundo possível para uma mulher filósofa no século XVII.

A filosofia de Cavendish, além de buscar as causas dos efeitos naturais, ainda visava uma aplicação direta na sociedade, ou seja, nada deveria ser estudado que não fosse para o benefício e a melhoria da vida humana. Assim, fala ela a seus servos homens-animais:

Eu me sensibilizo muito com vosso empenho na arte da alquimia para descobrirem os princípios de corpos naturais e gostaria que tivessem sido mais proveitosamente agraciados em alguns outros, que em tais experiências, pois por minhas próprias contemplações e observações, feitas por minha percepção racional e sensorial sobre a natureza e suas obras, descobri que a natureza é apenas um organismo de matéria ativa infinita, o que por virtude de sua característica de auto impulsão é dividida em infinitas partes que, sendo ativas, passam por alterações e transformações perpétuas em razão de suas infinitas composições e divisões. Agora, se assim é, tão seguramente, de acordo com o senso comum e a razão, e não parece ser de outra forma, é vão procurar pelos componentes primários ou os princípios constitutivos dos corpos naturais, uma vez que não haja mais que um princípio universal da natureza, a saber, a matéria-ativa da matéria, o qual é a causa única de todos os efeitos naturais. (...) Portanto, não farei com que se extenuem mais, nem desperdicem seu tempo em tais tentativas infrutíferas, mas sejam mais prudentes e, a partir de agora, ocupem-se com experimentos que possam ser benéficas para o público. (CAVENDISH *apud* BALDO, 2014, p. 158)

É importante mencionar aqui que Cavendish foi alvo de provavelmente todas as críticas mencionadas por Joanna Russ em seu *How to suppress women's writing*, mencionado na seção anterior. Margaret Cavendish, apesar do título de Duquesa de Newcastle-upon-Tyne, era conhecida na sociedade da época sob outro “título”: *Mad Marge*, ou *Marge, a Louca*. Seu interesse em assuntos intelectuais “incompatíveis”

com ela, sua timidez em público, estranhamente aliada a uma excentricidade quanto a seus vestidos e vestuário, eram o assunto principal dos membros da corte em relação à sua pessoa. Após sua morte, mesmo autoras consideradas grandes vozes do feminismo, como Virginia Woolf, não pouparam Cavendish de duras críticas:

Virginia Woolf descreveu Margaret Cavendish como uma mulher frustrada pela sua falta de educação. Seu trabalho sofreu de uma falta de disciplina: suas ideias jorravam em uma ‘torrente confusa de prosa, poesia e filosofia’, mas ela “deveria ter tido um microscópio colocado em sua mão. Ela deveria ter sido ensinada a olhar para as estrelas e raciocinar cientificamente”. O comentário negativo de Woolf sobre o estilo de Cavendish – ela também descreve sua prosa como um ‘pepino gigante’ que ‘se espalhou sobre as rosas e cravos do jardim e os sufocou até a morte’ – é familiar a todos os estudiosos de Cavendish. (DODDS, 2014, p.1, nossa tradução)

Felizmente, nas últimas décadas os escritos de Cavendish foram “redescobertos” e celebrados pela comunidade acadêmica, além da existência, desde 1997, da *International Margaret Cavendish Society*, responsável por publicações e encontros regulares em renomadas universidades sobre a obra da filósofa.

Dado este contexto de gênese do gênero literário, profundamente ligado ao campo filosófico e à presença feminina, passamos à consideração de um dos maiores nomes da ficção científica do século XX, a americana Ursula Le Guin (1929 – 2018). A escolha por focarmos o presente estudo na produção desta autora se dá pelo fato de Le Guin possuir uma visão muito particular da produção literária de ficção científica, além do fato de abordar de maneira pioneira temas centrais do

feminismo, como a ressignificação do conceito de gênero dentro da literatura, mais especificamente da questão dos papéis de gênero, do gênero como não inerente e da dimensão política do feminismo.

OS MUNDOS POSSÍVEIS E IMPOSSÍVEIS DE URSULA LE GUIN

Nesta seção, iremos abordar uma das principais obras da autora Ursula Le Guin, a saber, *A Mão Esquerda da Escuridão* (1969). Esta obra apresenta elementos centrais em sua narrativa considerando os papéis de gênero e a própria ideia de “supressão” do gênero. Façamos uma breve introdução ao mundo proposto por Le Guin.

Na trama, o terráqueo Genly Ai, um homem negro, é enviado ao planeta Gethen para convencer o rei a associar-se a uma coalisão de 83 planetas, denominada Ekumen. Na história, acompanhamos os encontros de Genly Ai com vários habitantes do planeta, dentre eles o próprio Rei e também do político Estraven, assim como suas dificuldades em compreender e lidar com o fato de todos os habitantes serem, ao mesmo tempo, homens-mulheres:

O ciclo sexual dura, em média, de 26 a 28 dias (eles tendem a falar em 26 dias, aproximando-o do ciclo lunar). Durante 21 ou 22 dias, o indivíduo é *somer*, sexualmente inativo, latente. Por volta do 18º dia, mudanças hormonais são desencadeadas pelo controle pituitário e, no 22º ou 23º dia, o indivíduo entra no *kemmer*, o cio. Nesta primeira fase do *kemmer* (*secher*, em karhideano), ele permanece completamente andrógino. O gênero ou a potência não são atingidos em isolamento. Um getheniano na primeira fase do *kemmer*, se deixado sozinho ou na companhia de outros que não estão no *kemmer*, permanece incapaz de coito. Contudo, o impulso sexual é tremendamente forte nessa fase, dominando a personalidade, submetendo

todos os demais impulsos a seu imperativo. Quando o indivíduo encontra um parceiro no kemmer, a secreção hormonal recebe novo estímulo (principalmente pelo toque... secreção? cheiro?), até que, num dos parceiros, ocorra a dominância hormonal masculina ou feminina. Os órgãos genitais crescem ou encolhem, conforme o caso, as preliminares se intensificam e o outro parceiro, provocado pela mudança, assume o papel sexual oposto. (LE GUIN, 2019, p. 102)

Ou seja, a “neutralidade” em relação ao gênero fora do período do cio cria uma igualdade completa também nas relações sociais associadas ao gênero: nenhum indivíduo sabe se, no próximo envolvimento sexual, acabará engravidando, por exemplo. O resultado são situações para nós inusitadas, como quando somos informados, em algum momento na história, que “O rei está grávido”. Vejamos como os papéis de gênero se desenvolvem dentro de uma sociedade pensada assim:

Indivíduos normais não têm nenhuma predisposição para um dos papéis sexuais no kemmer; não sabem se serão macho ou fêmea, e não têm escolha na questão. (...) Uma vez que o sexo esteja estabelecido, não pode mudar durante aquele período do kemmer. A fase culminante do kemmer (*thokemmer*, em karhideano) dura de dois a cinco dias, durante os quais o impulso e a capacidade sexuais estão no máximo. Ela termina de maneira abrupta e, se não houver concepção, o indivíduo retorna à fase *somer* em poucas horas (...), e o ciclo recomeça. Se o indivíduo que estava no papel feminino engravida, a atividade hormonal naturalmente continua e, durante o período de gestação, de 8,4 meses, e o período de lactação, de 8 meses, esse indivíduo permanece feminino. Os órgãos sexuais masculinos permanecem recolhidos (como ficam no *somer*), os seios aumentam um pouco e a circunferência pélvica se alarga. Com o fim da lactação, a fêmea entra de novo na fase *somer* e torna-se, mais uma vez, um perfeito andrógino. Nenhum hábito fisiológico se estabelece, e a mãe de várias crianças pode ser o pai de várias outras. (LE GUIN, 2019, p.102-103):

Alguns aspectos interessantes se desenvolvem conforme acompanhamos o terráqueo Genly Ai nas suas tentativas de compreensão deste novo mundo. O que chama a atenção é seu conflito interno ao desenvolver uma relação de amizade e confiança com Estraven, que logo se confunde com um interesse romântico, acompanhado de seu receio de ver Estraven assumir um papel sexual masculino durante o *kemmer*. Conforme esse conflito se desenvolve na trama, o leitor se dá conta de várias outras consequências desta forma de vida: em Gethem não há estupro (já que o ato sexual demanda uma espécie de “interesse” mútuo, além de uma combinação do fluxo hormonal entre parceiros, para que os próprios órgãos genitais se desenvolvam), assim como nenhuma outra forma de violência sexual. O planeta Gethem nos mostra um mundo possível onde atestamos que o sexismo e o patriarcado não são inerentes à sociedade, além de desconstruir a ideia de maternidade compulsória e o conceito de “família tradicional”. Em Gethem, os indivíduos não operam segundo dualidades, mas interdependem profundamente uns dos outros para o bom funcionamento da sociedade.

É impossível não nos remetermos à filosofia de Judith Butler (1956 –) ao considerar o mundo de Gethem, onde o gênero não é algo constitutivo ou determinado previamente, ou seja, não é algo inerente aos sujeitos. Butler defende que

Se a noção de uma substância permanente é uma construção fictícia, produzida pela ordenação compulsória de atributos em sequências de gênero coerentes, então o gênero como substância, a viabilidade de homem e mulher como substantivos, se vê questionado pelo jogo dissonante de atributos

que não se conformam aos modelos sequenciais ou causais de inteligibilidade. (BUTLER, 2003, p. 47)

Assim, *A Mão Esquerda da Escuridão* nos permite, entre outras, a seguinte reflexão filosófica: como seria a sociedade, no que ela seria diferente da nossa, se homens e mulheres fossem indivíduos iguais, pelo simples fato de nunca terem sido diferentes ou diferenciados entre si?

Esse tipo de reflexão expressa claramente as profundas reflexões filosóficas que podem emergir da ficção científica. Na verdade, a própria Ursula Le Guin apresenta assim o livro ao leitor, na introdução de *A Mão Esquerda da Escuridão*: que ele seja lido com um experimento mental. Ora, os experimentos mentais são uma conhecida ferramenta metodológica da Filosofia, onde nos propomos imaginar casos improváveis ou mesmo atualmente impossíveis, com vistas a avaliar os resultados, testar ou “reforçar” nossos conceitos ou criticar outros. Na Filosofia, os experimentos mentais abrem possibilidades de consideração ausentes no mundo “real”. Em Ética, eles nos colocam em situações-limite e nos perguntam o que faríamos, de modo a testar os limites de nossas concepções morais, repensar nossos valores e sermos mais humildes quantos a nossas certezas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto se propôs considerar três obras específicas de ficção científica escritas por mulheres e que levantam questões pertinentes ao campo de estudo do feminismo.

Com o *Frankenstein* de Mary Shelley observamos um elemento primordial da escrita feminista: a noção de *experiência das mulheres*, constantemente problematizada até hoje em vistas de uma neutralidade e objetividade idealizada do chamado “sujeito universal”. Vimos que, a partir das experiências de vida da autora, é possível realizar uma leitura da obra como uma crítica aos moldes e padrões masculinos que, desde sempre tomados como virtudes, são transformados ressignificados enquanto fraquezas e se delineiam com traços de monstruosidade.

Com *O Mundo Resplandecente* de Margaret Cavendish, vimos a busca pela construção de um espaço intelectual ausente no mundo “real”, vimos a obra de ficção científica surgindo em sua originalidade de aliar a ciência ao pensamento fantasioso, mas também no sentido de inovação ao incluir uma personagem feminina no protagonismo em um sentido positivo, afirmativo e construtivo: a mulher, colocada por ela mesma no espaço de poder decisório, à frente de uma sociedade utópica pensada, por ela mesma, primordialmente com a função de criar uma realidade de fomento ao conhecimento científico que servisse a todos, onde todos têm seu papel a cumprir e todos se beneficiam dos resultados.

Nas duas obras vemos como o pensar o futuro reflete o pensar o presente. É também assim que Ursula Le Guin nos propõe seus mundos, não como uma previsão do que será o futuro, mas como um modo de refletirmos sobre o presente. Em seu ensaio *Is Gender Necessary?* (1976), Le Guin comenta sobre o que realizou em *A Mão Esquerda da Escuridão*, dizendo que ela não estaria de maneira alguma “recomendendo” o

sistema sexual getheniano, mas sim utilizando-o o como ferramenta heurística, como um experimento de pensamento que busca nos mostrar como é um mundo onde o gênero nunca existiu. A narrativa do livro, ao invés de dar soluções ou apontar modelos, nos propõe questionamentos.

Porém, ao falarmos de temas ligados ao feminismo, como a questão da violência de gênero e o questionamento dos papéis impostos a homens e mulheres dentro da sociedade, parece que buscamos mais do que questionar: buscamos soluções, buscamos caminhos. Num mundo “real” em que muitas vezes não vemos saída, não vemos mudança – em que, muitas vezes, vemos retrocessos – podemos buscar nos mundos construídos por Le Guin um mundo possível, não onde seremos seres andróginos ou onde o gênero não exista, mas ao menos onde ele não seja determinante do que poderemos alcançar na sociedade, ou da forma que iremos viver dentro dela. Le Guin nos aponta que, onde parece não haver espaço para mudança, devemos ousar pensar a mudança:

Nós vivemos no capitalismo, e seu poder parece ser inescapável – mas se for por isso, também o parecia o poder divino dos reis. Qualquer poder humano pode ser resistido e mudado por seres humanos. Resistência e mudança muitas vezes começam na arte. Muitas vezes na nossa arte, a arte das palavras. (LE GUIN, 2014, nossa tradução):

Neste texto, buscamos refletir como a arte da produção de mundos imaginários na literatura de ficção científica se remete aos problemas que enfrentamos na sociedade capitalista patriarcal atual, e como ela lida e desenvolve estas problemáticas, nos apontando possibilidades de

reflexão que vão para além da mera fantasia, que nos fornecem a ideia de que a imaginação pode ser o primeiro passo para uma mudança efetiva.

REFERÊNCIAS

- BALDO, Milene Cristina da Silva. **O mundo resplandecente, de Margaret Cavendish: estudo e tradução** / Milene Cristina da Silva Baldo. Campinas: [s.n.], 2014.
- BOTTING, Fred. **Frankenstein/Mary Shelley**. New York: St. Martin's, 1995.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DODDS, Lara. Bawds and Housewives: Margaret Cavendish and the Work of “Bad Writing”. *Early Modern Studies Journal*, Volume 6: Women’s Writing/Women’s Work in Early Modernity, 2014.
- HOEVELER, Diane. Frankenstein, Feminism, and Literary Theory. In: **The Cambridge Companion to Mary Shelley**. Ed. Esther Schor. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- KNOEPFLMACHER, Ulrich C. Thoughts on the Aggression of Daughters. In: **The Endurance of “Frankenstein”**: Essays on Mary Shelley's Novel, ed. George Levine and U. C. Knoepfelmacher. Berkeley, Los Angeles, and London: Univ. of California Press, 1979.
- LE GUIN, Ursula K. **A Mão Esquerda da Escuridão**. Tradução de Marcela Capista Cantuária; Prefácio de Neil Gaiman. São Paulo: Aleph, 2019 [1969].
- LE GUIN, Ursula K. **Os Despossuídos**. Tradução de Susana Alexandria. São Paulo: Aleph, 2019 [1974].
- LE GUIN, Ursula K. Is Gender Necessary? In: **The language of the night: essays on fantasy and science fiction**. Redux, 1979.

LE GUIN, Ursula K. **Ursula K Le Guin's speech at National Book Awards**. 2014. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2014/nov/20/ursula-k-le-guin-national-book-awards-speech>>. Acesso em: 28 de agosto de 2021.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993 [1988].

ROCQUE, Lucia. de L. e TEIXEIRA, Luiz. A. Frankenstein, de Mary Shelley e Drácula, de Bram Stoker: gênero e ciência na literatura. **História, Ciências, Saúde**, vol. VIII (1), 10-34, mar.-jun. 2001.

RUSS, Joanna. **How to Suppress Women's Writing**. Texas: University of Texas, 1983.

SHELLEY, Mary Wollstonecraft. **Frankenstein or the modern Prometheus: the 1818 text**. Edição de J. Rieger. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

9

O VER E A IMAGEM CINEMATOGRAFICA: CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS

*Marcus José Alves de Souza*¹

A pergunta pelo que é imagem cinematográfica pode ser respondida, inicialmente, por uma perspectiva técnica assim: imagem cinematográfica é, na verdade, um conjunto de imagens técnicas² projetadas em tela em velocidade de cerca 24 delas por segundo. Tal processo cria uma “ilusão” de movimento normal das imagens com os supostos acontecimentos registrados por elas. É óbvio que tal realidade técnica é fundamental para a existência do cinema como fenômeno a partir do séc. XIX, mas é insuficiente de um ponto de vista mais amplo, afinal, ao registrar tecnicamente imagens, o cinema mobiliza uma série de outras dimensões. A dimensão que pretendo explorar é a dimensão significativa, como que a imagem cinematográfica pode ser ou é significativa. Pensar essa dimensão é necessário determiná-la não a partir do objeto técnico simplesmente, mas como tal objeto ganha significado. Assim é neste rumo que tentarei responder à pergunta título deste ensaio: o que se vê ao ver uma imagem cinematográfica? Insistindo ainda numa perspectiva técnica, a resposta a esta pergunta pode ser indicada por uma relação entre a luz projetada nas imagens técnicas em

¹ Professor do Curso de Filosofia da UFAL. Doutor em Filosofia. Líder do Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição (CNPq). Um dos coordenadores do Projeto Mora na Filosofia. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9673871290579551>

² Esta nomenclatura é feita por Vilém Flusser em Filosofia da Caixa Preta.

sequência e os órgãos da visão. Essa relação é física e restrita, do ponto de vista do significado. Não se sabe o significado de uma palavra escrita simplesmente por captar suas propriedades físicas, quando escrita num papel, projetada numa tela de computador ou pintada numa tela de pano. Aprendemos a decodificar a imagem física de uma palavra ao aprendermos a língua que esta palavra pertence, quando aprendemos a ler, ou seja, quando somos inseridos, treinados, corrigidos no uso de uma determinada língua que o signo foi escrito. O significado deste signo é dado por um processo não empírico de percepção do signo, mas das regras de significação envoltas no uso da língua em que o signo foi escrito. O significado de uma imagem cinematográfica parece ser algo quase que natural, uma vez que ela reproduz o fato que registra tecnicamente, mas do mesmo modo que nossa captação de um objeto não é suficiente para saber o que é tal objeto, do mesmo modo parece o significado de imagem cinematográfica não se dá apenas pelo fato de sua projeção ser efetivada e captada como um objeto visual. A pergunta pelo que vemos ao ver uma imagem cinematográfica nos lança para a explicação do próprio ato de ver. No ver já temos significado? Existe um ver puro e um ver interpretativo, significativo?

Podemos dizer, sumariamente, que a teoria que predomina na explicação da visão é a teoria causal da percepção. A causalidade é um princípio amplo e controverso na Filosofia, mas, cientificamente, ele tem um papel fundamental para explicar o nosso mundo físico e também para explicar como se estabelece a conexão física entre nossos órgãos sensoriais e o que percebemos. Somente vemos objetos de uma

determinada cor, forma ou tamanho, pois estes objetos (pela luz) produzem um determinado efeito em nossos sentidos (visão). Na teoria causal da percepção podemos supor duas afirmações:

- a) Os objetos, ao agir causalmente sobre nossos sentidos, fazem com que tenhamos uma experiência visual;
- b) A conexão causal descreve nosso conhecimento do mundo físico e é parte de nossa noção de percepção.

A afirmação primeira (a) indica um conceito de “experiência visual”, qual a natureza desta experiência? Se “experiência visual” for apenas algo semelhante à reflexão da luz num espelho de telescópio, ou da abertura de luz numa máquina filmadora, estamos apenas no âmbito físico. “Experiência visual” é o efeito físico (imagem captada pela retina) de uma causa física (objeto físico, origem da imagem captada). Aqui o ônus de explicar, para além do aspecto físico, como, ao olhar um objeto, compreendemos seu significado como objeto: uma imagem de mesa como “mesa”, do mesmo modo, uma paisagem, uma pessoa etc. Pensada enquanto imagem em movimento, como fazemos associações significativas a partir ou na “experiência visual”? Aqui, há, no fundo, uma compreensão de que o olhar/ver é algo mecânico, neutro, o que aponta para um “ver puro”, objetivo, presente em tal “experiência”. Até que ponto isso é plausível?

Outro aspecto desta afirmação primeira seria a pressuposição, na ideia de “experiência visual”, de uma divisão de duas esferas, supostamente articuladas por causalidade, apesar de distintas: a esfera do físico

e a esfera do mental. Aqui, “experiência visual”, do ponto de vista físico, seria a causa de “interpretações” mentais do material (objetivo) captado por nossa retina. Neste âmbito mental, se processariam as várias relações conceituais possíveis, produzindo o significado (ou significados) da “experiência visual”.

Este aspecto também é admitido na segunda afirmação (b), a conexão causal faz parte de nossa noção de percepção, ver é como ficar disponível (voluntária ou involuntariamente) a um objeto que lhe causa uma representação mental, que é interpretada/processada pela nossa mente. Também, através de um processo causal, a imagem do objeto é representação física que causa as aplicações conceituais no interior da mente, causando o significado da imagem. Assim, dado o arsenal de percepções que fomos captando no decorrer de nossa existência, agrupando-o e classificando-o conceitualmente por experiência e aprendizado, armazenado na memória, vemos uma imagem física de um objeto e dizemos: “é um cinzeiro”, “é uma caneta”. Assim temos, um processo físico articulado causalmente a um processo mental. Esta teoria é semelhante à teoria mentalista causal do significado. Nesta teoria, os signos são marcas sensíveis de lembranças armazenadas na memória, quando vejo ou ouço a frase: “O gato está sobre o tapete”, associo às lembranças empíricas de “gato”, “tapete” e “estar sobre...” presentes na minha mente (memória) para saber o significado da frase. As palavras seriam marcas físicas que acionam causalmente na mente (memória) elementos mentais (lembranças) de vivências empíricas passadas. Saber o significado dos signos é acionar lembranças associadas a estes signos.

Percebe-se, mesmo que sumariamente, a semelhança entre essas teorizações. Dada a sua semelhança, elas parecem apontar para a ideia de que a imagem técnica, como representação do real, teria o mesmo papel das nossas lembranças acionadas pelos signos, como se as imagens técnicas tivessem um significado intrínseco, natural. Essas descrições sumárias de aspectos básicos da teoria causal da percepção e do significado servem de ponto de partida para avaliar filosoficamente suas pertinências. Farei isso a partir do que o filósofo Ludwig Wittgenstein faz sobre a problemática da visão. Para Wittgenstein, não existem dois mundos, o “mental” e o “físico”, causalmente conectados. Ele não pensa que a concepção filosófica da mente deve ser caudatária de pre-condições causais para aplicação de conceitos, mas para compreender o que é a mente é necessário a compreensão dos conceitos psicológicos (mentais) que usamos na nossa vida cotidiana. O que chamamos de “mundo”, “mente”, “físico” são conceitos criados e cultivados, enfim, usados na linguagem em várias situações diferentes. Neste aspecto, surge a compreensão que existe uma “gramática” dos conceitos psicológicos (crer, sonhar, pensar, querer, desejar, ver, imaginar etc.), o conjunto complexo e dinâmico das regras de uso desses conceitos em situações variadas. A investigação da gramática de um conceito mental, como o de visão, passa pelo modo como usamos o verbo “ver” e os seus aparentados (perceber, olhar, vislumbrar, contemplar, assistir...) e palavras relacionadas: imagem, representação, figura etc. em situações variadas. Assim, o significado não é um conjunto de vivências interiores armazenadas na memória e acionado pelos signos, os signos são

expedientes pragmáticos, portanto, fruto de um processo complexo de interação humana normatizada e pública, estabelecendo conceitos como critérios de aplicação do signo em situações específicas. A linguagem é uma atividade complexa regrada publicamente.

Vamos retomar a discussão assumindo a teoria causal da percepção e mostrar que, nos seus moldes, ela apresenta um paradoxo, que requer elucidação ou diluição.

Ao vermos uma pintura representativa, uma fotografia ou uma sequência cinematográfica, encontramos-nos, segundo a teoria causal, diante de um arranjo bidimensional (a despeito das imagens 3D) – pigmento sobre tela ou luz registrada sobre papel fotográfico ou projetada sobre tela – organizado sob a forma de objetos reconhecíveis (na quase totalidade). De acordo com a teoria causal, a experiência visual é causada por esse arranjo. Mas ver uma imagem e relatar o que se vê, normalmente afirma-se o que é afigurado na representação, não apenas um arranjo de luz e/ou pigmento. Isso é mais evidente nas imagens técnicas, uma vez que, supostamente, são elementos que indicam o que ocorre num determinado momento, o que foi captado. Parece que como as imagens técnicas em movimento há a captação direta do que ocorre, prescindindo do signo para estabelecer a significação. Assim, parece, ao vermos algo nas imagens técnicas, vemos o que ocorre, ou o que já estaria agrupado conceitualmente do armazenado na memória. Mas aqui surge a questão: o que vemos na imagem cinematográfica é a própria coisa, à moda objetivista, ou a representação da coisa, uma vez que é imagem não a coisa; ou a representação de outra coisa significada,

entretanto todas elas, aparentemente, visualizadas sobre o mesmo arranjo de formas e pigmentos projetados sobre tela? Em termos causais da percepção do objeto, via imagens técnicas, vemos o objeto ou uma representação do objeto?

Para explorar esse ponto paradoxal, utilizarei da avaliação de Wittgenstein de um fenômeno conhecido como percepção do aspecto ou “ver-como”.

Todos já devem ter tido uma experiência de se deparar com imagens ambíguas, que, propositalmente, criam uma situação confusa entre a imagem e seu significado. Exemplo clássico é a imagem do pato-coelho de Jastrow. Nesses casos, o ver parece um fenômeno duplicado, vejo um coelho, depois vejo, quando vejo, um pato, ou vice-versa. Novamente, a paradoxalidade da experiência visual. Vejo o mesmo objeto que se apresenta de um modo e, depois, o mesmo objeto vejo de outro modo. Por que isso ocorre?

Algumas possibilidades de resposta são postas. Uma delas é encerrar que a percepção de aspectos alternativos é causada por diferentes padrões de movimentação do globo ocular. Outra seria a de que haveria uma mudança no caráter intrínseco da organização da percepção visual. Há certa plausibilidade na primeira possibilidade, olha-se para o desenho do coelho/pato de um determinado ângulo e se vê um coelho; movimenta-se, muda o ângulo, fecha o ângulo focal e se vê o pato, mas o que, na visão, fez ver o coelho e fez ver o pato, isso não parece ser explicável fisicamente, causalmente, como também tal procedimento pode não funcionar para notar aspecto, o paradoxo continua.

A segunda possibilidade aponta para algo intrínseco às características do ver, uma nova organização do ver. Vejo as linhas e formas numa organização, depois em outra; isso produz diferentes imagens: de coelho e de pato (esta é uma polêmica com a Gestalt). Nesta segunda possibilidade, uma nova organização da percepção óptica, como algo intrínseco da visão, deve ser definida. Ao se pensar o termo “organização da percepção óptica”, se deve pensar o quê: algo da forma, algo da cor, das distâncias entre linhas e pontos? Outra coisa? Aparentemente o objeto e obviamente sua organização permanecem os mesmos. O objeto não tem uma organização aparente antes ou depois da mudança de aspecto, como se após ou antes da mudança de aspecto se percebesse a real organização do objeto. Se a questão não é o objeto, então só pode estar na visão. Mas que é esta característica intrínseca da visão? A visão possui elementos extras da percepção além da cor, da forma em imagens bidimensionais, como é o caso?

A Gestalt de Köhler dirá que a organização é o elemento responsável pelo fenômeno, os objetos são diferentes por sua organização. Ao se pedir para descrever essa nova organização, que geraria o fenômeno, através de uma cópia exata dela, o que aconteceria? Não se perceberia nenhuma modificação. A saída é: “minha percepção óptica não é uma cópia, é outra coisa”. Mas o quê? Se não é uma percepção descritível, reproduzível para os outros, então é algo interior, um objeto interno que não se pode compartilhar, comunicar?

Como cor e forma não são características internas, são ostensivamente públicas, a organização delas também é pública. Não existe esse

suposto objeto interior de que só eu sei sua organização, por uma vivência interior indescritível, uma imagem interior peculiar e intransferível, com organização própria, que me faz ver ora coelho, ora pato.

Saída semelhante é indicar que a imagem passa tanto como o conceito de pato como o de coelho. O objeto é uma imagem que tem essa capacidade, ela causa a impressão representativa, não ao mesmo tempo, de pato figurado e de coelho figurado. O ponto aqui é que o que vejo, o objeto, produz em mim impressões variadas, que posso até descrever ou fazer uma cópia, mas ela será uma materialização da impressão, que será uma cópia do objeto, e não saberei mostrar como a mudança na visão (impressão visual) ocorreu. Esta saída, diga-se “exterior”, da materialização da impressão/visão (WITTGENSTEIN, 1991, p. 194), não resolve o problema, uma vez que lança para o interior daquele que tem a impressão o ônus “exterior” da mudança, da percepção do aspecto e não o resolve. Para ambos os casos, vale a observação do filósofo, “o observar não produz (interior ou exteriormente) o observado” (WITTGENSTEIN, 1991, p. 183).

Se a situação não pode ser explicada em termos do puro conceito de ver, da percepção ótica, de um “ver puro”, então um candidato à explicação é articular este “ver” com o “interpretar”. Assim a pergunta que ganha novo relevo no paradoxo não é: “vemos diferente o objeto?”, mas “interpretamos diferente o que vemos?”. Toda a ênfase é dada ao interpretar para a elucidação da situação. Assim, o que se alterou foi a interpretação do objeto percebido.

Há nesta saída uma sugestão de que são dois os modos de ver: um ver sensível, empírico, objetivo, “puro”, expresso na afirmação “vejo isso” (segue-se uma descrição, um desenho, uma cópia); e um “ver”, por assim dizer, intelectual, inteligível, um ver do pensamento, um ver que faz comparações, relações, que interpreta.

Tal modo de expor a situação parece esconder algumas confusões, algumas próprias do fenômeno, outras próprias da maneira de perceber a situação do fenômeno.

A primeira observação importante que se pode depreender do que o filósofo reflete é que não se pode ceder à tentação de entender o “notar aspecto” como uma fusão do ver e pensar. Não existe essa fusão, que não se sabe ao certo se o fenômeno é um ver ou um pensar predominantemente. A segunda observação é que, não admitindo a fusão, pensa-se que exista certa relação mediada pela interpretação, entre a imagem pura e a afirmação do que ela significa. Descreve-se mediatamente a experiência imediata do ver por uma interpretação, depois expressa em signos.

Para poder colocar a discussão no plano da interpretação, é necessário saber conceituar interpretação. O primeiro ponto de conceituação é que a interpretação é uma ação. Neste caso, o ato de interpretar conforma a visão. O ato de interpretar seria como uma descrição indireta do que é visto diretamente. Sendo uma descrição indireta, pode-se saber a direta; isso implica que o ato de interpretar tem uma caracterização possível do que não é interpretado. Wittgenstein aponta para a ideia que o ato de interpretar é um ato semelhante ao de fazer conjecturas,

levantar hipóteses que podem ser falsas ou verdadeiras. Como se decide o que a coisa deve ser?

Como se decide qual interpretação é a mais adequada, verdadeira? Não é a saída pedir ao autor da imagem que diga qual é a hipótese/interpretação correta. Mesmo que isso ocorra, é necessário algo mais para tomar a decisão.

Não se está diante de uma descrição indireta, fruto de uma interpretação, quando digo: “Estou vendo agora um pato”. O ver-come não se ancora numa realidade interior descrita por introspecção, nem uma descrição imperfeita de algo que é intrinsecamente perfeito, evidente num ver puro, natural. Não existe este ver-puro, vemos sempre o objeto com algo, por uma intersecção complexa de conceitos, fruto dos usos que fazemos deles na linguagem. Assim, a imagem deste sempre é significativa e vemos através dos conceitos que aprendemos ao sermos inseridos nas práticas linguísticas de nossa comunidade como agentes de linguagem.

O fato de pensar a situação como interpretação não implica uma descrição indireta de um “ver puro”, de uma imagem interior indescritível; implica uma afirmação de um sujeito, envolto numa forma de vida, que diz numa situação assim: “Agora vejo como um pato!”, “Eita, vejo um coelho”.

Portanto, “eu vejo agora como...” não é uma descrição indireta de algo que pode ser visto e descrito diretamente; tem-se o reconhecimento da situação que já é, por si, conceitual, semântica. Tal situação, dado o seu caráter conceitual, que envolve comparações, relações e

exclusões conceituais, é muito complexa. “Há aqui uma enorme quantidade de fenômenos aparentados uns com os outros e de conceitos possíveis” (WITTGENSTEIN, 1991, p. 193).

Diante disso, a teoria causal da percepção e do significado devem ser entendidas como equívocas, toda percepção é, desde sempre, interpretativa, a visão é conformada pelo modo como absorvemos os conceitos no uso da linguagem, dentro de uma forma de vida, em situações específicas. E o significado não é determinado por um arsenal mnemônico de percepções acionado causalmente pelos signos percebidos. Todo ver é “ver como...”. A causalidade pode ser interessante para explicar um uso científico da imagem percebida, num jogo em que determinados aspectos semânticos da imagem técnica contam para a interpretação do processo de captação da imagem percebida (sua suposta fidelidade representativa do “real”), mas esta já é uma forma de ver como.

Diante dessa argumentação, como fica a questão da imagem cinematográfica (imagem técnica em movimento)? Os apegados a uma compreensão realística da imagem técnica, comprometidos com um ver puro, pensarão que existe um equívoco na argumentação, afirmando existir um critério realístico captado pela imagem técnica, expressão causal de um ver puro e que as descrições do que se vê da imagem técnica, sem este critério, é ilusão, engano, imaginação, mobilizado ou não por manipulação da imagem técnica e que esses exemplos do ver como são muito artificiais para captar a complexidade e a realidade captada pelas imagens técnicas. Quem assim insistir deverá enfrentar a situação

paradoxal ou complexa que vem, a semelhança da imagem de Jastrow, com a pergunta, quando você vê o filme *A Bela da Tarde* de Buñuel, você vê Catherine Deneuve ou Severine? Ou num documentário sobre a atriz Catherine Deneuve, você vê Catherine Deneuve ou sua representação? A insistência nesta ideia de um ver puro mostra que uma série de teorias sobre o cinema aponta para a ideia de ilusão, reconhecimento, transparência (ALLEN, 2004, p. 191), estando caudatárias dessa possibilidade realística, representacional e causal das imagens técnicas em movimento.

O problema desta contra argumentação é o de como estabelecer a demonstração deste critério realístico presente na imagem técnica. Este critério não pode ser uma vivência mental interior; ele necessita de que haja uma expressão pública e verificável. O critério deve ser uma descrição do que se vê, ou melhor, pensado de modo amplo, deve estar associado ao ato de produzir linguagem (sentido) sobre a imagem captada pelo aparelho técnico. A questão é pensar se há a possibilidade de ver uma imagem cinematográfica e, independente da linguagem, este critério realístico funcionar. Aqui parece existir algo mágico ou natural na imagem para isso acontecer.

A rigor, a imagem, mesmo técnica, é polissêmica, ela sugere uma gama de sentidos, qualquer experiência simples demonstra isso. A possível maior estabilidade semântica das imagens técnicas sobre as imagens plásticas não tira a polissemia possível das primeiras, o que parece é que ao produzir linguagem sobre a imagem, estabelecemos um tipo de jogo de linguagem específico, que implica visualidade e que a

imagem técnica, pelo seu caráter específico, tende a conduzir a produção da linguagem para significados diferentes daqueles da imagem plástica.

Portanto, o critério de uso da linguagem comum tenta traduzir de modo público e criterial a complexidade dos elementos envolvidos na visualidade, desde sempre, semântica, pois nela são expressos publicamente as possibilidades semânticas do ver, como ver-como.

Aqui é interessante notar que o significado da imagem não é algo intrínseco, mas algo do ato de ver, como uma ação complexa de mobilização de conceitos, que surgem dentro dos vários jogos de linguagem. Cada jogo de linguagem que envolve visualidade emerge das regras de uso das palavras relacionadas ao ato de ver. Podemos até pensar num jogo de linguagem que tenha como regra de significação do que se vê algo como: deve-se descrever objetivamente o que se vê, noutros não.

Assim, a imagem cinematográfica também está envolvida semanticamente numa complexidade de vários jogos de linguagem, com distintas regras, distintos critérios. As palavras usadas nestes contextos relacionados à imagem cinematográfica, nestes variados contextos de jogos, apontam para diferentes significados da imagem: no cinema ficcional, no cinema documental, no cinema experimental, no jornalismo, na física, na ciência histórica, na antropologia, na literatura, nas ciências cognitivas etc. Enfim, a gramática do ver as imagens cinematográficas é complexa, tendo vários usos, construindo variados jogos de linguagem, em que ela (imagem cinematográfica) atua de vários modos diferentes de significação, com aproximações e distanciamentos

conceituais entre eles. Mas é interessante frisar que a determinação do significado das imagens nunca é dado de modo direto ou *a priori*, é necessária a concorrência da produção de sentido via linguagem comum, capaz de determinar, imagens feitas sem a concorrência do aparelho técnico, feita com as mãos: pintura, desenho, gravura etc. dentro de um jogo de linguagem específico, o que se vê (significado) ao se ver uma imagem cinematográfica.

Portanto, o que vemos ao ver imagens cinematográficas não tem uma resposta única e definitiva, o que vemos, como significado da imagem, é o que dizemos sobre o que vemos da imagem e dizer está sempre situado num jogo de linguagem com suas regras de determinação do significado, no complexo uso de palavras e conceitos que mobilizamos neste processo. Talvez por isso que ver cinema é uma ação complexa que sempre exige debate.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Richard. Olhando imagens cinematográficas. In: RAMOS, Fernão Pessoa (Org.) **Teoria contemporânea do cinema**. Vol. I. São Paulo: Editora Senac, 2005. p. 189-215.
- FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Ed. Hucitec, 1985.
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

10

O CORPO NA *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO*: NOTAS SOBRE A CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY À FISIOLOGIA E PSICOLOGIA

João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias ¹

Em *Fenomenologia da percepção*, obra de 1945, Merleau-Ponty desenvolve sua argumentação filosófica em torno da experiência originária do *ser no mundo*². Partindo da compreensão do sujeito fenomenológico encarnado no corpo, propõe um percurso filosófico que articule sujeito, mundo, outrem e as coisas mundanas. Tal movimento é marcado pela abertura do corpo ao mundo através da percepção. Sua investigação fenomenológica, que busca recolocar “as essências na existência”, afirma que a experiência do sujeito situado no mundo não está dada de maneira antecipada, ou ainda indica a impossibilidade de uma redução completa pois atualizada na abertura do sujeito ao mundo.

Na crítica a certo conhecimento científico, aquele que se pretende absoluto ao tratar do fundamento de toda experiência do mundo, a fenomenologia de Merleau-Ponty evidencia por um lado a fragilidade das

¹ Professor Adjunto IV da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), vinculado ao curso de Filosofia (ICHCA) e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL). Doutor em Filosofia (2017) pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Integra o grupo de coordenadores dos projetos de extensão (UFAL/ Proex): Cineclubes Intacta Retina (desde 2009); Mora na Filosofia (desde 2010). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0047604119060569>

² O uso da expressão *ser no mundo* por Merleau-Ponty, de influência heideggeriana, possibilita ao filósofo francês operar um movimento que não seja capturado pela dicotomia entre o fisiológico e o psicológico. Nesse sentido, *ser no mundo* articula-se à noção de *corpo próprio* na filosofia merleau-pontyana, pois “é pelo corpo que o mundo é dado, segundo equivalências entre os fenômenos e nossos poderes perceptivo-motores; é pelo corpo, afinal, que somos no mundo, que a infra-estrutura do *Dasein* atua” (FERRAZ, 2002, p. 87).

categorias da ciência como uma construção da explicação e da análise, não sendo, portanto, os próprios fundamentos da experiência mundana, e, por outro lado, recoloca o sentido do *ser* encarnado no corpo e na relação com o mundo, com a experiência perceptiva e com o *ser* temporal. Para falar de outro modo, trata-se de uma retomada do “mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 04).

Nesse projeto filosófico, o *corpo próprio* apresenta-se enquanto sujeito da percepção, corpo fenomenal, princípio encarnado e estruturante da experiência vivida. As modulações do *corpo próprio* no mundo são o “próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 202). É partindo da descrição da experiência do *corpo próprio* como sujeito da percepção, ou ainda, como *ser no mundo*, que o fenomenólogo pretende reaver o contato originário com o mundo e a gênese do *ser* a partir da percepção.

Merleau-Ponty problematiza a compreensão do corpo desde o pensamento objetivo, na esteira das filosofias reflexivas e das práticas científicas, principalmente aquelas que operaram pela compreensão do corpo como *partes intra partes* ou como *partes extra partes*. Esses modelos de compreensão do corpo subsumiram, por um lado, o corpo à ideia ou representação, a partir do ato da consciência constituinte em primeira pessoa, e por outro lado, compreendeu o corpo na ordem do

objeto, reduzido à perspectiva mecânica de processos em terceira pessoa. Nessa tradição, a existência do *ser* realiza-se na distinção contraditória e irreconciliável da ordem do *em si* e do *para si*, movimento pendular que opera pela cisão entre sujeito e objeto, alma e corpo, ideia e coisa, oscilando ora pelo apanágio da consciência, ora pelo privilégio do objeto.

A CRÍTICA MERLEAU-PONTYANA À COMPREENSÃO DO CORPO NA FISILOGIA CLÁSSICA

Ao posicionar o corpo no universo do objeto e defini-lo como *partes extra partes*, opondo-o ao sujeito, a fisiologia clássica explica o funcionamento do corpo e sua relação com o mundo físico pela representação de um processo em terceira pessoa. Nesse modelo explicativo, o sentido da experiência perceptiva é localizado e constituído no aparelho nervoso, através de uma relação de causalidade entre o estímulo externo do mundo e a recepção interna do organismo. Objeto de uma fisiologia mecanicista, registrado na ordem do *em si*, correlaciona tais estímulos e a percepção como registro de uma “causalidade mundana”.

Neste arranjo, as transmissões dos estímulos, dos excitantes, enquanto qualidades sensíveis, são recebidas diretamente pelos respectivos órgãos dos sentidos, atribuindo uma determinada sensação. Considera-se, nesse modelo, que há uma concordância direta entre a excitação e o órgão respectivo para a percepção da sensação. O funcionamento da atividade perceptiva é consequência direta da estimulação externa ao organismo. O corpo como objeto, *em si*, tem sua explicação

evidenciada em uma estrutura mecanicista. O princípio da “causalidade mundana” fundamenta os critérios de clareza e objetividade dessa análise. Tal correlação é estabelecida por uma relação de linearidade, que pode ser sintetizada através da seguinte equação: estímulo-receptor-centro regulador. Trata-se de um axioma em que se privilegia a forma do estímulo externo na determinação do comportamento do organismo, um modelo de explicação que se aproxima da perspectiva cartesiana do corpo humano como *res extensa*, ou ainda, como uma máquina.

Julgando-se como plena objetividade, não haveria incompletude, nem mesmo imprecisão nesse modelo explicativo do funcionamento da atividade perceptiva. Para continuar no registro da ciência, Merleau-Ponty evidencia que a fisiologia moderna, em seus estudos sobre as lesões no sistema nervoso cortical e não-cortical, reconhece a imprecisão na localização e na determinação das excitações. Verifica-se, por exemplo, que a excitação não desaparece com a lesão no sistema nervoso, mas é preciso o aumento da excitação para que ela possa ser organizada na percepção. Neste modelo, portanto, anuncia-se certa dificuldade em operar de modo estrito a relação de “causalidade mundana” na explicação do funcionamento orgânico, por exemplo, ao reconhecer um desalinhamento na relação entre estímulo e organismo, bem como a antecipação do organismo ao próprio estímulo.

Verifica-se que as percepções não são somente resposta diretas “da situação de fato fora do organismo, mas representam a maneira pela qual ele vai ao encontro dos estímulos e pela qual se refere a eles” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 114). O que pode nos dizer essa dificuldade

de aplicar certas noções científicas com relação à dinâmica corporal? Ao considerar as explicações do corpo na esteira do sistema mecanicista, evidencia-se que a percepção não é da ordem da linearidade do estímulo externo ao organismo, seguido de uma determinada resposta orgânica interna. Diferentemente do princípio da “causalidade mundana” caracterizado pela fisiologia mecanicista, Merleau-Ponty afirma que a experiência perceptiva é tratada no registro da fisiologia moderna como um “acontecimento psicofísico”, um modelo explicativo no qual a excitação não é apreendida diretamente pelo organismo a partir de “processos em terceira pessoa”, mas é “reorganizada por funções transversais”.

Este modelo explicativo, segundo a reflexão merleau-pontyana sobre o regime científico, apresenta embaraços que dificultam a compreensão plena do objeto, como pretende a ontologia científicista. Em resumo, Merleau-Ponty destaca uma variação na explicação do funcionamento do corpo entre a abordagem da fisiologia mecanicista e a fisiologia moderna. O primeiro modo de análise pretende uma explicação direta da relação do corpo com o meio interposto por processos em terceira pessoa a partir de uma relação causal. O segundo modelo explicativo considera certa imprecisão na relação entre excitante e organismo, introduzindo a dimensão psicológica ao comportamento psicofísico. Com isso, evidencia-se que o comportamento não está encerrado em uma ordem linear, ou ainda, na ordenação mecânica do funcionamento das *partes extra partes*. Senão vejamos, a própria explicação da fisiologia moderna salienta a existência de um processo

interoceptivo na constituição da consciência do corpo, relacionando a experiência corporal a uma representação de comportamento a partir de uma dimensão psíquica, quer dizer, um *para si*.

No sentido de ampliar essa problemática da abordagem do corpo como objetual, diante da dificuldade de uma explicação última sobre o comportamento e da necessidade em se ultrapassar o princípio da não contradição na ciência, Merleau-Ponty aproxima-se da expressão do corpo tendo como referência as experiências de fenômenos patológicos³. Considerando os fenômenos do membro fantasma e da anosognose, como explicar a partir do modelo fisiológico, centrado na enformação dos estímulos pelo sistema nervoso central, a permanência da sensação, pela presença da parte do corpo amputada no membro fantasma, ou a ausência da parte do corpo presente na anosognose?

Como aponta a própria explicação fisiológica, poder-se-ia considerar a exigência da explicação psicológica para ambos os fenômenos, pois a permanência dessa sensação poderia ser compreendida como vontade

³ Para Merleau-Ponty os estudos das patologias ao longo da *Fenomenologia da percepção* podem evidenciar, de modo indireto, o funcionamento do corpo no mundo a partir de brechas e rupturas, na medida em que a observação do comportamento “normal” do corpo não nos revelaria. Não se trata de fazer referência à experiência patológica como um avesso de um comportamento ausente de patologias. Mas de evidenciar outros modos de existir enquanto sujeito corporal. Em seus estudos sobre a corporeidade, a aproximação de casos patológicos fortalece o argumento merleau-pontyano dos embaraços do pensamento objetivo ao buscar explicar e analisar o corpo como *em si* ou *para si*, encerrando as experiências das patologias no automatismo ou na representação. Trata-se de um modo de explicação mecanicista que se pretende estender ao corpo e à vida em geral. “A doença não só permitia vislumbrar com maior nitidez a saúde como possibilidade de criar ou inventar novas formas vitais, o corpo ampliando sua capacidade significativa e expressiva, mas ainda permite descobrir o sentido da vida intersubjetiva, ainda que sob a forma de recusa” (CHAUI, 2002, p. 69-70). É interessante ainda destacar que no campo da fenomenologia Merleau-Ponty amplia a noção de patologia ao não encerrá-la em uma condição física ou orgânica, mas descrevê-la como experiência do corpo no mundo. O filósofo aponta, ainda, para a necessidade de novos conceitos na filosofia sobre a experiência vivida pelo corpo no mundo, na medida em que a problematização das patologias excede o pensamento objetivo da ciência, fazendo emergir sentidos e significados que extrapolam as formas de explicação engendradas pelo conhecimento científico.

ou recordação por parte do paciente. A dificuldade aqui colocada refere-se à incontornável separação entre sujeito e objeto operada pelo pensamento objetivo. Nesses termos, a explicação psicológica não poderia desconsiderar o fato fisiológico da secção dos condutos sensitivos no membro fantasma, ou ainda, a presença do membro na anosognose.

Qual obstáculo está posto? Por um lado, podemos considerar as patologias na ordem do *em si*, como objetividade fisiológica que está no espaço e poderia ser explicada pela causalidade em terceira pessoa. Por outro lado, podemos reputá-las à ordem do *para si*, como processos psicológicos, *cogitationes* relacionadas à aceitação ou recusa e que não estão no espaço objetivo, pois o pensamento não está objetivamente em parte alguma. Em regime merleau-pontyano, a alternativa encerrada em uma dessas duas ordens, relacionada ao critério do *em si* ou do *para si*, não é suficiente para explicar as variações do comportamento corporal.

Como solução, poderíamos então considerar como alternativa uma teoria que combinasse o engendramento dos fatos fisiológicos aos fatos psíquicos? Merleau-Ponty destaca que o artifício de uma teoria encavalada poderia ter sua validade como enunciado. Todavia, na medida em que esses fenômenos patológicos não são diretamente o efeito de uma causalidade objetiva, nem mesmo um ato de consciência sobre essa situação, tal arranjo teórico não poderia ser explicado pelas categorias que fundamentam o pensamento objetivo.

O recurso de uma explicação *mista* não poderia se apresentar de maneira satisfatória, considerando a exigência das próprias categorias

colocadas pela ciência. A explicação de como se realizaria essa articulação encavalada não evidenciaria, por exemplo, o termo compartilhado e mediano, tornando-se incompatível com a lógica conceitual em termo de identidade e de não contradição, presente tanto explicação de ordem fisiológica, quanto psicológica.

Como não se trata de uma teoria *mista* que pudesse associar a dimensão física e psíquica, como descrever essa experiência ambígua que se faz presente e percebida pelo paciente? Merleau-Ponty busca superar o modelo mecanicista do corpo pela noção do “recalque orgânico”. Para tanto, situa os fenômenos patológicos na atualidade efetiva do corpo vivo, ou seja, como modalidades da existência do corpo enquanto movimento do *ser no mundo*. Para a compreensão do *ser no mundo* como dimensão de uma existência situada, o filósofo problematiza a substituição de uma parte do corpo, apresentando, como exemplo, o comportamento do inseto⁴ ao perder uma parte de sua estrutura corporal.

O inseto, ao substituir sua pata, o faz por um fenômeno *instintivo*, que excede a alternativa entre o psicológico e o fisiológico. Não se trata de uma substituição automática por um dispositivo previamente estabelecido em sua estrutura fisiológica, nem mesmo pela finalidade que pretende atingir. Como sua estrutura comporta a substituição de certas partes do corpo, por que o inseto não substitui automaticamente sua pata que se encontra aprisionada? Porque não se trata de uma decisão por parte do inseto, como em um ato da consciência para o ser humano, de

⁴ E significativo considerar que mesmo tendo como foco de reflexão o corpo humano, a noção de *ser no mundo*, trabalhada por Merleau-Ponty, se estende aos outros animais. Há, aqui, uma generalidade do comportamento que aproxima diferentes formas de vida animal.

abandoná-la para substituir automaticamente por outro membro. “Simplesmente o animal continua a estar no mesmo mundo e dirige-se a ele através de todas as suas potências” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 117).

Ao apresentar o fenômeno da substituição da pata no inseto, Merleau-Ponty introduz uma problematização importante para a compreensão do corpo como *ser no mundo*. Tal noção evidencia o sistema de equivalência do corpo situado no mundo, em detrimento da dicotomia entre o psíquico e a fisiológico. O sistema de equivalência do *ser no mundo* se fundamenta em uma estrutura operante, pré-objetiva, estabelecida na relação sistêmica de equivalência que envolve o *corpo próprio* e sua unidade corporal, bem como o mundo percebido.

Em *Fenomenologia da percepção*, o filósofo busca descrever modulações desse sistema, envolvido por uma diversidade de modalidades de comportamento e variações do *corpo próprio*. Trata-se de uma estrutura operante que comporta certo estilo do corpo fenomenal, situado e relacionado *no e para* o mundo. Nesse sistema de equivalência, a existência do *ser* realiza sua projeção no mundo e em relação ao mundo, não o possuindo antecipadamente. Trata-se de uma situação relacional do *ser no mundo* em que o corpo fenomenal é tecido pelas dimensões práticas e vivenciais, significações abertas na relação com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas.

Na explicação do comportamento⁵, como no caso dos movimentos reflexos, é importante considerar a capacidade do pensamento objetivo

⁵ Uma reflexão importante sobre a noção de comportamento é apresentada por Merleau-Ponty em sua primeira obra intitulada *A estrutura do comportamento*, publicada em 1942. Nela, o filósofo busca conceber as relações entre consciência e natureza a partir do fenômeno do comportamento. Apresenta,

em construir explicações sobre um padrão dos movimentos, como, por exemplo, a hipótese da constância⁶. Esse princípio pretende explicar os movimentos reflexos restringidos a processos objetivos que constituiriam determinada situação. Não obstante, ao considerar os movimentos reflexos como um modo de existência, Merleau-Ponty evidencia, desde já, a abrangência de um sentido na situação efetiva em que o movimento é realizado.

Por esse horizonte, os movimentos reflexos solicitam um comportamento situado na relação com o mundo, retomando e adaptando-se ao sentido global da situação. Os movimentos reflexos não são, portanto, desvinculados da atualidade da situação. Para dizer de outro modo, os movimentos reflexos não são resultados de estímulos objetivos determinados fisicamente e recebidos linearmente pelo organismo, em uma representação mecânica da natureza. Em regime merleau-pontyano, o movimento não está nem fechado, nem mesmo determinado no mundo, mas desde sua gênese aponta um sentido em situação relacional.

Em oposição à tradição das filosofias reflexivas na compreensão das atividades e ações corporais, Merleau-Ponty relaciona o

para tanto, uma crítica às análises intelectualista e empírica do comportamento. Em suas palavras, o comportamento “não é uma coisa, mas também não é uma ideia, não é o invólucro de uma pura consciência e, como testemunho de um comportamento, não sou uma pura consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 199). Merleau-Ponty compreende o comportamento como uma significação aberta, articulado a certa atitude do *ser no mundo*. Em *A estrutura do comportamento*, “o que foi conquistado não é uma subjetividade transcendental, mas, como diz Merleau-Ponty, uma ‘atitude’ transcendental, dedicada à todos os riscos de uma verdadeira história” (BIMBENET, 2000, p. 57).

⁶ A hipótese de constância, segundo Köhler (1968), diz respeito à existência, na atividade perceptiva, de um estado objetivo, possibilitando a conformação de determinada percepção a partir de certo estímulo. Nessa relação direta de correspondência, a percepção se manteria constante na medida em que o estímulo também fosse constante, ou seja, “haveria uma correspondência ponto a ponto entre o mosaico de estímulos físicos e os fenômenos da experiência perceptiva” (HIDALGO, 2009, p. 55).

comportamento reflexo e as operações perceptivas às modalidades pré-objetivas do *ser no mundo*. O projeto do *ser* engajado no mundo, nesses termos, ganha densidade na abertura da diversidade de sentidos e modulações das ações nas situações mundanas. A estrutura pré-objetiva está *aquém* das explicações que possam encerrar os sentidos da ação do *ser* no mundo, através de análises mecânicas ou pela determinação pré-via dos atos de consciência.

Como uma terceira dimensão do *ser* capaz de relacionar a unidade total da estrutura corporal e o mundo, o *ser no mundo* é evidenciado por Merleau-Ponty como um movimento de pulsação da existência situada, aberta e relacional com a mundaneidade. O *ser no mundo* é como um “diafragma interior” que potencializa as modalidades do *ser no mundo*, em um ritmo ininterrupto que pulsa no movimento ambíguo de contração e relaxamento, acontecimentos, restrições e aberturas. Há um ritmo do movimento do *ser* em direção ao mundo, que não se encerra ou se paralisa em sínteses, mas é capaz de efetuar projeções e ampliar a experiência vivida, no contorno de “zonas de nossas operações possíveis”.

Tendo como referência a descrição do fenômeno do “instinto” como abertura e situação efetiva do *ser no mundo*, como é possível retomar a descrição das patologias do membro fantasma e da anosognose?⁷ Considerando a noção de *ser no mundo*, quais relações são possíveis de

⁷ Ao considerarmos essas experiências, a ordem do *em si* e do *para si* indica que, no caso do membro fantasma, a perspectiva fisiológica aborda-o como uma sensação de permanência de uma parte do corpo que de fato não se faz presente, e o ponto de vista psicológico relaciona-o com a rememoração ou um ato de juízo. Já a anosognose, pelo viés da fisiologia pode ser explicada como uma sensação de ausência de uma parte do corpo que ainda está junto do corpo, e, pela psicologia, como torpor, indiferença, ou negação por parte do paciente.

serem estabelecidas a partir desses fenômenos patológicos? Não se trata, para Merleau-Ponty, em estabelecer uma correlação direta entre essas experiências perceptivas e ato de juízo, em reduzir os fenômenos da vida à ação do sujeito constituinte, ou seja, a ordem do “eu penso”. Tanto na permanência da sensação da parte do corpo amputada ou na ausência de sensação do membro que está presente no corpo, afirma-se o excesso do *ser no mundo*, revelando o paradoxo da presença pela ausência e a ausência pela presença. Trata-se de uma ambiguidade do corpo, em seu comportamento atual, ou seja, no tempo presente, que não se circunscreve à explicação dos mecanismos em terceira pessoa ou à finalidade dos atos pessoais.

Ainda considerando as patologias em questão, por qual motivo o paciente recusa, de um lado, a mutilação do membro amputado e ignora, por outro lado, o membro presente? O horizonte do *ser no mundo* é tecido na relação entre corpo, mundo e temporalidade, estrutura pela qual “tenho consciência do meu corpo através do mundo, (...) [e] tenho consciência do mundo por meio do meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 122). Nesse conjunto, o mundo e as coisas mundanas interrogam constantemente nossa existência corporal, nossa experiência atual, de maneira mais evidente e comum em ações habituais construídas temporalmente nessa relação.

A recusa da deficiência, nos casos das patologias do membro fantasma e da anosognose, revela a dimensão habitual da experiência do corpo no mundo, e, ao mesmo tempo, a solicitação mundana que não cessa de se colocar em relação ao corpo. Quer dizer, o mundo interpela

e mobiliza o corpo no engajamento efetivo de suas ações. Há nessa relação uma ambiguidade. Senão vejamos, se de um lado as situações habituais ainda conservam ações triviais do corpo no mundo, a deficiência não permite mais ao corpo, atingido por essas patologias, se engajar da mesma maneira a partir daquele comportamento como até então era realizado, no tempo passado anterior ao trauma. No entanto, essa experiência passada não é completamente suprimida nessa nova estrutura corporal em seu modo atual de existência.

Assim sendo, no registro da experiência patológica são reveladas zonas de silêncio na estrutura do corpo e níveis de ruptura da relação entre corpo e mundo, restringindo certas movimentações habituais do corpo no tempo presente. As ações habituais são ocultadas em relação ao funcionamento do corpo com o mundo, anterior à patologia. Como o mundo não cessa de interrogar e solicitar o engajamento do corpo, uma ação que o corpo esposava comumente em sua relação com o mundo, após a mutilação de um membro corporal ainda é, por exemplo, conservada no “campo prático”. Certa ação que assentou e se tornou habitual mas que atualmente, no entanto, não é mais possível efetivá-la da mesma maneira com era realizada.

O que as ações habituais podem apontar na descrição do corpo no mundo? Qual a relevância em evidenciar ações habituais na experiência corporal atual? A noção de *ser no mundo* e a descrição da experiência patológica potencializam a evidência de camadas dialéticas da existência, fundadas, disponíveis e abertas pela temporalidade do corpo situado no mundo, camadas caracterizadas por Merleau-Ponty como: corpo

habitual e corpo atual. Há uma dimensão habitual do corpo no mundo, silenciada e concretizada em ações estáveis e ordinárias, fundamento da gênese do corpo atual, que opera desvanecendo as formas cotidianas, abrindo e dilatando o horizonte para as ações efetivas do corpo em seu provir no mundo.

A ausência de uma parte do corpo usualmente mobilizada em ações habituais ainda compõe a atmosfera de comportamento do corpo atual. Ao mesmo tempo em que as experiências dos movimentos do passado não são ultrapassadas em sua totalidade pelo corpo atual, no tempo presente não é mais possível tornar essas ações efetivas da mesma forma que eram realizadas no passado, em uma temporalidade anterior à patologia. No entanto, isso não quer dizer que o corpo está encerrado na patologia. O que pode o corpo diante desse novo limite em sua própria estrutura corporal? Afirma-se aqui um movimento aberto e dialético, capaz de mobilizar novas sínteses na relação entre corpo e mundo, projetando novas possibilidades de ações e engajamentos no mundo. O corpo atual não reduz a existência ao estado patológico, pois ele não é o resultado correlativo da patologia. O corpo atual é, mesmo no limite da patologia, capaz de se reinventar e reapresentar novas maneiras de se relacionar com o mundo. Esse fluxo e abertura para o mundo garante a potencialidade expressiva do *corpo próprio*.

Nessa descrição fenomenológica, o corpo revela camadas que extrapolam sua explicação mecanicista. O corpo habitual e o corpo atual são estruturas presentes na experiência ambígua do *ser no mundo*. O corpo habitual afirma a existência pré-pessoal, ao tratar de um aspecto

impessoal e de generalidade da existência do *ser no mundo*, “adesão pré-pessoal à forma geral do mundo”, existência anônima aquém ao mesmo tempo em que é fundo comum do corpo atual. O corpo habitual refere-se à nossa “vida pessoal” e pertence à particularidade da experiência momentânea e individual de nossa existência pessoal. “Assim em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase* impessoal (...), em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 124-125).

Ao retomarmos os fenômenos patológicos, do membro fantasma e da anosgnose, é importante perguntar: tendo como horizonte a experiência ambígua do *ser no mundo*, por que as sensações de presença e de ausência do membro persistem? A noção de recalque possibilita esclarecer a dificuldade de superação das experiências do corpo habitual e atual, passadas no movimento atual do corpo e o desdobramento de ações no porvir. No recalque, em regime psicanalítico, o sujeito ao lançar-se na realização de certo projeto, pretende abrir um porvir de experiências, no entanto, encontra dificuldades para sua efetivação, pois ao mesmo tempo em que não logra superar esse embaraço, não consegue também abandonar seu projeto.

Na experiência traumática o tempo passado é renitente com relação ao presente, e como o passado não se distancia do tempo presente, a abertura ao porvir se dá regularmente na direção de mesmo futuro dificultoso em sua realização. Para dizer de outro modo, o tempo pessoal

está fixado na experiência passada e o trauma reprime a existência pessoal no tempo presente, constituindo-se em uma experiência circular presa na experiência do passado e que o paciente não consegue nem abandonar e nem superar.

O comportamento ambíguo do *ser no mundo* como um *ser* temporal é evidenciado através da descrição dos fenômenos patológicos, tanto no membro fantasma como na anosognose, revelando a experiência do “quase-presente”, ou ainda, “um antigo presente que não se decide a tornar-se passado” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 127). Senão vejamos, em ambos os casos, tanto na sensação da presença do membro atualmente amputado, quanto no membro presente e não percebido, a percepção não é nem rememoração e nem mesmo imagem de um ato da consciência. Não está relacionada à dimensão da vontade do sujeito ou ainda a uma *cogitatio*, mas tem sua referência na dimensão do corpo habitual.

Na atmosfera pré-pessoal da existência corporal, o membro fantasma persiste em figurar certa gestualidade no comportamento do *ser no mundo*. Essa insistência da presença do membro fantasma não é abandonada, pois mantém na atmosfera da existência uma sedimentação corporal, uma familiaridade, que solicita a ação do membro corporal, mas que atualmente está ausente, não sendo possível efetivá-la. No caso da anosognose o membro presente não é envolvido nas ações no mundo, ou seja, não desenha operações no comportamento do *ser no mundo*, pois a adesão pré-pessoal do corpo no mundo não solicita o membro paralisado. Em resumo, enquanto o membro fantasma ainda conta no projeto do *ser no mundo*, o membro paralisado não é mais

considerado na fisionomia do corpo que se engaja em ações no mundo. Em ambos os casos, a atitude existencial motivada pelo paciente situado no mundo reintegrará esse hiato a partir de sua história assentada no corpo habitual, aberta ao passado, podendo amplificar seu meio a partir do engajamento do corpo em situações atuais no mundo.

Na descrição da explicação do corpo pela fisiologia, Merleau-Ponty evidencia a existência do *ser no mundo*, entrelaçando o fisiológico e o psicológico no movimento mesmo da atitude existencial. Não se trata de explicar a experiência do corpo por meio de uma investigação de um método indutivo e relaciona-la a termos exteriores do pensamento objetivo, assentado na ordem do *em si* e do *para si*. A existência direciona o corpo ao mundo, em uma estrutura temporal que se fixa no presente - corpo atual, sem se fechar às experiências do passado - corpo habitual. A partir das dificuldades colocadas pela própria explicação objetiva da fisiologia, Merleau-Ponty realiza um primeiro deslocamento significativo em sua investigação filosófica sobre a corporeidade, ao exceder a existência corporal como objeto pela noção de *ser no mundo*, evidenciando camadas dialéticas da existência e a estrutura do *corpo próprio*.

A CRÍTICA MERLEAU-PONTYANA À COMPREENSÃO DO CORPO NA PSICOLOGIA CLÁSSICA

Após problematizar a abordagem do corpo no campo da fisiologia, Merleau-Ponty aproxima-se das investigações da psicologia clássica e evidencia, novamente, embaraços desse modelo de análise com base no pensamento objetivo. Tendo como foco a psicologia clássica, é preciso

mais uma vez interrogar a compreensão do corpo como *ser no mundo* e da experiência perceptiva das coisas mundanas, no sentido de superar o modelo dicotômico que separa, por um lado, o sujeito, por outro, o objeto. Para tanto, é preciso retomar a compreensão e a singularidade do *corpo próprio* e do objeto no momento da experiência perceptiva.

Como o objeto pode ser caracterizado? Eminentemente, por sua exterioridade. Ao ocupar uma determinada posição no espaço, o objeto torna-se visível e pode ser constituído, manipulado, modificado, examinado e controlado. Pela visibilidade de seus lados, mesmo quando alterada sua posição, o objeto conserva sua estrutura constante. Aproximando-se do horizonte perceptivo, tal objeto pode ser percorrido em sua presença. No caso de alguma oscilação desse campo de presença, por exemplo, através de seu distanciamento, pode tornar-se, novamente ausente. As faces de sua permanência ou de sua ausência restituem sua presença oscilante, pois seus lados podem ser modificados de acordo com a movimentação do campo perceptivo.

Nesses termos o *corpo próprio* pode ser compreendido como um objeto? Em relação aos objetos, o corpo, sujeito da percepção, possui a capacidade de fazer vibrar seu campo de presença. Desse modo, ao contrário de ocupar uma posição no espaço objetivo, o corpo coexiste e se relaciona com o mundo. Caracterizado pela permanência incondicional a mim mesmo, não posso observar meu corpo, nele mesmo, em todas as suas perspectivas, da mesma maneira que sou capaz de fazer com maior amplitude ao manipular os objetos do mundo. Também não posso

desdobrá-lo em todas as perspectivas, pois sua existência é comigo, resistindo ao distanciamento de mim mesmo.

Se, por um lado, sou capaz de observar partes integrantes do corpo que se estruturam na composição de sua unidade, por outro lado, não sou capaz de observar o corpo em sua totalidade. Minha nuca é um enigma para meus olhos. E se algumas das estruturas do corpo podem ser colocadas em uma “quase-distância” do campo visual, por exemplo, ao distanciar ao máximo as falanges de minha mão com relação aos meus olhos, elas não podem ser alongadas a tal ponto de desvencilharem-se da unidade do meu corpo.

Mas se utilizamos um objeto reluzente para observar estruturas distantes de nossos olhos, por exemplo, ao apoiar meu olhar em um espelho, é porque o objeto passa à condição de existência na relação com o corpo e não o contrário. Seu arranjo ambíguo inverte sua “função exploradora” dos objetos no mundo, o que significa a emergência de “sensações duplas”, em registro da psicologia, característica do corpo tátil em ser capaz de tocar a si mesmo⁸. Essa ambiguidade delineia um modo de reflexão vinculada ao *corpo próprio*, tendo o poder de arrebatrar a si mesmo em um duplo movimento de cinestesia: “quando toco minha mão direita com a mão esquerda, o objeto mão direita tem esta singular propriedade de sentir, ele também” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 137).

⁸ “Esta análise do corpo, em *Fenomenologia da percepção*, requer um novo estatuto do saber. Para admitir que há um conhecimento do corpo, e até mesmo dispersos nele, um saber dos órgãos, do olho ou da mão, devemos renunciar ao modelo de consciência como transparência a si mesma, prosseguindo até as formas mais perspicazes do pensamento como signos de uma articulação ao sensível e, em vez de uma entrega para a ficção de uma afeição transcendental, voltar-se para a descrição dos paradoxos da existência do mundo” (LEFORT, 1978, p. 117. Tradução nossa).

A psicologia clássica, construída pela linguagem objetiva, explica o movimento do corpo como “sensações cinestésicas” para dar conta da globalidade do movimento do corpo em suas ações, conferindo a percepção dos objetos a partir de estímulos do próprio organismo em um trajeto mental. O corpo em movimento e suas relações estabelecidas com os objetos seriam mediados por um terceiro termo. No entanto Merleau-Ponty adverte que psicólogos, ao objetivarem o percurso realizado pelo corpo em movimento em direção aos objetos, não abrem mão da intencionalidade original do corpo em movimento.

Desse modo, o movimento do corpo não percorre um itinerário objetivo a partir de um terceiro termo previamente dado, como a representação do corpo e do movimento. O *corpo próprio* é capaz de anteceder a situação final do movimento em sua relação com os objetos e com o mundo a partir de “relações mágicas”, pré-objetivas, desvinculadas de uma vontade do espírito ou de uma maquinaria hidráulica reguladoras da ação e do movimento.

A psicologia clássica, ao abordar as experiências do corpo, mesmo diante dos embaraços apresentados pelos fenômenos do corpo em movimento, não abandonou a perspectiva do *ser* universal e a categoria da representação. Ou seja, a psicologia clássica se manteve balizada pelos marcos da dicotomia do sujeito como fato psíquico e do corpo como objeto submetido às leis universais. O corpo como objeto da ciência deveria, portanto, ser explicado em sua totalidade, estruturado em uma representação mecânica, revelada em sua totalidade pelo conhecimento anatômico e fisiológico. Objeto absoluto capaz de ser verificado pelo

observador, o método da dissecação poderia expor a verdade sobre o funcionamento último do corpo. Sua ambiguidade, por exemplo, nas “sensações duplas”, não era considerada um fato ou uma ruptura suficiente para que psicólogos pudessem superar a noção de representação e de objeto.

O embaraço colocado ao/a psicólogo/a era ainda mais evidente do que tratamos na fisiologia mecanicista, pois em sua prática clínica o psicólogo refere-se à sua própria condição de existência que é corporal. Ao guiar-se pela noção de representação, a análise psicológica acaba por relatar sua condição corporal no mundo em analogia ao objeto que buscava investigar. Assim sendo, é importante considerar que alguém de uma posição objetiva, a existência corporal do/a psicólogo/a encarna a experiência pré-objetiva. O corpo atual e o copo habitual estabelecem “relações mágicas” consigo mesmo, enquanto *corpo próprio*, com o mundo, com os outros e com os objetos. Nessa condição relacional, o/a psicólogo/a não ocupa uma posição na qual está colocado lado a lado no espaço objetivo. O/A psicólogo/a não é um posicional, mas *ser no mundo* que coexiste e comunica. Seria preciso ao/a psicólogo/a, para superar os impasses colocados pelo pensamento objetivo, esposar as consequências filosóficas da experiência perceptiva do *corpo próprio* a partir de outra concepção de ser.

REFERÊNCIAS

BIMBENET, Étienne. **La structure du comportement**. Paris: Ellipses, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRAZ, Marcus Sacrin. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2002.

HIDALGO, Matheus. **Gestalt, expressão e temporalidade**: considerações sobre a Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty. Tese (Doutorado em filosofia). Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

KÖHLER, Wolfgang. **Psicologia da Gestalt**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1968.

LEFORT, Claude. **Sur une colonne absente**: écrits autour de Merleau-Ponty. Paris, Gallimard, 1978.

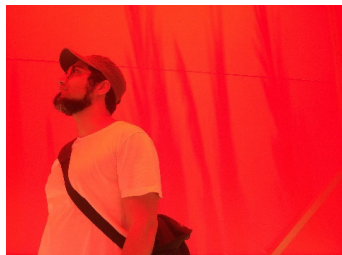
MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SOBRE OS ORGANIZADORES



Marcus José Alves de Souza. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Professor do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Líder do Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição.



João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias. Pai do Joaquim, Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Professor do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).



Maxwell Morais de Lima Filho. Potiguar de Mossoró, pai do Rudá, Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Professor da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Caricatura de Isaac Anderson da Silva Lima.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org