

CADERNOS AMAPAENSES de FILOSOFIA

volume 1 número 1
junho de 2025

CADERNOS AMAPAENSES de FILOSOFIA

Cadernos Amapaenses de Filosofia, v. 1, n. 1, Macapá: Universidade do Estado do Amapá, jan-jun. 2025.

145 p.

Semestral

1. Filosofia.

I. Periódico; II. Universidade do Estado do Amapá.

Cadernos Amapaenses de Filosofia é um periódico do Colegiado de Filosofia da Universidade do Estado do Amapá, Brasil. Tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência, contribuindo para o desenvolvimento da pesquisa filosófica no Norte brasileiro.

Editores

Anderson Kaue Plebani (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil)

Mirian Monteiro Kussumi (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil)

Comitê Científico

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC, Brasil), Prof. Dr. Alexander Weller Maar (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof.^a Dr.^a Carla Rodrigues (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Brasil), Prof.^a Dr.^a Cecilia Abdo Férrez (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Prof.^a Dr.^a Claudia Pellegrini Drucker (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brasil), Prof. Dr. Daniel Leonard Everett (Bentley University, EUA), Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Brasil), Prof. Dr. Ernani Chaves (Universidade Federal do Pará – UFPA, Brasil), Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. Itamar Soares Veiga (Universidade de Caxias do Sul – UCS, Brasil), Prof. Dr. Jean-Pierre Cardoso Caron (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Brasil), Prof. Dr. José Adnilton Oliveira Ferreira (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. José Renato Polli (Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP – e Universidade de Sorocaba – UNISINOS, Brasil), Prof. Dr. Luis Fernando Biasoli (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. Maicon Reus Engler (Universidade Federal do Paraná - UFPR, Brasil), Prof. Dr. Miguel Ángel Rossi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Prof. Dr. Rudinei Borges dos Santos (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. Sergio Roderio Cilleros (Universidad de Salamanca, Espanha) e Prof. Dr. Sidnei Ferreira de Ares (Centro Universitário Assunção - UNIFAI, Brasil).

Avaliadores

Adeilson Lobato Vilhena, Bruno Jose Bezerra Ribeiro, Carlo Arturo Zarallo Valdés, Caroline Castagnetti Felizardo, Cesar Augusto Mathias de Alencar, Dilneia Rochana Tavares do Couto, Fabio Belli, Felipe Ramos Gall, Gabriel Debatin, Gerson Francisco de Arruda Junior, Janilson Pinheiro Barbosa, José Adnilton Oliveira Ferreira, Luis Fernando Biasoli, Norton Gabriel Nascimento, Pablo Ramos de Azevedo, Rafael e Silva Lima, Rodrigo B. G. Benevides, Uriel Massalves de Souza do Nascimento e Vinícius Rodrigues Maione.

Endereço

Colegiado de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado do Amapá (UEAP)

Avenida Presidente Vargas, n. 650, Centro | CEP: 68.900-070 | Macapá, Amapá, Brasil.

Sumário

Poetas e Filósofos: mediadores entre deuses e humanos

José Gabriel Manfredi de Lacerda 6

Percepção e Comportamento: possibilidades de compreensão da relação corpo e consciência

Rafaela Ferreira Marques 21

Apontamentos sobre Desafios Filosóficos para uma Articulação dos Saberes Indígenas

Carlo Arturo Zarallo Valdés 41

Tarkovski: arte cínica, vida estética

Douglas Gadelha Sá 58

A Relevância do Ato Narrativo para o Reconhecimento de Si e do Outro no Pensamento de Paul Ricœur

Wellington Santos Pires 77

A Alegoria como Princípio Hermenêutico: o audacioso método de interpretação da Escola de Alexandria

Gerson Francisco Arruda Júnior 100

***Philía* Aristotélica no Grande Sertão: Veredas**

Ricardo Silva Oliveira; Alex Wagner Leal Magalhães 115

A Justiça como Virtude Artificial e sua Relação com a Magna Carta em David Hume

Lorena Ferreira dos Santos; Paulo César Jakimiu Sabino 134

Editorial

Inaugura-se nestas palavras uma revista acadêmica filosófica. Toda revista nasce da confiança na leitura. Aquelas revistas que são filosóficas nascem ainda da confiança no pensamento. Em contexto no qual o pensar humano está ameaçado pela sobrepujação do cálculo e a leitura é progressivamente encurtada, a criação de uma revista filosófica exige uma confiança de outro tipo: a confiança na possibilidade da transformação.

Ambos editores do atual número somos recém chegados ao estado do Amapá. Trouxemos conosco a motivação e o compromisso de exercer a profissão filosófica com nosso máximo. Encontramos aqui pessoas ainda mais motivadas e comprometidas. Dentre outros fatores desta soma, o resultado foi o comprometimento com uma transformação: criar a primeira revista acadêmica de filosofia deste estado.

Assim, os *Cadernos Amapaenses de Filosofia* surgem de esforço e cuidado coletivos. Vinculado ao Colegiado de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado do Amapá, este periódico foi idealizado pelos professores vinculados ao referido colegiado. Eles confiaram, confiam e continuarão confiando que estes *Cadernos* se estabelecerão como mais um importante ponto de convergência entre pensamento e leitura no Norte brasileiro.

Neste primeiro número, fomos agraciados pela contribuição de filósofos profissionais de todo o Brasil. Dentre estes profissionais, somos especialmente gratos a cada proponente por confiar a nós seu valioso trabalho; a gratidão se estende também a cada avaliador por confiar a nós seu precioso tempo. Essa expressão de gratidão não é vão formalismo. Pois a um “periódico” ainda sem periodicidade, a uma “publicação” ainda sem número publicado, a esse não-ser em vias de ser só se pode confiar. E se estas palavras hoje estão registradas em uma edição, é porque não só *houve confiança*, mas a inestimável disposição do confiar pôde encontrar aqui sua retribuição.

Prof. dr. Anderson Kaue Plebani
(Universidade do Estado do Amapá)

Profª. dra. Mirian Monteiro Kussumi
(Universidade do Estado do Amapá)

Poetas e Filósofos: mediadores entre deuses e humanos

José Gabriel Manfredi de Lacerda *

Recebido em março de 2025. Aceito em maio de 2025.

Resumo: O presente artigo tem por finalidade traçar paralelos entre o modo como os poetas, especialmente Homero e Hesíodo, concebiam a relação dos deuses com os humanos e o papel do aedo nessa comunidade e a função do político-filosofo diante das realidades divinas no diálogo platônico *Político*. Nossa proposta é demonstrar que, não obstante as diferenças naturais entre a literatura e a filosofia, sobretudo a de Platão, na Grécia Antiga, ambas compreendiam que na sociedade humana havia algum sujeito privilegiado, responsável por realizar ou aprofundar o vínculo entre as coisas perenes e as coisas efêmeras, entre os imortais e os mortais. Assim, dividimos nosso trabalho em três partes: a primeira será destinada a analisar os épicos homéricos e compreender qual o contexto, conteúdo e escopo da obra, a fim de entender como o poeta, instrumento das Musas, se apresenta; em seguida, nos voltaremos para a poesia hesiódica, buscando ver nas obras o processo revelatório que parte dos deuses e chega aos humanos *pelo* poeta, escolhido pelas Musas, para declarar o que fora desnudado; por fim, investigaremos o pensamento de Platão, tendo como recorte o diálogo *Político*, com o desejo de compreender qual a função fundamental do político ideal, o qual, ao nosso ver, é a mesma do poeta na literatura arcaica, qual seja, o de mediador entre o mundo divino e o humano.

Palavras-chave: filosofia grega; literatura grega; política; metafísica; Platão.

Abstract: This paper has the purpose to draw parallels between the way as the poets, mainly Homer and Hesiod, conceived the relation of gods with the human being and the role of the aedus in this fellowship, and the function of the philosopher-politician in face of those divine realities in the platonic dialogue *Statesman*. Our proposal is demonstrate that, nevertheless the natural difference between literature and philosophy, especially that of Plato, in the Ancient Greece, both literature and platonic philosophy understood that in the human community there are a sort of person who could mediate and fulfil that relationship between the eternal and ephemeral things, between immortals and mortals. Thus, we divided this work at three parts: first of all, we will look into homeric epics in order to comprehend how the poet, tool of the Muses, presents himself; then, in the second part, we will turn to the hesiodic work, seeking to understand the revelation process in the poems, that beginning in the divine world and arrive to the human being through of the poet, chosen by the Muses to declare what was unveiled; finally we will investigate the Plato's thought, using as a base the dialogue *Statesman*, wishing to comprehend what is the fundamental role of the ideal politician, which, in our view, is the same of the poet in the archaic literature, that is mediate the relation between the god's world and the human's world.

Keywords: Greek Philosophy; Greek Literature; politics; metaphysics; Plato.

* Graduado e Mestre em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: gabrielmanfredi777@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7560-6432> .

Introdução

Muito se fala do “milagre grego”, a partir do qual a luz da razão surgiu na história, desvencilhando-se dos mitos de outrora. Porém, há um bom tempo, a ideia de que a poesia arcaica representava um mero conjunto de crenças ingênuas acerca do mundo (Kirk *et al.*, 1983) não é considerada precisa. Em um trabalho já consagrado, Leon Robin vê nas mais antigas expressões literárias “um esforço do pensamento grego em coordenar e formular em concepções, num âmbito geral, os dados da consciência coletiva”.¹

Tal como a poesia, a filosofia nasce como um modo particular de compreender e expressar a realidade posta, seja ela social, política, religiosa. Assim, seria não apenas anacrônico classificá-las hierarquicamente e as separar como blocos históricos estanques, mas objetivamente equivocado. A complexidade da poesia em seus modos de simbolização da experiência humana e suas influências na filosofia são fatos dignos das mais exaustivas considerações. Este é, pois, o propósito geral deste artigo: a partir de um dado recorte, traçar um paralelo entre o papel social e espiritual do poeta e o do filósofo, a fim de contribuir para o esclarecimento das relações entre o canto do aedo e a contemplação silenciosa do amante da sabedoria.

Para tanto, faremos algumas escolhas metodológicas para viabilizar nossa investigação. Em primeiro lugar, desejamos analisar os trabalhos de Homero em seu contexto histórico e destacar, nas suas duas principais obras, *Ilíada* e *Odisseia*, qual a função desempenhada pelo poeta naquele mundo. Em seguida, esse mesmo expediente será estendido aos trabalhos de Hesíodo, a saber, *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*. Ao cabo, proporemos uma interpretação do diálogo platônico *Político*, fazendo algumas referências à *República*. Nossa proposta é demonstrar que tanto nas produções literárias examinadas quanto no texto de Platão, o poeta e o filósofo desempenham (ou são chamados a desempenhar) o papel de intérprete dos deuses, mediadores entre aquilo que é ou diretamente revelado pelos numes ou contemplado com base no labor intelectual.

O poeta no mundo heroico

Quem foi Homero? Em que contexto foram produzidas suas obras? Qual seu conteúdo e finalidade? Algumas dessas perguntas simplesmente não têm respostas definidas e talvez permanecerão sem as possuir; constituem o que Gregory Nagy chamou de “questões homéricas”. Em primeiro lugar, o que podemos afirmar é que,

1 “(...) d’un effort de la pensée grecque pour coordonner et formuler en conceptions d’une portée général les données de la conscience collective” (Robin, 1932, p. 22).

no princípio, os poemas foram transmitidos de modo complementar oral, uma vez que o alfabeto grego, baseado no fenício, só foi estabelecido por volta dos séculos IX e VIII a.C. (Lefèvre, 2013, p. 84). Como afirma West (2001, p. 11) a respeito da *Ilíada*: “[a] linguagem e o estilo épico, com seus extensos elementos formulares, formaram-se claramente em uma tradição oral”. Sua constituição é, pois, viva, dinâmica: é um texto que se constrói na performance (cf. Nagy, 2021, p. 27). Enquanto tradição oral, é necessariamente não fixo, ao menos até ser escrito efetivamente, de modo que sua autoria é determinada pela autoridade da desenvoltura e textualidade do aedo (*idem, ibidem*, p. 29). Assim, os épicos são um conjunto de histórias perpassadas, contadas e recontadas por diversos autores, fazendo com que seu conteúdo ecoe tempos muito mais remotos do que aqueles em que foram fixados positivamente. Logo, uma resposta provisória à primeira questão aqui levantada pode se impor: não se sabe quem foi de fato Homero; se um ou mais aedos. Sua identidade é tão lendária quanto a de Hércules ou Minos. No entanto, retornaremos à pergunta depois a fim de entender que imagem as obras deixam do poeta Homero.

Outro tema interessante a se pensar é as características sociais historicamente ambíguas retratadas pelos poemas, pois quando pensamos em Grécia lembramos da democracia (*demokratia*), do povo (*demos*) em assembleia (*eklésia*), dos arcontes (*arkhontes*); decerto, algumas dessas imagens estão presentes nos textos, mas outras não. Por exemplo, quando observamos os líderes do exército aqueu, vemos a figura do *ánax*: “O plano do Cronida se cumpria, desde o momento que a lide afasta o Atrida, líder do exército (*te áanax ándon*), de Aquiles” (*Ilíada*, 1.5-7). Agamemnon é o soberano, o *ánax*, o senhor do exército. Tal denominação é própria dos séculos XIV e XIII, no Período Micênico, cuja organização social orbitava o palácio real, residência daquele responsável por tudo governar. Nas palavras de Claude Mossé ao se referir à estrutura política da organização palaciana de Micenas: “[à] sua cabeça, temos um soberano que usa o título de *wanax* ou *ánax*, que dá a ideia de congregar nas suas mãos toda a autoridade política e religiosa” (Mossé, 1984, p. 26). Ademais, o palácio centraliza todas as atividades, sejam administrativas, políticas, religiosas ou econômicas (Vernant, 2022, p. 24). A esse respeito, o próprio texto homérico dá testemunho, pois Agamemnon é tanto líder militar quanto sacerdote: em dada altura da batalha, é o filho de Atreu quem lidera os demais reis num rito dedicado a Zeus (*Ilíada*, 3.266-301).

Na contraparte desse arcaísmo, há, nas obras, sinais de aspectos mais recentes. Como bem observa Luce, “é claro para Homero e sua audiência que a *pólis* é vista como a forma típica de comunidade humana”.² Consoante a isso, Vidal-Naquet

2 “But it is clear that for Homer and his audience the polis is regarded as the typical form of human

(2001, p. 34) afirma que, a partir da organização hierárquica dos homens e dos deuses, o épico nos permite concluir que o poema seria em parte ininteligível sem a noção de *pólis*. Destarte, é provável que as epopeias tenham sido construídas desde o final do Período Micênico (séculos XIII e XII), levando consigo camadas de sedimentos produzidas pelas experiências do mundo helênico, além do pendor artístico próprio de seus autores.

Assim, os poemas não podem ser vistos somente a partir de uma lente apenas literária, ou somente histórica, ou exclusivamente simbólica, pois, em sua grandeza artística, mesclam elementos de vários aspectos da vida, desde aqueles ligados à realidade cotidiana daquele tempo, a outros que remontam a um passado remoto ou puramente imaginado. Por isso, afirmar,

(...) na crítica homérica, que o ‘mundo’ ou a ‘visão de mundo’ que emerge da estrutura da *Ilíada* e da *Odisseia* é a construção de um homem em uma época e em um lugar; ou, de qualquer forma, de muitos homens de muitas épocas e muitos lugares, é arriscar uma horizontalização do processo da criação da poesia oral, que requer uma análise na dimensão tanto da diacronia quanto da sincronia (Nagy, 2021, p. 20).

Tendo respondido brevemente às duas primeiras questões, desejamos dedicar algumas linhas para a questão seguinte, antes de retornar ao problema a respeito de quem foi Homero.

Os textos narram diversas histórias que sempre orbitam um enredo principal. No caso da *Ilíada*, narra-se a jornada de Aquiles no último ano da Guerra de Troia. Do seu rompimento com o exército aqueu, ao seu retorno diante da morte de seu amigo Pátroclo e vitória sobre o herói adversário, Heitor, a *Ilíada* nos conta uma história de constante sublevação, um clima instável, uma ameaça de *stásis*³ constante, seja no mundo dos homens, seja no mundo divino, pois, à revelia de Zeus, muitos outros deuses agiram. Por outro lado, a *Odisseia* conta a história de Odisseu - ou Ulisses, na versão latina -, o qual, após os dez anos de guerra em Troia, delonga mais uma década para conseguir retornar ao solo pátrio, Ítaca, que definhava por causa dos pretendentes de sua esposa. Em suma, vemos na história de Ulisses o herói astuto e resiliente, desejoso de voltar a sua terra para não padecer como indigente, ao mesmo tempo que o vemos sofrer com as investidas dos deuses

community” (Luce, 1978, p. 8).

3 Στάσις: Conforme o dicionário de Grego Lidell-Scott (1996), o termo grego tem alguns significados, podendo indicar lugar, assentamento, habitação. Contudo, em Homero e na época Clássica, como podemos observar nas obras políticas de Aristóteles, o termo passa a ser sinônimo de *pólemos*, disputa, conflito, geralmente usado para descrever um conflito dentro da *pólis*, uma secessão. O mesmo indica o dicionário Sopena (Yarza, 1989) para o radical στάς: desacordo, discórdia, sublevação.

antipáticos a ele. Em ambas as obras, é patente a dependência do mundo mortal em relação ao divino. Todos os conflitos na *pólis* dos teucros é nada mais que o desenrolar dos planos de Zeus, o pai dos deuses e dos homens: “O plano do crônida se cumpria” (*Ilíada*, 1.5). Da mesma maneira, na *Odisseia*, o retorno de Ulisses só é possível mediante a autorização dos deuses, em especial Zeus, pois “é moira de Odisseu rever quem ama em casa, de alta cumeeira, no rincão de antepassados” (*Odisseia*, 5.41-42). Portanto, tais obras fornecem um modo particular de conceber o cosmos. Segundo Heródoto, foram os poetas, precisamente Homero e Hesíodo, que deram aos gregos os deuses, suas funções e genealogias (*Histórias*, 2.53). Além disso, é amplamente sabido que os épicos, através dos personagens heroicos, fornecem modelos éticos a serem seguidos:

[o] exemplo dos heróis famosos tornou-se parte essencial da ética e da educação. A vida do herói incorporava o paradigma, a partir do qual as novas gerações pautavam seu comportamento. Esta forma de educação esteve presente em toda a história do povo grego. O exemplo e a imitação (*mimeses*) representavam a categoria fundamental da vida e do pensamento gregos; mesmo mais tarde, quando os ideais já não eram incorporados por figuras míticas, mas pelas categorias abstratas da filosofia (Georgen, 2006, p. 187).

Assim, Homero pôde dar ao universo helênico uma visão do cosmos, bem como modelos práticos a guiarem as ações cotidianas, sobretudo as que envolvem disputas militares; como afirma Gregory Nagy (2013, p. 28), os gregos antigos consideravam a *Ilíada* e a *Odisseia* como “o pilar de sua civilização”. Então, nos cabe perguntar: se se foi produzido a genealogia dos deuses, bem como suas personalidades e suas funções, e, junto a isso, foi moldado um paradigma ético que correspondesse à relação dos homens com as divindades, quem era a pessoa que comunicava isso? Então, assim se apresentava o poeta: Homero, aquele cujo canto provém de uma realidade divina.

Que ele não tenha sido de fato um só poeta ou mesmo que tenha existido é uma dúvida renitente, como vimos. Porém, isso não implica que a figura do poeta esteja ausente nos textos. Ainda que de modo latente, podemos vislumbrar algo de sua identidade; não sua existência histórica, factual, mas seu ser poeta. O que isso significa?

Em certa altura da *Ilíada*, enquanto narrava os acontecimentos de forma quase completamente impessoal, as seguintes frases são ditas: “[d]izei-me, Musas, donas da morada olímpica, que teucro ou socio ínclito se contrapõe inicialmente a Agamemnon?” (*Ilíada*, 11.218-220). Passagem curta, perdida no meio da agitação do enredo, mas notável pela sua substância. Seja qual for, o quão pequeno seja o

detalhe, nada escapa às Musas, as quais, por sua vez, são as senhoras da palavra do poeta. E somente através de seu poder que o aedo é capaz de contar e cantar, de lembrar e conhecer o mais íntimo das coisas. A ele foi dado, pelos deuses, pelas Musas, o poder de contemplar a realidade, saber o que se passava não apenas na cidade dos homens, mas também na pátria divina. Mais explícita se mostra a *Odisseia* acerca disso:

[o] homem multiversátil, Musa, canta, as muitas errâncias, destruída Troia, polis sacra, as muitas urbes que mirou e mentes de homens que escrutinou, as muitas dores amargadas no mar a fim de preservar o próprio alento e a volta aos sócios. Mas seu sobre-empenho não os preservou: pueris, a insensatez vitima-os, pois Hélio Hiperião lhes recusa o dia da volta, morto o gado seu que eles comeram (*Odisseia*, 1.1-9).

Ou seja, é ao poeta que as Musas darão o privilégio de vislumbrar o íntimo do real, de compreender as dores amargadas, a mente dos homens, mesmo aquilo que o sol privou de luz está à mercê da sabedoria do poeta, pois esta não é realmente dele, mas provém dos deuses: “Filha de Zeus, começa o canto de algum ponto!” (*Odisseia*, 1.10). Em suma, para Homero, ou “Homeros”, enfim, para os poetas, seus cantos sequer lhes pertenciam; deles só tinham a voz, porquanto seu conteúdo era completamente divino. Em última instância, eram as Musas que narravam, utilizando-os como simples instrumentos. Assim, podemos sumarizar a relação pretendida entre os poetas e o resto da sociedade, que tinha neles a ferramenta de preservação dos paradigmas religiosos, políticos e morais: tal como os poetas dependem das musas para receberem a verdade através do canto, os demais dependiam dos poetas para lhes dizer aquilo que os deuses desejaram falar. Isso é corroborado com a clássica interpretação de Marcel Detienne (2003, p. 23), segundo a qual o poeta é “funcionário da soberania ou louvador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um ‘Mestre da Verdade’. Sua ‘Verdade’ é uma ‘Verdade’ assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz”.

Hesíodo e a contemplação da realidade

Nascido na Beócia, Hesíodo é associado aos séculos VIII e VII a.C., momento no qual as famosas cidades da Época Clássica começaram a se organizar (Werner, 2022, p. 9). Sua identidade é mais conhecida que a de Homero, além do que seus trabalhos contêm aspectos mais populares, como em *Os Trabalhos e os Dias*, que foca na valorização do trabalho e nos modos adequados de cultivo e de propiciar oferendas aos numes. Mais populares, porém mais organizados também, pois “ele oferece uma exposição mais sistemática de seu pensamento e descrevem um

mundo pós-heroico, Hesíodo deve estar mais próximo de nossas preocupações”.⁴

O mundo de Hesíodo mostra-se um pouco diverso daquele retratado por Homero: a figura do *ánax* dá lugar ao *basileus*, não mais um soberano cuja vida palaciana era o centro das organizações sociais. Em tempos remotos, esse *basileus*, ou *pa-si-reu*, era parte de uma aristocracia submetida ao soberano (Mossé, 1984, p. 26). Contudo, em virtude de um grande fluxo migratório, nos quais estão a expansão dos dóricos na região da Hélade (Vernant, 2022, p. 41), mudanças políticas e sociais profundas começaram a se desenvolver, pondo em xeque a enorme estrutura palaciana de Micenas, cuja queda é datada no Período do Bronze Tardio (Camp, 2004, p. 20). A partir de então, os estabelecimentos humanos reduzem seu tamanho e seu alcance, fazendo do *basileus* o seu líder, porém ele “já não é mais este personagem quase divino cujo poder se manifesta em todos os planos; seu encargo limita-se ao exercício de certas funções sacerdotais” (Vernant, 2022, p. 45). É justamente nesse período de retração material que, a certa altura, o alfabeto e a escrita retornam às terras gregas, por volta dos séculos IX e VIII (Hall, 2014, p. 56).

É nesse mundo que especula Hesíodo acerca dos deuses. Ambos os poemas, *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, se dedicam a explicar, em maior ou menor medida, a composição e estrutura do mundo divino; o segundo dando mais ênfase na ética de uma vida rural. É interessante notarmos que, tal como Homero, o poeta beócio tem o desejo de fornecer modelos, paradigmas a serem aceitos e seguidos. Isto é muito claro quando olhamos para as exortações que ele dirige a seu irmão Perses e aos *basileis devoradores de presentes* (*Basileás dorophágous*): “Pouco se preocupa com contendas e assembleias quem dentro não encerra suficiente sustento” (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 30-31). Após criticar seu irmão, o poeta desfere duras palavras contra aqueles reis cuja ambição desmedida levava-os a tomar o que não lhes era de direito, porquanto, “tolos, não sabem quão maior é a metade que o todo, nem quão grande valia há na malva e no asfódelo” (*op. cit.*, v. 40-41). Mas quanta petulância, não? Como poderia um simples poeta com tanto vigor lançar tão duro julgamento contra seus líderes, contra os chefes políticos de sua comunidade? Na verdade, seu poder se situa além do mundo dos homens.

Logo no início de *Os Trabalhos*, podemos ver de onde Hesíodo extrai sua autoridade, a qual se põe mesmo acima da dos reis, dando ao poeta a capacidade de francamente os censurar: “Musas da Piéria, que com cantos glorificam, vinde e narraí de Zeus, vosso pai louvando” (*op. cit.*, v. 1-2). Ou seja, não é Hesíodo o autor das histórias, no fundo nem mesmo ele é quem as canta: seu conteúdo provém do

4 “(...) he offers a more systematic exposition of his thought and describes a post-heroic world, Hesiod may be closer to our concerns” (Clay, 2002, p. 2).

alto Olimpo, da morada dos deuses. Zeus, senhor e chefe do cosmos, através das Musas, dá ao poeta a possibilidade de conhecer e descrever a realidade, sua palavra é divina. Portanto, é Hesíodo o verdadeiro “sacerdote” e é ele quem de fato detém a palavra verdadeira, a autoridade dada pelos numes. Isso fica ainda mais claro quando olhamos para a *Teogonia*, cujo escopo é contar em detalhes o nascimento, as obras e a vida dos deuses. Vejamos a seguinte passagem:

[s]im, então essas [as Musas] a Hesíodo o belo canto ensinaram, quando apascentava cordeiros sob o Hélicon numinoso. Este discurso, primeiríssimo ato, dirigiram-me as deusas: “Pastores rústicos, infâmias vis, ventres somente, sabemos falar muito fato enganoso como genuíno, e sabemos, quando queremos, proclamar verdades”. Assim falaram as filhas do grande Zeus, as palavras ajustadas, e me deram o cetro, galho vicejante de louro, após o colher, admirável; e sopraram-me voz inspirada para eu glorificar o que será e foi (*Teogonia*, v. 22-32).

Podemos, a partir do trecho, depreender algumas coisas. No introito, percebemos que foram as Musas que a Hesíodo se dirigiram, o ensinando o belo canto (*kalés èdídasxan àoidén*) enquanto ele simplesmente laborava, apascentando seus animais. Em seguida, dirigiram-se as deusas a ele afirmando que muitas coisas símiles a verdade podem elas dizer, tanto quanto coisas verdadeiras. Aí surge uma questão: podem elas ter mentido para o poeta do começo ao fim? De modo geral, sim. Aqui devemos creditar Jaa Torrano por sua interpretação precisa dessa passagem em *Mito e Verdade em Hesíodo e Platão* (1998). As Musas demonstram a profunda superioridade do mundo divino em relação ao nosso, de modo que o saber humano está infinitamente graduado abaixo dos seus. A passagem, pois, indica uma dependência primária dos homens em relação aos deuses: os primeiros, necessitam da nutrição, seja ela material seja espiritual, os segundos são absolutamente plenos (“Pastores rústicos, infâmias vis, ventres somente”). Ainda no mesmo trecho, as divindades estabelecem graus de verdade: da similitude (*homoía*) às coisas enganosas, falsas (*pseúdea pollá*), passando pela *Etymoisin*, aquela verdade verificável pelos homens, à verdade mesma (*alethéa*), sendo esta a presença mesma da coisa, uma ausência de esquecimento, um desvelar - visto que a palavra é formada pelo alfa privativo mais o radical *Léthe*, cuja tradução indica esquecimento, olvido, oblívio (*idem, ibidem*, p. 18). Então, a verdade seria precisamente re-velação, um desnudamento daquilo soterrado pela obscuridade, processo que seria desenvolvido no poeta diretamente pelas Musas, filhas de Zeus com a Memória. Isto é confirmado com o trecho final do excerto acima, pois, como símbolo dessa eleição, as deusas dão a Hesíodo um ramo de louro, representando o cetro que era dado ao soberano antigo, ao *ánax*.

Com isso, fica claro de onde vem o poder e a capacidade do poeta de vislumbrar o íntimo do real, as coisas que foram e que serão. Os deuses, em sua sublime plenitude, decidem para qual dos efêmeros mortais revelar a verdade: este é o poeta. Seu cantar é divino, é sobre-humano, mas também memória social viva: “é pela voz dos poetas, que o mundo dos deuses, em sua distância e estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas que põem em cena as potências do além revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência” (Vernant, 2006, p. 15).

Novamente, a dependência dos homens em relação aos deuses é colocada em paralelo com a dependência dos homens em relação à revelação cantada pelos poetas. No entanto, seria isso propriedade das produções literárias da Grécia Arcaica? Os Filósofos não romperam com todo o *modus* de pensar fantasioso dos aedos? Nós cremos que, apesar da mudança, profunda e de grande importância para a história intelectual, traços foram mantidos. Essa relação com o mundo divino, em nossa perspectiva, ainda está vivamente presente na filosofia, mas agora mediada pelo sábio, que não mais relatará mitos (*mythoi*), mas buscará descrever a realidade divina na medida de suas capacidades racionais, através de seus discursos logicamente estruturados (*logoi*). Contudo, essa nos parece ser uma mudança formal, porquanto será uma diferença sobretudo de linguagem, mas materialmente será o mesmo papel: o de mediar aquilo que os deuses deixam revelar, seja através de uma contemplação direta ou intelectual da realidade que se situa além. Ao lermos o texto proposto de Platão, veremos que ele se enxergava tal qual Homero e Hesíodo o faziam, e acreditamos ser isto não uma mera coincidência, mas um aspecto comum na compreensão de si e do cosmos compartilhado pelos poetas e pelo filósofo de Atenas.

O Político e os deuses

O diálogo *Político* de Platão é um texto cuja data é difícil de precisar. Pelo seu estilo, é geralmente tido como um produto tardio de sua atividade filosófica, como já reconheceu A. E. Taylor (2011, p. 371) em obra já clássica do início do século XX. Do mesmo modo, classifica um comentador mais recente, Franco Trabattoni, o qual denomina o *Político* como texto representativo do “último pensamento político de Platão” (Trabattoni, 2010, p. 275). O diálogo deveria ser o penúltimo de uma série de reflexões a respeito da definição do Sofista, do Político e do Filósofo. Os dois primeiros são amplamente estudados, o último sequer foi escrito. Decerto, muitas hipóteses para essa lacuna foram levantadas, seja a falta de tempo para elaborar uma definição razoável d'O Filósofo, ou a impossibilidade de descrevê-lo com precisão, ou ainda de que no *Político* já está presente a definição do Filósofo.

Independentemente dessas discussões, desejamos focar no papel do Político, o qual tem de ser amante da sabedoria, Filósofo.

O diálogo se propõe a continuar a tarefa de outrora: após definir o que seja o sofista, o estrangeiro parte na jornada de descrever o que é o verdadeiro homem de Estado. Porém, de modo secundário, a obra discorre sobre alguns temas que ajudam a construir uma definição adequada. O primeiro que nos salta a vista é a necessidade de discernir adequadamente os termos da discussão, pois “não é seguro fazer cortes estreitos. É mais seguro realizar o corte pelo meio das coisas, procedimento pelo qual é mais provável encontrar classes” (*Pol.* 262b). Daí, surge a primeira separação em classes, gregos e bárbaros, dentro dos quais podem ser subdividas classes e partes subsequentes. Este processo de delimitação até a política (*politiké*) deve ser cautelosamente estabelecido, pois a pressa “já atraiu sobre nós a punição proverbial” (*paroimía páthos*) (*Pol.* 264b).

No decorrer do diálogo, chega-se à noção de que dadas aquelas artes responsáveis por cuidar de animais, existe uma que administre um animal em específico, os homens; “entretanto, a única subdivisão que resta a partir dessa última é a arte do pastoreio de seres humanos, que é o que estamos buscando, a arte singular denominada tanto como régia quanto como política” (*àma basilikón taúton klethèn kai politikón*) (*Pol.* 267b-c). Entretanto, essa conclusão parece parcialmente infrutífera, pois muitas outras artes se arrogam de cuidar, de pastorear os homens (*Pol.* 268b-d). Desse modo, o estrangeiro propõe recomeçar a discussão, mas, curiosamente, o faz com uma “célebre história” (*mégalous mythou*). Conforme o estrangeiro, no princípio de tudo, o Demiurgo sustentava o universo em seu movimento circular até que, em dado momento, deixou com que o cosmos permanecesse inerte em seu deslocamento natural. Em dada altura, o universo vivo passa a circular de modo contrário, ele inverte a ordem original estabelecida pelo artífice. Devido a esse processo de reversão, as coisas agem de um modo diverso, afetando sobretudo “a nós, que habitamos o universo” (*Pol.* 267c). Conforme a nossa interpretação, é a partir desse mito que podemos compreender a necessidade da Política e, por conseguinte, do político para Platão. Com o distanciamento da ordem divina, o universo entrou numa espiral caótica, na qual, à medida que mais distante estávamos do movimento original do Demiurgo, movimento perfeito do universo dado pela perfeita *psykhé* (Robinson, 1967, p. 66), mais desbaratada a realidade ficava. Aos seres humanos maior foi o dano, pois o deus que outrora nos apascentava, dando-nos alimento e matéria necessária para a vida, nos relegou a um autocuidado, cujos frutos nunca são tão belos e abundantes como aqueles de quando éramos tutelados pelo Demiurgo:

Dessas coisas proveio tudo o que constitui a vida humana, uma vez que, como mencionei há pouco, faltou o cuidado dos deuses aos seres humanos, de sorte que estes foram obrigados a dirigir suas próprias vidas e cuidar de si mesmos (*Pol.* 274d).

Assim, ainda que de modo muito precário, o político atua no mesmo sentido que o pastor divino: ele é o responsável por buscar a ordem dentro da comunidade humana. Ou seja, dado que a perfeita harmonia só é presente nas coisas absolutamente imutáveis e, portanto, divinas (*Pol.* 269d), e a vida humana só é perfeitamente agradável quando dirigida por e para o divino, o político é aquele capaz de tornar claro aquilo obscurecido pelo seu excessivo brilho, isto é, a arte régia é própria daquele que consegue contemplar os princípios divinos e aplicá-los à vida prática.

Desse modo, importa menos a legislação e as instituições da *pólis* que a pessoa do governante, porquanto a boa regência só é possível em virtude do “homem que é sábio e que possui natureza régia” (*Pol.* 294a). Isso se dá uma vez que a legislação, quando positivada, fixa-se sem poder abarcar aquilo que é justo e bom em todas as circunstâncias, exigindo que essa necessidade seja suprida no exercício contínuo do político ideal, filósofo e rei. Seria ele que acharia a justa medida em todas as ocasiões. Mas o que seria esse metro perfeito?

Como bem aponta Reale (2004, p. 314), essa medida perfeitíssima é o Bem, que, na filosofia platônica, não é apenas um valor ético qualquer, mas princípio metafísico fundante da realidade. Quando observamos a alegoria da caverna na *República*, podemos notar que o Bem é representado pelo sol que ofusca nossos olhos, mas nos dá a possibilidade contemplar todas as coisas. No entanto, mais que princípio epistemológico, é causa fundamental da realidade:

(...) pois agora vem a superfície a ‘transcendência’ do Bem em toda a sua valência ontológica, e não sem encenação dramática: da mesma forma que o sol não transmite às coisas apenas visibilidade, mas também lhes proporciona devir (γένεσις), também a ideia do Bem, sem ela própria possuir “Ser”, deverá transmitir Ser àquilo que é cognoscível no pensamento (Gadamer, 2009, p. 91).

Logo, é necessário ao político ser sábio a fim de, contemplando os princípios do real, agir e julgar de acordo com eles. Nesse sentido, nossa interpretação contraria a ideia proposta de Casertano, segundo o qual o “bem” seria apenas a finalidade de nossos atos, e não uma causa ou princípio metafísico (2011, p. 90). De fato, é fim para nossas ações, mas só o é, pois é metro, é medida existencialmente necessária para nossas ações, porquanto é ele que dá ser e verdade às coisas (*Rep.* 508e). Ou seja, as coisas só são dotadas de caráter entitativo e, portanto, de verdade, elas só podem ser, em virtude da ideia ou Forma do Bem (*tén toû àgathou idéa*). Nesse

sentido, evidentemente o Bem não é da mesma maneira que as coisas são, não possui ser tal como seus efeitos, mas ele as dota de ser, de modo que, se não fosse um princípio metafísico e ontológico transcendente e fundante do próprio ser, as demais coisas estariam carentes de ser e verdade.

Acreditamos que essa interpretação é afim ao resto do corpo platônico, a exemplo da passagem das *Leis*, obra cuja escrita se dá no mesmo período do *Político*, segundo a qual a medida das coisas são os deuses, não os homens, em explícita polêmica à concepção de Protágoras. No entanto, esse mesmo texto “é inserido na sensibilidade realista típica dos últimos diálogos: o bem e a medida são divinos e por isso superiores ao *nomos* (...); mas é somente mediante o *nomos* que esse bem divino se revela ao homem” (Trabattoni, 2010, p. 275).

Nesse sentido, Platão está, pois, consciente da necessidade de um diálogo real entre o político ideal e o *demos*, pois somente através do discurso racional e da persuasão é que a sabedoria divina do rei pode penetrar no seio da comunidade humana. Podemos destacar que, segundo o filósofo, a retórica deve estar subordinada à arte régia (*Pol.* 304d-e), o que indica que, além de contemplar as verdades eternas, o sábio tem de saber expô-las, necessita saber persuadir o povo para que se deixem guiar pelo rei. Um desses meios é a educação, responsável por promover com eficácia as qualidades naturais de cada indivíduo (Vicente, 2016, p. 303). Ademais, é somente com base na justa medida que o político será capaz de conciliar as divergências da *pólis*, fazendo com que ela consiga viver como um só organismo vivo se autopreservando:

[d]o mesmo modo como Deus estabelece a ordem e medida nos caracteres da natureza primitiva do universo, para evitar que ele se “dissolva na tempestade e desapareça no caos infinito da dessemelhança” (273 D), também o político deve estabelecer a justa medida para evitar que o conflito de caracteres, que não passa de um jogo, não se transforme, nas coisas graves, na “enfermidade mais perigosa que há para as cidades” (307 D) (Perine, 2007, p. 221).

Portanto, o político, mais que mero detentor da arte de reger e governar, é mediador entre os princípios divinos e os homens. É ele o responsável por investigar, contemplar e adequadamente comunicar a justa medida, o Bem ao *demos*. Somente o sábio, detentor da arte política, mestre em filosofia, experiente e versado na dialética pode contemplar as coisas mais sublimes (cf. Szlezák, 2011, p. 162-170) e, assim, conseguirá, não impor, mas propor a ordem adequada à vida humana.

Conclusão

Ao longo deste artigo, pudemos analisar algumas questões acerca da Grécia Antiga e suas diversas produções intelectuais. Tivemos como escopo geral refletir sobre as semelhanças e conexões entre literatura e filosofia na Hélade dos períodos Arcaico e Clássico. Mais especificamente, tivemos o intento de demonstrar que tanto Homero e Hesíodo quanto Platão concebiam o cosmos submetido a princípios divinos e viam a si próprios, isto é, viam o poeta e o filósofo como os responsáveis por mediar as relações entre o mundo humano e o divino.

Nossas reflexões nos indicam que os movimentos intelectuais, como aqueles da Grécia, não são produções estanques, não são eventos estranhos uns aos outros. Isto não é demérito algum. Na verdade, mostra a pujança de uma cultura capaz de fornecer modelos de reflexão que perduram através do tempo.

Referências Bibliográficas

- CAMP, J. M. *The Archeology of Athens*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2004.
- CASERTANO, G. *Uma Introdução à República de Platão*. Tradução: Maria Gomes Graça de Pina. São Paulo: Paulus, 2011.
- CLAY, J. S. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- GADAMER, H-G. *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- GEORGEN, P. De Homero e Hesíodo ou das Origens da Filosofia e da Educação. *Pro-Posições*, v. 17, n. 3, pp. 181-198, Campinas, 2006.
- HALL, J. M. *A History of the Archaic Greek World: ca. 1220-479 BCE*. 2. ed. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução Christian Werner. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022.
- _____. *Trabalho e Dias*. Tradução Christian Werner. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022.
- HOMERO. *Ilíada*. Edição Bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.
- _____. *Odisséia*. Edição Bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.
- KIRK, G.S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- LEFÈVRE, F. *História do Mundo Grego Antigo*. Tradução: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- LIDELL, H. G; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LUCE, J. V. The "Polis" in Homer and Hesiod. *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, v. 78, pp. 1-15, Dublin, 1978.
- MOSSÉ, C. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo* (séculos VIII-VI a.C.). Lisboa: Edições 70, 1984.
- NAGY, G. *Questões Homéricas*. Edição Digital. São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.
- _____. *The Ancient Greel Hero in 24 Hours*. Harvard University Press, 2013.
- PERINE, M. Medida e Paixões no *Político* de Platão. *Filosofia Unisinos*, v. 8, n. 3, pp. 213-226, São Leopoldo, 2007.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019.
- _____. *Diálogos IV: Parmênides / Político / Filebo / Lísias*. Tradução e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.
- _____. *Oeuvres Complètes - Tome IX - 1- Partie: Le Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- _____. *Oeuvres Complètes - Tome VI: Le République*. Paris: Les Belles Lettres, 1943.
- REALE, G. *Para uma Nova Interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

- ROBIN, L. *La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique*. Paris: La Renaissance du Livre, 1932.
- ROBINSON, T. Demiurge and World Soul in Plato's *Politicus*. *The American Journal of Philology*, v. 88, n.1, pp. 57-66, 1967.
- SZLEZÁK, T. A. *A Imagem do Dialético nos Diálogos Tardios de Platão*. Tradução: Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- TAYLOR, A. E. *Plato: The Man and His Work*. Mineola: Dover Publication, 2011.
- TRABATTONI, F. *Platão*. Tradução: Reneu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.
- TORRANO, J. Mito e Verdade em Hesíodo e Platão. *Leituras Clássicas*, n. 2, pp. 11-26, São Paulo, 1998.
- VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*. 25. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2022.
- _____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução: Joana Angelica D'Avila Melo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2006.
- VICENTE, J. J. N. B. Platão e a Política Ideal. *Saberes*, v. 1, n. 14, pp. 299-307, Natal, 2016.
- VIDAL-NAQUET, P. *El Mundo de Homero*. Tradução de Daniel Zagdunaisky. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina S.A, 2001.
- WERNER, C. Introdução: uma figuração ético poética da vida agrícola. Em: Hesíodo, *Trabalho e Dias*. Tradução Christian Werner. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022.
- WEST, L. M. Homero: a transição da oralidade à escrita. *Letras Clássicas*, n. 5, p. 11-28, São Paulo, 2001.
- YARZA, F. I. S. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Editorial Romon Sopena S.A, 1998.

Percepção e Comportamento: possibilidades de compreensão da relação corpo e consciência

Rafaela Ferreira Marques *

Recebido em abril de 2025. Aceito em maio de 2025.

Resumo: O presente artigo tem como principal objetivo trabalhar o conceito de “percepção” na obra *A Estrutura do Comportamento* do filósofo Maurice Merleau-Ponty. Para tanto, nos debruçamos principalmente sobre a parte final do livro lançado em 1942 a fim de compreender como as definições clássicas da percepção – a saber, aquelas da filosofia cartesiana, do criticismo além das perspectivas psicológicas e fisiológicas sobre o tema – dificultam um entendimento mais abrangente e interessante sobre o fenômeno perceptivo segundo Merleau-Ponty. Ver-se-á como o método fenomenológico, presente nesta obra de início de carreira, auxilia o autor a se desvencilhar, ainda que de maneira insuficiente, de perspectivas clássicas acerca do tema, o que tornará possível uma atualização do conceito e a descoberta de outro tipo de relação entre corpo e consciência ou interior e exterior, querela clássica para o pensamento filosófico ocidental, bem como para a filosofia merleau-pontiana como um todo.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; corpo; fenomenologia; comportamento.

Abstract: L'objectif principal de cet article est de travailler sur le concept de « perception » dans l'ouvrage *La Structure du Comportement* du philosophe Maurice Merleau-Ponty. Pour le faire, nous nous concentrons principalement sur la dernière partie du livre, paru en 1942, afin de comprendre comment les définitions classiques de la perception – à savoir celles de la philosophie cartésienne, du criticisme et des perspectives psychologiques et physiologiques sur le sujet – empêchent une compréhension plus complète et plus intéressante du phénomène perceptif selon Merleau-Ponty. On verra comment la méthode phénoménologique, présente déjà dans cet ouvrage de jeunesse, aide notre auteur à se dégager, même si de manière insuffisante, des perspectives classiques sur le sujet, ce qui permettra d'actualiser le concept et de découvrir un autre type de relation entre le corps et la conscience ou l'intérieur et l'extérieur, querelle classique pour la pensée philosophique occidentale, ainsi que pour l'ensemble de la philosophie de Merleau-Ponty.

Mots-clés: Merleau-Ponty; corps; phénoménologie; comportement.

* Licenciada e bacharela em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Mestra e Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Atua como professora substituta de Filosofia (Ensino Médio e Graduação) no Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), campus Timóteo. E-mail: emaildarafaelaa@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2635-2376> .

Introdução

A Estrutura do Comportamento (1942), primeiro livro publicado pelo fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), trata de questões um tanto corriqueiras para a história da filosofia ocidental. O autor intentava, naquele momento, compreender como se dão as “relações entre a consciência e a natureza”¹ (SC², 1; 1). Para responder a esse questionamento, inúmeros filósofos se debruçaram tanto sobre o polo subjetivo da relação quanto sobre o polo dito objetivo, valendo-se dos mais diversos métodos, obtendo variadas respostas. Nosso autor, por seu turno, optou por considerar as relações entre o que é exterior ao ser humano e aquilo que estaria “dentro” dele – o pensamento – do ponto de vista fenomenológico, ou seja, tentando voltar às coisas mesmas, jogando luz, primeiramente, na maneira como elas são compreendidas seja pelo senso comum, seja pelas ciências, pela psicologia ou mesmo pela tradição filosófica. Todas essas áreas do conhecimento e da cultura são, com efeito, maneiras de se construir e compreender as coisas no mundo. Porém, como o fenomenólogo que é, Merleau-Ponty não parou aí, era necessário, após proceder à análise das posições supracitadas, propor sua própria perspectiva a respeito da questão.

No entanto, o autor não podia partir “do nada” ou, o que seria também um contrassenso, considerar “tudo”. Foi preciso optar por uma noção que o ajudasse a empreender a tarefa de esclarecer as relações entre exterior e interior. Para tanto, ele se valeu da ideia de comportamento, conceito “neutro” em relação “às distinções clássicas do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’ que pode nos dar a ocasião de defini-los novamente” (SC, 3; 3). Com isso, a noção de comportamento mostra-se central, pois “primeiramente, ela vale como uma exigência de não se pressupor nada, mantendo-se fiel aos dados fornecidos pela simples descrição” (Bimbenet, 2000, p. 26). Trata-

1 Segundo Bimbenet (2000, p. 26), Merleau-Ponty, ao escrever *A Estrutura*, se incluiu em um debate que já ocorria na França desde o início dos anos 1930. Nessa querela, havia duas posições antagônicas: aquela dos cientistas que compreendiam a consciência como um “objeto natural, condicionado por seu meio físico” (*idem*) – sendo a teoria behaviorista em psicologia um exemplo –, e uma concepção filosófica herdeira do kantismo que, por seu turno, estabelecia uma autonomia praticamente completa da consciência em relação a seu meio circundante – corrente que tem Léon Brunschvicg (França, 1869-1944) como um de seus representantes. A perspectiva merleau-pontiana, porém, não aceitava inteiramente nenhuma dessas teorias optando, com efeito, por manter o que cada uma tinha de melhor segundo o autor. Veremos, no decorrer do texto, como o estudo da percepção e do comportamento auxiliaram nosso autor a colocar-se nesse debate sem precisar abdicar de sua autonomia de pensamento.

2 As obras de Merleau-Ponty serão citadas por siglas, da seguinte maneira: *A estrutura do comportamento* – SC; *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* – PPCP. A paginação indicada entre parênteses refere-se primeiramente à edição original em língua francesa e, quando houver, à versão traduzida para o português. As referências completas podem ser encontradas ao final do presente artigo.

se, portanto, de uma noção fenomenológica por excelência.

Ora, a tentativa merleau-pontiana de compreender as relações entre a realidade interior e a exterior se dá em um terreno a princípio isento de injunções, um terreno livre, daí a opção por este e não outro conceito. No decorrer de seu trabalho, o autor se valerá de pesquisas provenientes de diversos campos: psicologia, fisiologia, filosofia, medicina e pedagogia a fim de elucidar os apuros em que a noção de comportamento coloca cada um desses campos.

Após o escrutínio das noções relacionadas ao comportamento, tanto aquelas que viam nele um mecanismo quanto uma resposta puramente intelectual a estímulos, o autor chega à última parte da obra, que nos interessa particularmente. Ali, ele intenta compreender a consciência “descoberta” por suas análises anteriores, que não pode nem ser subordinada ao corpo, sendo simples motivação a seus movimentos e comportamentos, tampouco sendo atividade pura, inteiramente desvinculada do organismo, usando-o apenas como receptáculo. A consciência, portanto, não podia mais ser compreendida nem como um “objeto natural”, tampouco como algo inteiramente autônomo em relação à realidade e que transformava tudo que estaria fora dela em objeto ideal³. Era preciso, então, compreender a consciência de uma terceira forma, pois “analisando-a, nós a encontramos em toda parte como lugar das ideias, e em toda parte ligada como integração da existência” (SC, 278-9; 286). Trata-se, portanto, de uma “consciência perceptiva”, cujas particularidades serão tema das próximas seções do presente trabalho.

1. Senso comum, realismo empírico, filosofia criticista: três (im) possibilidades de compreender a percepção

Maurice Merleau-Ponty, na última parte de *A Estrutura do Comportamento*, trata do problema da relação entre interior e exterior – querela cara à tradição filosófica, bem como a ele e seus contemporâneos fenomenólogos-existencialistas, como Jean-Paul Sartre (França, 1905-1980) e Simone de Beauvoir (França, 1908-1986), por exemplo – tendo como principais interlocutores grandes nomes da história da filosofia. Além disso, ele se reporta também ao senso comum – ou consciência ingênua – a fim de analisar os pontos fracos das teorias filosóficas e da nossa própria percepção ordinária, na medida em que ela foi teorizada por filósofos e cientistas. Trata-se, portanto, de uma empreitada filosófica por excelência: inquirir tanto as ideias correntes quanto a tradição pregressa sobre um assunto

3 Trata-se, aqui, de teorias chamadas por Merleau-Ponty de “realismo empírico” e “idealismo transcendental”, respectivamente.

cujas respostas não são, na perspectiva daquele/a que empreende a pesquisa, satisfatórias.

Começando sua análise sobre a consciência ingênua e a maneira como a percepção ocorre para ela, o autor esclarece que embora se tenha afirmado que se trata de uma consciência realista – ou seja, uma consciência cujos conteúdos teriam sido impressos no tecido mental sem que este último possuisse qualquer capacidade ativa nesse processo – tal afirmação não se sustenta. Isso se deve ao fato de que quando percebemos, não acreditamos ver um duplo interno do mundo, como afirmam os realistas, mas o mundo mesmo aparecendo de maneira perspectiva. “Parece-me (...) que minha percepção é como um feixe de luz que revela objetos no lugar em que estão e que *manifesta* a presença deles, até então *latente*” (SC, 282; 288, *itálicos nossos*). Do que decorre o caráter perspectivo e inacabado das coisas, já que essa presença nunca será total, sempre haverá algo desse conteúdo latente mencionado, o que fica nítido a partir da metáfora escolhida pelo filósofo: um feixe de luz ilumina cada coisa por seu turno, não sendo possível, dessa feita, uma visada total da realidade.

Essa teoria lacunar da percepção intenta, acredito, ser a base para se criticar de forma contundente isso que o autor chama “realismo empírico”. Mas, do que se trata? Tal formulação pode parecer estranha àqueles que transitam apenas no seio dos conhecimentos filosóficos, porém, para Merleau-Ponty, cujo escopo de descrição e problematização chega às ciências fisiológicas, passando pela psicologia, sem nunca perder de vista a tarefa genuinamente fenomenológica à qual ele se dedica, falar em “realismo empírico” é estabelecer um alcance nítido de sua crítica. Para ele, o realismo é aquela teoria segundo a qual as coisas do mundo existem de forma completamente exterior ao sujeito que, por seu turno, é afetado passivamente por elas. O sujeito enquanto alguém que age sobre a realidade, segundo essa perspectiva, seria descartável. Todas as coisas empíricas, concretas, cientificamente analisáveis e desdobráveis, estariam, dessa feita, disponíveis sem lacunas, para serem “conhecidas” por uma subjetividade esvaziada. Por isso, o realismo empírico não pode assumir que existam lacunas no mundo. Entretanto, é aí que reside o interesse em se descrever a experiência da consciência ingênua, o mundo não aparece para o sujeito de forma completa, disponível, mas sim a partir de perspectivas que a percepção “escolhe”, por assim dizer.

[a] perspectiva não me aparece como uma deformação subjetiva das coisas, mas ao contrário como uma de suas propriedades, talvez sua propriedade essencial. É essa perspectiva que faz que o percebido possua nele mesmo uma riqueza oculta e inesgotável (SC, 282; 288).

A “escolha” de que falávamos acima, no entanto, não ocorre de maneira fortuita. Falando especificamente da crítica feita pelo autor à reflexologia de Pavlov⁴, Merleau-Ponty demonstrou que determinados comportamentos são vividos mesmo pelas ordens animais, devido a um “valor vital” que eles possuem para aquela espécie. Quando se trata de seres humanos, esse valor ganha mais possibilidades e nuances.

Para o fenomenólogo, é o inacabamento que nos dá margem para viver e perceber um mundo mais rico do que aquele que conhecemos, ou o mundo já mediado por esse conhecimento que poderia ser tratado como limitante (SC, 283; 289). A maneira como a consciência ingênua percebe o mundo nos daria, segundo Merleau-Ponty, um mundo “real”. Adotando essa posição, somos capazes de criticar tanto o realismo empírico quanto o intelectualismo, já que

(...) para sermos justos com nossa experiência direta das coisas, precisaríamos manter ao mesmo tempo, contra o empirismo, que elas estão para além de suas manifestações sensíveis e, contra o intelectualismo, que elas não são unidades da ordem do juízo e que se encarnam em suas aparições (SC, 284; 290).

As coisas, para a experiência direta, são “seres perspectivos”, onde as partes escondidas não se revelam completamente, apresentando “pouco a pouco” seus aspectos. Porém, eu posso, como nos diz o autor, apreender a coisa mesma que transcende aquele aspecto que me é dado, apesar de ele nunca ser capaz de representar a coisa inteira. A coisa, para a consciência ingênua, pode ser definida como “uma transcendência aberta contudo ao meu conhecimento” (SC, 284-5; 291). Não se trata, assim, de uma tese como a do idealismo kantiano para o qual o *noumeno* jamais será conhecido; na experiência imediata tem-se acesso à coisa mesma, só que de maneira incompleta, perspectiva.

Portanto, a consciência ingênua não é, como quereriam os intelectualistas, a *causa* das ações do corpo que não passaria de um autômato, um organismo inerte cuja única função é “esperar” por essa motivação intelectual⁵. Com efeito,

4 Barbaras (2001, p. 153) esclarece que a reflexologia de Pavlov “consiste em reconstruir o comportamento de maneira longitudinal como uma reação característica a um estímulo objetivo específico, segundo uma via nervosa definida”. Essa visão inteiramente mecanicista é rejeitada por Merleau-Ponty com base em estudos de Koffka e Goldstein que demonstram a relação entre o comportamento e um todo significativo, excluindo, assim, o paralelismo simplista da definição pavloviana.

5 “Vê-se que o vivente forma com seu meio uma totalidade em que é impossível, de direito, distinguir o que cabe propriamente ao organismo e o que provém do exterior, discernir uma dimensão de passividade que já não seria atravessada por atividade” (Barbaras, 2006, p. 143). É justamente nessa divisão estanque entre a passividade e a atividade que reside a falha das duas correntes citadas por Merleau-Ponty, tanto o realismo empírico quanto o intelectualismo de matriz kantiana

em *A Estrutura do Comportamento*, a consciência se exprime *no* corpo. Sua ação na natureza não é de caráter causal, mas faz “explodir no campo fenomênico uma intenção [e um] ciclo de gestos significativos” (SC, 286; 292, colchetes nossos). Porém, essa explicação nos leva a uma espécie de “relação mágica” entre a percepção e a coisa percebida, tendo em vista a falta de justificativa para a “explosão” citada. É preciso, então, deslindar esse processo (SC, 286-7; 293), sendo nesse ponto exato que a teoria da consciência ingênua apresenta sua falha⁶ já que, ela também, mantém separados os domínios ou as categorias do comportamento.

Embora a consciência ingênua não rompa inteiramente a unidade do indivíduo, transformando o corpo em pura matéria desprovida de “predicados humanos” (SC, 285; 291) – como faria uma filosofia cartesiana, por exemplo –, devido a suas próprias limitações ela não consegue dar a ver a profundidade filosófica e existencial dessa unidade. “O ego, como centro do qual emanam suas intenções, o corpo que as porta, os seres e as coisas aos quais elas se dirigem não são confundidos: mas são apenas três setores de um campo único” (SC, 287; 293). Ora, deve-se, então, ultrapassar as indicações e premissas da consciência ingênua com a finalidade de obter uma explicação fenomenologicamente satisfatória, afinal não estamos no campo da “magia”.

Caso estivéssemos inteiramente de acordo com a teoria da consciência ingênua, teríamos que explicar diversos pontos um tanto complicados, sendo essa “relação mágica” entre consciência, corpo e mundo, um dos mais difíceis. Tendo em vista que, segundo Merleau-Ponty, há casos – como a doença – em que a continuidade mencionada acima é rompida, o corpo, ao invés de se mostrar como encarnação da consciência, lhe oferece resistência:

[j]á que um ferimento nos olhos basta para suprimir a visão, isso significa que vemos através do corpo. Já que uma doença basta para modificar o mundo fenomênico, isso significa que o corpo põe um filtro entre nós e as coisas. Para entender esse estranho poder que ele tem de conturbar todo o espetáculo do mundo, somos obrigados a renunciar à imagem que a experiência direta nos dá dele (SC, 287; 293).

Tal renúncia, como nos alerta o autor, ocorre em favor do corpo biológico. Abdicando do corpo fenomenal em prol daquele descrito pelas ciências, cairíamos

escolhem um polo para ser inteiramente “passivo”. A análise do comportamento mostra, por seu turno, que tal divisão não pode ser mantida.

6 Aqui observamos o modo de funcionamento da argumentação merleau-pontiana na maioria de seus escritos. Ele começa por analisar as teorias correntes sobre determinado assunto, neste momento a percepção, mostrando as insuficiências dessas, para posteriormente propor, não soluções, mas outras perspectivas possíveis sobre aquele tema e que, a seu ver, condizem com a descrição fenomenológica do mundo.

novamente no pensamento causal.

De maneira geral, a atitude do realismo empírico é observada tanto na psicologia quanto na ciência. Ambas “consideram a percepção e seus objetos próprios como ‘fenômenos psíquicos’ ou ‘interiores’, funções de certas variáveis fisiológicas e psíquicas” (SC, 291; 297), e essas variáveis podendo ser compreendidas como aquelas das leis da física, por exemplo. O que faria da percepção uma parte da natureza, na medida em que ela é compreendida como “um conjunto de acontecimentos ligados por leis” (*idem*). Tendo admitido isso, o problema será “determinar, no corpo, condições adequadas de percepção” (*idem*). Não se trata mais de pensar em que medida a percepção nos afeta, mas de que maneira o corpo é capaz de “sofrer” as leis da percepção (já que ele é parte da natureza externa). Ocorre, desta forma, uma mudança perspectiva: mais que apenas compreender como as coisas exteriores afetam o corpo e “formam” percepções, é preciso esclarecer como o corpo é, ele também, modificado pelas experiências perceptivas ou, no caso da doença citado, pela falta de capacidade fisiológica de vivê-las.

A psicologia da Gestalt – tema de referência merleau-pontiana e outro exemplo, como o comportamento, de um domínio que tenta escapar aos dualismos materialistas/intelectualistas⁷ –, embora sofra com esses preconceitos realistas e tente se desvencilhar deles, não leva às últimas consequências suas próprias descobertas; o que lhe interdita, naquele momento, um lugar ainda mais privilegiado nas discussões filosóficas. Por essa razão, Merleau-Ponty afirma a incompletude da empreitada gestaltista. As leis da física não são “uma explicação *das* estruturas”, mas representam “uma explicação *nas* estruturas” (SC, 292; 298), ou seja, as estruturas são prévias em relação às leis, elas representam um solo originário, pré-objetivo, que serve como base para toda e qualquer teoria científica, sem que suas leis lhe sejam impostas de fora, fato que os psicólogos da Gestalt não exploram suficientemente.

A origem dos equívocos realistas, inclusive aqueles da teoria da Gestalt, se refere exatamente à ignorância dessas estruturas originárias:

[a] relação dos aspectos perspectivos com a coisa que eles nos apresentam não se reduz a nenhuma das que existem no interior da natureza: não é, como vimos, nem a relação do efeito com a causa nem a da função com a variável correspondente. Todas as dificuldades do realismo vêm justamente do desejo de converter numa ação causal essa relação original e inserir a percepção na natureza (SC, 293; 299).

7 Para um aprofundamento nessa questão cf. Barbaras, 2001.

Ora, o que os psicólogos da Gestalt, segundo o autor em *A Estrutura do Comportamento*, não conseguem perceber é que qualquer explicação causal ficará aquém da riqueza da apresentação lacunar e perspectiva que a realidade nos oferece. A originalidade da relação entre sujeito e entorno não pode ser explicada de forma causal e a natureza da qual fala o autor no final da passagem acima ainda não é aquela rica e profunda, natureza de *empiètement* como está descrito em seus cursos do final da década de 1950⁸, mas uma natureza cujas relações são puramente causais e improdutivas.

Resta, ainda, uma grande questão a ser pensada: como podemos compreender a coisa enquanto uma se ela mostra, na verdade, inúmeros perfis a meu corpo e a minha consciência? Usando as palavras do autor: “Como imagens retinianas tão diferentes conforme o ponto de vista irão ‘dar à alma’ o meio de perceber uma mesma coisa sob múltiplos perfis?” (SC, 293; 299). As explicações que têm como base a associação de lembranças caem no mesmo problema da causalidade, seja ela psíquica, fisiológica ou um misto dos dois, não sendo, pois, aquilo o que busca nosso autor. Para Merleau-Ponty, “o espetáculo de uma coisa vista através de seus ‘perfis’, essa estrutura original não é nada que possa ser ‘explicado’ por algum processo fisiológico ou psicológico real” (SC, 294; 301). O ponto seria, segundo ele, mais descrever do que explicar, já que as “explicações” acabam, mais uma vez, recorrendo a algum tipo de causalidade.

Uma tentativa clássica de explicação do fenômeno perceptivo é a teoria mecanicista de Descartes, para a qual

a percepção não podia mais aparecer como o efeito em nós da ação de uma coisa exterior, nem o corpo como o intermediário dessa ação causal; a coisa exterior e o corpo, definidos pelo “pensamento” da coisa e pelo “pensamento” do corpo – pelo significado coisa e pelo significado corpo –, tornavam-se indubitáveis tais como se apresentam para nós numa experiência lúcida, ao mesmo tempo que perdiam os poderes ocultos que o realismo filosófico lhes confere (SC, 297; 303).

Porém, o problema apontado por nosso autor refere-se ao não pertencimento dos fatos à esfera do *Cogito*. Ainda que se seja estreitamente ligado a corpo, como defende Descartes⁹, as coisas “reais” permanecem do lado de fora da consciência, não existindo uma unidade entre corpo e consciência apesar de não mais se poder dizer que a segunda “comanda”, no sentido forte do termo, este último.

O *Cogito* permanece, então, um universo de pensamento que não comporta

⁸ Cf. Merleau-Ponty, 1995.

⁹ Cf. Descartes, 1983.

as existências extensas. Ele “dá conta do pensamento de ver, mas *o fato da visão* e o conjunto dos conhecimentos existenciais permanecem fora dele” (SC, 298; 304, *itálicos nossos*). O problema da concepção cartesiana da consciência perceptiva reside justamente aí: o que é vivido continua fora do *Cogito*, sendo-lhe, por conseguinte, negada toda e qualquer possibilidade de verdade, ou clareza e distinção. Seguindo sua problematização em relação à história da filosofia no que diz respeito à relação entre percepção, mundo e consciência, Merleau-Ponty discutirá com a filosofia criticista, que é herdeira da tradição cartesiana.

Segundo ele, essa corrente toma de empréstimo uma concepção cartesiana de “conhecimento”, que não seria, como querem os empiristas, um simples contato “cego” com uma coisa que está fora do sujeito. O que realmente importa é “o movimento contrário pelo qual me separo da coisa para apreender-lhe o *sentido*” (SC, 300; 306). Não se trata, portanto, do que ocorre quando me coloco em relação com o mundo, mas a maneira pela qual me afasto dele sendo, assim, capaz de compreender o “sentido” das coisas.

Dessa forma, “conhecer é pois sempre apreender um dado em certa função, sob certo aspecto, ‘enquanto’ ele *me* significa ou *me* apresenta alguma estrutura” (SC, 300; 306, *itálicos nossos*). Observamos nessa passagem uma referência ao sujeito que conhece de maneira absoluta, presente nas filosofias intelectualistas¹⁰. Veremos a seguir que esse sujeito, além de estar em contato com o mundo, de alguma maneira o constitui a partir de algumas categorias presentes *a priori* em sua consciência.

Nosso autor esclarece então, após ter analisado a perspectiva da consciência ingênua e a das ciências e a da psicologia, que nenhuma delas consegue resolver a questão colocada:

[n]ão é o olho, não é o cérebro, tampouco o ‘psiquismo’ do psicólogo que pode realizar o ato da visão. Trata-se de uma inspeção do espírito na qual os acontecimentos, ao mesmo tempo que vividos em sua realidade, são conhecidos em seu sentido (SC, 301-2; 307-8).

Quem daria conta dessa tarefa que contém duas etapas – a vivência empírica dos objetos e o conhecimento “em seu sentido” – seria “um modo de consciência mais originário” (SC, 302; 308). Entramos aqui, propriamente, na maneira criticista de conceber a percepção.

10 Em *Fenomenologia da Percepção*, bem como no restante de sua carreira, Merleau-Ponty insiste em desmistificar essa posição a qual ele chama “sujeito de sobrevoo”. Essa presença ausente às coisas do mundo, este sujeito que não se implica na realidade, é um dos pontos focais das críticas de nosso autor.

Segundo essa teoria, “a única maneira, para uma coisa, de agir sobre um espírito, é oferecer-lhe um sentido, manifestar-se a ele” (SC, 302; 308), apenas a partir dessa manifestação que a coisa poderá ser conhecida. Como dissemos, uma consciência será capaz de perceber essa coisa e conhecê-la, não sendo, porém, uma consciência qualquer, mas “um pensamento constituinte ou naturante que funda interiormente a estrutura característica dos objetos” (SC, 302; 308). Ou seja, não é o espetáculo do mundo que contém em si mesmo algum sentido que será apreendido pela percepção, mas é a consciência naturante que percebe a manifestação deste mundo que confere significado a ele.

Por essa razão, há um papel constituinte por parte da consciência intelectualista: “O idealismo transcendental, fazendo do sujeito e do objeto correlativos inseparáveis, garante a validade da experiência perceptiva na qual o mundo aparece em pessoa e, entretanto, como distinto do sujeito” (*idem*). O idealismo que, dessa forma, seria uma espécie de “salvador” da percepção, poderia resolver o problema sem mutilar o ato perceptivo ou cair em possíveis contradições.

Segundo Merleau-Ponty, todavia, a própria consciência reconhece sua dependência em relação ao corpo, já que a situação deste no meio determina o que será ou não conhecido e a maneira como esse conhecimento se dará. E,

(...) nesse sentido, ela aparece como uma parte do mundo, já que pode ser inserida nas relações que o constituem. Parece comportar dois aspectos: de um lado ela é meio ambiente de universo, pressuposta por toda afirmação de um mundo; de outro é condicionada por ele (SC, 303; 309).

O criticismo deverá, então, esclarecer essas duas categorias de conhecimento, aquelas nos quais o corpo tem participação e outra para o qual a consciência é *milieu d'univers*¹¹, ou seja, aquilo graças ao que pode haver um mundo, fato que excluiria, novamente, o corpo de qualquer atividade, ele seria, novamente, reduzido a uma pura objetividade sem potencial criador. Dessa forma, mesmo a proposta criticista, como já ocorrera com a consciência ingênua e com o realismo empírico, se vê enredada em dificuldades que não consegue resolver. Vejamos como nosso autor tenta resolver essas querelas sem mutilar nenhum dos polos originais da relação entre sujeito e mundo.

2. Crítica à proposta transcendental da percepção

A partir das análises empreendidas até aquele momento, Merleau-Ponty

11 Ou “meio ambiente de universo” como traduz Maria Valéria Martinez, cf. Merleau-Ponty, 2006b, p. 309.

nos diz que, a fim de resolver os problemas expostos anteriormente, poderia ser interessante a adoção da perspectiva da atitude transcendental, que, segundo ele, é “uma filosofia que trata toda a realidade como um objeto de consciência” (SC, 306; 311). Essa consciência é capaz de dar uma coesão às três formas de unidade – matéria, vida e espírito – que não são mais “três ordens de realidade ou três espécies de seres” (SC, 306; 312). Existe, portanto, uma significação na natureza, dada justamente por essa consciência que é “condição de possibilidade” e “fundamento” das três ordens. No entanto, como ocorrera com a consciência ingênua, o realismo empírico e o intelectualismo de origem cartesiana, aceitação dessa perspectiva não é tão simples.

A impossibilidade de aceitar por inteiro a atitude transcendental diz respeito ao corpo, melhor dizendo, à maneira como o corpo é compreendido segundo a tradição criticista, com a qual nosso autor não pode concordar. Segundo ele, dizer que a consciência “age sobre o corpo” não é razoável, já que

vimos que o corpo não é um mecanismo fechado sobre si mesmo, sobre o qual a alma poderia agir de fora. (...) Dizer que a alma age sobre ele é supor erroneamente uma noção unívoca do corpo e sobrepor-lhe uma segunda força que dá conta do significado espiritual de certas condutas (SC, 307; 313).

Não há, portanto, separação entre corpo e consciência, como o fenomenólogo adiantara nas páginas anteriores d’*A Estrutura*. A consciência não pode ser compreendida como algo vindo de fora e que explicaria as reações do corpo concebido como um mecanismo cego. Da mesma maneira, esse “fora” não pode ser um espaço objetivo e definido facilmente a partir das três dimensões usuais, sendo a profundidade – dimensão que para Merleau-Ponty se mostrará fecunda e significativa¹² – “somente a largura vista de perfil”.

Poder-se-ia, então, adotar outra postura, segundo a qual o corpo não é mais um “ajuntamento” de matéria inerte, estando a consciência, necessariamente, imersa ou misturada nele. O corpo torna-se, assim, portador de uma dialética e os problemas propostos até então desaparecem como que por mágica. Não se trata mais de abstrair a consciência de sua encarnação efetiva, nem de colocar o corpo como mecanismo. Existe, segundo o autor, uma “consciência absoluta diante da qual o corpo e a existência individual não passam de objetos” (SC, 309; 315). Essa consciência não se preocupa em exprimir as propriedades vitais dos objetos, mas somente aquelas “verdadeiras”. Voltamos, então, a uma perspectiva idealista da relação entre exterior e interior, onde o espírito, ainda que esteja misturado a

12 Sobre esta questão, cf. Marques, 2023, capítulos três e cinco.

um corpo, estabelece as categorias segundo as quais é possível conhecer o mundo, mesmo que este conhecimento ocorra a partir da mediação corporal.

Novamente os problemas parecem desaparecer: “as relações da alma e do corpo, obscuros quando tratamos por abstração o corpo como um fragmento de matéria, se esclarecem quando vemos nele o substrato de uma dialética” (SC, 310; 316), dialética esta operada pela consciência. Segue-se, dessa maneira, que tudo aquilo que ocorre fora da consciência só pode ser concebido como “objetos de consciência” ou “significações”. O problema que se põe não é mais de saber sobre a relação entre sujeito e mundo, mas sim entre “sujeito epistemológico e (...) seu objeto” (*idem*). As categorias da discussão mudariam, toda relação com o mundo passando a ser, assim, uma relação de conhecimento ou desconhecimento, jamais uma relação imediata e ingênua com um mundo que sempre possui sentido para o indivíduo que o habita, mesmo que este não consiga apreendê-lo enquanto sentido pré-objetivo e nascente.

Resta saber, portanto, as razões pelas quais, apesar da trajetória empreendida até aquele momento levar a uma teoria criticista, a conclusão de Merleau-Ponty não está de acordo com essa corrente. É uma questão básica o que impede tal identificação; a saber a relação entre a alma e o corpo, tema principal de suas investigações desde o início de sua carreira até seus últimos escritos¹³. Como dissemos acima, para a atitude transcendental, essa querela não passa de um falso problema, pois consciência e corpo possuiriam uma relação intrínseca e necessária onde aquela permitiria o bom funcionamento deste.

A principal discordância em relação a uma possível atitude transcendental reside, basicamente, na interpretação feita por Merleau-Ponty da noção de forma, tão cara a sua teoria como um todo. Segundo ele,

o que há de mais profundo na ‘Gestalt’ da qual partimos não é a ideia de significado, mas a de *estrutura*, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido (SC, 313; 319).

Sendo assim, não é tanto às significações que devemos nos reportar, mas à estrutura, ao todo que se coloca diante de nós de maneira “contingente”, decorrendo justamente dessa contingência a ideia de perspectiva. Não é a um mundo fechado e constituído, como aquele da consciência idealista, a que nos referimos, mas a esse arranjo “preche de significado” exemplificado, aqui, pela noção de forma. Segundo Barbaras, mesmo as teorias científicas, são colocadas em xeque pela

13 Cf. Merleau-Ponty, 1964a e 1964b.

teoria da forma da maneira como a interpreta Merleau-Ponty: “É preciso, então, considerar o funcionamento cerebral como um processo de tipo figura-fundo: um comportamento circunscrito é inseparável de um fundo do qual constitui um modo de expressão específico” (Barbaras, 2001, p. 153). Portanto, Merleau-Ponty não poderá aceitar uma volta ao idealismo disfarçada de valorização da experiência corporal.

Sobre a diferença entre sua atitude e a atitude transcendental, o fenomenólogo esclarece:

[n]ão existe uma essência do pensamento que receberia por uma contingência de nossa organização nervosa e como condição de existência as formas particulares do “pensamento visual” e do “pensamento auditivo”. As pretensas condições de existência são indiscerníveis no todo com o qual colaboram e *reciprocamente a essência do todo não pode ser pensada concretamente sem elas e sem sua história constitutiva*. As relações da matéria com a forma no objeto organismo e as relações da alma com o corpo encontram-se através disso concebidas de um modo diferente do pensamento criticista (SC, 315; 321).

O criticismo recusa o problema das relações entre alma e corpo por lhes conferir um caráter puramente teórico, enquanto eles aparecem também na vida prática, por exemplo, quando uma das funções sensoriais se encontra comprometida. É nesse momento que passamos a compreender o todo de que fala o autor, pois, quando seu funcionamento é perfeito, ele passa despercebido. O mesmo ocorre com nossa experiência vivida cotidiana: quando nossas mãos estão “funcionando bem”, não nos damos conta da dificuldade que temos, por exemplo, quando algum tipo de dor ou lesão se manifesta no pulso. Só nos “lembramos” que temos mãos, ou pulsos, quando elas doem ou, devido a uma lesão, tornamo-nos incapazes de realizar ações corriqueiras, como digitar um texto.

Novamente Merleau-Ponty se valerá da noção de comportamento para esclarecer as questões que vinham sendo trabalhadas até aquele momento. Segundo ele:

[o] comportamento, longe de ser uma coisa que existe em si, é um conjunto significativo para uma consciência que o considera; mas era ao mesmo tempo e reciprocamente para mostrar na “conduta da expressão” *o espetáculo de uma consciência sob nosso olhar, o de um espírito que vem ao mundo* (SC, 317; 323).

Não se trata de estabelecer uma consciência constituinte, ou de sobrevoos, mas de encarnar a consciência no mundo, colocá-la necessariamente em relação com a materialidade: trata-se ainda de resolver a dependência perene entre corpo e consciência: “os dois termos [corpo e consciência] nunca podem se distinguir

completamente sem deixar de ser” (SC, 318; 324). Nosso autor, no entanto, não intenta identificar essas duas regiões de ser. Segundo ele, corpo e consciência não são redutíveis um ao outro, mas também não podem ser inteiramente separados.

Ao nos depararmos com isso, podemos levantar, novamente, a questão da ambiguidade descrita no prefácio d’A *Estrutura*, bem como mencionada pelo próprio Merleau-Ponty. Longe de ser um problema ou uma contradição lógica, essa ambiguidade é constituinte do ser humano. A conexão empírica entre corpo e alma é “fundada na operação originária que instala um sentido em um fragmento de matéria, fazendo-o nela habitar, aparecer, ser” (SC, 318; 324). Observamos aqui, novamente, menção a essa camada originária que será trabalhada com mais atenção na *Fenomenologia da Percepção*. Devemos, pois, voltar à noção de estrutura para tornar compreensível “ao mesmo tempo a distinção e a união entre a alma e o corpo” (SC, 318; 325).

Caso identifiquemos a percepção a um “conhecimento das coisas existentes”, compreendendo existentes como aquilo que atinge diretamente meus sentidos, ela não pode ser nada além de uma “consciência individual” (SC, 320; 327), já que não posso ter certeza da maneira pela qual outros seres humanos percebem o azul do céu que está disposto diante de nós. No entanto, afirmar essa posição é ser demasiado simplista, pois o céu ao qual nos reportamos todos é o que o autor chama de *texte originaire* que, necessariamente, possui um sentido. Estaríamos, assim, em relação com esse sentido originário, o que nos proporciona uma percepção mais ou menos homogênea de uma mesma coisa: “o significado que encontro em um conjunto sensível já lhe era aderente. (...) O significado é encarnado” (SC, 321; 327). Fatos que seriam impossíveis de admitir se nos limitássemos à compreensão da consciência transcendental da relação entre corpo e consciência.

A fim de ilustrar esse raciocínio, Merleau-Ponty cita o exemplo de dois sujeitos que observam um cubo de madeira, e diz que a “estrutura total do cubo é a mesma tanto para um quanto para outro” (SC, 321; 328). O que difere é a visão particular que cada um possui, a perspectiva segundo a qual o sujeito 1 observa o cubo, que não pode ser identificada àquela do sujeito 2. Em um momento anterior do livro, o filósofo já mencionara esse perspectivismo e o colocara como também constitutivo da experiência perceptiva. É justamente a impossibilidade de ver o cubo inteiramente o que me dá sua existência real já que “se todos os lados do cubo pudessem ser conhecidos de uma só vez, eu não estaria mais lidando com uma coisa que se oferece pouco a pouco à inspeção, mas com uma ideia que meu espírito possuiria verdadeiramente” (SC, 322; 328). É à opacidade do mundo que a percepção se dirige e é isso o que ela encontra, não uma transparência completa e

acessível.

Ao descrever o corpo, de acordo com a ciência por exemplo, o transformamos em “significado a perspectiva vivida que, por definição, não é uma” (SC, 325; 331), também a relação entre alma e corpo se apresenta de maneira diversa caso pensemos segundo a categoria do “vivido” e não das significações:

[r]eduzida a seu sentido positivo, a conexão da alma e do corpo nada mais significa do que a ecceidade do conhecimento por perfis, ela parece ser um prodígio apenas se, por um preconceito dogmático, afirmamos que todas as entidades de que temos experiência deveriam nos ser dadas “integralmente”, como os significados pretendem sê-lo (SC, 325; 331-2).

O grande problema repousa na pretensão das significações de dar conta de tudo. As essências, tomando essa palavra no sentido clássico, ao intentarem estabelecer uma experiência das coisas “inteiramente”, acabam por impossibilitar a percepção e o conhecimento. Merleau-Ponty já esclarecera que a incompletude da percepção, longe de ser um problema é, na verdade, parte constitutiva desta e ao ser encarada de maneira positiva acaba por auxiliar na compreensão da experiência perceptiva. Eu tenho a “impressão” de ver o cubo inteiro, mesmo que três de suas faces sempre me sejam escondidas, devido à percepção mesma, que me dá, virtualmente, aquilo que não vejo.

Todas as tentativas de explicar a percepção partem de um mesmo problema: “a consciência aparece, de um lado, como parte do mundo e, de outro, como coextensiva ao mundo” (SC, 327; 333), porque ela é, ao mesmo tempo, dependente do corpo físico e aquilo que permite que este corpo possa “compreender” os dados sensíveis. Nosso autor inverte as categorias mais gerais do conhecimento, pois “o percebido não é um efeito do funcionamento cerebral, é seu significado” (SC, 329; 335). Não há, portanto, uma precedência orgânico-nervosa dos conteúdos de percepção em relação ao percebido, este se dá de maneira originária e só posteriormente deveria ser alvo de uma tematização, seja da ciência, da psicologia ou mesmo da filosofia.

A experiência perceptiva enquanto “constituente” de um mundo prévio àquele da ciência contém em si uma ambiguidade. A estrutura ambígua da percepção ocorre porque “é verdadeiro dizer que minha percepção é sempre um fluxo de eventos individuais e o que há de radicalmente contingente no perspectivismo vivido da percepção dá conta da aparência realista”; em contrapartida, “também é verdade dizer que minha percepção acede às próprias coisas, já que essas perspectivas são articuladas de uma maneira que torna possível o acesso a significações individuais, já que elas ‘apresentam’ um mundo” (SC, 331; 338). Por

isso dissemos que o movimento geral da consciência é invertido, parte-se agora da experiência perceptiva para explicar, inclusive, os dados de significação.

Entretanto, como podemos explicar o fato de uma aparente contradição ser capaz de dar origem a todas as nossas experiências sensíveis? Isso se deve a uma relação mágica, ou misteriosa, entre o mundo e o eu, intermediada justamente pelo corpo:

[a] imagem retiniana, à medida que a conheço, não é ainda produzida pelos raios luminosos que partem do objeto, mas esses dois fenômenos se parecem e se correspondem de uma *maneira mágica* através de um intervalo que ainda não é espaço (SC, 332; 338, *itálicos nossos*).

Para que seja possível compreender o fenômeno da percepção, sem recorrer à causalidade ou às teses realistas, é necessário apreender “sem confundi-la com uma relação lógica, a relação vivida dos ‘perfis’ com as ‘coisas’ que eles apresentam, das perspectivas com os significados ideais que são visados através delas” (SC, 332; 339). E isso só será passível de ocorrer caso nos reportemos à percepção enquanto experiência *originnaire* [originária] e nos valhamos da noção de intencionalidade que será trabalhada com mais atenção na obra subsequente do autor.

É preciso ter em vista o fato de que ciências e filosofia clássica atribuem à causalidade um papel demasiado decisivo. Segundo Merleau-Ponty, “coloca-se o corpo humano no meio de um mundo físico que seria ‘causa’ de suas reações” (SC, 202; 208). Este mundo, completamente exterior ao sujeito e que não possui com ele qualquer relação de proximidade ou de co-pertencimento, pode ser compreendido como o mundo objetivo da ciência, e as reações causais como simples reflexos analisáveis pelo método científico. Veremos, no entanto, que nem a causalidade e nem esse “mundo físico” dão conta da totalidade da experiência humana; mais que isso, a ideia é deixar nítido que existe uma dependência do espaço externo – objetivo – em relação ao espaço corporal, sendo o primeiro não resultante do segundo, mas justamente o contrário, daí a necessidade de uma nova abordagem para a experiência perceptiva que não se resuma aos pressupostos da causalidade nem àqueles idealistas.

Seria então razoável esperar que essa consciência separada do mundo, ou melhor, que tem seu próprio mundo, consiga ter acesso aos objetos perceptivos? Segundo Ferraz (2006, p. 44), “a percepção não é a consciência intelectual criticista, que jamais toca a matéria, da qual apreende somente a estrutura inteligível; ela se relaciona com as *Gestalten* pelas quais o universo se manifesta.” É necessário, dessa forma, uma via de acesso diversa às formas que são, segundo tanto Merleau-Ponty quanto o comentador citado, o modo de manifestação do mundo à percepção

humana. Essa importância capital da percepção deve-se ao fato que “se entendemos por percepção o ato que nos faz conhecer as existências, todos os problemas nos quais acabamos de tocar se reduzem ao problema da percepção” (SC, 338; 344). Ou seja, comportamento, estrutura, forma, psicologia da Gestalt, crítica às ciências e à tradição filosófica; tudo isso está diretamente ligado ao problema da percepção, à dificuldade em se compreender a dualidade das noções de “estrutura e significação” (*idem*).

Já mencionamos que o mundo se apresenta por formas, e não por elementos isolados que demandariam um tipo de compreensão baseado em relações causais. A forma é, ao mesmo tempo, “um conjunto que tem um sentido” e uma constituição autônoma, em certa medida, que “se altera ou se reorganiza diante de nós como um espetáculo” (SC, 338; 344-5). Sendo assim, ao mesmo tempo em que as formas nos apresentam o mundo, elas impedem que o vejamos de maneira completa, transparente e acabada. O sentido do qual fala Merleau-Ponty não corresponde àquele do criticismo, mas está fundado em um domínio anterior à intelecção e à problematização. Segundo ele,

[a] “coisa” natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu existem apenas por seu sentido, mas o sentido que *jorra* neles ainda não é um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui ainda não é uma representação, a “compreensão” que dá acesso a eles ainda não é uma intelecção (SC, 339; 345, *itálicos nossos*).

O lugar que funda todas essas categorias mencionadas pelo autor é o campo pré-objetivo, o mundo tal como ele se apresenta aos sentidos, e que tem, ele mesmo, um sentido ao qual nossa percepção deve, sem intermédios ou pré-juízos, acessar. A atitude criticista, que baseia o método científico e quer compreender o mundo como algo inteiramente disponível à inspeção de um espírito constituinte, perde de vista, justamente, esse campo pré-objetivo. No entanto, ciência e tradição filosófica se trabalham sobre pressupostos sem se darem conta, o autor esclarece:

[s]e refletirmos sobre os nossos objetos de pensamento e de ciência, no final das contas eles nos remetem ao mundo percebido como ao terreno ao qual eles devem finalmente se aplicar. Nem por isso, não quis dizer que o mundo percebido (...) fosse a totalidade do universo. Há o mundo ideal ou cultural: não diminuí a originalidade, somente quis dizer que ele se faz, de algum modo, ao rés do chão (PPCP, 88; 65).

Estar ao rés do chão, ou, dito de forma mais simples, no andar térreo do mundo, é estar sempre relacionado, diretamente, com o mundo tal como ele é. Ora, a preocupação fenomenológica por excelência – descrever a realidade tal como ela aparece –, poderia ser compreendida, também, pela ciência, caso ela se desse conta

do mundo sobre o qual ela trabalha de forma insuspeitada.

Considerações finais

A descrição desse mundo, bem como a crítica das teorias que o deixaram inacessível à percepção, são alguns dos pontos que serão tratados por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*. Neste livro, ocorre uma tentativa de compreender o mundo-da-vida do alto, e não mais “partindo ‘de baixo’” como ocorrera n’*A Estrutura*. Segundo Barbaras, ainda que no livro de 1938 Merleau-Ponty tenha se dedicado ao estudo do comportamento em geral, na *Fenomenologia*¹⁴ “é o sujeito do comportamento, a saber, o *corpo próprio*, que está em primeiro plano” (Barbaras, 1997, p. 17, tradução nossa). A tarefa agora consiste em descrever a nossa experiência, partindo de dentro, ultrapassando, assim, a perspectiva do espectador estrangeiro, que começou a ser deixada de lado somente neste último capítulo d’*A Estrutura*.

Não se trata, porém, do corpo meramente físico, aquele “ajuntamento” de ossos, sangue e carne. Merleau-Ponty se debruçará, na verdade, sobre corpo próprio como afirma Barbaras, aquele corpo que “vivido como profundamente meu, porque é nele que me experimento, é ele o vetor dócil de minhas intenções, corpo este que *eu sou* antes que de possuí-lo” (Barbaras, 1997, p. 18, tradução nossa). Se o corpo vivido não pode ser compreendido como uma posse do sujeito, algo que esteja disponível a seu bel prazer, para ser usado, feito e desfeito de acordo com a necessidade, compreende-se a importância dos questionamentos merleau-pontianos tanto sobre o comportamento quanto sobre a percepção. Demonstrar a insuficiência das compreensões clássicas sobre a percepção abriu caminho, com efeito, para uma nova possibilidade de entendimento do corpo em geral e, de forma mais profunda, da noção mesma de subjetividade. A tarefa da teoria merleau-pontiana é

(...) inscrever a filosofia na existência, lá onde se constata o paradoxo de uma consciência que nunca é um puro espírito e de um corpo que nunca é um simples pedaço de matéria, um simples fragmento de extensão (Peillon, 1994, p. 33).

Não se trata mais de um sujeito acósmico, que a tudo acessa e que, portanto, teria em sua consciência as chaves para compreender e trabalhar o mundo e a natureza – fatos que a história e a política contemporâneas a nosso autor, bem como a nós, atestam o equívoco –, mas uma subjetividade encarnada, espacialmente situada e que, por assim dizer, faz parte do mundo, mesmo sendo capaz de imprimir-lhe a

14 Para um aprofundamento sobre esta questão, cf. Marques, 2017.

marca por meio do trabalho, da arte ou mesmo da filosofia.

Referências Bibliográficas

BARBARAS, Renaud. *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses Édition, 1997.

_____. Merleau-Ponty et la Psychologie de la Forme. *Les Etudes Philosophiques*, v. 57, n. 2, pp. 151-163, Paris, 2001.

_____. *Le Désir et la Distance*: introduction à une phénoménologie de la perception. 2a ed. Paris: Vrin, 2006.

BIMBENET, Étienne. *La Structure du Comportement*: Chapitre III, 3 – “L’ordre humain” Merleau-Ponty. Paris: Ellipses Édition, 2000.

DESCARTES, René. *Os Pensadores*: Discurso do Método / Meditações / Objeções e Respostas / As Paixões da Alma / Cartas. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FERRAZ, Marcus S. A. *O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

MARQUES, Rafaela F. *Merleau-Ponty e a Experiência do Espaço*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFSCar). São Carlos, 2017. (p. 111)

_____. *O Corpo no Espaço, o Espaço do Corpo*: considerações sobre a filosofia de Merleau-Ponty. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFSCar). São Carlos, 2023.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.

_____. *Le Visible et l’Invisible*. Paris: Éditions Gallimard, 1964a.

_____. *L’Œil et l’Esprit*. Paris: Éditions Gallimard, 1964b.

_____. *La Nature*. Notes de cours au Collège de France. Paris: Seuil, 1995.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *A Estrutura do Comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. *La Structure du Comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

_____. *Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques*. Lagrasse: Éditions Verdier, 2014.

_____. *O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PEILLON, Vincent. *La Tradition de l’Esprit*: itinéraire de Maurice Merleau-Ponty. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1994.

Apontamentos sobre Desafios Filosóficos para uma Articulação dos Saberes Indígenas

Carlo Arturo Zarallo Valdés *

Recebido em março de 2025. Aceito em maio de 2025.

Resumo: Continuar justificando o eurocentrismo é uma postura que ainda permite o fortalecimento de posições ideológicas conservadoras — aquelas que seguem tratando a América Latina como uma simples extensão da Europa e como a única fonte legítima de produção de pensamento. Mais de cinco séculos desde a invasão e colonização e ainda assim a América Latina continua marcada por uma forma de colonialidade interna, que se manifesta não apenas no plano ideológico, mas também no âmbito político, econômico, epistêmico e ontológico — especialmente em sua fase neoliberal. Diante deste cenário, o objetivo deste artigo é analisar a modernidade e o eurocentrismo a partir da perspectiva da filosofia dos povos indígenas. Para isso, será utilizada a hermenêutica como ferramenta metodológica, com o intuito de confrontar os fundamentos teóricos dessas abordagens e revelar suas limitações. O texto também buscará aprofundar o sentido da “busca sagrada” nos contextos indígenas — compreendida aqui como uma categoria que articula espiritualidade, ética e saber —, ao mesmo tempo em que analisará os processos históricos e simbólicos de apagamento dos conhecimentos ancestrais. Por fim, o artigo apresenta algumas práticas filosóficas próprias dos povos originários, como forma de afirmar suas racionalidades e formas de existência.

Palavras-chave: epistemologia; povos indígenas; filosofia; decolonialidade.

Abstract: Continuing to justify Eurocentrism is a stance that still enables the strengthening of conservative ideological positions — those that continue to treat Latin America as a mere extension of Europe and as the only legitimate source of intellectual production. More than five centuries have passed since the invasion and colonization, and yet Latin America remains marked by a form of internal coloniality, which manifests not only on the ideological level but also in political, economic, epistemic, and ontological spheres — especially in its neoliberal phase. In light of this scenario, the aim of this article is to analyze modernity and Eurocentrism from the perspective of Indigenous peoples’ philosophy. To this end, hermeneutics will be used as a methodological tool, with the intention of confronting the theoretical foundations of these approaches and revealing their limitations. The text will also seek to deepen the meaning of the “sacred quest” in Indigenous contexts — understood here as a category that connects spirituality, ethics, and knowledge — while analyzing the historical and symbolic processes of erasing ancestral knowledge. Finally, we will present some philosophical practices specific to Indigenous peoples, as a way of affirming their rationalities and ways of existence.

Keywords: epistemology; indigenous peoples; philosophy; decoloniality.

* Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar da mesma instituição (UFSC). Professor de filosofia (UCM-Chile). E-mail: carlo.zarallo@hotmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6655-045X> .

1. Introdução

O título de nosso artigo responde a um tema que, desde nossa perspectiva, ainda não foi totalmente digerido no pensamento latino-americano contemporâneo e ainda mais brasileiro. Mas não é um assunto só nosso, esse contraste, entre uma filosofia eurocêntrica e uma filosofia tradicional dos povos do Sul, e quando dizemos Sul, nos referimos àqueles que foram colônias, àqueles que não são os Estados Unidos ou a Europa, isto é, China, Índia, mundo islâmico, África Bantu e América Latina.

Esse contraste, desde minha experiência na formação de filosofia, vem desde 2011, ano em que conheci pessoalmente o professor Enrique Dussel num congresso de filosofia na cidade de Mendoza. Desde aí, tenho tentado refletir sobre o que significa pensar filosoficamente os saberes indígenas.

Tenho um amigo do Marrocos que vende comida às quartas-feiras na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC (já volto a falar dele). Marrocos é um país islâmico do norte da África e, como acontece em muitos outros lugares do Sul Global, há algo interessante nas faculdades de filosofia: em geral, elas combinam duas grandes tradições. Embora esse debate devesse ser muito mais amplo, vou começar pelo específico.

Em países como Coréia, Japão, Índia, Marrocos ou Egito, é comum que as universidades ensinem duas tradições filosóficas. De um lado, está a filosofia tradicional, que em muitos desses lugares tem séculos de desenvolvimento e reconhecimento. Na China, na Índia ou no mundo islâmico, por exemplo, ninguém pode negar a importância filosófica do taoísmo, do confucionismo, dos Upanishads, dos Rigveda ou dos pensadores árabes. Também é importante lembrar de grandes pensadores judeus, como Maimônides e Al-Farabi, que fazem parte dessas tradições.

De outro lado, está a filosofia europeia moderna, de base mais patriarcal e branca, iniciada com autores como Descartes, Hume, Kant, Hegel, Marx ou Heidegger. Essas duas tradições — a local e a europeia — são ensinadas, com maior ou menor equilíbrio, em muitas universidades do Sul.

Mas na América Latina, a situação é diferente. Raramente há estudos aprofundados sobre as filosofias dos povos indígenas nas faculdades de filosofia. Em alguns casos, nem se considera a possibilidade de que os povos originários

tenham produzido filosofia. E, de forma ainda mais radical, chega-se a questionar se já houve filosofia na própria América Latina. Considerou-se que apenas a Europa pensou filosoficamente. A América Latina tem sido vista como um lugar de aplicação, não de criação do pensamento. Ou seja, a filosofia que fizemos são comentários europeus e nega-se que tenhamos pessoas que são filósofas. Neste sentido, considera-se que somos ainda mais atrasados do que os árabes, os chineses e os hindus, que pelo menos consideraram que houve uma grande filosofia. Entre nós, a situação é pior, porque não consideramos a filosofia dos povos indígenas, mas também não consideramos a filosofia, aquela feita por pensadores latino-americanos, que não pertenciam à comunidade dos povos originários, crioulos e mestiços. Aqui a situação é ainda mais grave. Segundo Dussel (1996), o eurocentrismo filosófico nega a possibilidade de que outros povos, como os originários da América Latina, sejam considerados sujeitos filosóficos válidos.

Se há uma filosofia tradicional e uma filosofia eurocêntrica, a articulação é praticamente impossível, não acontece. Temos aí uma realidade completa a ser pensada e não sabemos com qual das duas tradições fazer. Quase sempre é feito a partir do pensamento europeu, mas o pensamento tradicional não é integrado, e aí a verdadeira posição seria tomar os povos indígenas e pensar a realidade.

2. Conflitos Filosóficos

No ano 1978, Leopoldo Zea em seu livro *a Filosofia Latinoamericana como Filosofia Sin Mas* (Zea, 1978), fez uma pergunta que ainda hoje muitos filósofos se perguntam: existe uma filosofia tradicional nossa dos povos indígenas? A maior parte dos filósofos formados pelas faculdades de filosofia dirá que não — que há sim uma cosmovisão, uma sabedoria, mas que ela não se configura como um pensamento filosófico estruturado, capaz de servir como ponto de partida para reflexões sistemáticas. E então, o que fazemos? Continuamos apenas comentando o pensamento europeu?

Somos em grande medida comentadores. Não criamos, não inventamos, apenas repetimos. A maioria da produção filosófica acadêmica se dedica a explicar, estender ou atualizar autores europeus ou norte-americanos contemporâneos. E é justamente essa prática que revela o quanto ainda estamos mentalmente colonizados.

O colonialismo impôs seu controle sobre a produção social de riquezas por meio da conquista militar e consequente ditadura política. Mas sua área de domínio mais significativa era o universo mental dos colonizados; controle, por meio da cultura, de como as pessoas se percebiam e sua

relação com o mundo. O controle político e econômico não pode ser total ou eficaz sem o domínio das mentes. Controlar a cultura de um povo é dominar suas ferramentas de autodefinição em relação aos outros. Para o colonialismo, isso envolvia dois aspectos de um mesmo processo: a destruição ou desvalorização deliberada da cultura de um povo (de sua arte, suas danças, suas religiões, sua história, sua geografia, sua educação, sua oratória e sua literatura) e a elevação consciente da língua do colonizador. O domínio da língua de um povo pelas línguas das potências colonizadoras foi crucial para a dominação do universo mental dos colonizados (Thiong'o, 2015, p. 62-63).

Nossa mente foi colonizada? Por que estamos pensando a partir de pensadores que pensam em outras realidades que não são as nossas? O que pensamos é inautêntico? No mundo acadêmico e no mundo universitário ainda prevalece a razão ilustrada; o Iluminismo, então, é ao que estamos nos opondo. O Iluminismo é o pensamento teórico, filosófico e ideológico da revolução industrial capitalista. Por volta do século XVIII, o grande Iluminismo (com Voltaire e Montesquieu na França, com Kant na Alemanha) consolida uma visão da razão ilustrada. O grande adversário do nascimento ou da consciência de uma filosofia dos povos nativos será a razão ilustrada. Disso temos que saber bem do que se trata. Porque com essa definição de razão não podemos fazer filosofia dos povos originários, porque ela não funciona para nós, porque temos outra concepção da razão, do mundo, da ética, da política, do direito e de tudo, e então não devemos simplesmente querer usar essa razão para estudar questões dos nossos povos nativos. Mas ainda temos que estar muito atentos ao exercício de qual razão estamos fazendo para estudar as questões dos povos nativos. Pois se fizermos isso a partir da visão iluminada moderna, distorcemos o objeto e nunca descobriremos do que se trata a questão. Então também temos de fazer uma autocrítica e saber de onde estamos nos situando.

3. Conflito Epistemológico

A história das ideias tem mostrado que “a razão dirige o mundo e, portanto, também a história universal transcorreu racionalmente” (Hegel, 1995, p. 38). O mundo, então, terá que ser visto como algo abstrato e não como algo que tem concretude em relações culturais, sociais, políticas e históricas. O conhecimento parece ser enunciado desde o continente europeu e os enunciados são desvelados pela clareza da razão. Todos que estejam fora do esquema fechado e inamovível serão considerados bárbaros, míticos e primitivos. Parece existir uma aposta por gerar uma classificação social do ser humano que, em última instância, está contida na categoria de colonialidade que engloba todas as dinâmicas de poder que tem

por trás. Dito de outra forma, a colonialidade abarca todo âmbito epistemológico (conhecimento) e ontológico (sujeito) na busca de um mundo homogêneo que se afaste ao máximo da diversidade de pensamento, da construção de conhecimento e de outras formas e modos de existir. “A colonialidade do poder envolve a imposição de uma estrutura de dominação que controla não apenas a economia e a política, mas também a produção de conhecimento e as formas de ser” (Quijano, 2005, p. 123).

O pensador Anibal Quijano expôs que pra falar de modernidade desde uma visão eurocêntrica, cartesiana, é indispensável que a categoria de colonialidade esteja presente. Dito de outra forma, entender a modernidade implica ter consciência plena de que o “descobrimento” do outro é o que torna possível a dinâmica de poder na qual a Europa se converte em eixo central (econômico, epistêmico e ontológico) frente ao continente americano.

Nossa terra, de nossos antepassados, foi protegida. Temos uma ciência positiva e, graças a ela, nossa cultura continua milenar e não tem fim. Por exemplo, falamos dos irmãos e irmãs que alimentam nossa sede, nossas necessidades, aqueles que nos banham, aqueles que protegem tudo, isso se chama rio. Nós não usamos ralos para o rio, um irmão nunca pode esfaquear outro irmão, então não esfaqueamos um irmão que nos dá bebida. Se as transnacionais cuidassem de nossas terras como nós cuidamos delas, daríamos a elas um campo de trabalho de bom grado. Mas acontece que a única coisa com que as transnacionais se preocupam é obter seus benefícios econômicos e encher seus cofres de dinheiro (Iwgia *apud* Blaser, 2016, p. 2).

Nessa citação, encontramos um conflito epistemológico entre o que existe e o que não existe, entre uma visão que entende a “natureza” como objeto, como recurso e uma visão cosmológica, que apreende a “natureza” como parte de uma totalidade, de uma continuidade, de uma comunidade de humanos e não humanos.

Uma razão ilustrada é uma razão muito estreita e devemos começar a criticá-la. Pois a questão é séria e não está apenas na filosofia dos povos originários, mas em toda uma etapa da humanidade. Uma filosofia dos povos originários pode ser um bom exemplo para ter um ponto crítico de apoio para toda essa grande expressão que está sendo globalizada.

Descartes talvez seja o melhor exemplo. Em 1637, Descartes publica *O Discurso do Método*. Educado pelos jesuítas, pensou a partir de uma reflexão sobre a individualidade e por isso expressava que ia colocar tudo em questão para chegar a um fundamento indubitável do discurso filosófico. Ele achou que podia duvidar de todos os dados dos sentidos, de tudo o que sabia. O que ele não podia duvidar é que ele era consciente nesse momento de ser consciente, isso ele chamou de *ego cogito*,

“penso”:

[o] pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo, isto é certo; mas por quanto tempo? Ou seja, por todo o tempo em que eu penso, pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. (...) Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa; isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida (Descartes, 1973, p. 102).

Mas aí, é um “eu” que reflete sobre si mesmo, que se coloca como ponto de apoio para poder desdobrar um mundo a partir dele. Um eu já manifesto no individualismo metafísico, já anticomunitário, porque é o indivíduo que se coloca como ponto de partida. Mas também coloca uma razão que toma consciência de si mesma, deixando a corporeidade de lado.

E essa razão também vai nos dizer que a filosofia passa do mito ao *lógos*. “A filosofia europeia crê que nasceu quando se superou o mito e se ingressou no *lógos*. Mas isso é apenas uma autolegitimação ideológica” (Dussel, 1996, p. 32). Portanto, se a “razão” simbólica é primitiva, puramente metafórica, o *lógos* é a razão científica e matemática. O “ $2+2=4$ ” exemplifica uma certeza matemática que se torna recurso para a caracterizar a identidade da razão.

É verdade que “ $2 + 2$ ” é igual a 4. No entanto, essa certeza não significa que a razão matemática seja a melhor forma de razão. A verdade dessa operação se deve à extrema simplicidade do objeto tratado — uma abstração. Dizer “ $2 + 2 = 4$ ” é afirmar algo real no plano abstrato, mas não no mundo concreto. Não vemos “ $2 + 2$ ” andando por aí. Podemos falar, por exemplo, de dois passarinhos mais dois passarinhos, que resultam em quatro passarinhos — mas aqui já entramos em outra dimensão, pois um pássaro não é uma simples unidade: ele tem penas, vida, movimento. O conceito de “pássaro” é complexo, ao contrário do número 4, que é uma quantidade abstrata e simplificada.

Essa confusão entre a simplicidade do objeto e a certeza da razão pode nos enganar. A razão parece mais certa quando lida com objetos abstratos. No entanto, quando se trata de temas políticos, ontológicos ou epistêmicos, a realidade se apresenta muito mais complexa. No cotidiano concreto, a realidade é de complexidade infinita, e a razão não pode oferecer certezas absolutas. Nenhum julgamento político, por exemplo, pode ser considerado absolutamente verdadeiro; sempre haverá margens para erro, justamente pela complexidade do objeto analisado.

Por isso se diz que a razão política aprende com seus erros — ela é

inevitavelmente falível, porque atua sobre um objeto incerto. Ainda assim, essa é talvez a forma mais humana de razão, pois não é apenas teórica: ela é prática e afetiva, enraizada na experiência. Trata-se, portanto, de uma razão complexa.

A razão matemática, por outro lado, lida apenas com quantidades e não é capaz de dar conta da qualidade ou dos múltiplos aspectos da realidade. A razão moderna acredita que saímos do mito para chegar ao *lógos*, sendo este considerado preciso. Se entendermos *lógos* como razão abstrata, então essa razão não nos ajudará a pensar uma filosofia dos povos indígenas — porque é uma razão que se distancia da vida concreta. Pior: essa razão não é apenas abstrata, ela é mitificada. Acredita-se que essa razão descobre, de forma individual, o que deve ser feito. Assim, se tomarmos o conceito moderno de filosofia, os povos indígenas seriam considerados sem filosofia — o que é uma distorção. Na verdade, eles possuem algo muito mais complexo, que também estava presente nos povos antigos. Os próprios gregos, que inventaram as palavras “*philosophía*” e “*lógos*”, não foram necessariamente os inventores da filosofia.

Muitos textos antigos, como os de Heródoto, Platão e Aristóteles, reconhecem que a filosofia grega tem origem no Egito. Curiosamente, os modernos afirmam que a filosofia nasceu na Grécia, enquanto os próprios gregos apontavam o Egito como berço do pensamento. É plausível, então, considerar que já havia filosofia no Egito 3.000 anos antes de Aristóteles. É pertinente lembrar a crítica de Tatiano, em seu *Discurso Contra os Gregos*, quando acusa os gregos de apropriação cultural:

(...) tiraram dos babilônios a astronomia, das divindades persas a geometria, dos egípcios o conhecimento, e o alfabeto dos fenícios. Parem de chamar de invenções o que são imitações (Tatiano, 1996, p. 87).

Também houve filosofia na China e Índia. Falar que a filosofia surgiu na Grécia é parte do eurocentrismo. Recoloca a Europa como centro e fim da história universal, tal qual dizia Hegel (Dussel, 2007). Com essa visão, os povos nativos desaparecem e com essa interpretação não haverá filosofia.

Para os gregos, filosofia significa *phílos* (amor) pela *sophía* (sabedoria) e por isso temos que nos perguntar antes o que é sabedoria, não o que é filosofia. Aristóteles dizia que os filósofos fazem uma mito-poiésis, que também produzem mitos. Há um mito da caverna; Parmênides e Heráclito falam por mitos; o próprio Aristóteles está dentro de um mundo mítico. Aristóteles achava que a lua está ligada a uma esfera e o sol a outra, e que existem esferas que giram em torno da terra. E como explicar o movimento dos planetas com esferas? Então você não pode imaginar que complicações eles fizeram das esferas que moveram outras esferas, as almas moveram as esferas e então os cristãos disseram que eram arcanjos, e eram

mundos míticos. Mas repetiram o dito de que isso é *lógos*. E filosofia é o amor da sabedoria. E o que é sabedoria? Sabedoria é saber ordenar. Ordenar o quê? Ordenar precisamente o sentido da existência.

4. Cosmos e mundo

A fim de ordenar, falemos sobre o *cosmos* e o *mundo*. O *cosmos* é toda a realidade, as milhões de galáxias a milhões de anos-luz de distância. Depois do chamado Big Bang, há 16 bilhões de anos, o cosmos expande à velocidade da luz por aproximadamente 355 mil quilômetros por segundo. Nossa, e bem que há milhões de anos de distância das galáxias, elas são imensas, vamos supor que tudo isso é real, e a capacidade humana tem a capacidade de pensar como hipótese, tudo real, vamos chamar isso de cosmos. Mas no cosmos, o ser humano (na comunidade e cultura), captura alguma parte desse cosmos, sendo aquele que incorpora em sua experiência diária. Vamos chamar essa totalidade de experiência do *mundo* real. O mundo não é o cosmos. O cosmos é a totalidade da realidade, que os Yanomamis, Macuxis, Maias, Mapuches contemplaram como nós, o sol, a lua, os planetas, as galáxias. O mundo deve ser colocado em um sentido filosófico muito preciso, essa precisão será útil para a filosofia indígena. O mundo é a totalidade das experiências que o ser humano tem do real. Mundo enquanto a totalidade de experiências que é preservada na nossa memória e na memória da coletividade. Mundo é essa totalidade neste momento, trazida pela nossa memória. Ailton Krenak nos ordena para que tenhamos cuidado. Pois “as pessoas que não têm laços profundos com sua memória ancestral, como referências que sustentam uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (Krenak, 2019, p. 9). A “civilização da mercadoria” (nas palavras de Davi Kopenawa Yanomami) perdeu a memória de sua conexão com a existência. Os povos da Terra e da Floresta são aqueles que não precisam “resgatar” uma “conexão com a natureza”. Conforme Krenak, “diz-se que vive na cultura de um mundo que não perde a memória de fazer parte da natureza, você é herdeiro disso, não precisa resgatar” (Krenak, 2020, p. 57). Isso nos diz muito ao respeito do mundo, de nosso mundo.

Mundo, porém, é uma totalidade de sentido. Aí teríamos que começar a ir devagar pois há pressupostos que precisaríamos desmembrar para começar a entender a profundidade do pensamento contemporâneo e a sabedoria dos povos originários. Porque o problema é que ao falar da sabedoria dos povos indígenas em suas próprias palavras, eu não os entendo mais. Uma vez que estou em outro mundo, no mundo moderno. Até os indígenas que vivem em Roraima, no Acre, que moram em Oaxaca, no planalto peruano, estão todos em outros mundos. Nas

palavras de Eduardo Viveiros de Castro:

[c]omo vários etnólogos já haviam alertado, mas quase todos de passagem, muitos povos (talvez todos) do Novo Mundo compartilham uma concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os outros existentes de acordo com suas respectivas características ou potencialidades (Viveiros de Castro, 2015, p.42).

Eles também já têm um mundo, que provavelmente foi influenciado pela modernidade. Então, precisamos ter categorias que nos permitam traduzir a experiência moderna para o “original” e a experiência “original” para a moderna. Uma passagem entre as duas tradições. Para isso deve-se ter muito cuidado. Por vezes pegamos o moderno e queremos impactar no tradicional empregando palavras modernas e assim distorcendo o pensamento indígena. Então, como nos situamos no mundo do indígena partindo do mundo moderno atual? Temos que ter categorias novas, pensar e criar novas formas de entendimento que nos permitam passar de um mundo para outro. Faz parte de um debate que é necessário levar a sério. O mundo como a totalidade do sentido da existência humana inclui o real como parte, então os maias, por exemplo, tinham um conhecimento astronômico superior ao conhecimento dos espanhóis. Com mais precisão do que estes, aqueles também calculavam os anos a partir do movimento de Vênus, de Marte e de outros planetas. Algo que os europeus ainda não faziam no calendário de Teodósio amado por eles. Ou seja, os maias tinham um certo conhecimento do cosmos, mas no mundo maia esse cosmos tinha um sentido. O que significa sentido? Não é o mesmo que verdade, e isso nos leva à diferença entre ciência e conhecimento.

A verdade é a atualização na minha subjetividade, ou seja, no meu cérebro, do real.

Isso é uma coisa (garrafa, telefone), eu estendo a mão e pego. Eu não estendi minha mão para o nada, tinha uma garrafa e era o que eu pensava haver. Era o que atualizei no meu cérebro. Mas no cérebro de forma neural, pois se eu realmente colocar a garrafa no meu cérebro, eu morro, pois destruo meu cérebro. Portanto, não dentro, mas enquanto uma existência neuronal. Assim dizem os filósofos da intencionalidade (Husserl) e eu a tenho tão atualizada que é a distância e minha mão recebe o império da minha vontade-razão que diz pegue a garrafa e minha mão se move e a leva. Se não houvesse verdade, ou seja, se eu não atualizasse no meu cérebro a realidade das coisas, eu não seria capaz de lidar com elas e eu não seria capaz de viver. Construir o real no meu cérebro é a gestão da realidade para a sobrevivência. Isso é verdade.

O sentido é outra coisa. O médico pode dizer “ele morreu”. Isso é um fato e é

verdade, mas eu pergunto ao médico: “médico, qual é o significado da morte?”. E o médico pede desculpas, e diz “eu não aprendi isso na faculdade de medicina”. Outro alguém, um adolescente, pode perguntar: “doutor, e há imortalidade da alma ou os mortos vão ressuscitar?” Ao que o médico responde: “isso também não me foi ensinado pela faculdade de medicina”. Eis o mundo do sentido. O sentido é algo que o ser humano desde seu mundo acrescenta à realidade, na realidade uma grande parte da nossa existência é acrescentado pelo sentido e não simplesmente pela verdade. O sentido é a criação do ser humano a partir de seu imaginário de onde ele, o ser humano vive, porque lhe dá sentido. Por exemplo, o comer. Como é que um cachorro come? Bem, jogamos a carne e ele provavelmente engole e nem prova. Mas é assim que fazemos? Nós vamos comer e estamos cozinhando, por quê? A gente cozinha para diminuir o tempo de digestão, isso é uma questão fisiológica. Mas além disso, a gente faz em comunidade, alguns de nós até fazem uma oração antes de começar uma refeição. Nós celebramos a refeição. Comer é um ato comunitário, é um rito de celebração, para o qual deve ser feito um banquete, que é a festa, mas a festa não é o comer puro, que é a verdade do alimento, mas o sentido, de modo que o mundo tem como último horizonte do círculo (o que Heidegger chama de compreensão do ser ou totalidade do sentido). Quando algo faz sentido ele tem um significado, mas não se relaciona apenas com a realidade cósmica e sim com o mundo cultural e histórico humano. Aí se guarda o lugar do sentido. Ter sentido é ter um lugar dentro de uma totalidade na qual se entende a realidade. Se a vida humana fosse apenas veritativa, descobrindo o que são as coisas, mas não imaginativa, seria infinitamente chato. É como se eu perguntasse a alunos de um curso de filosofia “por que vocês estão aqui?”. “Por que isso entra no projeto que você tem?”. Digamos, um projeto de ser filósofa ou filósofo, um intelectual que compreende a realidade. Se tem um projeto, esse projeto não é dado, mas está no imaginário. Faz parte do sentido de sua existência, há o que os faz viver, comer, dormir, sonhar e reproduzir a vida em um nível básico, o ponto de partida, a condição da possibilidade de sentido. Digo isso, pois naquela época “original” da filosofia não se deu uma passagem do mito para o *lógos*, mas se permaneceu no mito de qualquer maneira. Devemos agora repensar a palavra “mito”.

5. O mundo dos sonhos

Em *A Simbólica do Mal* (1960), Paul Ricoeur faz uma análise de dois mitos, o mito de Prometeu no mundo grego e o mito adâmico no mundo semítico. Adão e Eva são um mito: mito é uma história racional baseada em símbolos, não uma história infantil. O mito é racional no sentido que dá razões. É racional, mas em vez

de ser formulado de forma unívoca e secular como faz a filosofia eurocêntrica, o mito se formula em símbolos. Se por um lado o símbolo tem uma desvantagem em relação ao conceito unívoco de ciência, por outro lado, tem uma grande vantagem. Enquanto sua desvantagem o faz não ser tão preciso e unívoco como “2 mais 2” é “igual a 4”, sua vantagem o torna mais complexo e produtivo, podendo ser relido em diferentes momentos, ganhando a cada vez um novo significado, a depender do contexto e de como é lido.

A interpretação hermenêutica não é o mesmo que a explicação científica. Ambas são conhecimento e ambas exigem uma lógica, há método tanto em uma quanto em outra. Mas elas diferem no método. A hermenêutica é feita com símbolos e os símbolos têm significados diferentes, não apenas um. Por isso é mais difícil entender o que é dito em uma linguagem simbólica do que o que é dito em uma linguagem unívoca. O unívoco se esgota explicando o existente, enquanto o simbólico pode ser relido em situações futuras de riqueza muito maior. No mito adâmico pode ser entendido, como as pessoas fazem diariamente, que no paraíso terrestre Deus disse ao homem para não comer desta árvore, e então Eva lhe deu a maçã da tentação e Adão comeu da árvore da vida. Seus olhos foram abertos, ele descobriu o mal e o bem e do paraíso foi expulso: a história começou. O mito de Prometeu é diferente. Um quase-deus que rouba o fogo dos deuses, a inteligência, e presenteia os humanos com tal item. Pelo roubo, ele é castigado. Um castigo eterno, no qual não há liberdade, apenas destino. Então Ricoeur diz, o mito prometeico nos fala da necessidade do destino, Deus quis e então ele o cumprirá eternamente. Por outro lado, o mito adâmico é um mito da tentação, onde o ser humano é livre, e por isso, inaugura a história: são dois mitos muito diferentes, e o segundo é o que vai ser imposto na cultura ocidental, porque fala de liberdade. Agora há outra forma de interpretar, então, o tema: é o último horizonte da compreensão das realidades do mundo é sempre mítico. No livro, *Hacia una Crítica de la Razón Mítica: el laberinto de la modernidade* (2007), Himkelammert diz que até a ciência tem os mitos como último horizonte de entendimento; o mito do progresso. Por exemplo, esse é um mito que não pode ser provado, mas também é perigoso, porque esse progresso quantitativo nos leva ao suicídio ecológico. O horizonte último de compreensão do mundo, também moderno e até secularizado, continua a ser os mitos, os símbolos, os sonhos.

Somos uma cultura do *pewma*. Os sonhos, nos dizem, são o tempo em que viajamos em um presente onde o futuro pode ser o passado e vice-versa. No visível, caminhamos contemplando, a cada passo, as perguntas que nos convidam a pensar – a vislumbrar – respostas que chamamos de conhecimento. No invisível, fluem em silêncio os rios da

vida, transbordantes, nos presenteando com essas perguntas infinitas (Chihuailaf, 2019, p. 63, tradução minha).

O sonhar, questão fundamental para o mundo da vida indígena, e que adquire especial relevância no texto. Trata-se de recuperar para a existência um meio sensível no qual, aqui e agora, é o lugar onde tudo pode ser imaginado de outra forma. Experiência onírica, em que o futuro se expressa com materiais do que foi abrindo um mundo em que a energia da pluriformidade é jogada com toda a sua força. Assim, talvez, a América profunda não seja apenas a assinatura de um mundo afetivo-imaginal, mas também a assinatura de um projeto além deste continente, através do qual o pluralismo que constitui a vida em todas as suas formas é recuperado, a fim de aprender não apenas a ser, estar ou pensar diferente, mas, acima de tudo, aprender a sonhar de maneira diferente a riqueza de um mundo em que cabem muitos mundos e no qual o paradigma expressivo da existência recupera toda a sua potencialidade.

Quem envereda pelo tema dos sonhos depara-se com uma imensa literatura, tão antiga quanto a escrita, tão heterogênea quanto são as formas de conhecer. (...) Os sonhos são reivindicados pelas artes e pela literatura com fonte de inspiração criativa; pelas religiões, como meio de comunicação direta com o divino; (...) por diversos povos, que os assumem como um meio de aquisição de conhecimentos sobre si, sobre outrem e sobre o mundo. Entre os povos ameríndios, em geral, e das terras baixas da América do Sul, em particular, a importância dos sonhos é observada desde longa data. Abundam nas crônicas e etnografias dessa região referências ao papel central que os sonhos e seus relatos possuem no cotidiano destes povos. (...) Como insistiu Ailton Krenak, durante a fase mais crítica da pandemia, “é preciso sonhar para adiar o fim do mundo”. Isso porque a atividade onírica seria, para diferentes povos indígenas, um modo de se conectar ao mundo e aos mais diversos seres que o povoam, e não de dar as costas para ele tornando-o mero recurso, passível de ser transformado em mercadoria e então aniquilado. Retomar a potência dos sonhos seria também retomar modos de criatividade que não aqueles cultivados pelo regime capitalista e neoliberal. Como insiste Davi Kopenawa em seu manifesto cosmopolítico, que é *A Queda do Céu* (2015), é preciso deixar de sonhar apenas “consigo mesmo” para então “viajar longe”, abrir-se para múltiplos mundos, por exemplo, o mundo dos xapiripê, imagens vitais dos seres que habitam a terra-floresta (Shirotari *et al.*, 2022, p. 1-2).

De fato, o sonho indígena é uma condição fundamental do ser-e-estar no mundo. Ou como diz um xamã pumê: “Sonhamos para viver... A gente convive com isso” (Ouvires, 2020, p. 45).

Considerações sem finais

Assim como “islamofobia” significa pessoas que odeiam o Islã, a palavra

“sacrofobia” significa a fobia do sagrado, mas também a fobia do simbólico, dos mitos e, em último lugar, poderíamos dizer que é a fobia do sonho, entendido este como manifestação do real na vida prática das comunidades ancestrais.

Secular significa que todo o sagrado foi tirado do horizonte da ciência e do compromisso da vida em geral. Porque a vida moderna, ilustrada e eurocêntrica, secularizou o mundo do mito e do sagrado e com isso jogou todas as culturas do Sul, China, Índia, África Bantu e os povos nativos na irracionalidade. Se o mito não for positivamente aceito como modo exemplar de razão, então não pode haver razão racional. Por conta disso, tentou-se e ainda se tenta castrar todas as nossas culturas desde sua fundação mítica. Contamo-las como anedóticas, irracionais, mágicas etc. Por isso é urgente um regresso para recuperar um horizonte que temos que repensar.

Uma filosofia crítica vai ter que deixar de ser sacrofóbica, tem que colocar o sagrado de volta no seu lugar, no horizonte mítico, e tomá-lo com respeito. Então poderemos ir ao mundo de nossos povos indígenas, cujo último horizonte de compressão do mundo, que inclui a realidade, é mítico. Onde as experiências empíricas do sol, da lua, dos sonhos, do alimento, são interpretadas a partir do horizonte mítico e não vice-versa, como faz o pensamento moderno que interpreta o empírico e a partir da negação do mítico. O que tinha que ser feito, como disse Galileu, seria preferível desde o empírico, corrigir o mítico quando o símbolo nos deu para pensar mal. Galileu falava que tinha visto Vênus através de um telescópio (que ele mesmo tinha feito), e viu Vênus como uma laranja e quartos minguantes e quartos crescentes como a lua. Ou seja, Vênus gira em torno do sol, os olhos puros não podiam ver em quartos minguantes nem quartos crescentes, porque era um pontinho no horizonte no céu com luminosidade, mas se aumentasse cem vezes, poderia. Então diz: a terra não é o centro do sistema solar, é o sol, mas ele se deparou com o mundo simbólico que disse que a terra era o centro, então veja como Galileu é interessante. O que ele diz, Deus escreve com duas mãos o significado do universo, com a mão direita matematicamente e com a esquerda, simbolicamente.

Agora, quando havia uma contradição entre entendimento matemático e simbólico, é preciso corrigir o simbólico. Ou seja, se acredito que a Terra é o centro, porque a Bíblia diz que a Terra está no centro, mas meu telescópio me diz (graças aos árabes e chineses que a descobriram muito antes dos europeus e de Galileu) que realmente o sol é o centro, então agora temos que corrigir os símbolos corretamente, mas não devemos deixá-los de lado, porque eles têm muitas outras dimensões que são válidas. Porém, não mais nesta, e olha como ainda somos interessantes às vezes no mundo simbólico: quando dizemos, o sol nasce, isso é um

erro, teríamos que dizer, nós vemos o sol de novo. Não é a mesma coisa, porque “o sol nasce” significa que a terra está parada e o sol é quem gira, se a terra vira e o sol aparece novamente, o sol é o fixo e nós o vemos. Então, a linguagem cotidiana ainda está na era do erro, como alguns mitos que teríamos para corrigir. Há mitos e mitos, o mito da libertação do Egito se não existisse, seria bom inventá-lo, e *Cem Anos de Solidão* de García Marques é inventar um mundo mítico que também pode dar sentido à vida, e é toda a estética. Todo mundo simbólico estético é aquele que dá alegria à vida, sem o simbólico a vida seria mais lisonjeira, não faria sentido, por isso temos que revalorizar o mito e levá-lo a sério a partir de uma hermenêutica. Agora entendemos que sabedoria pode vir de dados empíricos, mas ordenando-os a partir de um horizonte de sentido, e tendo uma visão da totalidade. Estes são os grandes sábios, e é claro que entre os astecas, os maias e os incas, havia sábios, e sábios que realmente ordenaram a realidade e deram sentido à existência.

Não só à existência, a cada ano, a cada mês, a cada dia, a cada hora, nossos povos indígenas estão atentos à realidade, e muitas vezes estão continuamente realizando atos com significado ritualísticos. Os macuxis, Huni Kuin, os chineses, Confúcio, Lao Tse, têm o rito como algo fundamental, a existência humana tem um significado ritual, certamente há um amor pela sabedoria entre os povos nativos, e essa seria a filosofia dos povos nativos. Mas, então, temos que distinguir e começar a criar e o problema é justamente que temos que ter muito cuidado com a terminologia. Às vezes, usamos no nível místico uma terminologia que vem do nível empírico da ciência moderna. Por exemplo, a palavra energia é perigosa. As pessoas vão para as pirâmides, ou por exemplo aqui na ilha, vão no dolmem da oração, tomam sol e tomam energia porque é equinócio, e acreditam que essa energia que nas aulas de física estudaram. É essa energia que agora aquece o corpo deles e depois lhes dá coragem e acham que essa é a energia dos povos, astecas, terena, carijós; nada a ver, a palavra é equívoca, nem precisamos usá-la para não dar o lugar, a energia de que estamos falando é outra coisa nos povos originais, é realmente o que permite a vida. Mas não é só uma vida física, é também uma vida de todo o ser humano, mas não vamos chamá-la de espiritual, porque aí estamos no dualismo, temos que chamar de parte da vitalidade do corpo, do *newén*, por causa da realidade humana, temos que inventar palavras, porque se dissermos o corpo, ai!, já estamos no corpo cartesiano e já o modernizamos e ele não começa mais a trabalhar com tudo o que queremos. Ele vai dizer os outros conceitos, então cada categoria dos nossos povos nativos tem um outro significado e em outro horizonte mítico, então ele é muito cuidadoso na língua para não dar mal-entendidos, temos que criar uma nova terminologia que seja a tradução compreensível para a filosofia eurocêntrica ou

crioula mestiça.

Há uma tarefa criativa da linguagem, ao mesmo tempo em que é claro que há uma criação de método, porque nossos povos nativos têm um mundo, o mundo dos povos nativos fala, por exemplo, Pachamama, sendo a Mãe terra.

O pachas é a totalidade dos sentimentos, a pacha é o ser, é o horizonte mítico da compreensão como totalidade, de onde eu interpreto tudo, então a pacha seria algo semelhante, nunca idêntico por analogia ao que um *winka*, chamaria de mundo, aquilo que eu coloco, a visão total. Então realmente os povos originários têm uma visão ontológica, não ôntica, eles não dizem eu e a garrafa, mas o ser humano comunitário compreendido em uma totalidade de significado, e temos que começar a ser capazes de descrever em que consiste essa totalidade de significado. Não é fácil, e traduzi-lo para uma língua falada em português é em confronto com a categoria de filosofias eurocêntricas. Essa é a tarefa, porque simplesmente repetir a malha não significa uma explicação, mas uma repetição das perguntas, a tradução para outra língua, mas sem perder o sentido, e nesse caso temos que repreender a sacralidade do mito. E uma filosofia indígena é possível, porque é claro que já estamos fazendo experiências, mas temos que ter cuidado como o que é chamado de etnofilosofia, temos que sair de uma etnofilosofia que significa fazer aos nossos povos nativos, as perguntas que a filosofia europeia moderna apresenta e traduzir.

O que é que os povos nativos perguntam e como eles respondem, em sua própria língua, isso é algo mais complicado, e nesse momento estamos começando a entender qual será a compreensão ontológica final do cosmos, e no mundo de nossos povos originários, e alguns podem dizer, e para quê? não podemos mais voltar para isso, e eu diria: não é uma questão de voltar, é uma questão de recuperar as intuições mais profundas, que como não são mais modernas, não porque são pré-modernas, são pré-modernas, modernas e extra modernas, ou seja, são paralelas à modernidade. Dizer que eles não são modernos, ou seja, são atrasados, significa ser outra experiência, e como a modernidade está em crise e estamos indo para outra era do mundo, essas experiências desses povos são prototípicas para o futuro. Então uma filosofia dos povos originários não para voltar ao passado, mas para abrir as alternativas do futuro.

Eu mesmo devo tomar a filosofia dos povos originários como ponto de partida da filosofia no Brasil, porque eles estão me contando sobre as experiências humanas nesse território que ainda hoje desafiam e que permitem corrigir a nossa visão da realidade e também a formulação da alternativa de futuro, por isso a filosofia dos povos originários é importante.

Para terminar trago as vozes de Elicura Chihuailaf e Davi Kopenawa Yanomami:

Quanto conhece você sobre nós? Quanto de nós reconhece em você? Quanto sabe sobre as origens, as causas dos conflitos do nosso povo com o Estado nacional? O que tem escutado sobre o pensamento da nossa gente e daquela gente sua que – na busca, antes de tudo, por outras visões de mundo que sempre enriquecem a própria visão – tem assumido um compromisso com o entendimento da nossa cultura e da nossa situação? (Chihuailaf, 1999, p. 10)

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. [...] Então morreremos, um atrás de outro, tanto os brancos quanto nós (Kopenawa, 2015, epígrafe).

Referências

- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakak Utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: n-1 edições, 2021.
- CHIHUAILAF, Elicura. *A Vida é uma Nuvem Azul*. São Paulo: Edições LOM, 2021.
- DESCARTES, R., *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DUSSEL, Enrique. *1492 – A Ocultação do Outro: rumo à origem do mito da modernidade*. Nova Utopia, Madrid. 1992.
- _____. *Filosofia da Libertação*. Colômbia: Nova América, 1996.
- _____. *Política de Libertação: história e crítica mundial*. Madri: Trotta, 2007.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno e desenvolvimento nacional. *Estudos em Desenvolvimento Internacional Comparado*, v. 1, n. 4, 1965.
- PERUZZO, Giovana Collodel Peruzzo; BEZZERA, Islândia; PRZYBYSEWSKI, Maria Luiza. O Comer é o Sagrado: alimentando corpo e espírito. *Anais do IV Encontro Nacional de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar*. Campinas; Goiânia: 2019. (s/p) Disponível em: <<https://proceedings.science/enpssan-2019/trabalhos/o-comer-e-o-sagrado-alimentando-corpo-e-espírito?lang=pt-br>>
- HINKELAMMERT, Franz. *Hacia una Crítica de la Razón Mítica: el laberinto de la modernidad*. 2. ed. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2007.
- KRENAK, A. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LIMULJA, Hanna. *O Desejo dos Outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu Editora. 2022.
- OUVIRES, Katu. *Saberes do Sonho: narrativas de um xamã pumé*. São Paulo: Editora Raízes, 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, E. (org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RICŒUR, Paul. *Finitude e Culpa: o homem falível*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SHIRATORI, Karen; GONGORA, Majoi Favero; SZTUTMAN, Renato; RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero. Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação. *Revista de Antropologia*, v. 65, n. 3, São Paulo, 2022. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202767>.
- TATIANO. *Discurso Contra os Gregos 5* [S.V.F. I 109]. Tradução de Anjo Capelletti. Madrid: 1996. (Coleção Os Antigos Estoicos)
- THIONG'O, Ngugi Wa. *Descolonizar la Mente: la política lingüística de la literatura africana*. Prólogo e tradução de Marta Sofía López. Barcelona: Penguin Randon House, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. 2. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2015.
- ZEA, Leopoldo. *La Filosofía Latinoamericana como Filosofía Sin Más*. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 1978.

Tarkovski: arte cínica, vida estética

Douglas Gadelha Sá *

Recebido em março de 2025. Aceito em maio de 2025.

Resumo: Este ensaio visa, a partir do filme *Nostalgia* (1983) de Andrey Tarkovski, investigar a diluição da subjetividade e a emergência de uma arte de viver que articula loucura, cinismo e memória na mobilização dos conceitos de estética da existência e vida como obra de arte desenvolvidos por Michael Foucault em seu último curso *A Coragem da Verdade* (1983–1984). A estetização da vida torna-se um problema ético quando a formação surge como um processo de práticas que fazem da existência uma obra de arte. Disto, procuramos dimensionar hermeneuticamente em *Nostalgia* o quanto a memória se dilui em decorrência da nostalgia e como os modos de vida cínica dos personagens e seus duplos aparecem como a transformação negativa, a partir de uma reflexão estética, ética e histórica nas quais os planos teóricos e filmicos se encontram. Ao cabo, o ensaio defende que as duas linguagens demonstram o limite da vida na arte e o quanto a criação artística se põe em risco, em nome da existência, por ações que representam as crises, limites e instabilidades humanamente possíveis.

Palavras-chave: estética da existência; memória; Andrei Tarkovski; Michael Foucault; cinismo.

Abstract: This essay aims, based on the film *Nostalgia* (1983) by Andrey Tarkovsky, to investigate the dilution of subjectivity and the emergence of an art of living that articulates madness, cynicism and memory in the mobilization of the concepts of aesthetics of existence and life as a work of art developed by Michael Foucault in his last course *The Courage of Truth* (1983–1984). The aestheticization of life becomes an ethical problem when formation emerges as a process of practices that make existence a work of art. From this, we seek to hermeneutically measure in *Nostalgia* how much memory is diluted because of nostalgia and how the cynical ways of life of the characters and their doubles appear as the negative transformation, based on an aesthetic, ethical and historical reflection in which the theoretical and filmic planes meet. Ultimately, the essay argues that both the film and the philosophical text demonstrate the limits of life in art and how artistic creation is put at risk, in the name of existence, by actions that represent the crises, limits and instabilities that are humanly possible.

Keywords: aesthetics of existence; memory; Andrei Tarkovski; Michael Foucault; cynicism.

* Graduado em Filosofia (2020) e Mestre em Filosofia (2025) pela Universidade Federal de Pelotas. Atua como professor de Filosofia no ensino médio (SEDUC-SP) desde 2022. Editor da Revista Cuipatã de ensaios e literatura. E-mail: douglasgadelhasa@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4335-2302> .

Introdução

Nos idos do pensamento Estético Contemporâneo, em que obra e vida se coadunam num processo de obliteração do dualismo espiritual, onde os aspectos éticos e estéticos se atravessam, é que reaparecerá a noção de um modo de vida, um *éthos* estético, que possibilitará novos horizontes para a ação humana. Embora o mundo representativo do século XX tenha enfrentado a destituição quase que total dos sentidos prévios e objetivos da vida humana, à revelia da superação de outros problemas, não pertencem mais ao horizonte das artes sentidos estáticos que garantem uma interpretação segura. A sensibilidade foi alçada como um trampolim epistemológico no iluminismo, para depois sofrer uma diluição objetiva desde o impressionismo e servir de escoamento da subjetividade para o surrealismo. Houve, em tais momentos, filósofos e pensadores que dedicaram suas obras para pensar sobre o fenômeno da arte, do ponto de vista estético, ético, político, ontológico, dando à Estética um novo estatuto. A perspectiva de uma arte que seja vivida ou de uma vida que seja artística é o estandarte da modernidade e quando o Wilhelm do *Meister* de Goethe decide abandonar sua vida burguesa para seguir uma trupe de atores pela Alemanha, representa-se tal virada que a arte irá interferir radicalmente nas práticas da vida burguesa.

A possibilidade de uma vida artística, ou de uma arte vivida verdadeiramente, é o amalgamento de duas atmosferas separadas até quatro séculos atrás por uma patrística moralmente estruturada à vida, resultando, enquanto efeito, no paradigma moderno que busca por uma genealogia dos valores culturais mais remotos, para então superá-los. A tarefa desta superação é o núcleo fundamental de uma vida vivida esteticamente. A vida expressa na arte tornou-se a grande tarefa que o artista contemporâneo busca, pois, uma vez sofrido o significativo encarceramento psíquico e sexual, fez com que sua subjetividade procurasse a sua própria salvação: uma vida que seja poeticamente habitada.

Nos últimos escritos e conferências de Michel Foucault, portanto em sua última fase de pensamento, aparecerá conceitos absolutamente diferentes da sua genealogia do poder feita até 1980: a noção de uma estética da existência, cujos processos vitais da ação e do fazer surgirão no artista moderno enquanto práticas de existência. Tais práticas são interpretadas por uma genealogia da subjetividade que Foucault inicia com uma história da sexualidade ao longo da história do Ocidente. As estruturas modulares do Ocidente se constituíram fundamentalmente, como pensou Foucault, enquanto grilhões da subjetividade do sujeito, efetuadas no ponto de virada do mundo grego para o latino. Se na Grécia Antiga havia uma dimensão de viver a verdade, uma espécie de coragem da verdade — e neste

sentido Foucault estabelece alguns personagens gregos que levaram às últimas consequência tal postura, por exemplo, como Sócrates, que aceitou seu destino trágico e teve coragem de morrer –, no mundo latino tal mudança deslocou a subjetividade da *parresía* para uma moral da culpa, do castigo e do perdão nos primórdios do cristianismo.

A metafísica ontoteológica encubou uma necessidade moral a partir da oposição entre prazer e salvação, constituindo a vida enquanto o caminho para perfeição e de abnegação, uma vez que foi marcada pelo pecado original, a perseguir o desejo represado em nome da gênese da vida. O mundo cristão criou tal paradigma para o homem de forma que ele fosse insuperável em terra, determinando a sua única possibilidade de redenção no transcendental. Tal arqueologia da moral, efetuada por Foucault na história do ocidente, influenciada, porém, pela genealogia nietzschiana, fornecerá toda a compreensão para o filósofo em *A Coragem da Verdade*, antes pelo poder, prazer, discurso ou loucura, pensar agora o artista enquanto um sujeito modernamente sujeitado a uma dinâmica que obedece à ordem do desejo. Tal visada pela subjetividade por uma genealogia é operada mediante o paradigma moderno que Foucault compreendeu em sua leitura Nietzsche, e como afirmou Scarlet Marton sobre tal relação (cf. Marton, 2001), Foucault compreendeu que a leitura das linhas de força da história produziu uma interpretação infinita da condição humana, isto é, aquele trabalho interpretativo que interpreta a realidade e conjuntamente interpreta-se enquanto sujeito questionador. A substituição de uma interpretação que esgotava os “sentidos uno” do mundo via uma escolástica finita da vida, por uma leitura filológica das estruturas e das vivências do humano cujos sentidos infinitos guiam provisoriamente a leitura das obras, é a característica que marca a Filosofia Contemporânea após Nietzsche, e assim, Foucault seria um exímio leitor de Nietzsche enquanto aquele que mobilizou sua filosofia para além de um ferramental, mas enquanto um precursor da filosofia que vê nos signos a possibilidade de nunca esgotar as dimensões do homem em sua relação consigo mesmo e com o mundo.

No último curso no Collège de France, *A Coragem da Verdade* (1983–1984), temos fundamentalmente desenvolvido as ideias de “a arte como vida cínica”, cuja relação do artista é viver a sua arte como uma expressão da verdade de suas obras. A mobilização destes conceitos por Foucault de estética da existência, arte como modo de vida e estetização da vida serão desenvolvidos sob um ponto de vista de substituição ou ressignificação dos sentidos empregados, pois existência e estética já se encontravam demasiadamente gastos naquele contexto, para se transformem em novos conceitos-chave cuja função primordial será o

deslocamento da compreensão do que é entender uma obra de arte, para assim, podermos desdobrarmos os contornos que obras em múltiplas linguagens podem ter frente aos conceitos filosóficos, evitando a nefasta esterilização da arte efetuada pela estética clássica e dissecadora. Neste sentido, a metodologia deste trabalho se ampara na hermenêutica da obra de arte, uma metodologia de análise estética que combina e equilibra os conceitos filosóficos com o objeto artístico analisado e ainda a partir de um ponto de vista que encara a obra por ela mesma no sentido de a obra aparecer primeiro para se empreender uma interpretação dos seus sentidos estéticos, políticos, ontológicos e materiais.

Tornando vivo os conceitos estéticos, a obra do cineasta russo de Andrei Tarkovski (1932–1986) surge-nos como uma narrativa cujo centro temático gira em torno de personagens com uma lenta temporalização do devir humano, tema central do século XX que assiste às subjetividades emergirem e ao mesmo decaírem. Andrei de *Nostalgia* (1983), encontra-se num intenso mergulho de uma crise poética irreparável consigo, no embate com outro personagem icônico que representa a afirmação corajosa da *parresía*, tudo posto à prova pelas imagens inconscientes do cinema soviético de altíssimo nível conceitual. Um filme profundamente reflexivo para personagens existencialmente potentes. Desta forma, é fundamental notarmos que para compreendermos a relação entre cinema e filosofia, o movimento metodológico que aplicaremos nesta interpretação deve nos garantir duas coisas elementares: autonomia da obra de Tarkovski e uma honestidade filosófica para com os conceitos foucaultianos. A nossa interpretação repousa e habita entre essas duas dimensões. A imbricação proposta entre a noção de estética da existência em Michel Foucault e o filme *Nostalgia* se dará de uma forma negativa, pois na reflexão foucaultiana teremos uma arte circunscrita no século XIX, na aurora da Arte Moderna europeia e em Tarkovski temos um cenário ambientado na Itália de 1980, cuja imagem clássica e originária nasce do conflito de um poeta existencial russo, fatalmente moderno, num mundo clássico romano em decadência. A decadência de Andrei com sua identidade se expressa no atravessamento de um processo suntuoso de anti-formação longe de sua terra natal, daí a nostalgia.

Disto, o que nos interessa em Foucault para compreender a situação de Andrei, será esta junção efetuada magistralmente pelo filósofo entre arte e vida, vida e verdade, relacionando isso genealogicamente com os gregos. O que *Nostalgia* difere, a princípio, de Foucault é que os personagens de Tarkovski não passam por um cuidado de si e uma formação da subjetividade estrita, mas por uma espécie de estetização negativa da vida, através da angústia e da loucura poética enquanto forma de existência. Todos de alguma forma estão negativados pela vida. A possível

implicação cínica em *Nostalgia* aparece em Domênico, um personagem que nos lembra o Sócrates de Foucault, que escancara a verdade manifestada pelo discurso político e sobretudo pela loucura, fazendo da sua existência este canal entre arte, política e vida. Porém, Domênico contraiu família, uma casa, traços estes que inclusive, após o abandono, o aprisionou em ruínas nunca reerguidas.

Assim delimitados a questão e o nosso objeto, poderíamos a encargo histórico, supor que o filme *Nostalgia* lançado na Europa de 1983 no mesmo ano em que Foucault ministrava os cursos no Collège de France, conviveu por alguma aproximação, não só pelo tempo histórico, mas por Tarkovski já possuir certa notoriedade no cinema francês dos anos 1980, com uma expressiva lista de filmes reconhecidos internacionalmente por Veneza e Cannes, sua relação com Robert Bresson, as influências italianas com Rossellini e suecas com Bergman. Supor que Foucault possa ter observado o cartaz em algum muro ou cinema de Paris não seria exagero, porém, nos é impossível confirmar tal informação. A curiosidade é somente a filiação histórica que ambas as obras possuem, sendo infelizmente no ano seguinte, 1984, quando Foucault falece. Dois anos após, também iríamos perder o próprio Tarkovski.

I. A nostalgia de uma existência pretérita

Todos os personagens deste filme sofrem de nostalgia. Domênico, Eugenia, Andrei, o compositor estudado e todos os exemplos que surgem ao longo do filme. Os três personagens centrais: Andrei Gorchakov, Eugenia e Domênico desenvolvem toda a força motriz do filme: a angústia pela vida. A primeira referência explícita no filme sobre o tema da nostalgia é quando Eugenia relata o caso de uma empregada em Milão que põe fogo na casa dos patrões devido estar com *nostalgia* para voltar à sua terra natal, na Calábria. Aqui, *nostalgia* aparece como uma espécie de doença, não como um sentimento melancólico, uma doença que impulsionou a existência da empregada para uma ação política que realizasse seu desejo quase revolucionário de retorno à pátria e da vingança com seu patrão.

O nosso personagem Andrei Gorchakov é um poeta russo em decadência, que está elaborando a biografia de um compositor russo do século XVIII, Pavel Sosnovsky, e para isso viaja até o norte da Itália, lugar onde o compositor se inspirava para a sua aptidão musical. Porém, Sosnovsky é acometido por uma nostalgia e volta depressa para sua Rússia feudal, caindo em desespero alcoólico, sem prestígio profissional e acaba cometendo suicídio. Ou seja, temos aqui um duplo processo de “formação” a serem desenvolvidos: do poeta Gorchakov e o seu deslocamento e da vida do compositor Sosnovsky a ser estudada pelo poeta. É

desta inflexão que surgirá o fio condutor de *Nostalgia*, encenado por Andrei junto de Eugenia, uma atriz italiana, que decide o acompanhar nesta jornada.

A palavra “*nostalghia*” (ностальгия), ou simplesmente “nostalgia” em português, é um sentimento especificamente russo, um fenômeno legítimo do povo russo. Tal sentimento é o de regresso, de uma idealização de momentos vividos no passado, isto é, uma lembrança de antigas relações. Em língua portuguesa, especificamente brasileira, temos uma palavra que transpõe tal sentimento de nostalgia: saudade. Inclusive sem tradução disponível, a palavra saudade tem para nós esse sentimento profundo, bonito e saudoso/saudosista (virou até adjetivo) de uma pessoa ou uma sensação do passado, que vale a pena relembrar. Na música brasileira, virou tema repetidas vezes por Tom Jobim em *Chega de Saudade* (1958) e na literatura de Clarice Lispector aparece como uma dimensão psicológica da retirante Macabéa perdida na difícil adaptação da cidade grande em um processo de existência intenso, problemático e saudoso em *A Hora da Estrela* (1977), que guarda misteriosa semelhança com Andrei Gorchakov de Tarkovski, pois essa estrutura em que o herói sofre uma trajetória decadente até o seu fim, corresponde, de forma geral, à situação existencial do ser humano no século XX. Uma migrante nordestina e um viajante russo, ambos sofrem desta distância com a terra natal. Para os alemães não há saudade, mas a *Sehnsucht* é um sentimento sereno e mais passivo. A palavra “*nostalghia*” tem para os russos a mesma importância simbólica que se tem no sentir brasileiro a saudade. Para os italianos, a nostalgia aparece como falta de desejo [*desidero*] e na pintura metafísica de Giorgio Chirico como uma falta da existência humana. Tal sentimento é assimilado de diferentes formas pelas culturas, pois há de fazermos agora esse cruzamento.

Na história da narrativa moderna, seja literatura, teatro ou cinema, a questão da formação aparece enquanto uma nova estrutura de desenvolvimento do sujeito, um longo processo em que se moldava a subjetividade a partir das vivências que o mundo oferece há quem se lançasse sem proteção ao devir da vida. Em Gorchakov, a formação aparece enquanto um processo, um caminho, uma travessia, jornada ou até como um processo místico de constituição desta existência. Esta tradição, que considerou a formação enquanto um desenvolvimento de si, positiva e linear, nasceu com a forma no romance burguês alemão enquanto gênero, o *Bildungsroman* no XVIII, concebido por Goethe e recorrente até o século XX com grandes escritores como Thomas Mann, Franz Kafka, Guimarães Rosa, J. D. Salinger e Clarice Lispector. Diversos destes romances foram adaptados para o cinema a partir dos anos 1940 em diante, do cinema japonês até o cinema russo e brasileiro. Quando pensamos em formação, estamos pensando para além dos limites do conceito de *Bildung*, isto

é, o processo pela qual faço de mim uma imagem em desenvoltura, e talvez seria a ocasião de considerar a travessia de Andrei Gorchakov uma anti-*Bildung*, uma espécie de formação além da *Bildung*: uma estetização radical e cínica da vida. Tal formação não segue enquanto um processo linear do espírito, mas negativo e dialético, como Hegel primorosamente comentou sobre Goethe. Portanto, não parece haver nenhuma perda em considerar a força que o conceito de *Bildung* possui para entender personagens icônicos, porém, o filme e o próprio personagem de Tarkovski são insurgentes e exigem-nos um olhar mais preciso, profundo e honesto.

Em *Nostalgia*, o protagonista não é um jovem procurando iniciar seus anos de aprendizados. Gorchakov é um poeta, formado, já experiente, mas que se encontra em decadência. O seu processo será negativo, ao retornar às “origens” não somente por estar na Itália, nem por pretender-se escrever a biografia de um compositor, mas dele mesmo que se processa numa reescrita do outro, implicado em sua existência. A vida de artista aparece justamente aqui, em um duplo funcionamento: tanto na intenção que Gorchakov tem em escrever a biografia do conterrâneo Pavel Sosnovsky, um compositor russo do século XVIII, quanto da sua própria existência enquanto poeta, como “aquele que funda na palavra” como diz Heidegger, o angustiante processo vital de estetização da existência. Na aula de 29 de fevereiro de 1984, Foucault irá fazer uma breve genealogia sobre a vida de artista, surgindo no Renascimento enquanto uma forma literária de biografia, em *Vida dos Artistas*, de Giorgio Vasari, como expoente que diferenciava a vida dos artistas não reduzida às dimensões ordinárias. Porém, segundo Foucault, em fins do século XVIII e início do XIX, surge a vida do artista como testemunho do que é a arte em sua verdade. Ou seja, o artista vivia a sua arte como expressão da verdade de suas obras. Esta concepção surge no esteio de duas características modernas: a de que a Arte pode dar existência a uma forma em detrimento de outras; e o princípio no qual a vida mesma seria o próprio estofo de toda obra, enraizada e, a partir dela, o pertencimento ao domínio da arte. Portanto, a vida de artista aparece como a condição da obra de arte e autenticação desta: “[h]á em toda forma de arte uma espécie de permanente cinismo em relação a toda a arte adquirida. É o que poderíamos chamar de carácter anti aristotélico da arte moderna” (Foucault, 2014, p. 165).

A dimensão anti aristotélica a que se refere Foucault surge enquanto uma crítica ao estabelecimento do que são os sentidos de algo, isto é, de representação que houve entre as coisas e as palavras que nomeiam tais coisas. A representação no pensamento aristotélico segue uma relação de correspondência entre as coisas,

de complementariedade, de necessidade e a poesia, bem como o teatro, estiveram amarrados por muito tempo neste regime, se consolidando na evolução destas linguagens até fins do século XIX. Toda poesia e teatro ocidental foram construídas sob esse constructo aristotélico, sob um esquema representacional que correlaciona a imagem ao sentido mimético da palavra. No cinema, embora seja a linguagem absolutamente contemporânea desde o seu surgimento, resiste em seu interior uma espécie de praga em que se exige da ficção um injusto vínculo com o real. No documentário de safári, por exemplo, toda palavra está intimamente ligada à imagem e ao jornalismo, com a indústria cultural inserindo tal correspondência no imaginário visual a ponto de uma adaptação cinematográfica de um romance ou conto literário ser sempre objeto de frustração do leitor. Tal frustração é um sentimento aristotélico de vontade representacional das imagens.

As vanguardas do início do século XX romperam com tal erro de correspondência das imagens, liberando o sentido iconográfico para uma crítica genealógica e temos tal movimento interpretativo muito bem demonstrado pelo próprio Foucault no ensaio antológico *Las Meninas* (1966) com a destruição semiótica do aristotelismo imagético enquanto libertação que a pintura de Velásquez operou no século de ouro espanhol. Para além da fenomenologia, a arqueologia-genealógica foucaultiana ao lado do existencialismo, figuram as três principais forças interpretativas estéticas na relação entre arte e filosofia do século XX. E a noção de existência, igualmente como a ideia de arte, sofreu deste bloqueio por toda a tradição metafísica do ocidente. Se tomarmos como radical a operação existencialista e a quanto tal corrente alterou as discussões ontológicas atuais, do embate entre gênero e identidade até a chamada “Arte DNA”, fica evidente então, que a tradição concebia o ente como determinadamente fechado segundo uma perspectiva aristotélico-tomista.

O lema existencial francês será justamente a inversão do legado onto-teológico medieval: a essência precede a existência para a existência preceder a essência. Tal operação dos caracteres ontológicos, isto é, das concepções de “natureza humana” será amplamente assimilada e levada às últimas consequências pela filosofia vindoura, junto a todas as dissidências políticas que surgirão daí, declaradamente ou não. Na arte moderna, a vida tornar-se-á o estofado de toda obra, não havendo mais o vínculo com o real, as impressões, o inconsciente e os desejos, tornando-se o arauto de poesia, teatro, literatura ou cinema. A desvinculação que Foucault opera na Arte se dá no âmbito da filosofia enquanto reflexão possível da verdade, abstrata e sem comprovações, portanto, a relação artística que podemos extrair do pensamento foucaultiano é própria da linguagem intercambiável de relação.

Nesta tensão, o embate da cultura enquanto instituição norteadora dos valores estéticos com a arte moderna faz insurgir novas formas e linguagens poéticas que possibilitaram não só um estatuto autônomo da arte frente ao real, mas releituras da relação humana com o espaço, com o tempo, com a linguagem e com os desejos produzidos. A arte moderna reconquistou tal espaço da obra, seja na arquitetura, na escultura ou no próprio cinema, transformando a linguagem em experiência vivida do corpo e das sensibilidades, a exemplo da italiana Eugenia, que, em meio à discussão com Andrei, diz: “O tradutor é um bom poeta” (*Nostalgia*, 1984, 00:15:25), comentando sobre uma leitura sua da poesia russa. Só seria possível esta bela observação de Eugenia, se a Arte Moderna tivesse rompido os grilhões miméticos da tradição aristotélica-platônica. Logo após, Gorchakov responde: “A poesia é impossível de ser traduzida, a arte é assim” (*Nostalgia*, 1984, 00:15:32) e o carácter originário da palavra poetizada é reconhecido, mesmo nos limites da linguagem, enquanto uma impossibilidade positiva, ou como diz Benjamim, a tarefa do tradutor é transformar pela forma a relação das coisas com a linguagem, no caso, das palavras com as palavras.

II. Andrei e a coragem negativa pela vida

O interessante em notar é que o poeta Andrei Gorchakov vai até a Itália para escrever a biografia de um compositor russo. O tal Pavel Sosnovsky, que viveu um período na Itália do século XVIII, ao voltar à Rússia, é tomado por uma profunda nostalgia, cedendo ao suicídio. A ida de Gorchakov até a Itália é o mesmo processo de Sosnovsky, dois artistas saem de sua terra natal acreditando na possibilidade de formação em outro lugar, mas acabam cedendo à nostalgia, um sentimento-estar que finca ambos os personagens russos a uma impossibilidade. O processo de estetização de Andrei não é uma formação da subjetividade, não está calçada numa proposta do cuidado de si *stricto sensu* ou ainda num processo moral de constituição progressiva, mas é uma espécie de um processo estético-negativo. A subjetividade de Andrei está um caos, na verdade, o poeta precisa se livrar desta subjetividade moderna do pensamento e desejo, para tentar entender as grandes questões em torno da existência, do tempo, do devir, da memória que exigem um desdobramento pela angústia de viver. Andrei é um personagem que intriga o próprio enredo do filme. Ele é o centro e, ao mesmo tempo, a periferia da obra, ao atuar em diversos planos de consciência que o espectador gradualmente acessa. É Andrei que abre tais acessos, seja a partir de suas visões oníricas que confundem a lembrança da família na Rússia longínqua misturada ao interior da Itália ou até mesmo nos diálogos com Domênico, que perfila o seu duplo durante toda a

narrativa. Uma frase no começo do filme situa o tipo de personagem que iremos acompanhar: “não desejo mais nada que seja só para mim” (*Nostalgia*, 1984, 00:04:38).

Há igualmente uma espécie de niilismo em Andrei, pois ao fim do filme somos conduzidos a um momento de superação do personagem, ainda que trágica. O que se opera em algumas cenas, parece ser dois elementos cruciais para Tarkovski e seu personagem Andrei: primeiramente, o uso dos espelhos como um recurso visual amplamente usado no cinema herdado pela pintura, que vai possuir justamente a função de revelar o que a câmera não mostra e faz ver, para o espectador, justamente o ocultado. O espelho é um elemento que funciona como a explicitação da verdade, e disto, surge o aceno hermenêutico que o conceito de “modo de vida cínica” de Foucault possui. Explicitar a verdade é encarar a obra na vida e a arte na coadunação de ambas, fazer da vida uma obra de arte é revelar a existência através da verdade. Andrei, neste momento, sabe da profundidade de seu problema estético-existencial, mas aceita a partir daí, na casa de Domênico, quando vai conhecê-lo, o início do seu enfrentamento vital. Será Domênico o elemento intrigante na viagem à Itália de Andrei. Durante a visita, Domênico, em um simples comentário sobre o vício em cigarro, diz ao poeta: “deve aprender para não fumar... fazer coisas importantes”. Neste momento, Tarkovski coloca o ator Oleg Tarkovski estrategicamente direcionado sobre a luz, um fileto de luz paira sob seu olho como que uma iluminação que Domênico intervém em Andrei, questionando o seu olhar, até então obscuro e confuso. Logo em seguida, Domênico menciona que: “precisamos de grandes ideias” (*Nostalgia*, 1984, 00:56:30). Acompanhando, junto a um longo silêncio, Domênico entrega a Andrei um pedaço de pão e um copo de vinho. O símbolo desta oferenda na história da religião significa o sangue e o corpo, enquanto uma doação Domênico decide ajudar Andrei no processo de travessia. Ao mesmo tempo, Domênico se sente confuso frente a Andrei, pois ambos estão problemáticos, mas a loucura de Domênico é a viseira que resplandece uma verdade mais acessível, o cinismo.

O segundo elemento na relação entre ambos é o tempo. Tarkovski nos permite ter uma experiência temporal dilatada enquanto observador. Mas o tempo entre Andrei e Domênico pertence a um reino que habita a oposição e a complementariedade. O tempo no vilarejo italiano se movimenta num devir existencial que depende do avanço (ou retrocesso) que os personagens vão tendo. O tempo das memórias, como a cuia, a garrafa e o relógio sobre a mesa na casa de Domênico, é a referência à terra russa que ficou para trás e agora resta somente a memória na teia do passado. A cena nos lembra uma pintura barroca, onde a

decadência do homem está na materialidade da sua casa, a ruína do homem é a ruína do tempo, é a própria diluição da subjetividade. A temporalização de Andrei durante o filme é uma lentidão que se processa em conjunto com a crise. O devir é dinamizado sob a lentidão e o filme inteiro é perspectivado neste tempo. Tal lentidão é expressa na negatividade que emana de Andrei, cuja decadência é uma errância permanente pela ausência, que ao fim esquece-se do objetivo provisório que Tarkovski abandona logo no início do filme.

A lenta temporalização dos personagens é o processo de morte destes mesmos personagens e assim o tempo é que organiza a morte das faces, ou das duplas faces, que Gorchakov e Domênico compartilham entre si, os seus duplos são postos à prova da morte. O esculpir do tempo é a preparação da morte individual, subjetividades que infinitamente são inscritas num mundo destituído de sentidos temporais que poderiam indicar alguma objetividade da vida, terrena ou transcendental, perecem pela ordem das coisas que nunca obedecem às vontades dos personagens. As ruínas que Tarkovski constrói em torno do quarto de Andrei ou da casa de Domênico são as representações mais profundas que o tempo esculpirá, gota à gota, no inconsciente dos personagens. O tempo aparece como o fim e o começo da humanidade. O melhor do homem é que em sua possibilidade de infinitude ele percebe-se finito, por isso a crise e daí o niilismo. Muito embora a possibilidade de um niilismo em Andrei, enquanto uma face da sua coragem negativa, é a chave para entendermos que a sua decadência não repousa sobre sua perda, sua nostalgia da terra natal, mas no aprendizado negativo, e forçado a se submeter frente a Eugenia e Domênico. Tal coragem negativa pela vida é a própria expressão de um niilismo enquanto negatividade que produz a vida sem ressentimento para uma potência estética de vida.

A questão que persegue incessantemente durante o filme é o tema da lembrança. Como se fosse um salto para imaginação, a narrativa de Tarkovski é o entremeio do real com o imaginado. Planos do real são saltos para o imaginário, e o que se imagina no real são vínculos estreitos entre aquilo que se percebe e aquilo que se toca. A luz em *Nostalgia* sempre nos oferece uma dimensão subjetiva, surge a partir de um plano interno do personagem, a câmera, que se esconde frequentemente nas sombras, revela o lugar para onde os personagens olham, sobretudo em Andrei. A fotografia não é a captação do real, mas o plano interno que a subjetividade da personagem sempre procura, acendendo, revelando ou escondendo o inconsciente de cada um. A nostalgia russa que acomete Andrei se alterna entre lembrança de um futuro não existente, algo irreal, com a imaginação de um presente extemporâneo ao próprio personagem, e disto, Andrei sofre durante

todo o filme. Como a morte de sua mulher, um possível suicídio seu ao voltar para a Rússia, a perda de um filho, o seu cachorro lambendo as suas mãos enquanto dorme na hospedagem na Itália que se vê inundada por água. Esta dimensão da nostalgia se mostra também como um reconhecimento das semelhanças entre os países que tanto Eugenia quanto Andrei traçam, seja para apontar um problema ou uma solução: “aqui é igual à Rússia.” (Nostalgia, 01:25:41), diz Andrei numa cena desolada.

Quando Andrei rompe com Eugenia e decide seguir sozinho em sua crise, ele acaba parando numas ruínas submersas por água, por onde perambula bêbado enquanto declama algum poema seu. De nulo e opaco, transforma-se em alguém que se expressa e consciente, mesmo que alternando entre um estado real e imaginado. Será na vodca russa que está bebendo, no pão e na poesia que se devorarão suas questões interiores. Ao ler um poema seu, incorporado por um narrador no filme, descobrimos que o seu livro de poemas se consome em fogo enquanto é lido, ao lado da bebida e dos pães. As miragens em preto e branco seguem-se como mais uma nostalgia, pretérita, de uma culpa pela sua família estar sem ele, triangulado pela história de Domênico ter mantido sua família presa por 7 anos. Andrei se revira nesta culpa empática por Domênico. As ruínas da nostalgia serão os templos que diluirão a subjetividade dos homens modernos. Tal questão moderna, modernamente moderna, é o fio que conduz à dimensão mais profunda do filme enquanto tema e conceito trabalhado por Tarkovski. Eis o poema narrado pelo próprio Andrei na emblemática cena das ruínas:

(...) a visão se turva. Minha força são dois dardos adamantinos ocultos. Confunde-se o que se ouve da casa paterna distante que se respira. Os músculos duros e os gânglios enfraquecem como um ruído de boi no pasto e, quando a longa noite cai, duas asas surgem atrás de mim. Na festa, a vela me consome. De madrugada, recolham minha cera derretida e nela leiam quem chora, e quem anda soberbo como dando a última porção de alegria, morrer levitando e, por sorte, acender-se postumamente, como uma palavra (Nostalgia, 01:24:40-01:29:35).

O processo de travessia de Andrei será representado por uma promessa a Domênico sobre ele atravessar a piscina, de ponta a ponta, mantendo a vela acesa a qualquer custo. A travessia do fogo é uma missão simbólica de aprendizado e, enquanto a vela se apaga, Andrei entende necessário voltar e completar todo o percurso com o fogo aceso. A travessia é uma espécie de redenção do desejo para com Eugenia, uma procissão de culpa ressentida pela família e um aprendizado sobre a sua crise de inspiração com a escrita da biografia que não acontece sobre o compositor russo. A procissão, enquanto esse processo de travessia, e no contexto

religioso de expiação e de resolução ou pagamento de alguma coisa, aparece como uma promessa que precisa se cumprir a qualquer custo. Na história da literatura, temos Sísifo enquanto um personagem preso infinitamente a uma tarefa muito dolorosa, e Andrei também se move na lógica do tempo infinito. Durante a travessia, a vela acaba se apagando e acendendo contingencialmente sem o controle do poeta. De forma cíclica e cansativa, o espectador se angustia juntamente com Andrei pelas inúmeras repetições de atravessar o vão da piscina com a vela acesa. No cinema brasileiro, o Zé Burro do *Pagador de Promessas* (1962) é o Sísifo tropical que passa dias querendo completar sua promessa ao tentar entrar numa igreja e ser acusado de “mexer com macumba”, prova do sincretismo brasileiro na contraposição do conservadorismo estrutural do Brasil e da sua Igreja.

E ainda, os personagens que precisam atravessar um rio, uma cidade, uma piscina ou uma montanha, na verdade, são construídos em uma estrutura mítica de repetição e provação de personagens que precisam atravessar para sofrerem, finalmente, mudanças internas. Tal é a solução para Andrei, mas não é uma solução culposa e cristã que Tarkovski lança mão para um personagem niilista como Andrei, quando, na verdade, o cineasta russo o posiciona no painel geral de ideias a respeito da história do protagonista ocidental, que agoniza no processo e talvez, caso seja burguesa a narrativa, o final possa ser redentor. Andrei é um personagem travado, impossibilitado, imobilizado e sem ação, como diz Sartre, e por isso sua crise já está instalada antes mesmo da sua chegada à Itália. A nostalgia de Andrei é um sintoma que aparece na Rússia e, na verdade, se sente na Itália, porque é lá que julga ser a possibilidade de mudança de ares, pois também não conseguia compreender completamente a vida de Pavel Sosnovsky a partir unicamente do solo russo. Quando finalmente as coisas parecem se encaminhar, mesmo que tais resoluções sejam negativas e marcadas pela ausência ou pelo delírio, Andrei compreende que as ruínas da sua memória são aquilo que o edifica e aquilo que o fará voltar à Rússia, portanto, dar uma volta em sua jornada. Uma jornada marcada pela negatividade, de uma coragem final, em resolver suas imobilidades provocadas por Domênico, traduzindo em ação, ainda que negativa, tendo por fim coragem de atravessar o rio da sua subjetividade fragmentada.

III. E a loucura como sacrifício político

Domênico vive um modo de vida político como forma de existência. Para além de representar um tipo de um velho solitário e abandonado por sua família, que os manteve por 7 anos presos em casa, pois temia o fim do mundo, Domênico é aquele personagem que se recusa a estar inscrito na ordem organizada da vida, mas

sim sob a ordem desordenada do cinismo. Sua família o abandona, partindo para Gênova e, desprotegido, Domênico cai num modo de vida suspenso e o seu cinismo se radicaliza. O cinismo aqui é entendido tal como os gregos compreenderam, cuja reabilitação Foucault faz em sua genealogia do prazer, nos permitindo entender a figura de Domênico tanto materialmente, visto sua casa quase tão abandonada como ele, quanto espiritualmente em seu sobrevoo ideal dos pensamentos sobre o mundo, o homem e seus hábitos mais destrutivos. Domênico, tido como louco, vive sozinho com seu cão em um galpão destelhado em ruínas, que chove por toda casa. A sua casa (*oikós*) só possui as armações dos cômodos, uma porta sem parede, um armário velho e úmido na cozinha e sua cama sob um plástico pendurado acima por cordas nas extremidades das paredes, protegendo da chuva, produzindo uma grande bolha prestes a estourar por cima da cama, símbolo do matrimônio em crise. Tal modo de vida de Domênico nos lembra muito Diógenes, o Cão, filósofo grego que fez da pobreza uma virtude enquanto modo de vida, sendo lido pelo próprio Foucault como o expoente de uma vida cínica em Atenas.

O personagem Domênico incomoda o protagonista Andrei, pois o primeiro, que vive quase em despojamento total dos bens materiais, lhe restando somente os símbolos que sobrevivem ainda em sua consciência, não são compreendidos por Andrei, que sofre de nostalgia. Domênico é um personagem cínico e não sofre de nostalgia, eis a diferença fundamental entre ambos. O seu cinismo será expresso não só em seu modo de vida desprezado, mas no modo revolucionário e altamente moderno. Domênico é uma espécie de síntese da crise que a Modernidade procurou abafar sob o triunfo do progresso científico-iluminista que no século XX foi desmontado em um lento processo de diluição bélica, que, por sua vez, catalisou na loucura o seu escoamento enquanto sintoma espiritual do ocidente. Neste contexto de loucura e revolução, temos na Alemanha do XVIII, o poeta alemão Friedrich Hölderlin, que após sua suposta loucura, foi também abandonado e depois trancafiado em uma torre onde passou os seus últimos 30 anos. Porém, diferentemente de Domênico, Hölderlin organizou e publicou sua obra. Domênico é incendiário, marginal e revolucionário, e uma vez rompido com as instituições da escrita, tal como Sócrates, fez do discurso ponta de lança das suas ações diretas que não passam por uma elaboração sistemática, mas vivida e corajosa.

Tal aspecto da loucura em Hölderlin foi entendido como um modo de “habitação do poético” pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, que investe num movimento de recuperação, interpretação e estabelecimento da obra de Hölderlin, iniciado anteriormente no começo do século XX, que segue atualmente em franco trabalho. A loucura pertenceu historicamente ao discurso negativo e desvalidado, trancafiado e

isolado, tornando-se, ainda que inicialmente, um discurso cuja vontade de verdade iniciou-se por ser escutado pela psiquiatria e depois narrado e personificado na literatura. O louco, enquanto sujeito capaz de pretensão de verdade, somente no fim do século XIX e no desenrolar do século XX, que será objeto de escuta e validação, ainda que, limitado a mero objeto de análise. A afirmação de que os loucos estão mais próximo da verdade configura e mobiliza uma certa compreensão da crise dos sistemas lógicos e metafísicos de pensamento, cuja estruturação da grade epistêmica que se entende como conhecimento, conhecer, conhecedor e conhecido se desmoronou na aurora do século XX, alçado pelas vanguardas estéticas em todas as linguagens artísticas, sobretudo na poesia, literatura e pintura, e que junto ao advento da psicanálise avançou ao lado do pensamento materialista. No interior da loucura enquanto sintoma e discurso — e Foucault será o primeiro a buscar na genealogia da ética e da política ocidental as presenças e ausências destes sujeitos —, Domênico surge como um personagem que desconcerta e desarma os sistemas de convenção habituais. A radicalidade deste personagem reside em sua desterritorialização, pela sua falta de retorno ao lar, a sua nostalgia não está no passado como uma recordação, mas no futuro enquanto prenúncio, devir, por vir, do próprio espírito. A possibilidade de um futuro enquanto promessa vindoura é o que alimenta Domênico, e tal futuro não se estrutura no ideal enquanto realização de um real impossível e sua projeção, pelo contrário, o futuro de Domênico está na ação política direta e revolucionária, e isto fica ainda mais claro quando conectamos todo o personagem com a sua culminação ao fim do filme. Numa palavra: Domênico é um personagem de caráter parresíástico, ele possui a coragem de dizer a verdade ou “aquele que prefere enfrentar a morte a renunciar dizer a verdade” (Foucault, 2014, p. 63).

Domênico poderia, ainda que sugestivamente, nos lembrar — devido à sua força intempestiva — a figura de Sócrates. No curso sobre *A Coragem da Verdade*, Foucault analisará os modos de dizer a verdade ao longo do ocidente, identificando que houve uma *parresía* política que se transformou numa *parresía* ética. Será o personagem de Sócrates o expoente deste modo ético, embora o sentido político da *parresía* surgisse num contexto em que democracia e liberdade em Atenas alicerçavam este fazer-ser da *parresía* política. A liberdade de todos tomar a palavra é um perigo político e por isso a Democracia ateniense e de outras *pólis* sempre representou tal perigo para aqueles que desejavam conservar nas forças políticas da cidade os instrumentos de controle do poder. A liberdade não prende o povo no ditame do vale-tudo, ao contrário do sofismo conservador. Por isso, a dura lei de Roma servirá de contraponto simbólico, como o lugar que Tarkovski escolheu para

Domênico discursar os motivos nobres que o levaram a se opor à vontade de todos — quer dizer, suicidar-se como redenção da decadência. Parece-nos interessante incorporar tal discurso de Domênico, vamos conferir tal discurso, aqui reproduzido na íntegra, para acessar integralmente a dimensão parresiástica de Domênico:

qual ancestral fala através de mim? Eu não posso viver ao mesmo tempo com a minha cabeça e o meu corpo. Por isso, não consigo ser uma só pessoa. Sou capaz de sentir infinitas coisas ao mesmo tempo. O grande mal de nosso tempo é não haver mais grandes mestres. A estrada de nosso coração está coberta de sombras. Devemos ouvir as vozes que parecem inúteis e que no cérebro, cheio de coisas aprendidas na escola, no asfalto e, na prática, assistencial, com o zumbido dos insetos que entram em minha orelha. Precisamos encher os olhos e as orelhas daquelas coisas que existem no início de um grande sonho. Todos devem gritar que construiremos uma pirâmide, não importa se não a construímos. O que importa é alimentar os desejos, temos que tirar a alma de todas as partes, como se fosse um lençol que cobre o infinito. Para o mundo ir em frente, devemos dar as mãos, misturar os assim chamados sãos com o que são chamados doentes. E vocês sãos, o que significa a sua saúde? Todos os olhos do mundo veem o precipício em que estamos caindo. A liberdade é inútil se não tem coragem de olhar com os olhos da cara e de comer conosco, e de beber conosco e de dormir conosco. Os assim chamados sãos foram os que conduziram o mundo para a catástrofe. Homem, escute! Em você, água, fogo e depois cinzas. E os ossos dentro das cinzas. Os ossos e as cinzas. Onde estão, quando não estão na realidade e nem na minha imaginação? Faço um novo pacto com o mundo. Que haja sol à noite e que neve em agosto. As coisas grandes acabam, só as coisas pequenas ficarão. A sociedade deve se unir novamente e não continuar fragmentada. Vamos observar a natureza, pois a vida é simples, devemos voltar ao começo, ao ponto de pegarem o caminho errado. Devemos voltar às bases principais da vida sem sujar a água. Que raio de mundo é esse, se um louco lhes diz que devem envergonhar-me? Música agora (*Nostalgia*, 1983, 01:43:16-01:50:36).

Após os acontecimentos e conflitos entre Domênico, Andrei e Eugenia na cidade em que se encontravam, Domênico acaba partindo para Roma para finalmente efetuar seu último trunfo, pois vivia no vazio completo e sem perspectiva de um sentido que orientasse suas práticas. Pelo contrário, vivia sob um regime nadificante, uma vez abandonado pela família, pedalava bicicletas paradas, passeava com seu cachorro e era encarado como o louco da cidade. Em Roma, Domênico fará uma performance verdadeira, política e militante, pois reunirá em praça pública os sujeitos que historicamente viveram à parte da convivência pública, seja dos discursos, ou seja, da participação direta: os loucos. No centro de Roma, loucos se reúnem em praça pública para uma grande performance política, de um revolucionário que pretende, em seu último discurso, cantar e dizer os problemas fundamentais do humano, irremediáveis segundo suas estruturas vigentes. Após um espetáculo de oratória, Domênico pede a música estrategicamente preparada e,

quando ela começa a tocar, Domênico inicia a sua performance política: em cima de andaimes acoplados a uma estátua romana, derrama gasolina por todo o seu corpo e ateia fogo em si. O fogo é o símbolo da libertação revolucionária dos costumes sociais conservadores. A radicalidade de Domênico consta no plano da ação que incide uma transformação direta do mundo, apático e em crise.

Tal como Diógenes, tivemos Peregrino Proteu, o azarado personagem de Luciano de Samosata (125–181), figura do neoplatonismo romano, que unia religiosidade, misticismo e radicalismo anárquico típico dos cínicos, se ateou em fogo também em pleno jogos olímpicos depois de uma grande frustração e perseguição. O desprezo pela materialidade da vida, o fogo, como que faz evaporar no ar todos os valores terrenos, o pó e as cinzas, devem, segundo tal modo de vida cínico, ser o que resta da precária humanidade. A ação de Domênico não é somente no plano teórico e das ideias, na verdade, toda a sua reflexão vem após a sua ação. Ao definir ambos os tipos de *parresía*, a política e a ética, Foucault insiste que Sócrates tenha escolhido a segunda, pois ele mesmo, pois teria se recusado a ir à tribuna pública e por isso preferia a morte. Peregrino representaria, portanto, a *parresía* política. Domênico é a fusão de ambos os tipos de *parresía*: tem a disposição ética de dizer a verdade a custo de sua vida, por isso acaba ateando fogo em si, bem como vai à praça pública, intervindo na ordem política da cidade. As semelhanças não são meras semelhanças entre Sócrates e Peregrino: “o excelente Peregrinus — pois ele ainda usava esse nome — era chamado por eles de ‘o novo Sócrates’” quando comparados ao nosso Domênico. Ainda segundo Foucault, a terceira forma deste tipo de vida é militantismo existencial, cujo testemunho pela vida rompe diretamente com as convenções e valores da sociedade. Domênico, em seu último ato em praça pública, dirá: “o que importa é alimentar os desejos” (*Nostalgia*, 1984, 01:43:58).

Conclusão

Tarkovski não tem nenhuma intenção temática em dissolver os duplos. Tal limite sobre a vida encontra no duplo como uma convergência humana do problema: não há conciliação, pelo contrário, a última cena é icônica quando Domênico ateia-se fogo e não sabemos o fim de Andrei. Na verdade, se ampliarmos a visão sobre os dois personagens, Andrei e Domênico, veremos que um é o *duplo* do outro. A tese do duplo aparece em Dostoiévski como a dimensão humana de si mesma enquanto defeito ou falta, quando um homem descobre o seu duplo e este lhe ameaça roubar-lhe sua identidade. O que nunca saberemos é se realmente existe tal homem duplicado e se ainda o caso deste duplo ser resultado de seu

narcisismo, abalando por completo seu estado psicológico. O duplo nada mais é que a sua versão piorada ou melhorada, isto é, é aquele sujeito que você mais detesta ou admira, que consegue realizar ou não as suas maiores vontades na vida. O duplo é supressão de uma vida realizada em troca de uma crise permanente que o homem foi lançado. Ao fim do filme, Andrei perambula pela cidade e, ao encontrar diversos espelhos, vê-se refletido por Domênico, sendo possível ver uma das partes que o mundo onírico de Gorchakov, tema frequente durante o filme, produz a confusão nostálgica sentida pelo poeta.

Na ausência de saída, o filme inicia uma intensa radicalização da vida simbolizada pelo elemento do fogo. Ambos os personagens fecharão o intenso arco levantado pelo filme.

Por Domênico, durante um fervor em um discurso político-filosófico em praça pública no centro de Roma, ateia fogo em si, simbolizando a morte cultural da Europa, acenando a possibilidade de uma nova ordem presente no seu discurso de “um retorno às origens sem sujar as águas”. Domênico, que já estava em volta da questão da loucura, deste confronto, que foi posto pela ciência que tal doença seria um distúrbio frente a normalidade da consciência, questiona este estatuto da loucura, argumentando que as atrocidades da humanidade foram elaboradas pelos normais, que, na verdade, a loucura seria uma espécie de normalidade dilatada, como diz Andrei quando conhece Domênico: “os loucos (...) estão mais perto da verdade” (*Nostalgia*, 1984, 00:40:13). A irrupção de Domênico com vistas a escandalizar a verdade política, sacrificando a sua existência em nome da verdade, não como um ato messiânico, mas como uma radicalização da sua vida enquanto obra: o suicídio.

O desafio que Andrei irá atravessar vai ser simbolicamente representado por uma vela que Domênico o confia: “É necessário atravessar a água com a vela acesa” (*Nostalgia*, 1984, 00:57:31). Atravessando a piscina termal do vilarejo, de ponta a ponta, com um pedaço de vela aceso sem apagar, ao tentar por três vezes, a vela apaga sempre quando está chegando perto, porém, em cada tentativa, ele fica mais longe. O fogo depende da intenção do homem, em Andrei é claudicante e em Domênico é anárquico, afirmativo. O duplo fogo que o filme fecha é a esperança de que o homem não se paralise diante do mundo. O processo de anti-formação de ambos se assemelha, mas se distanciam na medida das suas diferenças. O que é importante para Tarkovski é a travessia que transformou ambos e a vida que se processou, ainda que para o fim. A arte dará a Andrei e a Domênico, como aqueles que atravessaram os limites da vida humana, a transformação das instabilidades em ação no mundo, para poderem viver artisticamente uma vida cínica.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. Curso no Collège de France (1983–1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

NOSTALGIA. Direção: Andrei Tarkovski. 1983. 121min.

MARTON, Scarlet. Foucault, leitor de Nietzsche. Em: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: GEN/Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001. (Coleção Sendas & Veredas)

SAMOSATA, Luciano. *The Passing of Peregrinus*. Tradução e notas por A. M. Harmon. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

A Relevância do Ato Narrativo para o Reconhecimento de Si e do Outro no Pensamento de Paul Ricœur

Wellington Santos Pires *

Recebido em março de 2025. Aprovado em maio de 2025.

Resumo: Este artigo visa analisar o ato narrativo no pensamento de Paul Ricœur como componente relevante para o reconhecimento de si e do outro. Defendemos a impossibilidade do sujeito objetivar a si mesmo absolutamente, como propunha o paradigma cartesiano. Em contrapartida, nos parece que o reconhecimento se realiza pelo ato de narrar-se, ou seja, pela construção reflexiva da própria identidade a partir da escuta do outro e da reinterpretação das experiências vividas. A identidade, nesse sentido, não se revela como algo imutável, mas como um itinerário dinâmico, tecido na medida em que o sujeito é capaz de se autodescrever. Para Ricœur, não há reconhecimento sem a capacidade de autodescrição. Se narrar-se implica um elo orgânico entre a descrição de si e o reconhecimento, queremos explorar a pertinência desse vínculo. Além do aspecto ético, este estudo destaca o reconhecimento como dimensão política, pois desejamos verificar em que medida movimentos sociais constituídos podem interpelar o Estado e demandar políticas públicas eficazes.

Palavras-chave: ato narrativo; identidade narrativa; reconhecimento; autodescrição; alteridade.

Abstract: This article aims to analyze the narrative act in Paul Ricœur's thinking as a relevant component for the recognition of oneself and of the other. We defend the impossibility of the subject to objectify oneself absolutely, as proposed by the Cartesian paradigm. On the other hand, it seems to us that recognition is achieved through the act of narrating oneself, that is, through the reflexive construction of one's own identity based on listening to the other and the reinterpretation of lived experiences. Identity, in this sense, does not reveal itself as something immutable, but as a dynamic itinerary, woven to the extent that the subject is capable of self-describing. For Ricœur, there is no recognition without the capacity for self-description. If narrating oneself implies an organic link between the description of oneself and recognition, we want to explore the relevance of this link. In addition to the ethical aspect, this study highlights recognition as a political dimension, since we wish to verify to what extent constituted social movements can question the State and demand effective public policies.

Keywords: narrative act; narrative identity; recognition; self-description; otherness.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (2008), com especialização em Literaturas Comparadas em Língua Portuguesa (2010). Mestre em Filosofia Prática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma. Doutor pelo Instituto Católico de Paris, em cotutela com a Universidade de Poitiers. Professor de Metafísica no Seminário Saint-Sulpice, em Issy-les-Moulineaux desde 2021. E-mail: wellstauros@hotmail.com ; ORCID: <http://orcid.org/0009-0004-5661-2636> .

Introdução

Contar histórias é provavelmente o meio mais cotidiano e universal de dar forma à experiência vivida, tornando-a inteligível para nós mesmos e para os outros. Narramos para compartilhar a solidão inerente à nossa condição humana e para nos compreendermos a partir do mundo que se revela com nova profundidade por meio das palavras. Em praticamente todas as civilizações, as pessoas relatam suas vidas na história do seu povo e, desde tempos imemoriais, esses relatos são expressos de forma fictícia ou real, profana ou sagrada, individual ou universal. Isso sugere que um dos objetivos do ato narrativo é reconhecer que toda vida humana necessita e merece ser contada.

Verificaremos, neste artigo, de que modo o exercício narrativo não é apenas um meio de comunicação, mas um elemento constitutivo da formação da identidade. Paul Ricœur confronta-se com a perspectiva metafísica, iniciada por René Descartes, que identificava na especulação solitária o caminho para a conquista da verdade como certeza (Descartes, 2007, p. 23). Em contraste, Ricœur elege uma abordagem em que a identidade se constrói como itinerário, no qual o reconhecimento implica um processo narrativo. A escuta do outro e a reinterpretação das experiências vividas são partes essenciais desse processo (Ricœur, 1995, p. 130). Para explorar essa dinâmica, adotaremos o método da hermenêutica textual, fundamentado na própria perspectiva interpretativa de Ricœur. Esse método consiste em estabelecer uma relação profunda entre o texto e a existência, permitindo que o texto não se apresente como uma abstração, mas como uma realidade encarnada no mundo, onde sentido e vida se entrelaçam (Thomasset, 1996, p. 122). Ademais, para enriquecermos a nossa análise, o artigo apresentará algumas situações históricas que ilustram como a identidade narrativa e o reconhecimento se manifestam no cotidiano e nas relações interpessoais. Assim, a hermenêutica textual não será apenas um método de análise conceitual, mas também um instrumento para compreender a vida relacional e o modo pelo qual a narrativa ajuda a construir a identidade no contato com o outro.

1. O ato narrativo como itinerário identitário

A identidade não se reduz à simples constatação de uma origem, mas implica a capacidade do sujeito de elaborar uma visão sobre si mesmo. Trata-se de uma via em constante construção e reformulação, em que a identidade se configura tanto a partir do que se é quanto do que se faz. Desse modo, Ricœur compreende que a identidade do sujeito está intrinsecamente vinculada à narrativa. O ato de contar

a própria história torna-se elemento constitutivo da identidade, uma vez que o sujeito só pode se constituir como tal através da articulação de sua experiência em um enredo coerente. Assim sendo, a identidade se estabelece na convivência com o outro e com os eventos que atravessam a existência. Nesse sentido, Ricœur propõe a noção de identidade narrativa: uma visão de identidade que não se cristaliza, mas que se constrói e se reconstrói incessantemente, sujeita a revisões e questionamentos (Thomasset, 1996, p. 150). Essa identidade é, portanto, instável e dialógica, pois exige constante reavaliação e depuração de idealizações sobre si mesmo. O sujeito se reconhece e se transforma à medida que reelabora o olhar sobre a sua própria história, submete-a a verificações rigorosas que evitam fixações ilusórias ou dizeres consolidados de forma acrítica.

Ao considerarmos a proposta da identidade como narrativa, surge uma questão central: de que modo a identidade de um sujeito pode manter-se coesa sem incorrer no risco de uma concepção estática? Dito de outro modo, como o ato de narrar possibilita um equilíbrio entre permanência e mobilidade na constituição do sujeito? Desejamos evidenciar, neste estudo, que o ato de contar sua própria trajetória estabelece um nexos orgânico entre a autodescrição e o reconhecimento. A construção de si não ocorre de forma isolada, mas na medida em que o sujeito é capaz de se situar no tempo, entre passado, presente e futuro, e se reconhecer na relação com os outros. Dessa forma, o exercício narrativo mostra-se fundamental tanto para a constituição da subjetividade quanto para o reconhecimento intersubjetivo. A partir dessa compreensão, nos propomos a explorar a relevância do exercício narrativo na construção do sujeito e do reconhecimento de si e do outro.

Para Ricœur, narrar-se é um procedimento rigoroso, pois, mediante a seleção e elaboração cuidadosa das palavras, o narrador, por meio da memória, revela a sua identidade a si mesmo e ilumina os seus aspectos menos nuançados (Aime, 2007, p. 384). A narração indica a impossibilidade de contemplar-se no presente, sem estabelecer um laço constitutivo com o que foi vivido. Inserido em uma rede de contatos, o narrador torna-se elemento essencial para uma comunidade que, ao buscar compor sua história, reconhece um recurso fundamental no exercício narrativo das trajetórias pessoais (Ricœur, 1995, p. 143). Em virtude disso, uma das funções primordiais do ato narrativo é transformar o acaso em destino e reinterpretar os eventos fundadores (Thomasset, 1996, p. 274).

Na perspectiva narrativa, o mundo emerge como instância de relações que o indivíduo reelabora dialeticamente. O narrador compreende a sua presença no mundo, não de modo passivo, mas como realidade que lhe permite apropriar-se de

si mesmo. A fim de que a sua presença no mundo seja compreendida como herança, ela precisa ser continuamente assumida e, desse modo, a narrativa e a ação confirmam a dimensão intersubjetiva do ser humano. Um fato pode ser narrado somente a um ouvinte, assim como um romance pode ser considerado concluído apenas no momento de confronto com o horizonte vivido do seu leitor, tornando-se obra (Cucci, 2007, p. 154).

A narrativa não visa à perpetuação do tempo, pois o sentido das coisas não pode ser explicado de modo totalizante. Com efeito, o ato narrativo não funciona como um âmbar que cristaliza o objeto envolvido, mas como um ofício que mobiliza as imagens evocadas pela memória, conferindo-lhes inteligibilidade (Ricoeur, 1995, p. 136). Na condição de narrador, o indivíduo torna-se capaz de orientar o seu futuro, pois o seu passado reconfigura-se a cada recordação mediada pelo ato narrativo. O exercício narrativo apresenta um passado vivo, como ressalta Marilena Chauí:

[o]s recordadores são no presente, trabalhadores, pois lembrar não é reviver, mas refazer; é reflexão, compreensão do agora a partir do outrora; é sentimento, reaparição do feito e do ido, não da sua mera repetição (Chauí, 1979, p. 20).

A narração é um ofício fundamentado na reconstituição paciente do vivido, visto que a dimensão subjetiva do plano afetivo e a dimensão objetiva da existência na forma do olhar rigoroso sobre os fatos encontram-se e entrelaçam-se. O narrador constitui a consciência da sua sobrevivência em um mundo que não está ao seu alcance, ao mesmo tempo em que a memória se mostra um componente-chave, capaz de conferir significado à existência.

Pela narração, ocorre uma inovação semântica quando histórias de vida, fatos e ações distintas são entrelaçadas em uma única trama. Esse processo transforma acontecimentos variados em uma história coerente. Componentes como situações imprevistas, encontros casuais entrelaçam-se, constituindo um todo significativo. A compreensão dessa síntese ocorre quando a trajetória é contada, desenvolvendo-se no tempo (Pulito, 2003, p. 83). Por extensão, o narrador se refere aos fragmentos do seu passado, não como um engenheiro urbanista que aspira reconstruir em detalhes uma cidade desfeita pelo tempo, mas como um arqueólogo que visita uma cidade antiga, visualiza nas ruínas a cidade em seu esplendor imaginado e reformula em chave hermenêutica os eventos de outrora. Por conseguinte, o ato narrativo permite ao indivíduo reorganizar aspectos relevantes das suas experiências. Desse modo, ele se sente capaz de superar formatos imaginários cristalizados e romper com atos especulativos que projetam um ego autocentrado, senhor absoluto das

suas paixões.

Narrar requer responsabilidade pelas percepções obtidas sobre o outro, pois o que está em jogo não é mera autolocalização, mas um movimento que supõe, evoca e interpela o outro no círculo hermenêutico da existência. Não é possível dissertar sobre si mesmo sem tomar em consideração os múltiplos lugares que o outro ocupa na vida de quem narra. Dito de outro modo: dizer a si mesmo é dizer também o outro. O exercício narrativo é, por excelência, interacional, porque supõe a presença do outro que estabelece o exercício da escuta. No fio dessa trama, ele torna-se coautor, pois o discurso escutado assume novas proporções na trajetória pessoal do ouvinte. Ao contrário do que podemos supor, escutar não implica passividade, pois oferecendo o seu poder de escuta ao narrador, o ouvinte confere significados à elaboração oral. A identidade narrativa obtém pleno significado quando o ouvinte se abre à escuta como resposta a um apelo, a uma solicitação destinada a propor tanto consensos quanto dissensos (Cucci, 2007, p. 251).

A narração é um *modus operandi* interpretativo-judicativo da realidade, haja vista que, por intermédio do ato narrativo, o indivíduo projeta-se em um fluxo hermenêutico, conferindo significado ao que exprime em seu relato. A interpretação originada da narração detém um peso moral, e encoraja a recondução da comunidade à esfera ética. Segundo Ricœur:

[n]ão existe narrativa eticamente neutra. A literatura é um vasto laboratório no qual são feitos ensaios com estimativas, juízos aprobatórios e condenatórios, graças ao que o ato narrativo serve de propedêutica à ética (Ricœur, 2001, p. 114)¹.

Nenhuma narração possui neutralidade axiológica, pois expressa um olhar ético objetivamente enraizado no mundo, não podendo ser reduzida a um simples veículo moralizante (Ricœur, 1995, p. 121).

Ricœur descreve, em sua obra capital *O Si-Mesmo Como Outro*, o sujeito da ação como “si”. O si identifica o sujeito segundo a forma reflexiva das pessoas gramaticais, que endereçadas ao problema da identidade, sublinha a função de agente ou de paciente na ação. O aspecto da sua identidade nos convida a atualizar o movimento dialético entre o “outro” e o “mesmo”. Nesse sentido, o outro pode ser dito de vários modos, e o si, considerado na ordem do outro. Mesmo quando o si atua como o paciente da ação, esse não perde o protagonismo da sua própria trajetória (Ricœur, 1995, p. 121). A expressão “si” é empregada como tentativa de superar o paradigma solipsista, que busca soluções totalizantes às suas demandas (Pulito, 2003, p. 11).

1 As traduções portuguesas dos textos estrangeiros citados neste artigo são de nossa autoria.

Ricœur propõe um *cogito* integrado, que reconheça os seus limites como parte de sua condição ontológica, e restituído a si-mesmo, por meio de atos interpretativos aptos a justificar a vida como tal. A compreensão do ser humano à luz do si, subjaz às duas dimensões identitárias em permanente tensão na pessoa: *Ipse* (ipseidade) e *Idem* (mesmidade), unidas em um laço dialético necessário.

A identidade das pessoas não é, contudo, como a de coisas, uma identidade substancial: esta é uma identidade temporal. Ela consiste menos em permanecer o mesmo (*idem*), do que ser si-mesmo (*ipse*). Ela conjuga portanto, dois recursos – a mesmidade e a possessividade, a permanência e a ipseidade, e desse modo, a questão é de saber como eles podem igualmente pertencer a ele (Abel, 2009, p. 60).

As duas modalidades de identidade são modos de permanência no tempo. A identidade *idem* pertence à estrutura generativa de cada pessoa; ela é compreendida como parte de uma herança comunitária e formativa (Ricœur, 1995, p. 138). Identificar-se nessa perspectiva é repetir o já elaborado, pois o seu esforço reside na imobilização da *auctoritas* do passado, acentuando um caráter identitário que confirma *ad infinitum* a mesma coisa. Não obstante a sua pertinência, o *idem*, identificado pela palavra “caráter”, não contém criatividade suficiente capaz de suscitar a vida a abrir-se aos riscos do porvir. O caráter está relacionado ao perfil fixo e imutável da identidade *idem*, como um traço que registra uma presença, mas permanece fechado em si-mesmo (Ricœur, 2001, p. 114). A passagem no sujeito de uma identidade à outra, da mesmidade à ipseidade pode ser entendida como afirmação radical da própria liberdade e abertura ao futuro. Assim sendo, é lícito que nos perguntemos de que maneira a identidade narrativa articula esses dois conceitos e possibilita um paradigma ético de um sujeito livre.

A ipseidade, proposta por Ricœur, é fundamental para o desenvolvimento da identidade narrativa, pois possibilita a permanência autêntica do modo de ser do sujeito ao longo do tempo. O si é capaz de assumir essa identidade durante e após o processo narrativo, confrontando e unificando o pensar e o agir ético (Ricœur, 2012, p. 379). Dessa forma, a identidade narrativa torna-se mediação entre a mesmidade e a ipseidade, daí a afirmação ricœuriana da impossibilidade da neutralidade moral da narração de qualquer gênero (Abel, 2009, p. 50). Em sua posição narrativa, o si é capaz de perceber no que narra um fio condutor ao seu agir ético. A abordagem de Ricœur sublinha os aspectos estruturantes da vida que se movimenta segundo a ordem da decisão responsável. A responsabilidade se expressa concretamente em cada tomada de decisão, e repercute-se em desdobramentos sucessivos. De acordo com o nosso autor:

[a] teoria narrativa encontra uma de suas justificações na função que ela exerce entre o ponto de vista descritivo sobre a ação, ao qual nos atemos até agora e o ponto de vista prescritivo (...) A mim se impôs uma tríade: descrever, narrar, prescrever – implicando cada momento da tríade uma relação específica entre constituição de ação e constituição de si (Ricoeur, 2001, p. 113).

Pela narração, a existência é examinada, pois ela sempre comportará questionamentos e decisões assumidas pelos personagens ao longo do seu curso. Isso ocorre com o personagem homérico Ulisses que deverá escolher entre a eternidade ao lado de Circe e o mundo e os desafios do tangível, cristalizado no rosto de Penélope. Na narrativa, o agente busca elaborar uma trajetória existencial e sentir-se vinculado ao mundo, assumindo-o como parte de sua destinação. Podemos dizer que o rei de Ítaca não realizou apenas um itinerário geográfico, mas sobretudo um percurso *gynográfico*, marcado pelo encontro simbólico com diversas figuras femininas, dentre elas, Atena, Calipso, Circe, as sereias e Penélope (Recalcati, 2013, p. 118). Isso ilustra o fato de que o narrador não descreve apenas os lugares visitados; ele explicita como o encontro com as pessoas modificou a sua trajetória pessoal. Ademais, a coerência lógica, a coesão frasal e a complexidade estrutural são aspectos típicos da narração. Em virtude disso, o usufruto correto da linguagem se manifesta pela validação dos atos de fala relacionados ao vivido. Esse conjunto de formas coerentes expressa o desejo humano de ordenamento, uma vez que o narrador examina-se, descreve-se e interpreta-se. Com efeito, quando o agente conecta-se consigo mesmo, narrando-se, tal conexão não deve ser entendida como fechamento, pois a identidade narrativa é dinâmica e tende sempre a uma síntese. Considerando que o discurso, como um texto, pode revelar o mundo de alguém para si mesmo, a narratividade exprime a capacidade humana de produzir sentido e descrever a realidade (Pulito, 2003, p. 16).

Diferentemente do *Das-Man*, conceito heideggeriano que representa o espaço impessoal do falatório e da loquacidade infrutífera, o narrador aqui considerado realiza uma síntese entre palavra e silêncio (Heidegger, 2000, p. 227). Por isso, o narrador é capaz de regenerar a linguagem enquanto ato capital para a elevação da consciência da dignidade humana (Ricoeur, 2012, p. 384). A palavra, cúmplice e condição necessária ao exercício narrativo, assume uma função icônica, pois não sendo autorreferente, desvela outra realidade, situada além do espaço e tempo presentes. Através do exercício narrativo, a palavra permite pausas que conferem novos sentidos ao silêncio. Contrariamente ao que se poderia supor, o silêncio não é pertinente somente quando a palavra perde a sua vitalidade; nesse contexto, ele desempenha uma função complementar à linguagem. No ato narrativo genuíno,

palavra e silêncio acompanham-se e cumprem seu ofício segundo a lógica da mutualidade (Ricœur, 2001, p. 347). A narração apresenta-se como elo condutor entre as duas temporalidades, isto é, o passado e o presente. Ao relatar a sua trajetória, o si opera a passagem da identidade *idem* à identidade *Ipse*, tendo na palavra dada a forma concreta dessa permanência:

[a] palavra cumprida expressa uma manutenção de si que não se deixa inscrever, como o caráter, na dimensão do algo em geral, mas unicamente na do quem? Também aqui o uso das palavras é um bom guia. Uma coisa é a persistência do caráter, outra é a perseverança da fidelidade à palavra dada. Uma coisa é a continuação do caráter; outra, a constância na amizade (Ricœur, 2001, p. 324).

Ao narrar, se reelabora o passado e se gesta o futuro; isso ocorre porque ao operar esse movimento, o si, sem anular o passado e sem deslocar-se do presente, abre-se ao não dito/inaudito. A palavra dada na forma da promessa é, por natureza mantenedora do laço identitário, ao mesmo tempo em que se expressa como promessa e relaciona-se ao testemunho do outro como movimento que mantém estima pela própria identidade. Essa palavra requer laço de alteridade que desenvolve e mantém a ipseidade (Ricœur, 2012, p. 446).

Com base nas reflexões desenvolvidas, ressaltamos a relevância do exercício narrativo no processo de reconhecimento de si e do outro. A narração não se limita a um exercício de rememoração ou a um mecanismo epistêmico destinado ao autoconhecimento. Ela se inscreve em uma esfera mais ampla, na qual a identidade do sujeito é constituída, tomando em consideração as pessoas com as quais ele se relacionou ao longo de sua trajetória, isto é, aquelas cujos caminhos se entrelaçaram, em maior ou menor grau, ao seu próprio.

Observamos que a narração do vivido, quando inserida em contextos de escuta e partilha, permite a construção de um sentido comum, viabilizando modalidades de pertencimento e agência social. Esse movimento é evidenciado, a título de exemplo, na atuação das Mães da Praça de Maio, na Argentina (Gonçalves, 2017, p. 55). A partir da experiência de sequestros e de silenciamentos provocados pelos crimes da ditadura militar entre 1976 a 1983, esse coletivo composto majoritariamente por mulheres, organizou-se em torno da reivindicação da memória, da verdade e da justiça. Como observa Gonçalves:

[a] missão de desaparecimento arquitetada pelos líderes do regime foi cumprida em seus detalhes. Foram suprimidas tanto as marcas da morte quanto as da vida, porque não só se elimina o inimigo matando-o, mas também a identidade de seu filho, sequestrado, para não dar continuidade às lutas políticas de seus antecessores (Gonçalves, 2017, p. 57).

A atuação dessas atrizes sociais conjuga o protesto, o diálogo e a articulação interinstitucional e representa um formato concreto de resistência e de elaboração narrativa do trauma vivido. Ao se reunirem, narrarem suas histórias e exigirem respostas públicas por parte do estado, essas mulheres reconstruíram suas identidades pessoais e instituíram um espaço de reconhecimento coletivo, no qual a memória desempenhou função estruturante. Um movimento do gênero, que se converte em prática política e em reivindicação de direitos, não nos parece possível sem um processo narrativo continuamente elaborado (Gonçalves, 2017, p. 58). Parece-nos pertinente salientar que tais mães não se limitavam ao espaço simbólico da praça. Aos poucos, essas intuições, fundadas na aspiração por justiça, se transformaram e se cristalizaram com elementos de institucionalidade, à medida que conseguiram estabelecer espaços de acolhida para que grupos de partilha e rodas de conversa tivessem continuidade (Gonçalves, 2017, p. 64). Essa dinâmica contribuiu concretamente para que o projeto original adquirisse consistência prática ao longo do tempo.

Como já sublinhamos, todos os atos narrativos, sejam eles relatos pessoais, fábulas, lendas ou textos literários, implicam uma posição diante do mundo e uma postura diante do outro. Ao contar a própria história ou outro tipo de narrativa, o sujeito se insere em uma linha reflexiva que orienta seu olhar para o reconhecimento do outro como realidade fundamental da sua existência. O reconhecimento não se limita a um processo epistêmico no qual o sujeito se aprofunda no conhecimento de si mesmo e do outro. Ele desdobra-se, sobretudo, em um ato ético, no qual o outro se revela como sujeito de direitos e deveres, digno de respeito e consideração. Nesse sentido, o exercício narrativo age como um vetor do reconhecimento, na medida em que nos estimula a volver o nosso olhar para além da experiência imediata, nos conduzindo a considerar o outro como parte essencial do nosso itinerário. Se até aqui volvemos a nossa atenção ao exercício narrativo como ato propedêutico para o exercício do reconhecimento, desejamos aprofundar a nossa reflexão e examinar o próprio conceito de reconhecimento em sua estrutura mais aberta. O que significa, de fato, reconhecer? Em que medida o reconhecimento difere do simples conhecimento? Essas questões nos orientarão no próximo momento da nossa investigação, que consiste em atingir o sentido do reconhecimento em chave epistemológica e ética.

2. O percurso do reconhecimento do outro

A palavra “reconhecimento” apresenta uma etimologia significativa, remetendo ao latim *recognoscere*, que, por sua vez, deriva do verbo *cognoscere*,

cujo significado é “conhecer” ou “compreender”. Identificamos a raiz desse termo no termo latino *noscere*, ou seja, “conhecer”, e é reforçada pelo prefixo “re-”, que sugere um movimento de retorno, e pelo prefixo “co-”, que implica ação conjunta (Cortella, 2023, p. 127). Destarte, o reconhecimento não se dá isoladamente, mas pressupõe um conhecimento compartilhado. A estrutura morfológica do termo indica uma dinâmica que envolve a capacidade de reavaliar os saberes assimilados que repercutem nas práticas contemporâneas. O ato de reconhecer exige um duplo movimento: um olhar retrospectivo, que permite resgatar fatores já conhecidos, e uma dimensão coletiva, na qual o conhecimento se constitui e se confirma na interação com os outros. Dessa maneira, a etimologia de reconhecimento denota quatro aspectos essenciais: o conhecimento, enquanto fundamento do ato de reconhecer; a compreensão, que possibilita a apropriação desse conhecimento; a partilha, elemento indispensável para sua construção coletiva; e a capacidade de olhar ao redor, permitindo a identificação daquilo que já está presente, mas que necessita ser novamente apreendido.

O reconhecimento é um componente crucial na constituição dramática de uma obra literária porque apresenta-se como força que permeia a trajetória e os sentimentos das personagens (Alici, 2007, p. 92). Ademais, para o filósofo alemão Georg Friedrich Hegel, de quem Ricœur mantém prevalente interlocução no uso do conceito, o reconhecimento possui um nexos semântico com o ato no qual desdobra-se a intersubjetividade (Alici, 2007, p. 20). O reconhecimento implica o fator mnemônico, já que a memória nos remete à identificação de eventos significativos. Com isso, a sua condição incontornável é a confirmação de algo vivido, embora suavizado pela passagem do tempo. Em outras palavras, o reconhecimento é o ato de unificação memorial do evento-objeto quase consumido pelo tempo (Ricœur, 2018, p. 438). O reconhecimento permite ao homem lançar olhares múltiplos sobre si-mesmo e o apresenta como um ser-no-mundo, isto é, como um ser projetado para desenvolver relações. O seu nexos de significação com o mundo é dinâmico, à medida que o homem necessita do mundo para afirmar-se. Com efeito, o mundo configura-se como realidade na qual o sujeito descobre-se, e redimensiona-se como ser de possibilidades no eixo da sua facticidade. Na tensão entre facticidade e projeto, o ser humano forja o sentido da sua existência, e se faz necessário pensar nesses conceitos em chave fenomenológica da alteridade. Isso acentua uma postura horizontal em que a afirmação do si abre espaço a escuta do percurso hermenêutico do outro.

O outro posiciona-se como um contraponto necessário a toda narrativa solipsista, à medida que a própria presença do outro desmascara as pretensões

autofundativas. O percurso de reconhecimento constitui relações com a dimensão fática de um si implicado no aspecto descritivo e no fator prescritivo da sua facticidade. Com efeito, a prescrição deve ser entendida como a combinação de princípios práticos que nos encorajam a responsabilizarmo-nos por nosso agir no tecido sociopolítico no qual estamos instalados (Ricoeur, 2001, p. 171). De acordo com o filósofo, o reconhecimento é uma postura do si que articula a estima de si e desdobra-se em solicitude pelo outro. Enquanto experiência eminentemente individual, o reconhecimento implica a alteridade e mobiliza o fator da pluralidade na constituição da consciência de alguém (Ricoeur, 2001, p. 347).

A estima de si é indispensável ao encontro entre o si e o outro, pois visibiliza o desejo de viver bem à medida que se integra a identidade à alteridade. Em virtude disso, distingamos com maior precisão a estima de si e a estima de mim: a primeira não significa um simples amor próprio, mas um amor radical de si mesmo como um outro. A estima de si é a dignidade humana conectada às qualidades morais do indivíduo, que se aceita enraizado à sua identidade histórica e disposto a recompor o espaço e o tempo (Ricoeur, 2009, p. 189). Destarte, a estima de si está relacionada à tensão entre o intrínseco e o adquirido, a permanência e a conquista. A solicitude, por sua vez, apresenta-se como projeção em direção ao outro, na medida em que o si deixa-se interpelar pelo encontro e rompe a sua configuração solitária. Vale sublinhar que, na etimologia da palavra solicitude, o primeiro elemento “*sollus*”, em grego *hollos*, significa inteiro; o segundo componente do latino *citer*, significa mover. O senso completo de solicitude é então “mover-se em direção de” (Sevenant, 2001, p. 14).

A descoberta da estima de si e da solicitude opera no si um autêntico *solus ipse*, uma vez que a solidão é condição para abordar o outro. O sujeito que não reconhece os componentes basilares dessa solidão não consegue operar sob a égide da estima de si e, por conseguinte, não identifica as faces múltiplas da solicitude. O reconhecimento dessa solidão estrutural impede a instauração da relação império-colônia, dificultando assim o sequestro da subjetividade do outro. A estima de si que identifica-se como tal, sublinha a alteridade plena do outro, promovendo a sua ipseidade. O conceito de solicitude é alicerçado em uma circularidade ética do dar e receber que sublinha a correspondência salutar entre o eu e o outro (Ricoeur, 2001, p. 206). Pela solicitude, o reconhecimento rompe com toda forma de dualismo que fragmenta a pessoa e a aparta de sua realidade, enquanto partícipe do mundo (Thomasset, 1996, p. 87). Com efeito, o dualismo polariza os entes, como se a passagem do laço de copertencimento entre eles fosse impossível. Desse modo, o reconhecimento inaugura uma presença no mundo do outro sem que nenhum

aspecto identitário seja perdido. Sevenant sustenta que “o respeito pelo outro equivale ao respeito por si mesmo como outro, que deve ser pensado, em e a partir de si. Eu que sou para cada outro, um outro que ele mesmo” (2001, p. 97). O outro, a quem nos referimos, não deve ser reduzido a uma reprodução do eu, pois a sua alteridade e a sua autonomia devem ser reconhecidas no exercício do respeito.

O respeito volta-se para o plano da intersubjetividade, pois nele se constrói uma sólida identidade antropológica na diferença. Do ponto de vista etimológico, essa palavra deriva da raiz latina *dis* (fora, afastado, longe) e *ferre* (portar), indica a ideia de portar em si uma distância antropológicamente qualificada. Por desdobramento natural, a tomada de consciência da diferença implica o reconhecimento da distância fundamental entre duas realidades autônomas. A diferença é uma determinação ontológica enraizada na própria natureza do ser humano, visto que na ausência desse traço, o si não pode acessar a si mesmo. Nesse raciocínio, o reconhecimento da diferença é essencial para a superação de toda prática que negligencia as diferenças entre os seres humanos. À medida que o sujeito apreende esse ideal, ele reconhece que o outro não é um ente dentre outros, mas a sede de uma estima de si apta a acolher a solicitude alheia. A estima de si, embora à primeira vista pareça uma virtude solitária, revela-se intrinsecamente relacional; do mesmo modo, a reflexividade não é uma introspecção eremítica, pois implica reconhecimento mútuo. Ricœur sublinha oportunamente como a estima de si não é estima de mim. Enquanto o “mim” individualiza e interioriza, o si exterioriza-se e busca encontros genuínos com a alteridade (Giambetti, 2013, p. 117).

A solicitude ao estimular a relação com o outro, sugere um olhar mais transparente sobre o si (Ricœur, 2001, p. 210). Ela comporta uma dimensão plástica que ecoa na lógica da solidariedade, posto que a solicitude requer responsabilidade pela voz do outro. De acordo com Ricœur:

[t]alvez a prova suprema da solicitude, esteja em que a desigualdade de poder vem a ser compensada por uma reciprocidade legítima no intercâmbio, que, na hora da agonia refugia-se no murmúrio compartilhado das vozes ou no frágil laço de mãos que apertam-se (Ricœur, 2001, p. 210).

Com essa relevante e não menos comovente imagem, Ricœur assegura que o sujeito deve admitir a gravidade de sentir-se responsável pelo outro. Como síntese desse percurso do sujeito em direção ao outro, ele experimenta a semelhança, expressada como fruto das trocas simbólicas entre a estima de si e a solicitude. Nesse momento o sujeito, enquanto si afirma ao outro: “Tu também és capaz”. Na experiência de uma situação-limite, a solicitude toma corpo nos laços, e assim, o

movimento afetivo transforma-se em resultado efetivo, em compromisso com a dignidade mútua. A solicitude, como reflexo ético do reconhecimento, deve enraizar-se na vida cotidiana de cada pessoa.

A plenitude do reconhecimento é resultado do percurso interpretativo em que a estima de si por meio da solicitude capta o outro em sua inteireza, e por conseguinte, o si estima o outro como a si mesmo e estima a si mesmo como um outro (Ricœur, 2001, p. 226). É compreensível em Ricœur a não redução do reconhecimento à simples apreensão intelectual do outro ou ao entendimento do outro por uma ótica legalista. A responsabilidade oriunda desse itinerário reflexivo, deve concretizar-se na forma de experiências práticas que transformam essas percepções em verdade (Hall, 2007, p. 87). Segundo Giambetti:

(...) reconhecimento de onde nascem as formas mais elevadas de relação entre as pessoas, as quais alcançam o cume na amizade, mas também quando não conseguem cruzar o limiar da amizade, a relação com o outro mantém, todavia a sua positividade, enquanto fundada permanentemente na similitude e consequentemente da substancial igualdade com o outro (Giambetti, 2013, p. 145).

O retorno do sujeito a si mesmo ocorre sob a égide do reconhecimento, expressão do desejo genuíno de ser percebido pelo outro, posto que essa validação é necessária para o bem-estar da relação. Ricœur nomeia a pretensão autoreferencial de “*hybris* filosófica do si” (Ricœur, 2010, p. 77). Esse termo é, desde o século V a.C, época do auge da tragédia grega, expressão determinante para compreender a complexidade do sentimento trágico nos personagens. A *hybris* rompe o equilíbrio nos relacionamentos, incitando o sujeito a romper a própria condição humana que o constitui. O limite ético mostra até onde o homem pode aventurar-se sem perder-se, visto que o aspecto problemático da *hybris* reside no excesso da auto-afirmação, e resulta na pretensão de reduzir o mundo às suas fronteiras (Duffy, 2012, p. 117).

A solução para esse comportamento errático no homem consiste na admissão de uma postura que tome em consideração a alteridade fundamental do outro. O sujeito que responde é sempre alguém em relação, e não um si *absoluto*, isolado de todo vínculo (Ricœur, 2010, p. 77). O percurso de reconhecimento implica uma conversão do olhar por parte do si, que deve culminar na recusa de transformar o outro em ídolo, encoberto por camadas de representações destituídas de sentido genuíno. Ao recusar-se a engessar o entendimento sobre o outro, o si nega-se a exercer um olhar totalizante sobre si mesmo, pois nem o eu nem o outro jamais se deixam revelar em sua totalidade. A solidão intransferível do si, justificada por seu *traço* singular na existência humana, constitui uma realidade geradora de sentidos. De acordo com Ricœur:

[a] admissão da dissimetria ameaçada de esquecimento, vem recordar em primeiro lugar o caráter insubstituível de cada um dos parceiros da troca; um não é o outro, trocam-se dons, mas não lugares. (...) A admissão protege a mutualidade das armadilhas da união fusional, seja no amor, na amizade ou na fraternidade em escala comunitária ou cosmopolita; preserva-se uma justa distância no cerne da mutualidade, justa distância que integra o respeito pela intimidade (Ricoeur, 2006, p. 272).

O reconhecimento de si e do outro resulta de uma elaboração contínua, que se estende ao longo da vida. Cabe observar que, em não poucas ocasiões, pode-se viver mais pela vida dos outros do que pela própria, como se a nossa identidade se estruturasse apenas pela atividade do outro, ao ponto de nos sentirmos parasitas da existência alheia. Isso pode ser causado pela desconfiança em relação a nós mesmos, permitindo que a presença do outro nos impressione e nos nutra mais do que a nossa própria interioridade. Esse fator aponta para uma questão ética fundamental: como preservar a integridade do nosso ser sem nos deixarmos sufocar pela presença alheia? Notamos que a estima de si desempenha uma tarefa decisiva nesse equilíbrio, posto que nos auxilia na regulação da potência da alteridade na esfera da nossa existência. Assim, a presença do outro, mesmo marcada por considerável intensidade, não diminui a potência da nossa própria atuação no mundo. Ademais, é necessário sondar se o nexo com o outro é um componente saudável do nosso próprio desenvolvimento. O desenvolvimento do reconhecimento na reciprocidade é sempre um investimento de confiança e, portanto, um risco de decepção, rejeição ou até mesmo de traição. De certo, a reciprocidade não deve ser confundida com uma forma de troca mercantilista, ainda que envolva, de algum modo, a busca por equilíbrio entre os recursos de cada um. Em virtude disso, pelo intermédio de uma estima de si equilibrada, o indivíduo é capaz de intensificar a sua solicitude que deve resultar na dimensão política do reconhecimento. Passamos, portanto, da análise do reconhecimento em sua dimensão ética, para uma postura analítica que o inscreve nas tramas sociais e políticas da vida comum.

3. Do *vis-à-vis* ao clamor: aspectos políticos do reconhecimento

Enquanto traço de um comportamento civilizado, o reconhecimento desdobra-se em duas vias valorativas. A primeira via toma forma na criação de um paradigma normativo, isto é, na referência legítima de cada relação social, amparado no respeito e no sentido completo de alteridade e de cuidado (Alici, 2007, p. 216). Em contrapartida, ela deve ser referência para vetar abordagens que neguem os princípios e as práticas fundamentais do reconhecimento.

Esse ponto de vista é relevante, pois nos permite verificar em que medida

podemos dialogar com outro pensador que trabalha com uma concepção diversa da noção de reconhecimento em Ricœur. Um dos pensadores mais notáveis entre os teóricos da terceira geração da Escola de Frankfurt é Axel Honneth. Sua contribuição se insere no campo da filosofia sociopolítica e também moral. Ele dedica especial atenção às teorias normativas do poder, do respeito e do reconhecimento na sociedade contemporânea. O objetivo central de Honneth, na obra *Luta por Reconhecimento*, é mostrar como os indivíduos e os movimentos se integram à sociedade contemporânea (Olivier, 2019, p. 227). Isso ocorre por meio de uma luta por reconhecimento intersubjetivo, e não por autopreservação, como evidenciam as obras de Maquiavel e Hobbes. Segundo Honneth, a luta por reconhecimento origina-se na experiência da ausência de respeito por essas formas de reconhecimento (Honneth, 2000, p. 117).

Honneth organiza sua reflexão a partir das três modalidades de reconhecimento do jovem Hegel, presentes nos escritos de Iena (Ricœur, 2004, p. 254). O que interessa a Honneth é articular o plano especulativo da filosofia hegeliana com uma meditação sobre a natureza das interações entre os indivíduos. Nesse contexto, ele apresenta três modelos de reconhecimento intersubjetivo: a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima. Nesse sentido, Ricœur sugere que a teoria da luta por reconhecimento de Honneth nos orienta para uma aspiração social equitativa, na medida em que favorece os processos intersubjetivos pelos quais os indivíduos reconhecem sua capacidade de agir. Essa perspectiva esclarece a função da ética, compreendida em um sentido mais amplo do que costumamos entender. De fato, Honneth, a exemplo do jovem Hegel, entende a ética como o conjunto de condições intersubjetivas necessárias à autodeterminação e à realização do sujeito como agente social (Honneth, 2000, p. 157).

A teoria da luta por reconhecimento desperta o interesse de Ricœur, no entanto, ele questiona seu caráter aparentemente interminável. Não há dúvida de que Ricœur concorda com o aspecto inacabado da luta por reconhecimento. Isso nos impede, com razão, de acreditar que a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima possam ser obtidos de forma definitiva. Em contrapartida, o filósofo se pergunta se o caráter interminável dessa luta não compromete o engajamento dos atores sociais na própria luta por reconhecimento. De todo modo, é necessário reconhecer que a autoconfiança não é adquirida uma vez por todas. Para que ela seja sólida, é necessário alimentá-la pelas relações que atravessam as esferas privadas e sociais. Defendemos igualmente que o processo que funda o reconhecimento jurídico também não se encerra, uma vez que o plano normativo do direito está em constante ampliação e aprimoramento com o objetivo de

favorecer a estabilidade do tecido social. Com efeito, isso nos permite sustentar que Ricœur encoraja a perfectibilidade da natureza humana e da sociedade, desde que os seus membros atuem em seu seio, não como estrelas solitárias, mas como uma constelação organizada e institucionalmente articulada.

O processo do reconhecimento intersubjetivo, que estimula os indivíduos a estimarem-se mutuamente, também se revela interminável. Dado o pluralismo axiológico presente em nossas sociedades, a formação de um horizonte comum de valores que permita aos atores se estimarem só pode ser compreendida como um processo dinâmico, situado na ordem do inacabamento. Na escrita de Ricœur, a luta por reconhecimento deve associar-se aos “estados de paz”, uma vez que eles estimulam os cooperadores do reconhecimento. Com essa expressão, Ricœur se refere a uma experiência de refiguração social marcada pela linguagem de paz e pelo exercício da imaginação (Olivier, 2019, p. 232). De acordo com Ricœur:

(...) pela ficção, pela poesia, novas possibilidades de ser-no-mundo se abrem na realidade cotidiana; ficção e poesia visam o ser, não mais sob a modalidade do ser-dado, mas sob a modalidade do poder-ser (Ricœur, 1988, p. 114).

Sob esse olhar, uma ontologia possível das relações humanas está intrinsecamente ligada à questão da linguagem poética, em sua dimensão poética (poiética) mais aguçada. No entanto, não é unicamente à poesia que cabe suscitar novas modalidades existenciais. O simbólico nos oferece um sentido capaz de transformar o modo como concebemos o ideal de uma vida boa. É oportuno perceber que a afirmação ontológica não se dá unicamente nos grandes momentos da história, mas também no exercício da vida cotidiana, inclusive na trajetória de cada pessoa. Em termos precisos, podemos afirmar que a vida cotidiana é um “lugar ontológico” fundamental. Em outros termos, a existência humana se desvela como epifania nas relações de alteridade (Shenge, 2013, p. 51).

Para uma compreensão mais profunda na noção do reconhecimento no seio da ação humana, é necessário que o ser humano se engaje em um processo de questionamento sobre seu lugar na relação com seu *socius*, ou seja, no domínio da justiça — onde quase tudo se decide. Importa-nos conceber o homem em sua possibilidade de se integrar de forma plena no seio das estruturas sociais, com vistas a uma refiguração coletiva. Essa convicção nos ajudará a pensar uma presença ativa na existência, na ordem ética e também no domínio político. À luz disso, os indivíduos se comprometem mutuamente na luta por reconhecimento, apropriando-se de maneira coletiva da busca por um estado possível de paz (Thomasset, 1996, p. 90).

Considerando a função das estruturas sociais na adesão de cada projeto coerente de sociedade, as instituições identificam-se como guardiãs eficazes dos valores transformados em leis, que por sua vez devem refletir a identidade desses valores que culminam na auto-realização de cada cidadão, partícipe do poder político. Em virtude disso, o reconhecimento não deve ater-se unicamente às relações interpessoais, limitadas à esfera privada. Isso porque ele possui seu mais alto nível extensivo no reconhecimento do outro, não por uma “afinidade eletiva” (tomando emprestado o termo do escritor alemão Johann Von Goethe), mas por uma afinidade ancorada na participação política comum, sob a égide do mesmo direito. Cada pessoa deve se esforçar para enfrentar tudo o que ameaça a dignidade do outro, como estereótipos, discursos racistas e manifestações sexistas. Isso nos incita a inferir que o reconhecimento favorece o processo de integração das diferenças e o aprofundamento da qualidade relacional. O reconhecimento, na lógica da reciprocidade, molda o programa moral que rege a coexistência em uma determinada sociedade, considerando a flexibilidade como um valor tão útil quanto essencial. Isso não significa renunciar às regras, mas sim suavizar seu caráter excessivamente formal. Ao refletirmos sobre a tarefa dos mecanismos institucionais nas relações humanas, não nos cabe rejeitar as instituições, mas renová-las com uma certa constância, e isso não é possível sem vontade política genuína.

Parece-nos pertinente apresentar uma situação de busca pelo reconhecimento no contexto do sul da Bahia, no início dos anos 2000. Para nós é emblemático o papel desempenhado pelos movimentos negros no início dos anos 2000 no questionamento do espaço acadêmico da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Esse questionamento ocorreu na forma de denúncia das ausências sistêmicas de estudantes negros no ensino superior público e na forma de proposta de implementação de ações afirmativas. Nesse cenário, os movimentos negros locais, engajados com os seus pares nacionais, ocuparam posição crucial na luta pela efetivação das ações afirmativas, promovendo o acesso de estudantes negros oriundos da escola pública à universidade. Tratou-se de uma atuação destinada para a transformação da educação formal e para a formação da consciência crítica de jovens negros e da sociedade em geral.

Com base nesse engajamento coletivo, a universidade foi incitada a reconhecer a importância dessas ausências e a refletir sobre como adotar políticas que respondessem a essa exclusão histórica, como a implementação de cotas raciais (Santos, 2002, p. 60). Isso revela que a construção de epistemologias e estratégias de enfrentamento ao racismo em espaços como sindicatos, universidades e organizações religiosas é marcada por uma constante elaboração coletiva da

memória e da identidade (Thomasset, 1996, p. 621). Essa prática política está alicerçada na valorização de saberes historicamente subalternizados, nos quais a narrativa exerce a função de resistência e de reconstrução histórica (Santos, 2002, p. 9).

O reconhecimento, nesse contexto, assume feições plurais e toma em consideração a relevância da contribuição do povo negro na formação da sociedade brasileira. Em virtude disso, o reconhecimento de cada pessoa ocorre em consonância com o reconhecimento mútuo e institucional e reforça a articulação entre narrativa, identidade e justiça social (Thomasset, 1996, p. 30). De acordo com Santos:

(...) as lutas negras não são engenharias contemplativas que apenas observam o mundo social à distância, como se não fossem parte dele e não buscassem mudanças estruturais concretas. Ao contrário, afirmam identidades específicas como fundamentais para a construção de políticas públicas (Santos, 2002, p. 63).

Desse modo, observamos a centralidade da narrativa como meio de subjetivação e de reivindicação de direitos. Isso nos conduz à compreensão segundo a qual o reconhecimento, concebido à luz da proposta ricœuriana, não se manifesta de modo unívoco nem neutro, na medida em que emerge no entrelaçamento de histórias, na escuta mútua, na possibilidade de edificar novos sentidos em coerência com a ordem do vivido.

Ricœur inclui em seu pensamento ético o dever das instituições, pois elas são frágeis e dependem do nosso investimento coletivo e pessoal. No que diz respeito ao bem-estar da sociedade, o discurso de uma convivência saudável perde força sem políticas públicas adequadas. Em outras palavras, precisamos de um “ser-para”, ou seja, de um paradigma ético. Nosso propósito consiste na busca constante de exercitar a necessária harmonia com os outros, pelos meios possíveis. A noção de responsabilidade enquanto pilar ético indispensável contra formas reducionistas do agir humano, deve se manifestar na defesa das pessoas mais vulneráveis. A ética se desenvolve em um processo que, sem excluir a possibilidade de falhas, orienta as relações interpessoais rumo a uma realidade comum. Isso deve ocorrer tanto nas relações cotidianas quanto no nível mais elevado da amizade. Não podemos ignorar que a ética exige um esforço criativo de todos os agentes sociais, na medida em que é a manifestação da tomada de consciência dos indivíduos ciosos da mobilidade social de uns dos outros (Ricœur, 1991, p. 259). Insistimos que, nas relações interpessoais, é fundamental observar e absorver os imperativos da justiça. Ricœur sustenta que “a ideia de que há dois outros — um outro próximo,

aquele do encontro e do diálogo, e um outro distante, que se relaciona por meio de uma instituição — deveria ter seu lugar na filosofia contemporânea” (2007, p. 41).

Dessa forma, ainda que o reconhecimento não dependa de uma disposição do outro, ele não se fecha a respostas do outro, pois a busca por correspondência é própria dessa disposição da vontade. Nesse sentido, pode ser que essa seja a única maneira de propor relações sustentadas pela reciprocidade. Certamente, essa reciprocidade não se configura como uma expectativa oportunista de benefício próprio, pois não se fundamenta no desejo de que o sujeito seja recompensado. Com efeito, impõe-se a busca de um equilíbrio dialético que não diminua a capacidade de avaliar recursos, pesar situações e tornar a ação eficaz sem limitar-se a uma lógica mercantil. A qualidade do reconhecimento não se avalia por uma lista de direitos ou boas intenções. Devemos nos empenhar em produzir uma realidade social consistente e equilibrada, conjugando a esfera privada da vida pessoal ao plano público que se concretiza na atividade laboral, política ou de outra ordem comunitária.

As regras são inúteis se os atores sociais não estiverem envolvidos em interações cotidianas, orientadas pela observância da obrigação mútua. Segundo o doutrinador italiano Norberto Bobbio: “duas pessoas sozinhas não constituem uma sociedade. Outro ditado merece entrar para a história: duas pessoas sozinhas não estabelecem um acordo duradouro” (1990, p. 217). Isso nos estimula a sugerir que a pessoa investida de uma visão cidadã deve agir através da objetividade das instituições. De fato, elas funcionam como elos indispensáveis pelos quais a justiça se concretiza para todos os indivíduos. Além disso, toda pessoa deve ser também alcançada pela instituição; essa terceira realidade entre o “eu” e o “tu”, que se permite ir onde a amizade não consegue chegar, e viabiliza a transmissão e distribuição de bens simbólicos e materiais.

Aqui se visibiliza mais uma vez a relevância do ato narrativo para o conceito de reconhecimento, pois além de expressar a experiência individual, possibilita a constituição de um espaço compartilhado de pertencimento mútuo. Por esse ângulo, o reconhecimento não se limita a uma dinâmica intersubjetiva entre o eu e o outro, mas projeta-se para algo maior, atingindo um nível coletivo e institucional salutar. Para que uma sociedade se compreenda, ela deve desenvolver modalidades narrativas aptas a descrever sua própria realidade como exercício de memória histórica e como construção identitária no presente. Em tal perspectiva, o exercício narrativo redefine-se para além de uma simples retrospectiva, na medida em que se reconhece como um mecanismo de articulação do presente e como um horizonte de possibilidades futuras. A capacidade de narrar, à medida que não se

limita ao indivíduo isolado, move-se para a esfera coletiva e promove a formação de comunidades narrativas. Esses espaços compartilhados de enunciação permitem que grupos sociais desenvolvam uma autorrepresentação coesa, coerente e reflexiva, alimentando laços de pertencimento e reconhecimento mútuo. Mais do que a produção de relatos individuais, trata-se de um itinerário em que a sociedade, ao narrar-se, reforça seus vínculos internos e intervém de modo mais eficiente no contexto das relações sociais, nacionais e internacionais.

Considerações finais

A nossa ambição neste estudo constituiu em compreender como o ato narrativo, segundo a perspectiva ricœuriana, revela-se como o ponto culminante no entrelaçamento dinâmico entre a estima de si e a solicitude pelo outro, resultando em seu reconhecimento. Para além de um simples ato de identificação ou de simpatia afetiva, o reconhecimento comporta uma riqueza semântica que o associa a uma esfera de experiência que implica o ato ético. No alemão, língua pela qual Ricœur sempre nutriu uma grande afeição (Thomasset, 1996, p. 30), as palavras *Dank* (agradecimento) e *Gedanke* (pensamento) estão semanticamente próximas. Essa proximidade sugere que pensar não é um ato neutro ou puramente lógico, mas um gesto endereçado ao outro e interessado pelo mundo do outro.

Desse modo, narrar a si mesmo não se reduz a uma operação intelectual, mas constitui uma forma de responder a existência como dom e à presença do outro como realidade que nos permite superar toda abordagem que se fecha no eu. Vimos que o reconhecimento implica um movimento intencional que suscita em nós a capacidade de voltar o olhar para trás. Isso nos permite revisitar e reinterpretar o que já conhecemos de nós e o que o outro significa na trama narrativa que não cessamos de compor e recompor. Em virtude desse entendimento, somos como Penélope que, na espera de Ulisses, refaz sem cessar os planos da sua própria história sob a imagem sugestiva das tramas dos teares em seus dedos. Compreendemos que o processo narrativo é fundamental para a articulação da nossa identidade, que se mostra como um mosaico tecido pelos outros que habitam em nós. Destarte, o reconhecimento mais profundo implica um ato narrativo: ao falar de mim, narro, e como resultado, a história daqueles que constituíram meu ser. Portanto, este artigo buscou mostrar que, para Ricœur, o reconhecimento não é um ato estático, mas um movimento complexo e múltiplo. Por essa dimensão, se expressam o respeito, a abertura ética e a capacidade de reimaginar o outro e a si mesmo, consolidando a identidade como uma experiência relacional e temporal.

Torna-se assim possível perceber que a identidade narrativa, ao articular

o enredo das experiências vividas, permite uma mediação fecunda entre o eu e o outro, entre o indivíduo e a coletividade. É precisamente nessa tessitura narrativa que a compreensão do reconhecimento ganha espessura filosófica em Ricœur. A identidade narrativa confere coerência do sujeito ao longo do tempo e externa a sua vulnerabilidade e sua dependência das relações intersubjetivas que o constituem. Nesse contexto, a teoria do reconhecimento, lida à luz da hermenêutica ricœuriana, desdobra-se para além do campo ético. Ricœur nos convida a compreender o reconhecimento sob a égide da resposta ética ao outro, mas também sob a ótica da possibilidade poética de refiguração do mundo comum. A luta por reconhecimento não se limita, portanto, ao domínio dos conflitos, mas encontra na linguagem simbólica e, especialmente na imaginação poética, a força de irradiar novos significados, aptos a inspirar práticas sociais transformadoras. Sustentado pelo pensamento de Axel Honneth, ao suscitar a abertura ao reconhecimento para o campo político, Ricœur abre caminho para a compreensão segundo a qual reconhecer-se e ser reconhecido torna-se um ato que articula ética, poética e política em um mesmo círculo virtuoso.

Referências bibliográficas

- ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Elipse, 2009.
- AIME, O. *Senso e Essere: la filosofia riflessiva de Paul Ricœur*. Assisi: Citadella, 2007.
- ALICI, L. *Il Paradosso del Potere*. Milano: Vita e Pensiero, 2007.
- BOBBIO, N. *Il Terzo Assente*. Torino: Edizione Sonda, 1990.
- CORTELLA, L. *L'Ethos del Riconoscimento*. Genova: Laterza, 2023.
- CUCCI, G. *Ricœur oltre Freud: l'etica verso un'estetica*. Assisi: Città Nuova, 2007.
- CHAUI, M. BOSI, E. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A Editor, 1979.
- DESCARTES, R. *As Meditações Metafísicas*. Tradução de M. Hermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DOSSE, F. *Paul Ricœur: Le sens d'une vie*. Paris. La Découverte, 2001.
- DUFFY, M. *Paul Ricœur's Pedagogy of Pardon: a narrative theory of memory and forgetting*. New York: Continuum, 2012.
- GIAMBETTI, A. *Ricœur nel Labirinto Personalista*. Milano: Vita e Pensiero, 2013.
- GONÇALVES SALIGNAC, L. Justiça de Transição: as “avós da praça de maio” como instrumentos do direito à identidade e à verdade histórica argentina. *Revista Transgressões: ciências criminais em debate*, v. 5, n. 2, Natal, out. 2017.
- HALL, D. *Paul Ricœur and Poetic Imperative*. New York: Albany, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* (v. I). Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HONNETH, A. *La Lutte pour la Reconnaissance: grammaire morale des conflits sociaux*. Tradução de P. Rusch. Paris: Cerf, 2000.
- OLIVIER, A.-P. La Reconnaissance como Lutte et la Reconnaissance como Gratitude: un conflit d'interprétation entre Honneth et Ricœur. Em: A.-P. Olivier, M. Roudat e H.-C. Schmidt, *Nouvelles Perspectives pour la Reconnaissance: Lectures et enquêtes*. Paris: Ens Editions, 2019.
- PULITO, M. *Identità come Processo Ermeneutico: Paul Ricœur e l'analisi transazionale*. Roma: Armando Editore, 2003.
- RECALCATI, M. *Il Complesso di Telemaco, Genitori e Figli dopo il Tramonto del Padre*. Milano: Feltrinelli, 2013.
- RICŒUR, P. *O Si-Mesmo Como Outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *O Justo*. I. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *Lectures 1: autour du politique*. Paris: Seuil, 1991.
- _____. *La Critique et la Conviction: entretien avec Azouvi, F. de Lunay*. Paris: 1995.
- _____. *Amour et Justice*. Paris: Seuil, 2010.
- _____. *Ricordare, Dimenticare, Perdonare*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- _____. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2018.
- _____. *Parcours de la Reconnaissance*. Paris: Éditions Stock, 2004.

SANTOS, M. R. Movimentos Negros e Ações Afirmativas no Ensino Superior: resistências, diálogos e conquistas no Sul da Bahia. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 22 n. 237, p. 1-12, nov./dez., Maringá, 2022.

SEVENANT, A. V. *Philosophie de la Sollicitude*. Paris: Vrin, 2001.

SHENGE, A. L. *Paul Ricœur: la justice selon l'espérance*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2009.

THOMASSET, A. *Une Poétique de la Morale aux Fondements d'une Éthique Herméneutique et Narrative: dans une perspective chrétienne*. Louvain: Leven University Press, 1996.

A Alegoria como Princípio Hermenêutico: o audacioso método de interpretação da Escola de Alexandria

Gerson Francisco Arruda Júnior *

Recebido em abril de 2025. Aprovado em maio de 2025.

Resumo: O tema central do presente texto é a alegoria como um princípio hermenêutico. Especificamente, o seu objetivo é caracterizar o método de interpretação alegórica tal como ele foi defendido e empregado pela famosa Escola de Alexandria na interpretação dos textos bíblicos. Para tanto, consideraremos, inicialmente, a gênese desse método, as suas raízes histórico-filosóficas e os seus principais representantes. O artigo encerra-se com algumas implicações filosóficas da caracterização apresentada.

Palavras-chave: hermenêutica; interpretação alegórica; Escola de Alexandria; interpretação bíblica.

Abstract: This article examines allegory as a fundamental hermeneutic principle, with an emphasis on characterizing the allegorical interpretation method as adopted and defended by the renowned School of Alexandria in biblical exegesis. To this end, the study first investigates the genesis of this method, its historical and philosophical roots, and its main exponents. The analysis culminates in a discussion of the philosophical implications arising from the allegorical approach outlined herein.

Keywords: hermeneutics; allegorical interpretation; School of Alexandria; biblical interpretation.

* Professor de História da Filosofia Antiga e Medieval na Universidade do Estado do Amapá (UEAP) e, atualmente, coordena o Curso de Licenciatura em Filosofia. E-mail: gerson.junior@ueap.edu.br ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4985-5005> .

Introdução

Por desempenhar um papel fundamental no desenvolvimento da história do cristianismo, o período denominado Patrístico é fundamental para a compreensão de todo o pensamento ocidental. De modo mais específico, pode-se dizer que esse período é fortemente marcado pela estruturação filosófico-teológica da religião cristã, cujos fundamentos decorreram dos esforços intelectuais dos chamados “Pais da Igreja”.

Quando consideramos os âmbitos teológico e filosófico, a Patrística não só se caracteriza pelas controvérsias entre os postulados da fé cristã e o corolário do pensamento grego – protagonizadas, sobretudo, por aqueles que possuíam um corajoso espírito apologético –, como também se destaca pelos princípios hermenêuticos que nesse período foram apresentados e defendidos, sobretudo no processo de interpretação das Escrituras Sagradas Cristãs.

Embora predominantemente restritos aos estudos bíblico-teológicos, os princípios hermenêuticos vigentes na Patrística estavam delimitados a dois grandes centros de estudo que se contrapunham com suas particularidades. Por um lado, existia a famosa Escola de Alexandria, cujo eixo hermenêutico se assentava no método alegórico; por outro lado, encontramos a Escola de Antioquia que, em radical oposição aos alexandrinos, defendia um método literal de interpretação.

Diante disso, e para delimitar nosso escopo, o presente artigo tem como objetivo principal fazer uma caracterização do método de interpretação defendido e empregado pela Escola de Alexandria na interpretação dos textos bíblicos. Pretende-se, assim, considerar a gênese desse método, as suas raízes histórico-filosóficas, e, também, destacar os seus principais representantes. Em seu desfecho, o artigo apresenta algumas ponderações filosóficas gerais sobre o método alegórico de interpretação.

Alexandria: uma cidade sonhada

A destacada cidade de Alexandria tem uma história no mínimo interessante. Desde a sua fundação, ela sempre se caracterizou por ser um ambiente de profícua produção intelectual. Após a decadência da influência exercida pela filosofia grega, causada basicamente pela queda do sentido filosófico-moral que qualificava o conceito grego de *polis*, na qual a magnífica pretensão da existência de uma única *Cidade-Estado* foi rejeitada e sepultada como utopia, a cultura helênica padeceu, fatalmente, uma perda de profundidade e pureza na sua forma de pensar.

Nesse contexto, e através das grandes expedições e conquistas realizadas por

Alexandre Magno, o mais famoso dos imperadores gregos, importantes diálogos e interações foram estabelecidas entre a cultura grega e as culturas dos povos conquistados por ele. Nesses diálogos, em especial aqueles que foram realizados com o modo de pensar e agir oriental, houve a assimilação, mudança e criação de diversos elementos culturais, os quais possibilitaram o surgimento de novos centros intelectuais que ultrapassaram os limites geográficos da Grécia. Um desses novos centros, e talvez o principal deles, igualmente ao de Pérgamo, de Rodes e de Roma, se encontrava na estratégica cidade de Alexandria.

Até onde se sabe, a cidade de Alexandria foi a concretização de um sonho do Imperador Alexandre Magno que, desde 332 a.C., teve o majestoso desejo de construir uma cidade, que levasse seu nome, e que fosse tomada como referência e exercesse forte influência cultural, política e social. Geograficamente, o perímetro territorial escolhido para comportar essa cidade foi as regiões egípcias, junto à foz do rio Nilo. Dentre os motivos que justificam essa escolha, dois merecem destaque: (1) porque a terra dessa região era muito fértil; (2) porque a localização geográfica era muito promissora e permitia oportunas relações comerciais por meio das rotas de navegações. Isso fez com que, desde cedo, a população da tão sonhada cidade crescesse rapidamente, e vários povos e etnias, especialmente judeus, agregassem naquela região e se submetessem a essa nova dinâmica e estrutura social.

Por não deixar sucessor no trono imperial, com a morte de Alexandre o Império Grego foi dividido entre os seus quatro generais: Cassandro, Lisímaco, Selêuco e Ptolomeu. Cassandro, tornou-se rei da Grécia; Lisímaco, da Trácia (Armênia); Selêuco, da Síria e regiões adjacentes; e, por fim, Ptolomeu Lago governou o Egito e as adjacências¹.

Sendo fiel aos propósitos do grande Imperador, Ptolomeu Lago, inicialmente, e depois os seus sucessores, os conhecidos “ptolomeus”, assumiram a postura de continuar e manter a dinâmica e a estrutura socioculturais estabelecidas por Alexandre na cidade de Alexandria. O resultado disso foi a instauração de um ambiente cultural riquíssimo, o qual atraiu vários intelectuais, especialmente, os gregos. Muitas pessoas de todas as partes do mundo iam à Alexandria fazer os seus estudos, ou mesmo aperfeiçoá-los. Do ponto de vista histórico-filosófico, esse fato tem uma importância singular, pois o “centro” do pensamento humano, que antes tinha a cidade de Atenas como sua sede, foi, paulatinamente, transferido para a cidade de Alexandria, tornando-a um local promissor e de grandes avanços, e transformando-a na capital intelectual do mundo helênico (cf. Lévêque, 1979, p.

1 Para maiores informações sobre o governo de Alexandre Magno e a divisão do seu império após a sua morte, cf. Ironside, 1988, p. 6-35.

39).

Quanto a isso, convém destacar que Ptolomeu I Sóter, um dos primeiros sucessores do general Ptolomeu Lago, instigado por Demétrio, que era um membro de uma das escolas peripatéticas de herança aristotélica e refugiado em Alexandria por questões políticas na Grécia, teve a intenção

(...) de reunir em uma grande instituição todos os livros e todos os instrumentos científicos necessários às pesquisas, de modo a fornecer aos estudiosos material que não pudessem encontrar em nenhum outro lugar, induzindo-os assim a irem para Alexandria (Reale; Antiseri, 1990, p. 284; cf. Canfora, 1996, p. 21).

Como fruto desse ideal, surgiram o Museu e a Biblioteca em Alexandria.

O Museu, dedicado às Musas, deusas protetoras das atividades intelectuais, oferecia um favorável instrumental para as pesquisas filológicas, matemáticas, mecânicas, astronômicas, médicas e geográficas (cf. Bevilacqua, 2019, p. 61–62). Anexa ao Museu, a Biblioteca, por sua vez, dispunha de significativa parte da produção literária de antigas civilizações. Sob a dinastia de Ptolomeu II, a Biblioteca de Alexandria já havia reunido cerca de setecentos mil livros, chegando a ter o maior acervo literário do Mundo Antigo (cf. Reale; Antiseri, 1990, p. 285–300).

Com todos esses empreendimento e recursos, a tão sonhada cidade de Alexandria progredia aceleradamente, a tal ponto de tornar-se um referencial intelectual para o mundo. Por volta da metade do II século da Nossa Era, Alexandria contava com um gigantesco empório industrial, comercial e cultural, que era desfrutado pelos seus quinhentos mil habitantes, aproximadamente. Além disso, várias instituições de ensino superior se organizaram ali, cultivando com “raro brilho a filologia e as ciências da natureza” (cf. Gilson; Boehner, 1991, p. 32).

A fundação da Escola de Alexandria

É exatamente nesse ambiente intelectual e cultural vivido na cidade de Alexandria que surge a famosa *Escola de Alexandria*. Para Gilson e Boehner (1991, p. 32), ela foi “o primeiro instituto cristão de ensino superior”. Não se sabe, por falta de documentação histórica, quando, de fato, as doutrinas da religião foram pregadas em Alexandria. Contudo, segundo alguns estudiosos, dentre eles Augustus Lopes (2004, p. 130), já na segunda metade do II século, havia, nessa cidade, um catequista cristão chamado Barnabé que, além das perspectivas gnósticas que possuía, interpretava o Antigo Testamento alegoricamente.

Apesar do grande número de habitantes judeus, quando as doutrinas cristãs foram disseminadas em Alexandria, muitas pessoas se converteram ao

cristianismo, formando, assim, uma forte e florescente comunidade cristã, que era catequizada por Barnabé. Um desses convertidos foi o filósofo estoico Panteno², a quem é atribuída a fundação da Escola de Alexandria. Contudo, Roy Zuck (1994, p. 41), alicerçado na ausência de comprovação histórica, apenas defende a ideia de que Panteno “é o mais antigo mestre da Escola catequética de Alexandria, no Egito, de que se tem notícia”. Quanto a isso, Eusébio, grande historiador cristão e escritor da famosa *História Eclesiástica*, um dos mais importantes documentos históricos cristãos, acredita que Panteno não foi o fundador da Escola de Alexandria, e sim seu primeiro diretor conhecido, assumindo esse cargo por volta do ano 180 d.C. (cf. Eusébio *apud* Gilson; Boehner, 1991, p. 33). Independentemente disso, se como fundador, diretor ou mesmo como mestre, a verdade é que Panteno recebe a reconhecida honra de ser o primeiro grande representante da Escola de Alexandria.

Entretanto, com a chegada do cristianismo em Alexandria, a tensão intelectual entre os postulados da religião cristã e os pressupostos da filosofia grega vigentes se tornou ainda mais acirrada, necessitando, urgentemente, de um método de interpretação que satisfizesse e respondesse as novas indagações religiosas trazidas pela fé cristã. E, igualmente como fez o judaísmo na época de Fílon, o cristianismo alexandrino, desde seu início nessa região, também adotou o método alegórico como meio de harmonizar a fé cristã e a filosofia grega. Essa decisão não é de se admirar, uma vez que, historicamente, o pensamento alexandrino estava fortemente influenciado por pensadores alegóricos.

O Método alegórico de interpretação e suas raízes históricas

O termo “alegoria” deriva-se das palavras gregas *állos* e *agoreúō*, que etimológica, literal e conjuntamente significam “outro falar”. Hermeneuticamente, o que se quer denotar com isso é a ideia de que, em qualquer discurso, o que se está falando quer dizer outra coisa completamente diferente do significado natural das palavras ditas. Desse ponto de vista, alegorizar é tencionar dizer ou transmitir um sentido diferente, mais profundo, do que aquele que é transmitido pelo significado comum das palavras empregadas num contexto concreto de conversação.

Como um método de interpretação, historicamente a alegoria foi desenvolvida pelos gregos. Nesse contexto, o objetivo era usar o método para tentar reduzir a

2 Devido ao escasso material preservado, pouco se sabe sobre a vida e o pensamento de Panteno. Ele era da Sicília e se tornara filósofo estoico. Após a sua conversão foi missionário cristão no Oriente, indo até a Índia. Ao retornar para o Egito, assumiu a direção da Escola de Alexandria. Não deixou nada escrito e morreu, provavelmente, no final do século II. Maiores informações, cf. Lopes, 2014, p. 131; Reale; Antiseri, 1990, p. 411; Gilson; Boehner, 1991, p. 33.

conflituosa tensão existente entre, por um lado, a crença por detrás dos discursos mitológicos gregos, e, por outro, os postulados racionais herdados do discurso filosófico³. Nas descrições mitológicas gregas, nomeadamente as que são encontradas nos escritos poéticos de Homero e Hesíodo, havia muitas e recorrentes ações divinas que são imorais, perversas e obscenas. E, na tentativa de amenizar a confusão que esses registros poderiam causar na mente de muitos devotos e religiosos, alguns pensadores gregos interpretaram essas histórias míticas de modo alegórico, isto é, atribuíram outro significado ao significado das palavras usadas na descrição dessas ações. Platão, por exemplo, em algumas passagens dos seus diálogos filosóficos, usa a alegoria em confrontação com a posição inframoral dos deuses registrada nos escritos de Homero, afirmando que as verdades ali descritas jazem num nível mais profundo de interpretação, a saber, o alegórico⁴.

As raízes históricas do método hermenêutico da Escola de Alexandria

Considerando o contexto da Escola de Alexandria, é possível constatar que, num certo sentido, muitas são as raízes históricas do método alegórico. Especificamente no que diz respeito à afirmação do método na Escola de Alexandria, duas são as principais raízes: Heráclito de Éfeso e Fílon de Alexandria. Em tese, Heráclito se constitui uma raiz histórica por defender a ideia de um sentido mais profundo alcançado pela *hypónoia*; e Fílon, com a interpretação alegórica do Antigo Testamento.

Como se sabe, Heráclito de Éfeso foi um dos mais importantes pensadores gregos. Ele afirmava ser o fogo a causa primeira de todas as coisas e do dinamismo universal do eterno devir. Contudo, é a partir da sua doutrina sobre o *lógos* que Heráclito elabora o sentido de *hypónoia*, o qual se constituirá um dos pilares da herança filosófica para o método alegórico. Para ele, conforme nos informa Abbagnano (1999, p. 34), o *lógos*, que constitui a essência mais profunda dos seres humanos, põe constantemente diante do homem a possibilidade de duas ações, ou melhor, de duas atitudes: *vigiar* ou *dormir*.

Para esse grande filósofo, o sono, *dormir*, denota uma postura de isolamento do homem em si mesmo, isto é, o seu fechamento em si. Já o *vigiar*, por sua vez, denota a atitude do homem estar acordado e abrir-se, mediante a pesquisa, à sua autêntica relação com o mundo objetivo. Essa pesquisa vigilante não se detém nas

3 Quanto à origem do uso da alegoria como solução para minimizar a tensão entre o mito e a filosofia, cf. Naddaf, 2007, p. 41-86.

4 Sobre o uso platônico da alegoria na interpretação dos mitos, cf. Oliveira, 2017.

aparências, mas avança até alcançar o seu sentido real.

Em se tratando dos textos escritos, isso também se evidencia. Diante das letras dos textos, temos as aparências, a superfície. Somente com a *hypónoia*, ou seja, a busca pelo que está atrás das letras, é que desvendamos o sentido real, o sentido mais profundo do que está expresso pelas palavras. Essa postura foi aplicada pelo próprio Heráclito, principalmente na leitura das obras de Homero, para fugir das implicações óbvias causadas pelas supostas imoralidades dos deuses ali registradas (cf. Lopes, 2004, p. 130). Assim, essas atitudes dos deuses deveriam, para ele, ser entendidas como tendo um sentido mais profundo, além do sentido simples e natural das palavras, que é somente alcançado pela *hypónoia*. É baseado nisso que os intérpretes alexandrinos têm Heráclito como fonte histórica para validarem suas alegorias⁵.

Fílon de Alexandria, por sua vez, é a mais próxima e mais importante fonte de herança histórica para o uso da alegoria entre os alexandrinos. O pensamento filoniano foi fortemente influenciado pela filosofia platônica, em especial o dualismo. Ele, que era um judeu praticante e contemporâneo de importantes rabinos como Hillel e Gamaliel, foi um profundo conhecedor da *Septuaginta*⁶ e das tradições judaicas. Nesse contexto, ele presenciou a acirrada disputa entre os dois mais destacados grupos de intérpretes judeus da diáspora: os chamados “Alegoristas Extremos”, que, influenciados pelas interpretações rabínicas e *Midrástica*⁷, abusavam nas alegorizações dos Textos Sagrados do Judaísmo, e os chamados “Literalistas”, os quais, de modo radical, compreendiam as passagens bíblicas de maneira literal.

Diante desse contexto, Fílon dedicou considerável esforço para combater esses

5 Sobre o conceito de *hypónoia* e a sua forte influência na constituição do método alegórico, cf. Tate, 1927, p. 214-215.

6 A *Septuaginta* foi a tradução da Bíblia hebraica para o idioma grego, realizada na cidade de Alexandria, por 72 rabinos, por volta do III século a.C. Maiores informações, cf. Geisler, 1997, p. 196-197; Champlin, 2000, p. 5272; Packer; Tenney; White Júnior, 1988, p. 10; Dana, 1990, p. 42-44).

7 A Interpretação *Midrástica* era bastante utilizada entre os judeus que voltaram do cativeiro na Babilônia. Nos aproximadamente 300 anos em que esteve em vigor (100 a.C. – 200 d.C.), ela sempre manteve os seus diversos pontos hermenêuticos num processo de desenvolvimento, os quais tiveram seus ápices no I século da Era Cristã. Esse tipo de interpretação é fruto do conhecido letrismo judaico, oriundo da mística existente na religião dos judeus, após o cativeiro babilônico. Um dos principais representantes e defensores desses princípios é o famoso rabino Akiba que, devido ao seu veemente e impetuoso envolvimento com a interpretação da Torá, forneceu uma enorme contribuição para a formação e estruturação do letrismo judaico. Além dele, outro destacado representante da interpretação *Midrástica* é o rabino Hillel, cujo maior destaque foi a elaboração de uma das três listas de regras básicas da interpretação rabínica. Baseado nisso, percebemos, claramente, que a Interpretação *Midrástica*, sempre preservou a mística e o ocultismo advindos do letrismo judaico.

dois grandes extremos interpretativos dos Textos Sagrados do Judaísmo no I século. Para isso, ele assumiu como ponto de partida o emprego do método alegórico, tal como ele foi empregado no contexto grego (Virkler, 1995, p. 39). Com um pano de fundo eminentemente platônico, sobretudo o dualismo entre corpo e alma, Fílon reconhecia dois níveis de sentidos na interpretação dos Textos Sagrados. Ligado ao corpo, que é inerentemente mau, está o sentido literal, que nada mais é do que um símbolo do verdadeiro sentido. Além disso, há também um sentido especial, mais profundo, que é encontrado por detrás das letras e pelo qual o verdadeiro significado dos textos era expresso. Escusado será ressaltar que esse sentido só era alcançado pela utilização do método alegórico na interpretação.

Porém, por ser um judeu bastante dedicado à sua religião, Fílon não só nunca abriu mão como tinha em alta conta os escritos mosaicos. Desse modo, justifica-se a sua busca por uma perfeita síntese entre a filosofia grega (sobretudo o platonismo) e o pensamento do profeta judaico Moisés. Essa talvez tenha sido a maior preocupação intelectual de Fílon, cuja solução só foi possível graças à aplicação do método alegórico aos textos sagrados do Antigo Testamento.

Os principais representantes da hermenêutica da Escola de Alexandria

Considerando mais pontualmente o contexto da Escola de Alexandria, passemos a ponderar sobre os seus principais representantes, a saber, Clemente de Alexandria e o seu discípulo Orígenes. Ambos lidam veementemente com a interpretação das Escrituras Sagradas do cristianismo. Eles acreditavam que a Bíblia cristã era, de fato, a palavra de Deus, e apontavam a interpretação alegórica como o único caminho capaz de extrair o seu verdadeiro sentido.

Tito Flávio Clemente (150 – 215 d.C.)⁸, ou mais conhecido como Clemente de Alexandria, foi um nomeado hermeneuta da Patrística. Nascido em 150, pouco antes do ano 180, se tornou cristão e foi educado aos pés do grande mestre Panteno, do qual se tornou discípulo e professor assistente na Escola de Alexandria. Após a morte de seu mestre, Clemente assumiu a direção da Escola, tornou-se padre, e foi um dos primeiros Pais da Igreja a lidar seriamente com a interpretação bíblica.

Desde a sua conversão à fé cristã, Clemente se tornara um grande apologeta do cristianismo. Por isso, dedicou parte da sua vida à elaboração de uma *Gnose Cristã* que fosse capaz de responder às indagações dos hereges, sobretudo nos acirrados debates entre fé e razão. Infelizmente, além de alguns poucos e pequenos

8 Maiores informações sobre a vida, obras e pensamentos de Clemente, cf. Abbagnano, 1999, p. 99–100; Gilson; Boehner, 1991, p. 33–47; Reale; Antiseri, 1990, p. 411–412.

fragmentos, temos apenas três de seus escritos: uma apologia contra os gregos, *O Protréptico aos Gregos*; um manual de catequese cristã, *O Pedagogo*; e *Os Strômata ou Tapetes*, no qual tentou expor cientificamente as verdades cristãs.

No período em que Clemente se tornara padre, a Igreja Cristã estava passando por um momento muito conturbado devido aos iminentes ataques causados pela proliferação das seitas Gnósticas. O tipo de *Gnose*⁹ defendido por esses grupos, afirmava a necessidade do conhecimento filosófico para se ter uma fé cristã genuína. A essência dos ensinamentos Gnósticos estava na possibilidade da obtenção de um conhecimento perfeito, adquirido através de várias experiências místicas, onde, por meio de uma “iluminação divina direta”, os homens entravam em contato pessoal com Deus e adquiriam a sua salvação. Segundo eles, somente esse processo levaria as almas dos homens à salvação.

A partir disso, eles classificavam os homens em três categorias: os *pneumáticos*, os *psíquicos* e os *hílicos*. Os primeiros, também chamados de espirituais por serem dirigidos pelo espírito (*pneuma*), são os eleitos, os únicos habilitados a possuírem o conhecimento pleno (*gnōsis*), e, portanto, a salvação. Os segundos, que estão no meio dos outros dois, por serem guiados pela alma (*psykhē*), podem ser salvos ou não, bastando apenas seguir o caminho trilhado pelos espirituais. Por fim, os *hílicos* que, por se deixarem levar pela matéria (*hýlē*), o corpo, que é inerentemente má, estão destinados e condenados à morte, à perdição. A partir dessa classificação, os Gnósticos apontavam que a salvação é obtida através do conhecimento.

Por defenderem a superioridade do conhecimento filosófico em relação à abordagem da fé cristã, muitos cristãos criaram ojeriza aos Gnósticos e à filosofia, acusando-os de ter perturbado o ambiente religioso cristão com suas ilações filosóficas. Com isso, as questões sobre a relação entre fé e razão cada dia ia se efervescendo. É nesse ínterim que Clemente alça a sua voz.

Apesar de não descartar o papel da filosofia na prática da religião cristã, Clemente se pronuncia de maneira contrária ao tipo de gnosticismo vigente em sua época. Na tentativa de mostrar que a filosofia era útil e necessária para os cristãos, o grande diretor da Escola de Alexandria percorre o caminho inverso do trilhado

9 O termo grego “*gnōsis*” denota, literalmente, conhecimento. Os gnósticos eram grupos de pessoas que surgiram no seio do próprio cristianismo, cujas doutrinas misturavam elementos cristãos, místicos, neoplatônicos, e até postulações das religiões orientais, formando, assim, um complexo corpo doutrinário que, segundo eles, levavam à verdadeira salvação. Infelizmente, não se tem, hoje, senão poucos fragmentos conservados das obras dos Gnósticos. Suas doutrinas e pensamentos só são conhecidos mediante as exposições feitas pelos Pais Apologetas, os quais foram os defensores do cristianismo contra as afirmações heréticas Gnósticas. Sobre esses grupos e as refutações feitas pelos conhecidos Pais Apologetas, cf. Abbagnano, 1999, p. 82–97; Reale; Antiseri, 1990, p. 405–411.

pelos Gnósticos. Para combater a *Gnose* “herética”, ele elabora um conceito próprio de *Gnose* denominada de *Gnose Cristã*, onde destaca a importância do conhecimento filosófico para o Cristianismo. Para os Gnósticos, a filosofia é superior a todas as coisas, e está acima, inclusive, da fé cristã. Contudo, diferente desses, Clemente, quanto à relação entre filosofia e fé, atribui um caráter peculiar à *Gnose Cristã*: a subordinação da filosofia à fé. Para ele, a fé cristã é o critério último da verdade, na qual todas as doutrinas filosóficas deveriam ser avaliadas e julgadas, e não o contrário. Nicola Abbagnano resume bem essa relação entre fé e razão em Clemente quando, parafraseando fragmentos de suas obras, diz:

[p]or certo, os filósofos misturaram o verdadeiro e o falso; trata-se agora de escolher entre as suas doutrinas aquilo que é verdadeiro, abandonando o falso, e a fé fornece o critério desta escolha. A filosofia deve ser nesse sentido serva da fé como Agar de Sara. Nesta subordinação da filosofia à fé reside o caráter da gnose cristã. A gnose dos Gnósticos é a falsa gnose porque estabelece entre a filosofia e a fé a relação inversa: se ao gnóstico fosse dado escolher entre a gnose e a salvação eterna, ele escolheria a gnose porque a julga superior a todas as coisas. (cf. Clemente *apud* Abbagnano, 1999, p. 100)

Esse conceito de *Gnose Cristã* irá permear todo o pensamento teológico de Clemente, inclusive a sua hermenêutica. Como os Gnósticos, apesar de ser em níveis diferentes, Clemente classifica o homem em três categorias: o *pagão*, o *crente* e o *Gnóstico Cristão*. Os *pagãos* são os ímpios, que não aceitam a doutrina cristã, e os hereges que, aceitando, distorcem-na. Os *crentes* são os cristãos que ainda não compreenderam perfeitamente a fé cristã, por não terem capacidade de obter o conhecimento perfeito sobre ela. Já os *Gnósticos Cristãos*, longe de ser aqueles “Gnósticos hereges” tratados anteriormente, são os cristãos perfeitos, cujo entendimento brilha pela compreensão da fé, através do perfeito conhecimento. Assim, nem todos os cristãos são *Gnósticos*, pois esses são cristãos que alcançaram a fé perfeita através do conhecimento. Os que pertenciam ao grupo dos *Gnósticos Cristãos* também eram chamados de espirituais.

É, pois, baseado nessa divisão que Clemente alicerça seu método de interpretação da Bíblia. Para ele, as Escrituras Sagradas possuem cinco sentidos: o *histórico*, o *doutrinal*, o *profético*, o *filosófico* e o *místico ou alegórico*, sendo esse último o mais profundo de todos. No âmbito teológico, o sentido histórico está atrelado ao mero relato das histórias bíblicas; o sentido doutrinal é o responsável pela extração de ensinamentos morais e teológicos; o sentido profético se relaciona com a interpretação dos *tipos* e profecias bíblicos; o sentido filosófico é de onde parte todo o conhecimento real; e o sentido místico ou alegórico é de onde se extrai as verdades morais e espirituais, necessárias ao progresso salvífico e à perfeição

(cf. Zuck, 1994, p. 41).

Os dois últimos sentidos, que são os mais importantes, só podem ser alcançados pelos “perfeitos cristãos”, ou seja, os *Gnósticos Cristãos*, que, por estarem em “contato direto” com Deus através das muitas “iluminações espirituais”, tinham condições de obter o mais profundo sentido dos textos bíblicos. Esses espirituais se destacavam por utilizar o método alegórico em suas interpretações, defendendo ser esse o único caminho para descobrir esse sentido.

É baseado nisso que, para Clemente, aqueles que ficavam restritos à letra do texto não conseguiam êxito em suas interpretações, uma vez que o sentido trazido pelas letras, ou seja, o literal, fornece apenas uma fé elementar, sem nenhuma profundidade espiritual. Somente o sentido alegórico produz uma fé alicerçada num conhecimento real e perfeito, produzindo, assim, um progresso espiritual que desembocaria na salvação. Por isso, como nos diz Louis Berkhof (2000, p. 18), Clemente “propôs o princípio de que *toda* Escritura deve ser entendida de forma alegórica” (destaque nosso).

Esse tipo de entendimento possibilitou Clemente dar um passo à frente dos intérpretes de sua época. É dele, por exemplo, o honroso privilégio de ser o primeiro intérprete cristão a aplicar o método alegórico aos Escritos do Novo Testamento¹⁰. Segundo ele, as Escrituras Sagradas utilizam uma linguagem simbólica e misteriosa, pela qual Deus, por sua infinita sabedoria, tinha o objetivo de ocultar as verdades da letra dos textos para que nem os incrédulos nem os crentes simples compreendessem as verdades bíblicas que estavam destinadas apenas aos espirituais¹¹, ou seja, àqueles que alcançavam o sentido místico, alegórico. É por isso que Clemente aponta o método alegórico, o qual era usado apenas pelos verdadeiros discípulos, isto é, àqueles perfeitos cristãos espirituais, como o único caminho para se alcançar o real e profundo sentido dos textos bíblicos.

Seguindo essa mesma direção, porém com algumas diferenças, está o mais destacado discípulo de Clemente: Orígenes. Nascido em Alexandria, Orígenes (185 – 254 d.C.)¹² foi, sem dúvida, o mais importante e influente intérprete das Escrituras dentre os seus contemporâneos. Oriundo de um lar cristão, desde sua infância teve contato com o ensinamento das Escrituras. Seu pai, Leônidas, que foi preso e executado em defesa da fé cristã entre 201 e 202, fez questão de educá-lo

10 Para um exemplo da aplicação de Clemente do método alegórico a um texto do Novo Testamento, Cf. Lopes, 2004, p. 131–132.

11 Cf. Zuck, 1994, p. 41; Virkler, 1995, p. 44

12 A maioria das informações sobre a vida de Orígenes nos é dada pela *História Eclesiástica* de Eusébio. Contudo, podemos encontrar elementos significativos de sua vida e de seu pensamento em: Berkhof, 1992, p. 65–66; Lopes, 2004, p. 132–134; Zuck, 1994, p. 41–42; Virkler, 1995, p. 44.

na Escola catequética de Alexandria, onde, logo cedo, destacou-se, galgando grande estima por parte de seus professores. Após a morte de seu pai, os bens da família foram confiscados, e Orígenes, com apenas 17 anos de idade, teve que lecionar para sustentar a família.

Nomeado pelo Bispo Demétrio em 203, Orígenes, aos 18 anos, assumiu a direção da Escola de Alexandria – cargo este que exerceu até o ano 230 –, sendo o sucessor imediato de Clemente, que, premido pela perseguição, abandonou, por um tempo, a cidade de Alexandria, e, conseqüentemente, a direção da Escola. Em 205, começou a frequentar a Escola Filosófica de Amônio Sacas – fundador da Escola Neoplatônica naquela cidade –, onde fez um completo estudo do neoplatonismo e do gnosticismo que, à época, eram muito valorizados (cf. Berkhof, 1992, p. 66).

Não temos ao certo o número total de obras escritas por Orígenes. Segundo São Jerônimo, destacado Pai da Igreja, o número chega a 600 escritos, sendo a maioria, comentários exegéticos. Somente uma pequena parte dessas obras foram conservadas, e hoje, restam-nos, apenas, poucas delas em grego. Destacamos, dentre elas: *Hexapla*, *Contra Celso* e *Os princípios*. Este último texto, escrito em 4 livros, é considerado a primeira Suma Teológica das doutrinas cristãs. Nela, o discípulo de Clemente aborda sobre a doutrina de Deus, do universo, da liberdade, e sobre a revelação. É na última parte dessa obra que ele apresenta os seus princípios hermenêuticos para a interpretação das Escrituras Sagradas.

Ao escrever essas obras, Orígenes se declara um grande defensor da fé cristã. Seu contexto de luta é contra os Gnósticos e contra os judeus literalistas que haviam ressurgido em sua época. Sendo, pois, inquietado por esses maldizentes do cristianismo, ele, fortemente influenciado pela Filosofia Grega, acreditava que a melhor maneira de os combater seria entender as Escrituras Sagradas pela interpretação alegórica. Ele cria ser a Bíblia uma vasta alegoria. Cada detalhe dos textos devia ser interpretado simbolicamente¹³, e ressaltava que a Bíblia estava repleta de enigmas e afirmações obscuras, que somente com o sentido mais profundo, trazido pela interpretação alegórica, é que se poderia obter a clareza desses textos. Além disso, para interpretá-la de maneira eficaz, é de fundamental importância o uso da razão filosófica enquanto ferramenta do ato interpretativo. Nesse sentido, podemos dizer que Orígenes segue, à risca, o pensamento de Fílon quanto à interpretação dos Textos Sagrados.

Partindo da ideia existente no dualismo platônico, o ser humano, para Orígenes, possui três dimensões: o corpo (*sōma*), a alma (*psykhē*) e o espírito (*pneuma*). Com

13 Para analisar vários exemplos de interpretação simbólica das partes de um texto bíblico, cf. Zuck, 1994, p. 42; Lopes, 2004, p. 133.

isso, o grande sucessor de Clemente acreditava que, para ser eficaz, a mensagem das Escrituras Sagradas teria que atingir cada um desses níveis, e, portanto, deveria ter três sentidos específicos¹⁴: o *somático*, que é o sentido literal; o *psíquico*, que é o sentido moral; e o *pneumático*, também chamado de alegórico ou místico, que é o sentido real e mais profundo do texto.

O sentido *somático*, que estava relacionado ao corpo, expunha a verdade histórica do texto, trazendo apenas o sentido literal, que era destinado aos iniciantes, a saber, os fracos na fé, aos imaturos. O sentido *psíquico*, relacionado à alma, estava comprometido com o conteúdo moral do texto, o qual servia para alimentar a fé daqueles que tiveram algum progresso espiritual na caminhada cristã. Por fim, o sentido *pneumático* ou alegórico que, relacionado com o *espírito*, trazia o sentido místico, onde estava o conhecimento real, profundo e perfeito, destinado apenas aos maduros na fé.

Já podemos perceber que, em tese, o princípio defendido por Orígenes é o mesmo de Clemente. Baseado num trecho da primeira Carta do apóstolo Paulo aos Coríntios 2.7: “mas falamos a sabedoria de Deus, oculta em mistério”, Orígenes segue a mesma concepção de Clemente ao argumentar que Deus oculta o verdadeiro sentido dos textos para que somente os espirituais consigam captá-los. Para ele, o sentido literal é próprio dos judeus, a quem Deus ocultou o sentido profundo por causa da incredulidade. Já o sentido alegórico é peculiar aos verdadeiros cristãos, a quem foram reveladas as verdades bíblicas.

Embora tivesse realizado uma excelente sistematização das verdades cristãs, Orígenes, negou, muitas vezes, o caráter histórico das passagens bíblicas, possibilitando vários sentidos para um mesmo texto. Ele desconsiderou de tal maneira o sentido literal dos textos que seu estilo alegórico passou a ser chamado de “fantasia desmedida”. Apesar disso, ele, ainda hoje, é considerado o maior intérprete entre os alexandrinos, influenciando, inclusive, muitos Pais da Igreja como Dionísio, o grande, Eusébio de Cesareia, Dídimo, o cego, Cirilo de Alexandria e, mais tarde, Ambrósio e Agostinho.

À guisa de conclusão

Embora, enquanto disciplina filosófica, a hermenêutica só tenha sido

14 É louvável a rica informação que Lopes nos dá ao afirmar que, além do dualismo platônico, o motivo pelo qual Orígenes radicalmente defende os três sentidos das Escrituras está na má tradução e interpretação feita por ele do texto de Provérbios 22.20. O acréscimo da expressão “representas estas coisas de maneira tripla”, feito por Orígenes a esse versículo, possibilitou tal interpretação (cf. Lopes, 2004, p. 132–133).

estabelecida em meados do século XIX, a história do pensamento humano sempre foi marcada por métodos e princípios de interpretação. Na Patrística, isso se evidenciou fortemente no âmbito filosófico e teológico cristão, de tal modo que um centro de estudo cristão, a Escola de Alexandria, foi caracterizado por defender a alegoria como método hermenêutico.

Convém notar que, mesmo estando ligado ao contexto teológico e estritamente bíblico, o método alegórico tem suas raízes históricas sobretudo no pensamento filosófico grego, com o conceito de *hypónoia*, defendido por Heráclito, e no pensamento helênico-judaico, com Fílon, que aplicou a alegoria na interpretação dos textos do Antigo Testamento.

É importante notar também as significativas influências da Escola de Alexandria no processo hermenêutico de interpretação da Bíblia em todo o cristianismo, inclusive até os nossos dias. Durante a Patrística, vários dogmas cristãos foram estabelecidos, e, devido às inúmeras controvérsias existentes, muitos foram os concílios que definiram importantes pontos doutrinários no seio da Igreja Cristã. Daí, muitos desses credos e afirmações doutrinárias ali ratificados foram alicerçados e regidos pelos princípios hermenêuticos da Escola de Alexandria. Além disso, todo o cristianismo depois da Patrística, especialmente no Medievo, onde, basicamente, a maioria das doutrinas cristãs foram definitivamente consolidadas, recebeu, como herança, o rico legado hermenêutico elaborado pelos Pais alexandrinos. E, claro, não somente no medievo, mas, também, ainda hoje, embora essa Escola não mais exista, suas influências hermenêuticas são perceptíveis em todo o processo de interpretação da Escrituras Sagradas Cristãs, sejam elas dentro dos centros cristãos católicos ou mesmo dentro dos círculos cristãos protestantes.

Por fim, convém notar que não é fácil discorrer sobre um tema em determinado período da história. Por serem inúmeras, as dificuldades fogem das nossas descrições. Isso se dá porque, por mais profunda que seja a pesquisa, sempre haverá alguns aspectos intransponíveis de caráter histórico, metodológico, científico, ou mesmo quanto ao conteúdo propriamente dito. Além disso, a própria complexidade intrínseca ao assunto exposto torna-se uma barreira que precisa ser transposta. Mesmo assim, longe de ser algo anacrônico, dispensável e retrógrado, percorrer e labutar em cima do terreno da história da hermenêutica no período Patrístico é justificável pelo fato de que, por mínimo que seja esse esforço, conseguiremos, pelo menos, colher alguns frutos que, com certeza, facilitarão compreender a interpretação das Sagradas Escrituras no seio do cristianismo contemporâneo.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. *História da filosofia*. v. 2, 5. ed. Tradução de Antônio Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BERKHOF, L. *A História das Doutrinas Cristãs*. Tradução de João Marques Bentes e Gordon Chown. São Paulo: PES, 1992.

_____. *Princípios de Interpretação Bíblica*. Tradução de Mauro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.

BEVILACQUA, L. O Último Trem para Alexandria. Em: *Estud. Av.*, v. 33, n. 95, jan./abr., São Paulo, 2019.

CANFORA, L. *A Biblioteca Desaparecida: histórias da biblioteca de Alexandria*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHAMPLIN, R. N. *O Antigo Testamento Interpretado: versículo por versículo* (v. 6 e 7). São Paulo: Candeia, 2000.

DANA, H. E. *O Mundo do Novo Testamento: um estudo do ambiente histórico e cultural do novo testamento*. 4. ed. Tradução de Jabes Tôrres. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

GEISLER, N; NIX, William. *Introdução Bíblica: como a bíblia chegou até nós*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Editora Vida, 1997.

GILSON, E.; BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 5. ed. Tradução e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1991.

IRONSIDE, H. A. *Quatrocentos Anos de Silêncio: de Malaquias a Mateus*. Tradução de Joás Castello Branco Gueiros. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1988.

LÉVÊQUE, P. *Impérios e Barbáries: do século III a.C. ao século I d.C.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1979.

LOPES, A. N. *A Bíblia e seus Intérpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

NADDAF, G. La Alegoría: orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la Ilustración. *Areté Revista de Filosofía*, v. XIX, n. 1, p. 41–86, Lima, 2007.

OLIVEIRA, L. A Interpretação Alegórica de Mitos: das origens a Platão. *Mirabilia*, v. 24, n. 1, jan./jun., p. 1-22, 2017.

PACKER, J. I.; TENNEY, M. C.; WHITE JÚNIOR, William. *O Mundo do Novo Testamento*. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Vida, 1988.

REALE, G.; ANTISERE, D. *História da Filosofia: antiguidade e idade média*. v. 1. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção Filosofia)

TATE, J. The Beginnings of Greek Allegory. *The Classical Review*. v. XLI, n. 6, p. 214–215 1927.

VIRKLER, H. A. *Hermenêutica: princípios e processos de interpretação bíblica*. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. Flórida: Editora Vida, 1995.

ZUCK, R. B. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir a verdade bíblica*. Tradução de Cesar de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Vida Nova, 1994.

Philía Aristotélica no Grande Sertão: Veredas

Ricardo Silva Oliveira * ; Alex Wagner Leal Magalhães **

Recebido em abril de 2025. Aprovado em maio de 2025.

Resumo: Na *Ética a Nicômaco*, nos livros VIII e IX, Aristóteles elabora uma espécie de tratado sobre a amizade (*philía* [φιλία]) e se debruça sobre as três dimensões dessa disposição (*héxis* [ἕξις]) que se classificam como amizade útil, prazerosa e a virtuosa. Na clássica obra da literatura *O Grande Sertão: Veredas*, Guimarães Rosa apresenta a história de Riobaldo e Diadorim, dois companheiros jagunços que enfrentam inúmeras vicissitudes e que alimentam entre si uma poderosa dimensão de *philía*, a única considerada perfeita para Aristóteles. O presente artigo estabelece as conexões que existem entre os atributos da verdadeira amizade aristotélica e dos elementos que estruturam a relação dos protagonistas do romance roseano, entendendo que nela existe essa dimensão de ética da amizade.

Palavras-chave: *philía*; amizade; airtude; ética; literatura.

Abstract: In *Nicomachean Ethics*, books VIII and IX, Aristotle develops a kind of treatise on friendship (*philía* [φιλία]) and examines its three dimensions (*héxis* [ἕξις]), which he classifies as friendships of utility, pleasure, and virtue. In the classic literary work *The Devil to Pay in the Backlands* (*Grande Sertão: Veredas*), Guimarães Rosa presents the story of Riobaldo and Diadorim, two jagunço companions who face numerous hardships and share a powerful form of *philía* — the only type Aristotle considers perfect. This article explores the connections between the attributes of true Aristotelian friendship and the elements that shape the relationship between the protagonists of Rosa's novel, arguing that it embodies an ethics of friendship.

Keywords: *philía*; friendship; virtue; ethics; literature.

* Licenciado em Filosofia (UEAP), com especialização em Gestão e Docência do Ensino Superior (FATECH). Docente de Filosofia na rede privada de Educação Básica. Integra o Núcleo de Ciências Sociais e Humanas do Serviço Social da Indústria (SESI-AP). Atua também como crítico de literatura e cinema. E-mail: prof.rricardofilosofia@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5900-3052> .

** Bacharel e mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), doutorando na mesma instituição. Psicanalista/psicólogo - Consultório Psicanálise/Psicologia e professor de ensino superior do Centro de Ensino Superior do Amapá. E-mail: lealmagalex@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4794-8822> .

Introdução

Um encontro entre Aristóteles e Guimarães Rosa. O pensador grego responsável por immortalizar em seus escritos as grandes questões da humanidade, de reformular a relação do humano ocidental com a natureza que o circunda, de refletir sobre as paixões humanas e as suas vicissitudes, e formulador de um amplo sistema ético. O escritor mineiro que produziu uma das mais importantes e complexas obras literárias do século XX na literatura universal, tomando como ponto de partida a linguagem e a sua intrincada trama de jogos semânticos e lexicais para retratar a saga do homem do sertão, numa poderosa representação simbólica da jornada humana na terra.

Na obra *Grande Sertão: Veredas* encontra-se a história de Riobaldo, contada por ele mesmo numa vultosa narrativa oral em que dialoga com um oculto interlocutor em fluxo contínuo de consciência, digressivo e sem intervalos. Nessa saga entremeada de conflitos, reflexões filosóficas sobre a natureza do Mal, elucubrações sobre grandes temas objetos da preocupação humana, Guimarães Rosa entrelaça, com a fina linha da costura ficcional, o *épos* [ἔπος] sentimental e ontológico do seu protagonista com a dúbia figura de Diadorim, seu companheiro jagunço que lhe desperta sensações conflitantes, ao mesmo tempo que na relação de ambos se firma uma enraizada manifestação do que Aristóteles (2014) chama de “amizade perfeita”.

É exatamente nesta perspectiva que o presente artigo se pauta: na constituição do conceito aristotélico da *philía* [φιλία] na relação estabelecida entre os personagens. Intenta-se definir a ocorrência dessa modalidade sentimental — nomeado aqui como sentimento já que se trata de uma das manifestações do amor, conforme indica Rocha (2006) — entre os protagonistas do romance roseano e de como essa relação manifesta as características da conceituação feita por Aristóteles na sua obra *Ética a Nicômaco*, nos livros VIII e IX.

Neste caminho que será trilhado no decorrer desta investigação, serão exploradas as diferentes formas em que a *philía* se dá segundo as categorizações conceituais na ética aristotélica, o campo amoroso no *Grande Sertão: Veredas* e o como ele indica a manifestação da *philía* no seu corpo narrativo por meio do relacionamento de Riobaldo e Diadorim, em paralelo a um exercício hermenêutico que entrelace a reflexão filosófica e a literária.

1. Um percurso de compreensão: *philía* na ética aristotélica

1.1. *Philía* e seus significados

A noção de *philía* é antiga e antecede aos escritos de Aristóteles. Ainda na Antiguidade Grega Clássica, acentuadamente com os escritos de Homero, se encontram manifestações de formas distintas de *philía*. Conforme frisa Perito (2014), essas noções formularam diversas concepções deste conceito, ainda difuso nas suas primeiras aparições, transmutando-se profundamente até atingir o seu ápice na elaboração filosófica executada pelo proeminente estagirita em seus escritos sobre o tema.

Em Homero, a *philía* se caracterizava por sua dimensão aristocrática e literária, não se resumindo a somente uma relação interpessoal de compatibilidade entre duas pessoas, mas se dando entre os principais membros da sociedade, entre famílias, sempre numa dimensão portentosa, com base em critérios de avaliação social. Em Platão, que chegou a tecer comentários mais elaborados no seu escrito *Lisis*, a *philía* demonstrou ser um desafio incontornável. Este seu diálogo aporético acaba por não conseguir conceituar o que seria esta *amizade* e torna tênue a diferença entre a *philía* e *érōs* [ἔρως], conforme observação feita por Rocha (2006).

Marcondes (2008) salienta outro detalhe importante no caminho que se estabelece para a compreensão da *philía*, que é a de que

philía é também o termo que se encontra na própria definição de filosofia (etimologicamente a *philía* da *sophía*, a amizade ou busca da sabedoria, o desejo de sabedoria). Segundo Diógenes Laércio em sua *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, Pitágoras (séc. VI a.C.) teria introduzido o termo. (Marcondes, 2008, p. 3)

Isso denota a multiplicidade que o termo pode carregar ao longo da sua aplicação, transformando-se sobremaneira no decorrer dos séculos, já que a *philía* se trata de um conceito amplo e imbricado de implicações complexas sobre as possibilidades da sua significação. Ainda que seja comumente traduzido como “amizade”, seu significado não se restringe a somente esta acepção.

Substantivo de *phileín* [φιλεῖν] — que é traduzida como “amar”, conforme indica Perito (2014) —, a palavra *philía* ora confunde-se com uma modalidade de paixão (*páthos* [πάθος]), ora como uma virtude (*areté* [ἀρετή]) que transcende a esta primeira dimensão, ou mesmo como “amor”, segundo o tradutor Edson Bini na sua tradução de *Ética a Nicômaco*, consultada para o presente artigo. É esta porosidade semântica e conceitual que se interpõe como um colossal desafio para aquele que se dispõe a defini-la de forma precisa.

Ainda que Platão tenha sido o mais importante filósofo a pensar sobre o Amor – o termo grego para esse sentimento é *philésis*, conforme salienta Perito (2017)

– na história do pensamento ocidental, graças, principalmente, ao seu conhecido diálogo *O Banquete* e que tenha sido este escrito o responsável por influenciar boa parte do imaginário a respeito do sentimento amoroso na sua dimensão de *érōs*, foi a seu discípulo, Aristóteles, no entanto, que coube “o merecimento de ter resumido o que de melhor o pensamento grego nos legou sobre o amor de amizade, sobre a *philía*” (Rocha, 2006, p. 65).

Antes de Aristóteles, a *philía* era envolta numa penumbra difusa que não permitia conhecer-lhe de forma definitiva e nem possuía um *corpus* conceitual melhor estruturado e sua função ainda não se vislumbrava de forma clara. É nos livros VIII e IX da sua obra *Ética a Nicômaco* que o pensador grego vai formular o que ficaria conhecido como uma espécie de tratado primordial sobre a *philía*, um tratado da amizade.

Conforme assinala Perito (2014):

[n]a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles encontra-se a discussão mais extensa e mais detalhada acerca do conceito de *philía*: o tratamento discursivo do texto aristotélico faz com que a discussão sobre a amizade encontrada em sua obra seja a mais refinada do período clássico grego (Perito, 2014, p. 13).

Aristóteles se debruçou sobre a *philía* nas suas três éticas — a saber, na *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômaco* e *Magna Moralia*. Porém, nesta investigação, a atenção está dedicada exclusivamente à elaboração feita na *Ética a Nicômaco* (EN). Graças à extensão das suas reflexões e sua produção escrita, o que se percebe é que o tópico da *philía* constitui-se como um tema extremamente importante no sistema ético aristotélico, sendo esta considerada por ele “uma das exigências mais imprescindíveis da vida” (EN, VIII, 1155 a 1-5).

Será na *Ética a Nicômaco* que Aristóteles vai estruturar de forma categorizada as diversas modalidades de *philía* e indicará as características do que ele considera a “amizade perfeita”. Serão essas dimensões da amizade que permitirão deslindar como a *philía* é um dos elementos principais que possibilita o pleno funcionamento da *pólis* [πόλις] grega, já que “a amizade parece ser o vínculo que une os *Estados*; e a impressão que temos é que os legisladores zelam mais por ela do que pela justiça” (EN, VIII, 1155 a 25).

Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo irá elaborar uma extensa lista de características que possibilitam a definição de diversas manifestações da *philía* no seio das relações humanas e que colocam este conceito numa posição privilegiada no escopo do seu sistema ético.

No corpo das possibilidades de amizades que Aristóteles formula, apenas uma

é considerada “perfeita”, enquanto as outras dimensões lhe são acessórias e apenas uma forma deficitária de manifestação da *philía*. A partir dessas diferenciações, pode-se concluir qual o real conceito aristotélico de amizade, intenção formulada no próximo tópico.

1.2. *Philía*: manifestações e condicionantes

A amizade é um processo inevitável para um ser comunitário, como é o ser humano. Para estabelecer, então, uma convivência que dê conta dessa vida em comunidade, a amizade é uma relevante virtude, pois “se as pessoas são amigas, a justiça entre elas é dispensável, ao passo que ser justo não basta, não dispensando a amizade” (*EN*, VIII, 1155 a 25-30).

É a *philía* que permite uma convivência harmônica entre os homens e, como lembra Rocha (2006):

[s]e *naturalmente* o homem é destinado a viver em comunidade, a viver-com-os-outros, a “con-viver” (συζην), não é possível imaginá-lo vivendo sem amigos, pois nas horas de infortúnio ele encontra nesses amigos um refúgio, e quando se sente feliz, deles precisa para partilhar sua alegria (Rocha, 2006, p. 72).

Para Aristóteles (2014) existem três tipos que podem ser considerados *philía*: a amizade *prazerosa*, a *útil* e a *virtuosa*. Cada uma delas atende a um conjunto de atributos para que sejam classificadas desta forma. São esses atributos que as postulam de forma a serem compreendidas como manifestações consideradas nobres ou não, de acordo com as proposições aristotélicas.

Contudo, antes de detalhar as idiosincrasias dessas formas de amizade, vale ressaltar que o filósofo estagirita delimitou uma série de condicionantes que são as que podem cancelar uma relação e permitir que efetivamente “um homem possa chamar o outro de amigo” (Perito, 2014, p. 19).

Para principiar esse breve inventário das condicionantes da *philía*, Perito (2014) os elenca da seguinte forma:

[p]rimeiramente, deve-se entender que (I) existem três objetos dignos de serem amados (*phileton*) — a saber, o útil, o agradável e o bom —, pelo que o homem que se diz amigo deve amar o amigo por um deles; (II) o homem deve bem-querer ao amigo e; (III) esse bem-querer deve ser recíproco. Desse último ponto deriva que (IV) o amor e o bem-querer devem ser dirigidos a algo animado, ou seja, não é possível se dizer amigo de algo inanimado. Ainda, (V) as duas pessoas envolvidas nessa relação devem estar cientes do sentimento de um para com o outro. Por fim, é necessário que (VI) esse bem-querer seja pelo bem do próprio amigo (Perito, 2014, p. 19-20).

Entender estas condicionantes possibilitam uma transparência maior na compreensão da complexidade que está acoplada ao conceito de *philía*. Ao desenvolver esses atributos, Aristóteles lança mão de alguns desafios que ele irá tratar de forma pormenorizada no decorrer do seu texto, ao mesmo tempo que estes desafios “acarretam diversos problemas, os quais Aristóteles tentará resolver” (Perito, 2014, p. 20).

A condicionante (I) que versa sobre a necessidade de apreender a respeito dos três objetos dignos do amor — o útil, o agradável e o bom — é a base para distinguir as três formas de amizade, o que será tratado mais adiante de forma detalhada.

Sobre o ponto (II), Aristóteles diz que “essa *benevolência* só é chamada de amizade quando é mútua.” (EN, VIII, 1155 b 30-35). O termo aqui traduzido por “benevolência” é o *eynoian* ou *eunóia* [εὐνοία], que também é habitualmente traduzido como “querer bem”, “bem-querer” (Perito, 2014). O que Aristóteles faz nessa condicionante é diferenciá-la da *philía* ao colocar como fator preponderante a mutualidade desse bem-querer. Sem essa reciprocidade, ela é apenas caridade, e é esta mutualidade a (III) condicionante aristotélica para uma amizade. Como especifica Perito (2014): “A distinção procede da seguinte maneira: *eunóia* aceita um sujeito ativo e outro passivo, enquanto a *philía* só é possível através da atividade dos dois sujeitos envolvidos na relação” (Perito, 2014, p. 22).

A condicionante (IV) se refere à necessidade de reciprocidade para que a amizade possa se constituir, o que acontece somente com um humano ativo e animado, e não se dá a objetos inanimados pois “nesse caso não há reciprocidade e também nenhum querer do objeto (...)” (EN, VIII, 1155 b 25-30).

No ponto (V) da condicionante para uma *philía* efetiva existe a necessidade de que se entabule uma dupla ciência da existência desta amizade. Para que haja amizade os amigos precisam saber desta relação e reconhecê-la (EN, VIII, 1156 a 5).

Por fim, na condicionante (VI) o bem-querer, ou a benevolência, deve se firmar para que o beneficiado dela seja o próprio amigo. Afinal,

(...) a amizade perfeita é aquela entre indivíduos bons e mutuamente semelhantes em matéria de virtude, isso porque desejam igualmente o bem mútuo *na qualidade* de bem e são bons em si mesmos (EN, VIII, 1156 b 5-10).

Trilhado este caminho das condicionantes da amizade que Aristóteles delimita, cabe agora enveredar pelos meandros dos três gêneros de *philía* que o estagirita assentou e que correspondem aos três objetos do amor. A relembrar quais são, conforme já destacado anteriormente: a *prazerosa*, a útil e a *virtuosa*. Desta tríade, o filósofo grego concebe somente a *philía virtuosa* como *verdadeira amizade* ou

philía perfeita. As demais, ainda que provenientes das condicionantes da *philía*, são somente amizades acidentais, isto é, não se firmam em bases sólidas e tendem a romper-se diante da ausência daquilo que as define — seja o prazer ou a utilidade (EN, VIII, 1156 a 15-20).

Ao tratar dos objetos do amor, Aristóteles finca a base para distinguir as três categorias de amizade. A primeira delas é a que se calca na premissa da *utilidade*. Nesse tipo de *philía*, o que predomina é o interesse no que o outro pode oferecer e que lhe seja vantajoso. É um modelo, assim como a amizade prazerosa, frágil que facilmente pode dissolver-se no momento que a vantagem que o outro oferecia deixa de se fazer presente (EN, VIII, 1157 a 15). É uma forma de amizade que não é um *fim* em si mesma, mas um *meio* para a obtenção de algo (Pichler, 2004), o que a torna completamente problemática na perspectiva ética, pois ela depende, para sustentar-se, de subterfúgios considerados menos nobres por Aristóteles.

Tanto ao se tratar da *philía* que se baseia na *utilidade* e no *prazer*, vale destacar que ambas estão adequadas a quase todas as condicionantes que foram listadas alguns parágrafos acima, como argumenta Perito (2014):

[o] primeiro requisito é aquele que exige que o amor existente na amizade tenha como base um dos três objetos do amor. Esse requisito é obviamente cumprido pelas amizades útil e prazerosa, já que sua existência deriva dos objetos do amor. Quanto ao segundo requisito, os amigos que têm como base de sua amizade o prazeroso e o útil também têm *eunóia* um pelo outro — essa *eunóia* é recíproca —, com o que eles cumprem também o terceiro requisito. O quarto requisito (que o amor e a *eunóia* sejam dirigidos a algo animado) é cumprido na medida em que os amigos são homens e está de acordo com o quinto requisito, uma vez que ambos os envolvidos na relação conhecem a *eunóia* e o amor dirigido um ao outro (Perito, 2014, p. 28).

Semelhante à amizade baseada na *utilidade*, aquela que se fundamenta no *prazer* também intenta apenas uma vantagem que seja agradável e aprazível. No entanto, ela somente é “estável enquanto persistir esse elo prazeroso” (Pichler, 2004, p. 198). Ambas as modalidades de *philía* pressupõem a ausência da afeição pelo outro enquanto detentor de um caráter nobre, virtuoso e bom. O que se aprecia nestas *philías* é tão somente a utilidade ou prazer que o outro pode ofertar, e não o amor por ele ser o que é. O estagirita é bem enfático ao frisar este ponto:

[a] amizade cujo fundamento é a utilidade se dissolve tão logo a vantagem que a determina deixa de existir. Nesse caso, com efeito, os amigos não se amavam, mas sim ao que obtinham um do outro (EN, VIII, 1157 a 15).

Esta característica rompe com a condicionante (VI), que está voltada para o amigo que ama o outro enquanto um ente dotado de bondade, benevolência e virtude, e vê

nele um reflexo de si, o que demarca um limite entre a *philía* considerada perfeita e as *philías* acidentais.

A *philía* perfeita, a amizade *virtuosa*, é o ponto central do projeto ético aristotélico, pois representa a convivência harmônica entre os homens moralmente justos e bons habitantes da *pólis*. É aqui que se encontra o cerne do percurso que permite empreender a compreensão do que é a *philía* verdadeira segundo as formulações filosóficas de Aristóteles.

Nesta modalidade de *philía*, o que existe é a manifestação de uma amizade desinteressada de fatores externos, de elementos que sejam alheios à relação estabelecida entre os amigos que a constituem. Ao contrário do que acontece nas amizades com vistas à *utilidade* e ao *prazer*, a *philía* perfeita é “naturalmente duradoura, pois reúne em si todos os atributos que cabe a amigos possuir” (EN, VIII, 1156 b 15).

A *philía* perfeita é a única que consegue ser efetivamente duradoura, pois também a virtude é duradoura (EN, VIII, 1156 b 10). Ainda que agregue todas as características existentes nas amizades úteis e nas *prazerosas*, afinal é impossível numa relação genuína não sentir prazer nela e dela não lograr vantagens úteis, “visto que os bons são tanto bons absolutamente quanto úteis entre si” (EN, VIII, 1156 b 10-15), a *philía* verdadeira as supera por se constituir como virtude.

A amizade que é perpassada pela virtude, ou é ela mesma uma virtude em si, sobrepuja a *philía* útil e a *prazerosa* porque nela se acrescenta duas condicionantes que pertencem somente a esta modalidade de amizade, já que o filósofo as suscita unicamente ao tratar da *philía* perfeita. A primeira destas condicionantes, que pode ser incluída como a (VII) — seguindo a dinâmica das seis condições expostas anteriormente — é a do convívio. Escreve Aristóteles:

[q]ue se acresça que demanda tempo e familiaridade; como diz o adágio, não se pode obter um conhecimento mútuo enquanto não se tiver *comido o sal juntos*; e assim não se pode admitir a amizade constituída e realmente alguém tornar-se amigo sem antes cada um fazer-se amável e digno da confiança do outro (EN, VIII, 1156 b 25-30).

Perito (2014) aponta que talvez seja esse o mais importante ponto a ser destacado na *philía* perfeita: a constituição de uma amizade por meio da convivência. É por meio dela que se entrelaça a costura do meio social e por onde se pode distinguir um laço fraterno de *philía* verdadeira da amizade que objetiva apenas interesses transitórios.

É preciso ter em mente que Aristóteles escreve o seguinte trecho na sua *Ética a Nicômaco*: “[a] *afeição* parece ser uma emoção, ao passo que a amizade é

uma disposição (estado)” (EN, VIII, 1157b 25). Ao posicionar a *philía* como uma disposição (*héxis*), o filósofo imbui a relação de responsabilidade entre os partícipes dela. Por isso, a convivência adquire papel fundamental nesta perspectiva, pois é ela que sedimenta a amizade denotando o seu caráter de imprescindibilidade.

A última condicionante, o atributo (VIII), integrante da *philía* perfeita, é destacada por Aristóteles da seguinte forma:

Quando, portanto, o prazer ou a utilidade é a base das amizades, estas podem existir entre indivíduos maus, entre um indivíduo bom e um mau, e entre um indivíduo nem bom nem mau e outro indivíduo de qualquer tipo. Mas é evidente que somente indivíduos bons são capazes de ser amigos pelo que são em si mesmos (EN, VIII, 1157 a 15).

A igualdade é um elemento primordial na organicidade da sociedade grega, e Aristóteles, compreendendo isto bem, a incluiu entre as condicionantes específicas da *philía* perfeita, virtuosa. A desigualdade está relegada a situar-se tão somente nas amizades prazerosas e úteis, pois a virtude de uma amizade perfeita não abarca o desequilíbrio entre sujeitos divergentes em estruturas de caráter. Apenas um sujeito moralmente bom pode ser amigo de outro indivíduo igualmente bom.

Essa relação de semelhança se dá porque, conforme salienta o filósofo no livro IX da sua *Ética a Nicômaco*, “o amigo é outro eu” (EN, IX, 1166 a 30).

Obteve-se até aqui os componentes necessários para conceber os fundamentos do que Aristóteles define enquanto *philía* e as suas manifestações. Mais do que isso, logrou-se qual é a verdadeira amizade segundo o filósofo e quais condicionantes a engendram. Através desse percurso, reúne-se os elementos que possibilitam criar as conexões entre essas elaborações conceituais e como elas podem ser percebidas na relação estabelecida entre Riobaldo e Diadorim, protagonistas do romance brasileiro *O Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa, conforme veremos a seguir.

2. Grande sertão: veredas e a *philía* aristotélica

2.1. Entre a Filosofia e a Literatura

A literatura, nas suas manifestações poéticas e epopeicas, antecede a filosofia enquanto possibilidade manifesta de reflexão sobre o mundo. Ainda que tenha sido preterida pela filosofia grega clássica posteriormente, segundo observa Nunes (2013), como um discurso menor, apenas uma imitação (*mimesis* [μίμησις]) da realidade, existe nesta forma de arte uma relação inexorável com o *modus operandi* da reflexão filosófica.

Walter Benjamin talvez tenha sintetizado isso de forma mais exata ao afirmar

que: “desde o momento em que, ultrapassando as fundações, nos elevamos em nosso exame até à visão intuitiva do romance terminado, é a filosofia — e não o mito — que é chamada a nos servir de guia” (Benjamin *apud* Nunes, 2013, p. 164). E é esta exata postura que a presente investigação adota ao perpassar o texto de Guimarães Rosa à guisa de vislumbrar nele indicativos que demonstrem a ocorrência da *philia* perfeita no relacionamento entre os personagens Riobaldo e Diadorim, protagonistas do épos roseano.

No que restou dos escritos sobre as duas formas célebres da poesia, a trágica e a épica, Aristóteles escreve na sua *Poética*, ao falar dos dois formatos de narrativa:

[h]á narrativas simples e complexas, até porque as ações imitadas pelas narrativas enquadram-se precisamente nesses tipos. Entendo como *simples* uma ação que é contínua como o definimos e unitária, embora falte à sua transformação peripécia e reconhecimento; *complexa*, aquela cuja transformação contém reconhecimento ou peripécia, ou ambos (*Poética*, 1452 a 10-15).

O périplo narrativo de o *Grande Sertão: Veredas* insere-se na literatura universal como um genuíno representante da complexidade. Não a complexidade pautada numa intrincada teia de camadas de tramas ficcionais aleatórias, mas num criterioso levantamento das agruras do ser humano que desembocam em várias sobreposições de enredos costuradas por reflexões filosóficas e teológicas que se comprovaram universais e atemporais.

Enveredar por este caminho que se apresenta numa gangorra intelectual que pende para ambos os lados igualmente, é um repto muito próprio com suas peculiaridades. Ou como, com muito mais propriedade, afirma o filósofo e crítico literário Benedito Nunes: “o conhecimento da literatura pela filosofia acaba sendo ora um confronto, ora um encontro” (Nunes, 2013, p. 167).

Numa obra múltipla como *Grande Sertão: Veredas* esses encontros e confrontos são sobremaneira poderosos e ecoam em diversas direções. Afinal, trata-se de um romance cuja matéria-prima é a mesma da filosofia: a linguagem. O trabalho de Guimarães Rosa é atravessado por um “poder verbal explosivo” (Nunes, 2013, p. 147) que transforma qualquer percurso interpretativo sobre ele em prodigioso desafio.

É inegável a força e a riqueza presentes no único romance da lavra de Guimarães Rosa e das multifacetadas possibilidades que ele oferece. Neste “drama ontológico” — para usar a feliz expressão de Antonio Callado (2011) — o que impera é a ambiguidade. “Tudo é e não é; tudo que devia acabar de um jeito, acaba de outro; o vencido, que devia ser sacrificado, é livre (...)” (Callado, 2011, p. 97).

Por isso o romance de Rosa mostra-se como matéria rica para este encontro

porque ele mostra-se como zona de convergência onde a filosofia debruça-se sobre si ao mesmo tempo em que a literatura alarga suas fronteiras. Benedito Nunes poderosamente argumenta isto de forma mais adequada:

[e]is porque, ao conhecer a literatura, a filosofia tende a ir ao encontro de si mesma, a fim de não somente interrogá-la, mas também, refletindo sobre um objeto que passa a refleti-la, interrogar-se diante e dentro dela (Nunes, 2013, p. 168).

Incutida essa estrita e necessária relação que há entre a literatura e a filosofia, e com o percurso dos elementos que definem a *philía* e as suas possibilidades, está estruturado o ambiente que leva ao próximo campo de exploração desta investigação: a incidência da *philía* no *Grande Sertão: Veredas*.

2.2. A *Philía* verdadeira na relação de Riobaldo e Diadorim

A amizade é um tema antigo e muito enraizado nas grandes narrativas na história da humanidade. A sua descrição pode variar no que concerne aos detalhes de como cada uma delas se dá e os seus contextos, mas o que elas guardam de similaridade é a devoção que cada um dos amigos que as protagonizam guarda pelo outro. Devoção profunda, intensa e convicta. Uma espécie de amor que transcende qualquer dimensão e desconhece qualquer limite.

Na *Ilíada* de Homero se tem um conhecido e marcante exemplo, que é a *philía* estabelecida entre Aquiles e Pátroclo. Esta amizade é a do tipo que se encaixa no que Aristóteles considera uma *philía* perfeita, como confirma a observação de Perito (2014). Isso se dá, já no campo da narrativa judaico-cristã, na profunda amizade existente entre Davi e Jônatas, que também se constitui como demonstração da amizade perfeita. Os exemplos são inúmeros e em quase todos eles o que se constata é a tênue linha que demarca a fronteira entre a *philía* enquanto uma categoria da disposição (*héxis*) e a da paixão (*páthos*).

Essa fronteira fica ainda mais porosa quando se coloca sob análise a amizade firmada entre Riobaldo e Diadorim. Por isso que o primeiro ponto a ser observado quando se trata de uma hermenêutica crítica do romance roseano abordando a perspectiva da relação estabelecida entre os seus protagonistas é compreender qual é a natureza desse relacionamento.

Nunes (2013) argumenta que a relação entre ambos é uma clara manifestação do *érōs* aos moldes elaborados por Platão, já que entre ambos o que se vê é também um desejo erótico, sexual, mesmo que nunca tenha sido levado a cabo no decorrer da narrativa. Porém, observa-se ao longo do romance que o que se dá entre ambos está mais adequado aos atributos que Aristóteles formula como *philía* do que tão

somente a essa perspectiva do *érôs*, que, vale destacar, não é um elemento retirado de cena pela presente investigação, pois Aristóteles também fala de “relações de amizade que envolvem o *amor sexual*” (*EN*, IX, 1164 a 1).

Philía é a *héxis* mais poderosa encontrada na relação de amizade de Diadorim e Riobaldo. Rosa escreve: “Amor vem de amor. Digo. Em Diadorim penso também — mas Diadorim é a minha neblina...” (Rosa, 2001, p. 40). A imagem da neblina, dessa característica atmosférica dúbia e difusa, é muito potente em seus significados, pois permite assentir que também para Riobaldo a sua amizade era de natureza nebulosa.

As relações que Riobaldo entabula com Nhorinhá e Otacília, seus dois outros principais intercursos sentimentais e manifestações claras do erotismo, servem como indicativo do quanto o seu relacionamento com Diadorim difere de uma simples expressão do *érôs*. A “mandante amizade” (Rosa, 2001, p. 162) entre os protagonistas de Rosa é a verdadeira teia que entrelaça a relação dos dois ao longo do romance.

Este “sentimento amoroso, essência de todas as virtudes” (Priore, 2006, p. 70) de Riobaldo e Diadorim, que também por si é virtuoso, é a linha condutora do relato do jagunço, pois o que vai pavimentar toda a narrativa é a (im)possibilidade de dar vazão às múltiplas facetas da amizade que ambos vivem.

Em dado momento do livro *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que “a amizade consiste em mais amar (...), o amor parece ser a virtude definitiva do amigo.” (*EN*, VIII, 1159 a 30-35). Este trecho faz um bom paralelo com o que Riobaldo diz ao constatar sua afeição por seu amigo Diadorim:

[d]e um acêso, de mim eu sabia: o que compunha minha opinião era que eu, às loucas, gostasse de Diadorim, e também, recesso dum modo, a raiva incerta, por ponto de não ser possível dele gostar como queria, no honrado e no final. Ouvido meu retorcia a voz dele. Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar as muitas vezes, sempre (Rosa, 2001, p. 55).

Poucas dúvidas sobram a respeito do quanto um ama ao outro na relação que consolidam entre si. É um amor de amizade na sua manifestação mais plena. Nesse caminho que se pode começar a traçar os paralelos entre as condicionantes que Aristóteles lista em *Ética a Nicômaco* e o que se vislumbra na *philía* existente no relacionamento de Riobaldo e Diadorim.

O que se pode dizer da amizade aprazada de Diadorim e Riobaldo no que concerne aos três objetos do amor, a condicionante (I)? O ambiente dessa relação é o perigoso sertão, onde qualquer deslize poderia incorrer numa fatalidade,

onde “disse um, caçoasse, digo — podia morrer” (Rosa, 2001, p. 44). O companheirismo era razão de sobrevivência.

Entre os protagonistas, as modalidades do que se considera uma amizade útil, paralelamente agradável e boa, são elementos patentes ao se atentar para o companheirismo que ambos firmam no seu percurso entre o sertão, de como ambos precisam atentar-se para os perigos do caminho, afinal “viver é um negócio muito perigoso” (Rosa, 2001, p. 26). E isso se dá mesmo nos mínimos detalhes, como na cena em que Diadorim — que neste ponto da trama ainda era Reinaldo — ensina os cuidados de saúde e higiene para Riobaldo e isso gera um efeito marcante no seu amigo:

[d]esde esse dia, por animação nunca deixei de cuidar do meu estar. O Reinaldo mesmo, no mais tempo, comprou de alguém uma outra navalha e pincel, me deu, naquela dita capanga. Às vezes, eu tinha vergonha de que me vissem com peça bordada e historienta; mas guardei aquilo com muita estima. E o Reinaldo, doutras viagens, me deu outros presentes: camisa de riscado fino, lenço e par de meia, essas coisas todas. Seja, o senhor vê: até hoje sou homem tratado. Pessoa limpa, pensa limpo. Eu acho (Rosa, 2001, p. 161).

As condicionantes (II) e (III), que versam sobre ser atributo da *philía* perfeita o amigo querer bem o outro e este lhe ser recíproco nesta *eunóia*, é um ponto óbvio e patente ao se observar a relação de amizade de Diadorim e Riobaldo. O texto roseano deixa isto claro ao sinalizar em inúmeros momentos da narrativa o quanto este querer bem, esta benevolência, é forte e enraizada nos personagens do escritor mineiro. Como quando Diadorim tem um arroubo de ciúmes de Riobaldo com a filha da velha Ana Duzuza, Nhorinhá, e o narrador constata: “[a]í, entendi o que era pra verdade: que Diadorim me queria tanto bem, que o ciúme dele por mim também se alteava” (Rosa, 2001, p. 53).

Isto também ocorre na parte de Riobaldo, numa bela demonstração de que a *eunóia* que vinha do amigo também era recíproca, o que é indicado na cena em que Diadorim/Reinaldo se aproxima da roda de jagunços, ao perceber que eles falavam de Joca Ramiro:

[e] ele, o Reinaldo, era tão galhardo, garboso, tão governador, assim no sistema pelintra, que preenchia em mim uma vaidade, de ter me escolhido para seu amigo todo leal. Talvez também seja. Anta entra n’água, se rupêia. Mas, não. Era não. Era, era que eu gostava dele. Gostava dele quando eu fechava os olhos. Um bem-querer que vinha do ar de meu nariz e do sonho de minhas noites (Rosa, 2001, p. 165).

Este bem-querer é um elemento tão indiscutível entre os protagonistas do romance de Rosa quanto é a ocorrência da condicionante (IV), onde os

amigos precisam direcionar sua *philía* a um ser animado e obter dele respostas, reciprocidade, ter nele um igual, um parceiro irreduzível e incondicional, do qual não se exime de nada mesmo em face das maiores dificuldades e com quem se usufrui também as maiores felicidades.

Depois de passar, junto com o restante do bando, alguns dias nas terras da Fazenda São Joãozinho do coronel Juca Sá, Reinaldo/Diadorim indaga Riobaldo sobre a amizade de ambos, como se quisesse confirmar ali a relação constituída entre os dois: “E foi ele mesmo, no cabo de três dias, quem me perguntou: ‘Riobaldo, nós somos amigos, de destino fiel, amigos? — ‘Reinaldo, pois eu morro e vivo sendo amigo seu!’ — eu respondi. Os afetos” (Rosa, 2001, p. 164).

“Os afetos”, frase curta que surge após uma afirmação pungente de promessa da amizade duradoura que denota o quão enraizada e profunda é a consciência da *philía* que se finca entre os protagonistas da narrativa, permeada de afetividade, o que leva a confirmar que esta característica também conforma-se com o atributo aristotélico (V) necessário a uma amizade verdadeira.

Na condicionante (VI) que Aristóteles elenca, o que se tem é um indicativo da entrega total, desprendida de interesses particulares, o que torna a amizade um forte laço de afeto, na forma de um amor genuíno. Querer bem o amigo de forma altruísta, “desejar o bem do amigo por ele mesmo (*ekeinou heneka*), o que implica não ter em mente nenhum tipo de interesse relacionado a si mesmo ao desejar o bem do amigo”, conforme diz Perito (2014, p. 25).

Como forma de amor, a *philía* tem como propriedade essencial a doação de si numa relação que é firmada sobre a robusta base da alteridade, da autenticidade e da transparência, que são atributos de indivíduos virtuosos e bons. Isto remonta diretamente ao episódio em que Diadorim, ainda nomeado Reinaldo, revela seu nome para Riobaldo e naquele momento ele compreende que “amizade nossa ele não queria acontecida simples, no comum, sem encaixo. A amizade dele, ele me dava. E amizade dada é amor” (Rosa, 2001, p. 172). Ou nesta declaração em que diz: “as vontades de minha pessoa estavam entregues a Diadorim” (Rosa, 2001, p. 53).

Saber ser amigo, nesta dimensão aristotélico-roseana, é saber amar, afinal “de todas as pessoas de bem, as que mais amamos são as que se destacam como amigas, isto é, possuem o mérito de saber amar” (*Retórica*, II, 1381 b 25).

Aqui, confirmou-se que a relação que acontece entre Diadorim e Riobaldo abarca, com folga, todas as condicionantes que caracterizam a *philía*. Contudo, estes atributos estão inseridos no escopo das amizades úteis e *prazerosas*, que são *philía*, mas não a considerada por Aristóteles como a amizade perfeita. Estes gêneros da amizade se encontram no espectro do acidente, são acidentais, e podem dissolver-

se ao menor sinal de desvantagem para um dos lados, conforme se viu ao longo deste artigo.

O que pode comprovar a proposição de que o que existe entre Diadorim e Riobaldo é essencialmente a manifestação da *philía* perfeita, tese da qual a presente investigação é proponente, é detectar a presença das condicionantes (VII) e (VIII), que são de foro exclusivo das amizades virtuosas e perfeitas.

Na seção que trata das condicionantes da *philía*, viu-se que o atributo (VII), segundo Aristóteles (2014), é o do convívio. É impossível que uma amizade perdure na distância, estar presente na vida do amigo é fundamental para que se solidifique e crie profundidade, e desta venha a familiaridade, pois “o que é mais característico entre amigos é buscarem regularmente a companhia uns dos outros” (EN, VIII, 1157 b 15-20).

Quando se olha num panorama amplo a relação de Diadorim e Riobaldo, percebe-se que ambos estão na vida um do outro desde tenra idade. Ainda na infância, “eu devia de estar com uns quatorze anos” (Rosa, 2001, p. 116), Riobaldo faz um percurso de canoa acompanhado por um menino que lhe causa uma forte impressão e Guimarães Rosa carrega essa cena com uma dubiedade que permite intuir deste episódio um leque vasto de leituras — dentre elas a manifestação do carinho homoafetivo ainda na adolescência do seu narrador. Anos mais tarde, Riobaldo encontra uma figura que lhe rouba atenção e então percebe:

O moço, tão variado e vistoso, era, pois sabe o senhor quem, mas quem, mesmo? Era o Menino! O menino, senhor sim, aquele do porto do de-Janeiro, daquilo que lhe contei, o que atravessou o rio comigo, numa bamba canoa, toda a vida (Rosa, 2001, p. 154).

O convívio de ambos se deu cedo e desde então, um pertenceu à vida do outro, e “enquanto coisa assim se ata, a gente sente mais é o que o corpo a próprio é: coração bem batendo” (Rosa, 2001, p. 154). Estava estabelecida ali a amizade entre Riobaldo e Diadorim. Após isto, ambos passaram a integrar o mesmo bando, encarar os mesmos desafios e ter os mesmos inimigos. O que faz crer que a familiaridade e o convívio são requisitos fundamentais dessa relação, isto é, fazem parte do que constitui e confirma que a condicionante (VII) é atributo presente nesta amizade.

O atributo da igualdade, sendo este a condicionante (VIII) e última fronteira entre uma amizade accidental e volúvel e a constatação da *philía* perfeita na união de Diadorim e Riobaldo, é um ponto que provoca uma curva mais acentuada na leitura do romance roseano.

Isto acontece pois o ambiente em que se desenvolve o enredo da narrativa literária de Rosa é o sertão, este local crivado de desigualdades gritantes, de

extrema pobreza, de riqueza parca e leis hamurábicas. No romance roseano, neste lugar, a figura do jagunço é poderosa. Ele é o indivíduo que transita entre os extremos, rompe as barreiras entre mundos distintos e tem seu próprio senso de justiça, seu próprio sistema ético e moral.

Tratar de igualdade neste contexto é dar conta de uma dimensão muito peculiar e única, principalmente no que concerne ao sertão roseano e da vivência experienciada por Riobaldo. Décio Pignatari, ao falar da paixão de Riobaldo, também apresenta uma oportuna descrição desse sertão:

[o] sertão de Rosa é tão real e irreal ou, como diria Roland Barthes, arreal, é um sertão arreal. Assim como Barthes dizia [...] para a pessoa, não a personagem, que está envolvida num caso de paixão, o mundo se torna arreal. Então é essa coisa, ele faz uma descrição estranha, rústica, rude de um sertão que não se sabe bem onde está, mas que na verdade é a projeção arreal de uma paixão estranha (Pignatari, 2011, p. 39).

“O sertão está em toda parte” (Rosa, 2001, p. 24), diz Riobaldo ainda no começo do seu relato. Esse ambiente que preenche todos os outros, esse sertão que é o mundo, também preenche Riobaldo, também ocupa Diadorim. Nele sobrevivem apenas os mais adaptados às intempéries. “Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!” (Rosa, 2001, p. 35).

A igualdade que impera entre Riobaldo e Diadorim se vê já na forma como a amizade entre os dois se dá, na intimidade que entabulam entre si, e no reconhecimento que o ainda Reinaldo expressa ao falar do marco inicial da relação entre eles: “Você era menino, eu era menino... Atravessamos o rio de canoa... Nos topamos naquele porto. Desde aquele dia é que somos amigos” (Rosa, 2001, p. 170). Esta constatação de Reinaldo/Diadorim cria uma similitude que assegura que ambos estavam em pé de igualdade no início de todo aquele processo que desembocaria nesta *phília* que mescla uma tremenda *héxis* e um poderoso *páthos* numa nuvem onde os contornos não se definem.

Contudo, não é este o trecho que avança a conclusão de que a igualdade é um atributo que ocupa a amizade de Riobaldo e Diadorim por inteiro. Num espelho de afirmações muito próximas dos dizeres aristotélicos, o narrador roseano diz:

[a]migo? Aí foi isso que eu entendi? Ah, não; amigo, para mim é diferente. Não é um ajuste de um dar serviço ao outro, e receber, e saírem por este mundo barganhando ajudas, ainda que sendo com o fazer a injustiça ao demais. Amigo, para mim é só isto: é a pessoa com quem a gente gosta de conversar, do igual o igual, desarmado. O de que um tira prazer de estar próximo. Só isto, quase; e os todos sacrifícios. Ou — amigo — é que a gente seja, mas sem precisar saber o por quê é que é. Amigo meu era Diadorim

(...) (Rosa, 2001, p. 196).

É aqui que se tem a comprovação cabal da existência de igualdade na relação dos personagens do romance de Guimarães Rosa. É nesta declaração de Riobaldo que se assenta a última condicionante, onde se ultrapassa a fronteira final para a confirmação de que o relacionamento existente entre Diadorim e Riobaldo é uma clara e patente expressão da *philía* perfeita formulada por Aristóteles no seu *Ética a Nicômaco*.

É possível identificar de forma muito nítida como a conceituação sobre a *philía* e a relação que se firma entre os protagonistas do romance *Grande Sertão: Veredas* alinham-se, permitindo vislumbrar na obra literária a expressão artística, bem como uma exemplificação, do pensamento filosófico aristotélico. Nesta narrativa que “converte-se em uma reflexão sobre o sentido da existência e o lugar do homem no mundo” (Carvalho; Ferraz, 2016, p. 133), são características convergentes, que se interligam e dialogam construindo um oportuno quebra-cabeça que aponta o reconhecimento de que “o amor, ou a amizade, é certamente um vínculo de identidade” (Meyer, 2000, p. 44).

O amor, esse “pássaro que põe ovos de ferro” (Rosa, 2001, p. 77), é o que engendra a união de Diadorim e Riobaldo. O amor de amizade e o amor sexual, imiscuídos entre si, não são excludentes, mas complementares. Riobaldo e Diadorim são a representação intensa desse amor preservado, da amizade que transcendeu qualquer limite, mesmo os daqueles do sertão — esse mundo infinito em possibilidades.

Ao colocar a *philía* como *héxis*, Aristóteles interpõe uma responsabilidade aos amigos de desenvolvê-la, porque há um abismo entre o desejo de ser amigo e conseguir efetivar a construção dessa amizade, como ele assinala neste trecho: “o desejo da amizade surge [e cresce] com rapidez, mas a amizade não se desenvolve assim” (*EN*, VIII, 1156 b 30). Colocação que remete ao escrito de Guimarães Rosa que, pela boca de Riobaldo, diz:

(...) sempre que se começa a ter amor a alguém, no ramerrão, o amor pega e cresce é porque, de certo jeito, a gente quer que isso seja, e vai, na ideia, querendo e ajudando; mas, quando é destino dado, maior que o miúdo, a gente ama inteiriço fatal, carecendo de querer, e é um só facear com as surpresas. Amor desse, cresce primeiro; brota é depois (Rosa, 2001, p. 155).

Atravessada pelas conceituações aristotélicas a respeito da *philía*, a narrativa roseana que retrata a saga ontológica de Riobaldo, *Grande Sertão: Veredas* é a comprovação, como foi brevemente apresentado neste artigo, da existência de

profusos elementos que confirmam a existência da *philía* perfeita, a amizade verdadeira e boa, na relação de Riobaldo e Diadorim. Isentando-se de conclusões absolutas, a investigação sobre essa amizade ainda se encontra no *status* de exploração, no entanto, abre um leque importante de possibilidades a serem vislumbradas. Os encontros entre filosofia e literatura se mostram sempre ricos e expansivos. Este encontro não se mostrou diferente. A investigação continua, nos vincos que foram abertos e sem definições fechadas, pois “eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa” (Rosa, 2001, p. 31).

Conclusão

A proposição de que a relação entre Riobaldo e Diadorim configura uma manifestação da *philía* perfeita, nos moldes aristotélicos, não se impõe sem desafios. Um dos principais obstáculos é a própria complexidade do vínculo entre os personagens, permeado por ambiguidades afetivas e simbólicas, que desafiam classificações rígidas. A porosidade conceitual da *philía*, característica do pensamento aristotélico e acentuada pela prosa roseana, exige do leitor e do intérprete filosófico uma hermenêutica mais sensível, capaz de reconhecer que, no sertão literário de Rosa, os sentimentos extrapolam dicotomias estanques.

Outro desafio relevante é o de sustentar, com base nos critérios estabelecidos por Aristóteles — como reciprocidade, convivência, virtude e igualdade —, que a amizade entre Riobaldo e Diadorim não apenas os cumpre, mas os intensifica em meio a um contexto adverso e arcaico como o do sertão. Nesse sentido, a tese aqui defendida tensiona a leitura tradicional de *Grande Sertão: Veredas*, que frequentemente privilegia a dimensão trágica ou homoerótica da relação, sem reconhecer nela uma ética da amizade em seu grau mais elevado.

As consequências filosóficas dessa leitura são significativas: ao identificar a *philía* perfeita em uma narrativa marcada pela ambiguidade e pela luta interior, amplia-se a compreensão da ética aristotélica como algo que pode se manifestar fora dos limites do discurso racional controlado — inclusive no caos simbólico do sertão. Já do ponto de vista literário, essa interpretação convida a reler a obra de Guimarães Rosa sob a chave da amizade virtuosa, deslocando o foco da sexualidade ou do destino trágico para a força moral de um vínculo que, embora inexprimível em termos diretos, sustenta o percurso existencial de Riobaldo. Ao propor que ali se manifesta a *philía* como *héxis*, o presente artigo indica que, talvez, Rosa tenha intuído — pela via da linguagem e da metáfora — aquilo que Aristóteles sistematizou pela via da razão: que amar é, antes de tudo, reconhecer no outro a melhor possibilidade de si mesmo.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014.

_____. *Retórica*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

_____. *Poética*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

CALLADO, Antonio *et al.* *Depoimentos sobre Guimarães Rosa e sua obra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

CARVALHO, Taís Salbé; FERRAZ, Antônio Máximo von Sösten Gomes. Benedito Nunes e João Guimarães Rosa: filosofia e literatura em Grande Sertão: Veredas. *Nonada*, Porto Alegre, v. 1, n. 26, p. 133-143, 1º semestre 2016.

MARCONDES, Danilo. Amor e Amizade: *Éros e Philía*. *Estudos e Pesquisas*, n. 232, 2008.

MEYER, Michel. Aristóteles ou a retórica das paixões. Em: Aristóteles, *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NUNES, Benedito; PINHEIRO, Victor Sales (org.). *À Rosa o que é de Rosa*: literatura e filosofia em Guimarães Rosa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

PERITO, Mateus. *A Philía na Ética a Nicômaco de Aristóteles*: entre a autossuficiência e o outro eu. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

_____. A Extensão e a Definição do Conceito *Philía*. *Aufklärung. Revista de Filosofia*, João Pessoa, v. 4, n. 1, p. 145-162, 2017.

PICHLER, Nadir Antonio. As três formas de amizade na ética de Aristóteles. *Revista Ágora Filosófica*, Pernambuco, n. 2, p. 193-207, 2004.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

PRIORE, Mary Del. *História do Amor no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2006.

ROCHA, Zeferino. O Amigo, um Outro Si Mesmo: a *philía* na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. *Psyché*, São Paulo, v. 10, n. 17, p. 65-86, jun. 2006.

ROSA, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

A Justiça como Virtude Artificial e sua Relação com a Magna Carta em David Hume

Lorena Ferreira dos Santos * ; Paulo César Jakimiu Sabino **

Recebido em março de 2025. Aceito em junho de 2025.

Resumo: A proposta do artigo é apresentar a relação entre duas importantes obras de Hume: o *Tratado da Natureza Humana* e a *História da Inglaterra*. Para isso, tentamos demonstrar como as ideias apresentadas no Tratado sobre a justiça são aplicadas na interpretação acerca da formação de uma sociedade inglesa que, anos mais tarde, conseguiu obter regras de justiça mais sólidas com a Magna Carta. Para amparar nossa tarefa, utilizou-se principalmente os comentários de Maria Isabel Limongi – com referências pontuais a outros comentadores relevantes – a fim de esclarecer do ponto de vista historiográfico um recorte temático muito preciso, a saber, como Hume procedeu na investigação, recusando perspectivas políticas que tomavam a justiça como algo consolidado, ignorando seu processo histórico. Desse modo, compreende-se que o filósofo entende a formação de regras de justiça em relação às circunstâncias existentes em uma determinada sociedade, sendo que uma interpretação precisa considerar esse ponto. Por esse motivo, diversos elementos negligenciados pelas perspectivas de seu tempo, foram agora tomadas como fundamentais; um exemplo disso são as paixões que, para Hume, estão na origem da justiça. O filósofo nos fornece um importante ensinamento: a justiça não é perfeita, mas pode ser aperfeiçoada.

Palavras-chave: David Hume; justiça; Magna Carta; *Tratado*; *História da Inglaterra*.

Abstract: The purpose of this article is to present the relationship between two important works by Hume: *A Treatise of Human Nature* and the *History of England*. To do this, we try to show how the ideas presented in the Treatise on justice are applied in the interpretation of the formation of an English society which, years later, managed to obtain more solid rules of justice with the Magna Carta. To support this task, we mainly took the Maria Isabel Limongi's commentaries – with specific references to other relevant commentators – to clarify from a historiographical point of view a very precise thematic section, namely, how Hume proceeded in the investigation, rejecting political perspectives that took justice as something consolidated and ignoring its historical process. Hume thus understands that the formation of rules of justice depends on the circumstances existing in a given society, and that an interpretation must take this into account. For this reason, various elements neglected by the perspectives of his time have now been taken as fundamental; an example of this is the passions, which for Hume, are at the origin of justice. The philosopher gives us an important lesson: justice is not perfect, but it can be perfected.

Keywords: David Hume; justice; Magna Carta; *Treatise*; *History of England*.

* Doutoranda em Metafísica pela Universidade de Brasília (Bolsista CAPES), Mestre e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Pesquisadora na Cátedra UNESCO Archai. E-mail: lorena.ferreira@archai.unb.br ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7188-9247> .

** Realiza estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do ABC (UFABC). Professor no Centro de Formação de Professores (CFP) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7811-672X> .

O método de investigação empirista

Um objeto de análise filosófica pode ser tomado de diferentes perspectivas. Em razão disso, para explorar a relação da definição do conceito de justiça como uma virtude artificial e a sua relação com a Magna Carta, convém detalhar alguns aspectos do procedimento adotado por Hume. Mesmo que o texto aqui apresentado lide com duas obras – o *Tratado* e a *História da Inglaterra* – é possível sustentar um aspecto fundamental de sua análise que não se altera entre a redação de ambas: a negação de uma essência de justiça; ou melhor, a investigação não é conduzida a partir de um fio condutor idealizado, imutável ou essencialista. Hume parte de uma análise empirista.

Para elucidar melhor a questão, tomemos como exemplo a distinção bastante interessante de Amartya Sen em *A ideia de justiça*. O autor contrapõe uma análise comparativa da justiça ao “institucionalismo transcendental”. Esta última visa encontrar a natureza do justo e acertar as instituições em busca da perfeição, mas acaba, desse modo, negligenciando a observação das sociedades reais que poderiam emergir (Sen, 2011, p. 36). Logo, sustenta-se aqui que Hume não procede em um modelo semelhante, uma vez que não busca pensar o aperfeiçoamento das instituições para sua aplicação na realidade. Porém, para evitar quaisquer polêmicas que possam resultar em embaraços, não inserimos Hume na perspectiva comparativa de justiça ou mesmo no âmbito da *Realpolitik*. Para preservar o mais consistente na argumentação, sem maiores dificuldades, é preferível dizer que o filósofo escocês realiza uma investigação das circunstâncias sob as quais a sociedade cria suas leis que configuram as instituições e como estas últimas, por sua vez, articulam os interesses sociais. Além de ser uma investigação circunstancial, é também histórica. Por conseguinte, sua análise da justiça e da jurisprudência inglesa não possui regras *a priori* e nem é fundamentada num plano suprassensível para ser aplicado à realidade; o que significa dizer que não considera determinados princípios ou deveres como essência ou a-históricos, como se existissem desde sempre, pois reconhece que são gestados em contextos particulares.

Dentro desse panorama filosófico de Hume, ainda vale dizer que ele recorre a um traço humano pouco valorizado por algumas filosofias: as paixões. Estas são as responsáveis por muitas das motivações que levariam os homens a comporem regras de justiça para o convívio social. Portanto, é possível dizer que a investigação de Hume é histórica, circunstancial e tem nas paixões – e não na razão, como veremos – o fundamento inicial da noção de justiça. Isso será uma característica de vital importância na investigação sobre a história da lei inglesa, pois dado o caráter efêmero das paixões, a criação de regras de justiça acaba sendo sempre

conflituosa, expondo a disparidade de forças que buscarão a equidade mediante alguns procedimentos.

A justiça como “virtude artificial” no *Tratado da natureza humana*

A discussão sobre a justiça aparece em mais de um momento durante o percurso intelectual de Hume. Todavia, destacamos aqui a seção 2 do livro III do *Tratado*. Sem fazer cerimônia, o filósofo escocês lança sua tese:

[j]á aludi ao fato de que nosso sentido de virtude não é natural em todos os casos; ao contrário, existem algumas espécies de virtudes que produzem prazer e aprovação mediante um artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade. Afirmo agora que a *justiça* é uma virtude dessa espécie (...) (Hume, 2009, p. 517).

Segundo afirma, existe uma distinção entre virtudes naturais e artificiais. Enquanto as primeiras possuem uma motivação natural para o agir, as do segundo tipo não. Para Hume, as ações não têm qualidade moral por si só, pois são derivadas das motivações do agente, sendo que as ações são apenas signos dessas motivações. Orientamos nosso juízo pela ação porque não podemos acessar diretamente o interior da pessoa. Então,

[d]esse princípio, concluo que o primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro motivo ou princípio natural. Supor que a mera consideração pela virtude da ação possa ser o primeiro motivo que produziu a ação e a tornou virtuosa é um raciocínio circular (*Ibidem*, p. 518).

A virtude não se explica por redundância, isto é, não se pode dizer que é virtude porque o ato que decorre dela é virtuoso, pois isso seria um raciocínio circular. Inclusive, não posso dizer que agi virtuosamente pelas considerações que implicariam um valor moral – já que os valores morais são sempre posteriores, ou seja, eles necessitam de reconhecimento social. Ademais, nós, aponta Hume, nem sempre agimos em razão do mérito concedido à ação pela sociedade, justamente porque o motivo virtuoso é distinto da consideração pela virtude. Esse movimento realizado por Hume de deslocar o juízo de uma ação para sua motivação e não em explicar pela consideração moral é fundamental, uma vez que a sua investigação é também sobre a origem da justiça, e, sendo assim, é preciso considerar indivíduos não civilizados. Ora, indivíduos civilizados e já educados socialmente até poderiam considerar um valor moral ou o mérito social para agir, mas isso não ocorreria com aqueles mais selvagens e rudes. Hume demonstra que o ser humano não é

meramente constituído por uma capacidade racional que o permitiria discernir sobre o certo e o errado, há em seu interior motivações distintas, o que fica evidente *também* em indivíduos “bárbaros”, que é onde podemos encontrar a gênese da justiça. Fica estabelecida a máxima indubitável que “*nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade*” (*Ibidem*, p. 519, grifo do autor).

Então, por um lado temos aquelas virtudes que podem ser explicadas por motivos naturais, como a afeição de um pai pelo filho. Por outro lado, temos as artificiais, e estas não podem ser explicadas por motivos naturais, como a justiça. Afinal, dentre os exemplos fornecidos por Hume, se verifica que não existem motivações naturais que me levem a agir de maneira justa; ou pelo menos não existem explicações consistentes do contrário, isto é, explicações que não derivadas de raciocínios circulares.

Portanto, um sentido de justiça não surge naturalmente, mas *necessariamente*, quando os homens passam a viver em sociedade. A convenção será o artifício ao qual se refere Hume, permitindo assim o estabelecimento de regras de justiça. É forçoso considerarmos que, embora seja um artifício, este surge naturalmente. Isso não é nenhum paradoxo: os homens são seres inclinados naturalmente a inventar um artifício, e isso ocorre em razão das necessidades apresentadas pelas circunstâncias de um determinado contexto histórico-social. É absolutamente indispensável produzir esse artifício. Daí que “*embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrárias*” (*Ibidem*, p. 524, grifo do autor). A partir dessa exposição, Hume consegue responder a duas questões fundamentais: (i) a origem das regras de justiça; (ii) a motivação para segui-las. Faz isso na parte 2 dessa mesma seção do Livro III.

O artifício da convenção permite uma explicação não circular das regras de justiça. Porém, como surge a convenção? O surgimento desse artifício está interligado ao surgimento da vida social, que por sua vez emana da disparidade entre as capacidades do ser humano e suas necessidades. Conforme elucida Hume, enquanto muitos animais na natureza possuem capacidades equivalentes às suas necessidades, o ser humano é fraco e possui muitas carências (*Ibidem*, p. 525). Logo, a sociedade se torna um meio de suprir essas carências, permitindo até mesmo a elevação dos homens sobre os demais animais. Por meio da sociedade, foi possível ampliar nossa força, já que agora vivemos em conjunto, também permitiu através da divisão do trabalho o aumento de nossas capacidades e, por fim, nos deixou menos à mercê da fortuna. Contudo, o indivíduo precisa ter conhecimento das vantagens de se viver desse modo, algo que consegue apenas por meio do hábito e

do costume, uma vez que educados no núcleo da família tornamo-nos sensíveis às vantagens desse estilo de vida. É possível afirmar que há um desenvolvimento da vida solitária, para a familiar e, por fim, chega-se até a vida em sociedade.

Porém, isso não explica a origem da justiça. No cerne da família nos tornamos sensíveis, mas também é possível perceber como algumas paixões poderiam impedir que ela existisse – e aconteceria o mesmo na sociedade. Ora, uma dessas paixões é o *egoísmo*. Só que na família, nos tornamos benevolentes com as pessoas que amamos, renunciando a interesses particulares. Todavia, também isso é perigoso para a vida em sociedade, pois amar a si mais que os demais ou mesmo amar os parentes e amigos com maior afeição, produzirá uma contrariedade nas paixões que resultaria em ações contraditórias. Mas qual a razão de isso não ocorrer? Porque a contrariedade das paixões coincide com uma circunstância externa peculiar: a escassez de bens. Podemos usufruir de três tipos diferentes de bens: os do espírito, as qualidades exteriores de nosso corpo e a fruição de bens que adquirimos pelo trabalho ou boa sorte. Apenas esses últimos podem nos ser tomados e a instabilidade decorrente disso poderia destruir a sociedade, junto de suas vantagens. Não há um “remédio” na natureza para esse inconveniente, diz Hume, apenas por meio de um artifício, a convenção, é que será possível saná-lo.

Até aqui, então, podemos concluir que: não há qualquer motivo natural que me faça agir de maneira justa, contudo, ao ter consciência de sua fragilidade e de que a sociedade pode promover meios de contornar esses inconvenientes, o homem se torna sensível a tais vantagens, procurando um meio de administrá-la e tornando-a estável. A convenção será um meio de assegurar as vantagens, que me permitem usufruir dos bens adquiridos pelo trabalho ou sorte. As regras de justiça começarão a ser instituídas e incorporadas. Desse modo, a tese sustentada por Hume é que *“a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades”* (*Ibidem*, p. 536, grifo do autor). Ora, não estamos naturalmente inclinados ao interesse público, mas os interesses particulares serão uma via de mão dupla, que nos leva a defender o primeiro. Em outras palavras: as paixões – egoísmo e generosidade restrita – me leva ao desejo de usufruir dos bens ou que aqueles mais próximos usufruam. Contudo, o desejo de usufruir dos bens é ameaçado pela escassez dos mesmos e pela tirania que outros possa conduzir a seus semelhantes, sendo que a implementação de regras de justiça fornece segurança. Em razão dessa relação conflituosa de paixões, ficamos inclinados a defender o interesse público motivado pelos interesses privados. O artifício – a convenção que instituirá as regras de justiça – assegura a fruição dos bens e restringe parcialmente

as paixões, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que possuem¹. De tal modo que motivados pelas vantagens sociais e pela possibilidade de usufruir dos bens adquiridos, os indivíduos regem sua conduta a partir de determinadas regras estabelecidas socialmente. Apenas agora, após a justiça ser artificialmente instituída, é que podemos falar de obrigações, direitos e propriedades².

Observa-se que a origem da justiça em Hume, bem como o seu desenvolvimento, é um processo que se configura dentro de um jogo de paixões. Não é fruto de um acordo racional ou estabelecido em pé de igualdade – como queriam nos fazer pensar os contratualistas –, pois afirma o filósofo que “o sentido de justiça (...) não se funda em nossas ideias, mas em nossas impressões” (*Ibidem*, p. 536). Sem essa disparidade entre natureza e ser humano e sem a contrariedade de paixões não existiria a noção de justiça. Em síntese: do conflito presente na realidade dos homens extraímos a justiça, porque se a natureza fornecesse todos os bens necessários e nós não possuíssemos fragilidades, seria inútil falar de justiça ou injustiça, e se apenas o egoísmo orientasse nossa conduta, sem a criação de artifícios, a sociedade seria destruída. É no conflito e na sensibilidade que encontramos o germe da justiça.

Dentro dessa estrutura da justiça, torna-se conveniente protegê-la, em razão de sua *utilidade*. Hume estava ciente de que nem sempre as regras de justiça garantem o bem-geral, admite que às vezes um ato isolado de justiça contraria o interesse público – como o pagamento de um débito a alguém deplorável –, mas quando esse ato rivaliza com uma visão mais ampla, se percebe que seguir a regra se torna indispensável para o funcionamento pacífico e eficaz, fazendo prevalecer o interesse público. Isso expõe como o filósofo considera que as regras de justiça nem sempre são ou foram perfeitas, mas que podem ser aperfeiçoadas desde que se preserve a sociedade como um todo. Nesse sentido, “(...) o *interesse próprio* é o motivo original para o *estabelecimento* da justiça, mas uma simpatia com o *interesse público* é a fonte de aprovação *moral* que acompanha essa virtude” (*Ibidem*, p. 540). A justiça se sustenta através da relação desses diferentes interesses, que serão administrados

1 É interessante o fato de Hume afirmar que a restrição não é contrária às paixões, pois senão seria impossível mantê-la. É contrária apenas ao seu movimento “cego e impetuoso”. Fica muito claro que os princípios das regras de justiça são motivados apenas pelas paixões e, apenas posteriormente, a fim de administrá-las, é que cabe o processo racional – que por sua vez deve sempre respeitar o interesse passional do homem. Pode-se dizer, com alguma cautela, que as instituições são responsáveis pelos procedimentos racionais que administram os diferentes e contraditórios interesses de uma sociedade.

2 Não se pode falar de “propriedade” antes de falar de justiça. O que teríamos antes disso seria uma posse. A diferença está no fato de que a posse não é regularizada legalmente, isto é, não há nada que no âmbito jurídico assegure a posse. A propriedade é sustentada por regras estabelecidas legalmente, e, por isso mesmo torna-se um direito.

mediante as regras estabelecidas e serão preservadas pela sensibilidade do homem às vantagens da vida em sociedade, isto é, porque ele toma conhecimento de sua utilidade.

Como é possível notar, a teoria humeana da justiça, apresentada no *Tratado*, busca fugir de qualquer aspecto metafísico ou religioso, a fim de fornecer uma explicação empírica sobre os processos de formação, desenvolvimento e manutenção de uma sociedade e de suas regras de justiça. Disso resulta sua rejeição a teorias fixas e essencialistas sobre a formação da sociedade, que creem firmemente em relações de contrato ou relações de respeito sustentadas pela propriedade, antes mesmo de estabelecer a noção de justiça. As regras de justiça permitem o funcionamento e bem-estar social, mesmo em situações difíceis, resistindo aos conflitos impostos em momentos de escassez ou de expansão. Essas práticas de justiça ganham força suficiente para se manter porque, conforme explica Haakonssen (1993), as práticas são avaliadas independentemente de suas instâncias individuais, e são vistas como obrigatórias para cada indivíduo. Mas essa obrigação não surge em razão de instâncias suprassensíveis, elas são percebidas no âmbito da experiência, formada a partir das circunstâncias. Podemos ainda dizer que é por esse motivo que as circunstâncias influenciam a sensibilidade dos indivíduos, fazendo com que as paixões os motivem a agir e criar uma convenção.

Para concluir esse tema, vale deixar estabelecido que a virtude artificial da justiça tem um pé no naturalismo. Pois como observamos, fatores naturais como as condições biológicas do indivíduo somadas às insuficiências de recursos da natureza atacam um ser dotado de paixões, que se fosse guiado exclusivamente por elas, sem quaisquer restrições, seria levado a inúmeros infortúnios. Surge disso a necessidade da criação de um artifício: a convenção. Apenas assim foi possível explicar a gênese da justiça e da sociedade – já que essa explicação implica na necessidade de considerar indivíduos em estado mais selvagens. A questão é: como isso se relaciona com a formulação da Magna Carta segundo a *História da Inglaterra*?

A Magna Carta: o esquema de justiça do *Tratado* aplicado à análise da lei na *História da Inglaterra*

Na *História da Inglaterra*, Hume nos mostra seu lado historiador. Na verdade, é notável seu apreço pela história. Conforme explica Wooton (1993), Hume

argumenta em favor da história³, defendendo que esta permite estar familiarizado com assuntos humanos sem diminuir os sentimentos de virtude, diferente da poesia – que exalta o vício – e da filosofia, que falha em mover as paixões. As suas características de historiador são, talvez, o que lhe impede de sustentar uma “teoria da justiça”, apesar de analisar o desenvolvimento da lei inglesa. Mas quais são essas características? E por que isso impediria uma “teoria da justiça”? Para Sheldon Wein (1990), isso ocorre porque Hume teve grande influência no empirismo legal, mas não desenvolve uma “teoria” sobre o que é a lei ou sobre o que deveria ser, conforme acredita ser a base para uma teoria da justiça. As teorias existem entre os utilitaristas ou entre os contratualistas, por exemplo, mas Wein argumenta que os utilitaristas e os contratualistas se interessaram em *prescrever* determinadas regras e formulas, enquanto o filósofo escocês estava interessado em *descrever*; e complementa dizendo que Hume:

(...) não tinha interesse em qualquer teoria, ambas, do contratualismo e do utilitarista, são sobre quais regras sociais devemos adotar, mas Hume estava simplesmente interessado no porquê *de fato* adotarmos as regras sociais que possuímos (*Ibidem*, p. 38).

Nosso interesse maior não é seguir ou contrariar Wein acerca de uma possível teoria da justiça em Hume, e sim deixar posto que a *História da Inglaterra*, posto que notamos os traços descritivos do estilo humeano, é uma tentativa de análise mais objetiva da lei inglesa.

Isso não pode nos fazer pensar que Hume era completamente “neutro” em questões políticas e que assim teria abandonado a filosofia. É o contrário que se mostra verdadeiro. A sua filosofia não desaparece na análise histórica. Ora, sua tese sobre a justiça e a sociedade expostas no *Tratado* de maneira mais geral faz parte da sua descrição da lei inglesa – em outras palavras, ele aplica e sustenta sua tese na *História*⁴. É justamente isso que o faz ir de encontro a muitas perspectivas de sua época. Quando escreve sua obra, muitos debates tomavam afirmações factuais sobre o passado para sustentar suas posições, mas sem o fazer criticamente. Assim,

[u]m dos propósitos centrais de Hume era expor os mitos partidários: os partidos, assim como as religiões, dependiam de reivindicações históricas que poderiam ser submetidas a críticas imparciais. A detalhada investigação histórica de tais alegações poderia levar até conclusões que nenhuma pessoa sensata questionaria e poderia, nesse processo, fornecer evidências que minassem definitivamente a retórica dos políticos

3 Wooton faz referência ao ensaio de Hume intitulado *Do Estudo da História (Of the Study of History)*.

4 Apesar de não ser uma visão unânime, seguimos a ideia de que há, entre o *Tratado* e a *História*, uma continuidade sobre o pensamento acerca da justiça.

extremistas (Wooton, 1993, p. 288)⁵.

Logo, uma perspectiva histórica imparcial não significa que não tenha consequências políticas ou que não se posicione em favor de determinados pontos – pois isso era inevitável para derrubar os mitos partidários – nem mesmo isso o fez renunciar à filosofia, pois se se colocou como adversário desses mitos, foi em razões da maneira como sustentou a justiça. A descrição não é apenas o relato do fenômeno tal como ele é, mas implica em uma apreensão do fenômeno e do que ele pode ensinar, alterando a experiência em si. Através dessa maneira de argumentar, Hume se contrapõe a diversos outros autores e perspectivas em voga na época, como a ideia de que a Magna Carta nada mais era do que a expressão da liberdade inglesa. Para Hume, a Carta não era expressão dessa liberdade, mas sua causa – opondo-se, assim, à ideia de uma lei fundamental na Inglaterra, que seria imemorial⁶. Além disso, o filósofo demonstra que regras de justiça firmes – isto é, que não estivessem totalmente à mercê das vontades do rei – foram formadas por um processo violento e jamais acordadas em pé de igualdade ou de maneira totalmente racional.

Por isso, ao acompanhar os primeiros capítulos da obra, percebemos que a noção de justiça é constituída de maneira lenta e passa por uma série de regras rudimentares. Hume inicia a obra a partir dos anglo-saxões, e demonstra que uma característica desses povos mais bárbaros era a arbitrariedade de qualquer atitude ou julgamento justo, pois o poder legislativo não tinha grande importância; o valor maior era concedido ao judiciário, sendo que “a nação era menos governada por leis do que por costumes, que admitem grande latitude de interpretação” (Hume, 2017, p. 45). Disso resulta uma sociedade regulada pela violência e pela licenciosidade. Alguma estabilidade por meio da lei só chegou ao solo britânico com a introdução, por Guilherme, o Conquistador, da “lei feudal”, mas essa lei “era responsável tanto pela estabilidade quanto pelas desordens na maioria dos governos monárquicos da Europa (*Ibidem*, p. 72). A lei feudal era “um sistema de apropriação e de distribuição da propriedade entre os normandos, ao mesmo tempo em que uma organização militar capaz de assegurar a conquista dos normandos sobre os ingleses” (Limongi, 2015, p. 55).

A lei feudal foi uma maneira encontrada para garantir a estabilidade de um

5 Sobre essa interpretação parcial com viés ideológico dos partidos – os *Tory* e os *Whig* –, cf. Pimenta, 2017, p. 12. Na apresentação à obra de Hume, Pimenta explana de maneira geral esse confronto que motivou Hume a redigir uma história inglesa mais coerente e menos alinhada com interesses particulares de determinadas ideologias partidárias.

6 Cf. Limongi, 2015.

governo bastante duvidoso, uma vez que o Conquistador apenas deu ares de paz e tranquilidade em uma conquista que foi violenta⁷. Contudo, Hume destacou os pontos positivos dessa lei demonstrando que “a lei feudal não foi (...) apenas um instrumento de dominação. Ela produziu ao mesmo tempo liberdade, ordem e estabilidade” (*Ibidem*, p. 56). Mesmo partindo das intenções inescrupulosas do Conquistador, a lei era um avanço para o governo político e jurisprudência inglesa, sendo o direito feudal uma importante contribuição normanda. Porém, tal liberdade não partia do povo, e por isso mesmo essa lei ainda não estava adequada, mas contribuiu para o desenvolvimento da justiça e da liberdade – que teria como marco histórico a Magna Carta.

O que chama a atenção nessa Carta é a maneira como foi instituída, tornando os ingleses sensíveis aos benefícios da mesma e aderindo, assim, a regras de conduta para uma vida social mais pacífica, justa e livre – o que está totalmente de acordo com os princípios formulados no *Tratado*. Acontece que sua formulação condiz com a ideia que sustenta sobre a justiça na obra anterior: “Hume mostra como a Magna Carta, tendo sido produzida pelo interesse particular dos barões, se tornou objeto de interesse comum” (*Ibidem*, p. 61). Na *História da Inglaterra*, na parte que concerne sobre João de Inglaterra – foi sob seu reinado que a Carta foi instituída – Hume esclarece como esse interesse particular dos barões propiciou o benefício de todo o povo⁸.

Segundo Hume, a Carta “garantiu ou assegurou liberdades e privilégios muito importantes a toda classe de homens do reino, ao clero, aos barões e ao povo” (Hume, 1983, p. 442). Porém, salienta que ela concedeu privilégios aos barões, como abatimentos no rigor da lei feudal, ou determinações acerca de pontos ignorados por essa lei – ou mesmo que ficaram ambíguos e arbitrários. A questão é que se apenas privilégios aos barões fossem concedidos pela Carta, dificilmente ela se sustentaria ou pouco promoveria a liberdade. Era preciso, nesse documento imposto ao rei, integrar os demais, e por isso

os barões, que sozinhos impuseram ao príncipe essa carta memorável, foram obrigados a inserir nela outras cláusulas de natureza mais extensa e mais benéfica: não podiam esperar o apoio [*concurrence*] do povo sem compreender junto de seus próprios interesses, os interesses de uma classe de homens inferiores; e todas as provisões que os barões pelo interesse

7 Hume esclarece a astúcia do rei normando, uma vez que enganou os ingleses e garantiu sua autoridade por meios violentos. Apenas mais tarde, pontuou Hume, os ingleses se deram conta de que “a intenção de Guilherme era destruí-los, e que haviam docilmente se entregado, sem resistência, a um tirano e invasor em vez do soberano que esperavam ter com sua submissão” (Hume, 2017, p. 68).

8 A partir daqui fazemos uso da edição inglesa da *História da Inglaterra*.

de sua causa eram obrigados a fazer a fim de garantir a administração livre e equitativa da justiça, tendiam diretamente ao benefício de toda a comunidade (*Ibidem*, p.444).

Por isso, algumas cláusulas contidas na Carta garantiam não apenas maior segurança aos barões, mas também aos seus vassalos. A Carta se tornou um marco na história da lei inglesa, sendo um dos mais importantes avanços para a liberdade, uma vez que acabou atendendo uma parcela maior da população, não restringindo privilégios apenas a uma determinada classe poderosa de homens. Além de tornar a interpretação sobre a justiça mais rigorosa, menos arbitrária. A população em geral desempenhou papel importante na conquista dos barões sobre o rei, e ficaram cientes dos benefícios que os privilégios dos primeiros poderiam lhe oferecer. Claro que Hume sabia que a Carta ainda era um documento imperfeito, pois escrito dentro do espírito daquela época, muitas coisas eram concisas e circunstâncias importantes não foram consideradas, mas com o tempo era possível gradualmente averiguar o sentido de todas as expressões ambíguas (*Ibidem*, p. 445). Assim, era *mister* que esse documento fosse aprimorado, mas era impossível negar sua importância:

[a] concessão da Carta Magna, ou antes, sua redação final (pois há um considerável intervalo entre uma coisa e outra), fomentou gradualmente uma nova espécie de governo e introduziu alguma ordem e justiça na administração (...). No entanto, a Carta Magna não introduziu o estabelecimento de novas cortes, magistrados ou senados, tampouco aboliu as antigas, não inovou na distribuição dos poderes no corpo político ou no direito público do reino; tudo o que fez foi proteger, e meramente por meio de cláusulas verbais, contra inovações tirânicas tais que são incompatíveis com o governo civilizado, e, se forem muito frequentes, com qualquer governo. Os bárbaros abusos dos reis, talvez também dos nobres, foram então contidos. Os homens adquiriram mais segurança para sua propriedade e para suas liberdades, e o governo aproximou-se um pouco mais do fim para o qual fora instituído, a saber, a administração da justiça e a indiferente proteção de todos os cidadãos (*idem*, 2017, p. 116).⁹

Nesse sentido, fica explícito que Hume não está propondo um sistema de justiça perfeito que deve ser aplicado à sociedade, e nem defendendo tal possibilidade. Ele nos mostra, isso sim, que os interesses sociais nos forçam a construir um sistema de justiça e aperfeiçoá-lo a partir das circunstâncias impostas pela fortuna da vida humana. O conjunto das duas obras permite conectar a ideia geral do *Tratado* com as explicações de Hume sobre a jurisprudência inglesa. É por esse motivo também que mesmo o filósofo não tendo presenciado situações drásticas de injustiças – como as que assolariam a Inglaterra durante a Revolução Industrial –, isso não

9 Aqui retornamos com a referência da edição em português.

invalida sua ideia. Uma investigação dessa, entretanto, precisou considerar que a ideia geral exposta no *Tratado* aplicada aos ingleses se torna agora mais específica e estrita, pois deve considerar o contexto no qual se insere. Desse modo, a descrição histórica e filosófica do que é a justiça e a lei não se tornam engessadas, sendo uma mera reconstituição do processo de formação das mesmas, a descrição é uma maneira de apreender os ensinamentos das experiências passadas a fim de regular e condicionar os eventos futuros – e o próprio presente – a partir de regras consolidadas que garantam a regra geral.¹⁰

10 Como nos ensina Pedro Paulo Pimenta: “[m]as, como o autor deixa claro em diversos momentos, não somente da *História da Inglaterra* como também de seus ensaios, essa história não deve ser confundida com uma reconstituição do passado em que este aponta inexoravelmente para um futuro determinado e necessário. Assim como os eventos dados foram moldados por causas cuja atuação poderia ter produzido outros efeitos, mediante a intervenção de outras circunstâncias, igualmente fortuitas, nada garante que o estado atual da política inglesa irá perdurar. Como quer que seja, os eventos que estão por vir serão condicionados, em alguma medida, pela natureza da Constituição inglesa, e pelo modo como esta regula as relações entre o rei, a aristocracia proprietária de terras e a classe comerciante – daí a necessidade de conhecer essa constituição, e a história de sua formação, com o máximo de precisão possível” (Pimenta, 2017, p. 70).

Referências Bibliográficas

HAAKONSEN, K. The Structure of Hume's Political Theory. Em: D. F. Norton (org.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HUME, D. *História da Inglaterra: da invasão de Júlio César à Revolução de 1688*. Tradução e notas de Pedro Paulo Pimenta. 2a. ed. São Paulo: Unesp, 2017.

_____. *History of the England* (v. I). Illinois: Liberty Classics/Liberty Fund, 1983.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2a ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

LIMONGI, M. I. O Volume I da História da Inglaterra e o Debate Constitucional Inglês: Hume contra a ideia de lei fundamental. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, p. 37-65, 2015.

PIMENTA, P. P. Apresentação. Em: D. Hume, *História da Inglaterra: da invasão de Júlio César à Revolução de 1688*. Tradução e notas de Pedro Paulo Pimenta. 2a ed. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

SEN, A. *A Ideia de Justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Editora Cia das Letras, 2011.

WEIN, S. David Hume and the Empiricist Theory of Law. Em: _____, *Man and Nature*, v. 9, p. 33-44, 1990.

WOOTON, D. *David Hume, "the historian"*. Em: D. F. Norton (org.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1993.