

EDUCAÇÃO MORAL E POESIA NO SÉCULO XVIII BRITÂNICO

Mariana Dias Pinheiro Santos*

Resumo: Pretende-se apresentar de que forma a considerada boa poesia do século XVIII britânico pode ser vista com o mesmo objetivo das morais práticas, isto é, o de refinar e polir os indivíduos. Para isso, seguiremos os seguintes passos: i. reconstruir o contexto que produziu essa concepção: a distinção entre civilização e barbárie, bem como a dificuldade de unificar o modo escrito e o oral e a preocupação com a supressão do ócio; ii. sublinhar a relevância de Milton, Shakespeare e Spenser para a poesia britânica setecentista; iii. apresentar os ideais a esse respeito que permeavam os textos de importantes filósofos.

Palavras-chave: Educação moral. Poesia. Polidez. Blair. Addison.

MORAL EDUCATION AND POETRY IN BRITISH EIGHTEENTH CENTURY

Abstract: It is intended to present in which way the considered-to-be good poetry in the British 18th century could be seen with the same aim as the moral practices, that is, to refine and polish the individuals. For that, we will consider the following steps: i. rebuild the context which produced this conception: the distinguishment between civilization and barbarism, as well as the difficulty to unify the written and oral mode and the concern about suppression of leisure; ii. highlight Milton, Shakespeare and Spenser's relevance to 18th century British poetry; iii. introduce the ideals about its subject that permeated important philosophical texts.

Key-words: Moral education. Poetry. Politeness. Blair. Addison.

INTRODUÇÃO

Um dos temas que mais preocupou a sociedade britânica setecentista foi o moral. De um lado, inúmeros tratados e investigações eram publicados com o objetivo de entender o funcionamento deste tópico, Hume, Smith, Mandeville, Ferguson e Hutcheson são bons exemplos disso. De outro lado, compreendia-se que era necessário animar a alma a evitar o vício e seguir a virtude sem que a mente ficasse cansada com longas cadeias de raciocínios; com isso surgem as morais práticas, com o objetivo de instruir o caráter à sociabilidade e à polidez (RIBEIRO, 2019) – Chesterfield, Gregory, Blair e Fordyce compuseram parte deste repertório. A Grã-Bretanha, como se sabe, chegou a ter uma lista de textos considerados bons para a formação moral

* Graduanda do curso de filosofia da UFS, atualmente é bolsista CNPq em iniciação científica na pesquisa A ficção gótica como crítica da modernidade. Dedicou-se, também, a pesquisa sobre a relação da linguagem e da mecânica na filosofia de Hobbes. É membro do grupo de pesquisa de Ética e Filosofia Política da UFS, organizadora e coautora do livro *Entre o Mito e a Política*.

(DAVIDSON, 2004), estava preocupada em afastar-se da barbárie e aproximar-se da civilização, formando indivíduos cada vez mais polidos e sociáveis (SANTOS, 2021, no prelo). Para a maior parte dos pensadores setecentistas britânicos, tratava-se de uma espécie de superioridade de caráter que influenciaria, diretamente, uma sociedade cada vez melhor, mais instruída e com maiores ganhos científicos e sociais (SANTOS, 2021, no prelo). A função da considerada boa arte, mais especificamente a poesia, compartilhou, ao meu ver, as mesmas preocupações.

A poesia era considerada como uma das artes mais superiores por ser capaz de representar os sentimentos humanos e, ao mesmo tempo, como afirma Addison, atingir o leitor quando está em um momento desprotegido e educá-lo (SITTER, 2001). Warton, Addison e Blair contribuíram para a concepção de o que era de fato uma arte produzida por gênio: era necessário que não apenas representasse a natureza, mas também que a adornasse de modo que exprimisse e influenciasse a delicadeza e o refinamento (FAIRER, 2001). Nesse sentido, Milton, Shakespeare e Spenser colocam-se, seja pela concepção de Addison ou de Warton, como a trindade dos poetas mais geniais e que melhor misturavam a natureza com o refinamento, uma tradição que se apoiasse nessa tríade seria capaz de, assim como eles, ser refinados e polidos (FAIRER, 2001). Os filósofos tinham consciência disso. Hume, por exemplo, na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, não deixa de elogiar Milton por conta de sua exímia unidade de ação; Smith, em sua *Teoria dos Sentimentos Morais*, nota o quanto *Otelo*, de Shakespeare, é estimável e Addison (419) exalta a capacidade de representação de Spenser. Até mesmo Johnson elogiou o papel de Milton em *Paraíso Perdido* como aquele que pode proporcionar tudo aquilo que o leitor deseja (FAIRER, 2001).

Um dos papéis que a poesia assume relaciona-se com os objetivos que podemos encontrar nas morais práticas britânicas – e é exatamente esses aspectos que pretendo destacar. Ainda que sejam formas completamente distintas de escrita, sua função, nesse sentido, na sociedade britânica setecentista, era a mesma: educar a sensibilidade humana a partir de exemplos. A grande diferença é que a poesia tem a capacidade não apenas de ser considerada como a mais superior das artes escritas (Smith¹⁵⁶ e Hume¹⁵⁷, por

¹⁵⁶ Em seu ensaio *Da natureza da imitação que ocorre nas chamadas artes imitativas*, afirmará que o modelo romance é inferior na capacidade de reproduzir a sensibilidade humana.

¹⁵⁷ O autor afirmará no ensaio *A arte de escrever ensaios* que as mulheres só não são melhores leitoras pelo fato de lerem romances.

exemplo, criticam o gênero romance), mas também por ser capaz de deleitar o seu leitor e propor uma educação em seu momento de lazer (SITTER, 2001). As morais práticas, como a de Chesterfield (2014), indicavam que era necessário que o ócio do cavalheiro fosse ocupado com a leitura de clássicos e poesias, isso serviria, por exemplo, para a conversação elegante e polida; quanto à educação feminina, ainda que Gregory (2015) – o maior expoente das morais práticas indicadas a mulheres – instrísse apenas a leitura da Bíblia, Knox afirma que uma dama que se dedicasse à leitura de Milton seria capaz de se tornar mais elegante, virtuosa e polida (SITTER, 2001).

Nesse sentido, é necessário não perder de vista que, ainda que o propósito da poesia fosse visto com tanta estima, carregava certos ideais de uma casta da sociedade assim como as morais práticas, e isso servia para diminuir outros tipos de criações (SANTOS, 2020), como o romance (especialmente o gótico), e propagar certa hipocrisia. Ora, se os textos morais continham certas tensões com a polidez no que diz respeito ao dito e o feito, bem como incertezas relacionadas ao autocontrole e as boas maneiras (DAVIDSON, 2004), a poesia, que era tida como um propagador das boas maneiras e da polidez, inevitavelmente, é incluída nesse esquema de hipocrisia.

Dito isso, meu objetivo será apresentar de que forma a considerada boa poesia do século XVIII britânico pode ser vista com o mesmo objetivo das morais práticas, isto é, o de refinar e polir os indivíduos. Em primeiro lugar é necessário reconstruir, de forma breve, o contexto que produziu a concepção de boa poesia: a distinção entre civilização e barbárie bem como a dificuldade de unificar o modo escrito e o oral e a preocupação com a supressão do ócio; em segundo lugar, será necessário sublinhar a importância de Milton, Shakespeare e Spenser para a poesia britânica setecentista, e de que forma os escritos dos autores estariam de acordo com as morais práticas; em terceiro lugar, serão reconstruídos os ideais que permeavam os textos de importantes filósofos – como Addison, Blair e Smith – para a concepção de o que é boa poesia. Com isso será possível notar de que forma a poesia foi colocada como um importante formador moral e, ao mesmo tempo, as tensões que, assim como as morais práticas em relação à hipocrisia, estavam imbricados em seu objetivo.

CONTEXTO BRITÂNICO

O progresso torna-se, no século XVIII, uma das principais preocupações dos pensadores europeus, na Grã-Bretanha, particularmente, esse progresso estava intimamente relacionado com as boas maneiras e a sociabilidade (MORAN, 2005). Não é novidade que a polidez é um dos elementos principais para dividir as nações civilizadas das bárbaras, estas estariam confinadas a brigas por ninharias e cópias mal feitas das artes enquanto que as primeiras poderiam produzir os maiores feitos da humanidade (SANTOS, 2021, no prelo) e, o principal ambiente pelo qual a polidez era engendrada, sem sombra de dúvidas, era o da conversação. Smith (2015), por exemplo, notará que é necessário haver certo controle na expressão das paixões para que os sentimentos possam ser imaginados sem dificuldades pelo espectador; sem isso, a convivência se tornaria insuportável por conta da manifestação de paixões violentas e os homens seriam incapazes de sentir simpatia uns pelos outros. Hume defenderá a manutenção da delicadeza de gosto – que ocorre por meio de uma educação dos sentimentos (SANTOS, 2019) – como uma forma de promover uma sensibilidade adequada que corroborará para a manutenção de uma boa sociabilidade. Esses são apenas alguns dos muitos exemplos da relevância do controle das paixões como um importante elemento para a sociabilidade polida.

Ainda nesta linha, a poesia é posta como uma correção das noções bárbaras em direção à elegância moderna, a combinação entre simpatia e conhecimento erudito permitia que essa arte pudesse ser compreendida em seus próprios termos (FAIRER, 2001) impondo-se, tal como a conquista normanda (SANTOS, 2019), como um importante marco civilizatório. A melhoria da sociedade e seu progresso estavam associados, sem sombras de dúvidas, à polidez e à nova retórica – arte que estudava a linguagem educada e das belas letras – e o seu potencial formativo nas linguagens apropriadas em uma sociedade civilizada (MCINTOSH, 1998). Smith, por exemplo, afirmará que boa linguagem é aquela que for educada (MCINTOSH, 1998), Chesterfield e Gregory mostrarão que é necessário seguir certas regras para manter uma conversação adequada – como, por exemplo, evitar falar sobre as próprias virtudes ou comer demasiadamente em público (SANTOS, 2021, no prelo).

A polidez e a civilidade são ideais culturais anteriores à nova retórica, no entanto, a educação estava aliada ao moralismo sentimental que, passo a passo, tomava conta da poesia, afinal, acreditava-se que quanto mais produção literária se tem, maior

seria a educação, inclusive no que diz respeito ao controle das paixões dos indivíduos (MCINTOSH, 1998). Os considerados povos bárbaros colocavam a diversão no riso¹⁵⁸, enquanto que a nova retórica deposita sua confiança na elevação do indivíduo por meio da educação (MCINTOSH, 1998).

Nesse sentido, Kames, considerado como o pai da nova retórica, formulará que a linguagem educada, tomada com o melhor tipo, é sempre correta e clara de modo que a ordem natural das palavras é respeitada (MCINTOSH, 1998). Blair (1853), por sua vez, em suas *Palestras sobre a retórica e belas letras*, atribuirá à retórica o papel da educação das nações polidas, visto que a sociedade exigia elegância, graça e refinamento, de modo que não seria possível adentrar adequadamente em uma conversa sem compreender minimamente a retórica. Addison e Swift, da mesma maneira, considerarão como referência o tipo de escrito que for educado, correto, fácil e polido (MCINTOSH, 1998). Ou seja, a nova retórica é um dos principais motivadores da escrita britânica setecentista, bem como o seu foco particular no tema da moral.

Em uma palavra, a retórica passa a ser uma forma de expressão da mais alta cultura e da polidez. Até mesmo Campbell, em 1776, notará essa arte como útil e adequada ao seu fim, isto é, promover a educação, a polidez e a elegância (MCINTOSH, 1998). Entretanto, a preocupação com a melhor forma de se escrever não estava, evidentemente, restrita ao refinamento. Grande parte da sociedade não era completamente alfabetizada ou restrita à oralidade, mas uma combinação de ambos os modos; se de um lado a escrita consiste em formas de analisar, informar, registrar e argumentar, a fala, por outro lado, é composta por ruídos que raramente seguem esse formato, disso, ao lado do que expus anteriormente, os escritores precisaram encontrar modelos apropriados para escrever (MCINTOSH, 1998). Ainda que, mesmo com esforços, não atingissem completamente o público, a preocupação com a escrita, da parte de autores como Addison, Blair e Kames, demonstra uma necessidade, em alguma medida, de ser fácil e, a partir disso, a poesia, bem como as morais práticas, se insere

¹⁵⁸Vale lembrar que, como aponta Skinner (2002), ao longo da modernidade, o riso passa a ser visto por alguns autores como uma forma desrespeitosa de expressão por acabar diminuindo aquele que é objeto de riso. Geralmente, ainda segundo o autor, o riso era visto como algo que era causado por conta de alguma deficiência que podemos ver no outro em relação a superioridade que podemos ver em nós mesmos; por essa razão, o riso passou a ser considerado como uma forma inadequada de interação social. No entanto, vale lembrar que autores como Shaftesbury (2000) e Hutcheson (2015) teriam posições distintas. Quanto ao primeiro, há uma defesa da zombaria na medida em que pode ser proveitoso para todos os presentes ou quando pode fazer algum tipo de crítica à opressão; o segundo, por sua vez, recusará a noção de que o riso ocorre por uma necessidade de demonstrar superioridade.

como uma maneira de educar sem impor à mente longas cadeias de raciocínio (SITTER, 2001).

Quanto às práticas morais, essas indicavam a necessidade do enfrentamento do ócio e, a melhor maneira de se fazer isso era através da leitura de poesias. Essas, como podemos ver em Chesterfield em suas *Cartas para seu filho*, por exemplo, fazia com que o cavalheiro evitasse a perda de tempo e, ao mesmo tempo, tivesse um lazer que permitisse uma conversação adequada. Se, de um lado, as morais práticas indicavam a condenação absoluta da mentira, de outro lado, a dissimulação era necessária, afinal, não se poderia expressar completamente o que se sentia ou pensava e era necessário, por exemplo, fingir interesse em conversas ou lisonjear para além do que se pensa. Nisso consiste o caráter da hipocrisia notado por Davidson (2004) e, se a poesia é uma forma de propagar os ideais sobre o comportamento adequado do século XVIII britânico, vista dessa forma, ela não pode deixar de propagar hipocrisia na medida em que inculca certo tipo de sociabilidade e outras formas de escritos são vistos como menores. Afinal, como lembra McIntosh (1998), o estilo escolhido carrega consigo um valor simbólico que desempenha um papel na manutenção de status e poder.

MILTON, SHAKESPEARE, SPENCER E A POESIA BRITÂNICA SETECENTISTA

Em meados do século XVIII uma das preocupações vigentes era a de criação de uma história nacional que pudesse oferecer não apenas um cânone com uma linguagem fixa e ultrapassada, mas sim encorajar um sentido vivo de continuidade com ricas possibilidades e, nesse sentido, Milton, Spenser e – cada vez mais – Shakespeare, a considerada trindade britânica, tornaram-se modelos com os quais os poetas queriam ser associados ao longo da modernidade (FAIRER, 2001). Esse movimento, de acordo com Fairer (2001), estava associado com uma necessidade de estar de acordo com implicações políticas, sociais e estéticas, não à toa os poetas eram considerados como historiadores literários. A alta poesia, então, carregava os valores caros aos ideais de sociabilidade e polidez setecentistas. Para Blair, inclusive, o estudo das “belas letras supõe e requer uma familiaridade adequada com o resto das artes liberais” pois “ela

envolve-as todas no interior de seu círculo e as recomenda ao mais alto respeito”¹⁵⁹ (BLAIR, 1953, Palestra 1, § 5)¹⁶⁰. Gray, ao fim de seu poema “lira divina”, descreve o bardo aguardando a morte enquanto escuta as vozes de Spenser, Shakespeare e Milton, isso ilustra que o passado representa as vozes do futuro (FAIRER, 2001). Com a criação dessa identidade nacional britânica, poetas clássicos e exaltados como Homero, Virgílio e Ovídio eram, por vezes, considerados inferiores à criação da tríade de poetas:

Se eu fosse nomear um poeta que é um perfeito mestre em todas essas artes que trabalham com a imaginação, eu penso que Milton seria um deles: e se seu Paraíso Perdido, nesse sentido, fica aquém da Eneida ou da Ilíada, isso se deve mais à uma falha da linguagem em que está escrito do que de qualquer defeito de gênio do autor. (ADDISON, 2004, nº 417, § 12)¹⁶¹

Shakespeare e Milton foram considerados campeões literários no século XVIII britânico, influenciando a estética, a formação do gosto e da erudição, Pope acreditava que estes, ao lado de Spenser, formavam a classe mais alta e mais sublime de poetas, aqueles que, para Warton, compuseram poesia pura (FAIRER, 2001). Addison contribuiu consideravelmente para a canonização dessa trindade com suas publicações no *Spectator*, o autor irá formular uma defesa da poesia por ela ser capaz de refinar o entendimento através dos prazeres da imaginação. “Através do seu apelo aos sentidos, a poesia alcança e ensina aqueles que não são educados nem habilidosos na contemplação filosófica, e através do seu apelo às paixões ela move à ação” (SITTER, 2001, p. 140) e até mesmo Milton já teria notado que a poesia permite à virtude parecer um deleite (SITTER, 2001). Ainda que os escritos morais – especialmente os práticos – indicassem e instruísem a aplicação da virtude, a poesia torna-se um meio no qual a virtude é aprendida de maneira simples e prazerosa.

Addison notará o destaque desses poetas na criação de pessoas imaginárias que “Não tem apenas todo o círculo da natureza em seu domínio, mas faz novos mundos próprios, nos mostra pessoas que não se encontram no ser, e representa até as faculdades da alma, com suas várias virtudes e vícios, em uma forma e um caráter sensato” (ADDISON, 2004, nº 419, § 9). O modelo de criatividade e a capacidade de personificação dos poetas são exaltados, por Addison, nas criações da trindade britânica

¹⁵⁹ Todas as traduções do inglês são minhas.

¹⁶⁰ Optei por referenciar desta maneira pois a edição usada não aponta a paginação.

¹⁶¹ Optei por citar desta maneira pois a edição utilizada não tem paginação.

(SITTER, 2001), trata-se da capacidade de misturar os prazeres da sensação e do entendimento podendo fornecer os melhores exemplos de virtude. Shakespeare, para o influente autor, é aplaudido por sua genialidade aplicada em criações fantasiosas por ser capaz de apresentar de maneira natural seres sobrenaturais e superar todos os outros escritores no gênero *de fadas* (ADDISON, 2004, nº 419), ao passo que Warton identificou no autor de *Hamlet* uma poesia genuína capaz de uma expressividade primordial (FAIRER, 2012). Ou seja, Shakespeare torna-se um modelo a ser seguido justamente porque “ele não tem nenhum padrão a seguir nela, e precisa trabalhar totalmente a partir da sua própria invenção” (ADDISON, 2004, nº 419, § 1).

Vale lembrar, ainda que brevemente, que havia certas controvérsias no que diz respeito à canonização de Shakespeare enquanto parte constitutiva da trindade britânica. Pope e Gray, por exemplo, excluíram o dramaturgo da poesia nacional e não há uma difusão, no XVIII britânico, de versos shakespearianos como ocorre com Milton e Spenser (FAIRER, 2012). O *iambicpentameter* ou seu verso branco não serviam de inspiração como o verso branco de Milton. No entanto, a inspiração retirada de Shakespeare não dizia respeito à forma, mas sim ao conteúdo, o autor teria fornecido um espírito formador de sensibilidade e de “gênio” que estava em sintonia com os valores setecentistas britânicos (FAIRER, 2012). Trata-se de uma exploração das possibilidades performativas das emoções a partir do reino da imaginação, isso porque as técnicas do teatro revelavam maneiras de despertar emoções no espectador e com isso “os poetas poderiam aprender como os sentimentos poderiam ser transmitidos através do tom e da imagem, o seu equivalente às modulações de voz e de características do ator” (FAIRER, 2012, p. 109) o que é essencial para a era da sensibilidade. Foi justamente através do dramaturgo que os poetas puderam, se não imitar o seu verso, buscar os efeitos emocionais e as atmosferas expressivas e imaginativas para suas criações e por isso o autor é tão influente e faz parte da trindade britânica (FAIRER, 2012).

Outro ponto que é digno de destaque é a massiva e importante influência de Milton. *Paraíso Perdido* foi considerada uma obra universal por alcançar ciências como a história e, ao mesmo tempo, representar com magnitude as emoções humanas, canonizando Milton como o suprasumo da poesia nacional (FAIRER, 2001). A obra chega a ser tomada, por Addison, como a maior produção já feita em língua inglesa,

correspondendo, inclusive, para Gildon, aos interesses da sociedade moderna (SITTER, 2001). “Edmund Smith comentou como o exemplo de Milton tinha encorajado a ousadia de juventude do poeta [...] e como isto fazia parte do sentido que Philips tinha de sua herança literária nativa” (FAIRER, 2001, p. 186), e Pope via o verso e a linguagem de Milton como libertadores (SITTER, 2001). Trata-se de um poeta que utilizava o aparato da história e da natureza humana para projetar e explorar a potência do pensamento, e, por isso, foi tomado como um modelo primordial e mais genial para a identidade nacional da Grã-Bretanha setecentista (FAIRER, 2001).

Em suma, Warton e Addison contribuem massivamente para a canonização da trindade britânica. A influência da erudição para a criação literária, como vimos em Blair, também serve, para Warton, para a formação do gosto poético, e esse gosto só poderia ser cultivado nacionalmente por Spenser, Shakespeare e Milton (FAIRER, 2001). Addison chega a dedicar dezoito ensaios do *Spectator* apenas para apreciar o *Paraíso Perdido* como uma obra de gênio sublime que eleva a imaginação do leitor (FAIRER, 2001) e “A mensagem de Thomson é que um país próspero e moralmente saudável precisa de uma poesia nacional e deve cultivar as condições para o seu encorajamento” (FAIRER, 2001, p. 183). Mesmo filósofos como Hume¹⁶² e Smith¹⁶³ não deixam de prestar atenção no poder criativo de Milton ou até mesmo Spenser e Shakespeare.

IDEAIS FILOSÓFICOS E PRODUÇÃO DE BOA POESIA

A polidez e as boas maneiras, no que diz respeito ao século XVIII britânico, podem ser tomadas como uma chave interpretativa que pode abranger a cultura, nesse recorte temporal, como um todo, de modo que é fácil considerar que esta idade educada envolveu uma transformação nos costumes e na sociabilidade (KLEIN, 2003). As atividades escritas passaram a incluir esse sistema de valores (polidos) de modo que tornaria a obra clara, educada e escrita por verdadeiros cavalheiros (KLEIN, 2003), e, se a identidade educada poderia ser alcançada por textos de filosofia através de morais teóricas e (principalmente) práticas (RIBEIRO, 2019), acreditava-se que as artes

¹⁶²Na *Investigação sobre o entendimento humano*, seção 3, Hume elogia a unidade de ação de Milton.

¹⁶³No ensaio *Da natureza da imitação que ocorre nas chamadas artes imitativas* não deixa de usar Milton como referência criativa e, ao longo da *Teoria dos sentimentos morais*, tece elogios a cada membro da trindade poética.

poderiam contribuir ainda mais, já que o bom gosto é uma importante expressão da cultura de um próprio período (KLEIN, 2003). Nesse sentido, é digno de nota que os livros mais vendidos na Grã-Bretanha setecentista foram os de filosofia e os de poesia (SHER, 2006). Coisa que representa, de certo modo, a preocupação com a formação, pois, se a filosofia moral não fosse suficiente, era possível recorrer a poesias que promoveriam lazer, educação e virtude.

No que diz respeito à filosofia moral, ela dividia-se em dois eixos: o prático – que pretendia, através da beleza, dignidade ou virtude animar as boas disposições – e o teórico – que buscava os princípios das distinções morais (RIBEIRO, 2019). Vale lembrar, e este é o ponto que me interessa, que o objetivo principal das morais práticas era o de aflorar a excelência do caráter de modo que as cadeias abstratas, presentes em morais teóricas, não precisariam ser enfrentadas (RIBEIRO, 2019). Esses manuais de boas maneiras poderiam estar dispostos em vários formatos, sermões, tratados educacionais, cartas, romances ou poesias (TAYLOR, 2005), e curiosamente, na Grã-Bretanha setecentista houve não apenas uma profusão de sermões e cartas – que eram considerados como estilos de fácil acesso por estarem mais próximos da oralidade – (MCINTOSH, 1998), mas também uma exaltação de um certo tipo de poesia que poderia educar pelos exemplos de sensibilidade e virtude (FAIRER, 2001). Esse tipo de poesia poderia ser resumido na (considerada) grandiosidade da trindade estabelecida por Warton e Addison como exemplos de mais alto grau de escrita: Milton, Shakespeare e Spenser (FAIRER, 2001).

Autores como Hume, Ferguson, Addison, Gregory, Adam Smith, Fordyce e Blair foram extremamente populares nesse período, não só no registro britânico, mas na Europa como um todo. Addison torna-se um exemplo de felicidade, educação e boas maneiras que influencia a maior parte dos autores setecentistas britânicos principalmente por conta de suas publicações no *Spectator* – um dos jornais mais famosos e que serviam como instrutivos para a formação de cavalheiros (MCINTOSH, 1998). Gregory e Fordyce – cabe, também, lembrar o nome de Chesterfield – se destacam por conta de suas morais práticas (DAVIDSON, 2004). Quanto aos outros nomes citados, estariam entre as obras mais vendidas na Grã-Bretanha setecentista (SHER, 2006). A influência desses autores é notável para as concepções que formam a sociedade britânica setecentista e contribuem para a propagação da polidez como um modo cultural e, ainda que os autores tivessem

propostas distintas em seus sistemas teóricos ou práticos, compartilhavam o ideal da civilidade e da polidez como importantes para a identidade nacional.

Blair, Hume e Smith, além de terem sido autores extremamente influentes no XVIII britânico, eram grandes amigos, e suas concepções acerca da moral e das paixões por vezes eram semelhantes (BROWN, 2016). Blair e Hume concordavam, por exemplo, que para orientar a conduta era necessário não apenas convencer a compreensão, mas também conquistar as paixões (AHNERT, 2011). Smith não parece estar muito distante dessa concepção quando afirma que “aprovar ou desaprovar as opiniões de outros significa apenas observar sua concordância ou discordância com as nossas próprias” (SMITH, 2015, p. 16) afinal os nossos “sentimentos são os critérios e medidas pelos quais [se] julga [...]” (SMITH, 2015, p. 16). Dito isso, é possível elencar alguns pontos no que diz a formação das belas letras e da poesia que podem ser entendidos como representativos para a produção e importância desse gênero no registro britânico do século XVIII.

O que ocorre é que “enquanto no século XVII os britânicos se dedicam à contenção de paixões socialmente danosas, no século XVIII eles se voltam primordialmente a afetos considerados naturalmente sociáveis” (RIBEIRO, 2019, p. 8). As morais práticas tornam-se um meio de fácil acesso para se saber quais disposições se deve cultivar e como isso deve ser feito (RIBEIRO, 2019), trata-se de um guia de conduta. A defesa da poesia, por sua vez, aparecerá por conta de “seu apelo simultâneo aos sentidos e ao intelecto” (SITTER, 2001, p. 140). A influência dessa arte, nota Addison, ocorre por conta das “cenas deliciosas” que “tem uma influência gentil no corpo, bem como na mente, e não serve apenas para clarear e iluminar a imaginação, mas é capaz de dispersar a tristeza e a melancolia” (ADDISON, 2004, nº 411, § 7). Esse autor, como já foi dito, se tornou um grande ícone por conta de suas publicações no *Spectator*, é tomado como um grande exemplo a ser seguido (MCINTOSH, 1998). Bacon é recobrado por Addison porque:

não julgou impróprio prescrever ao seu leitor um poema ou um prospecto, onde particularmente o dissuade de disquisições complicadas e sutis, e o aconselha a buscar estudos que preenchem a mente com elementos esplendidos e ilustres, como histórias, fábulas e contemplanções da natureza. (ADDISON, 2004, nº 411, § 7)

Nesse sentido, a poesia não apenas era vista como uma maneira de educar, mas também como uma arte que poderia dispersar os sentimentos ruins e fazer aflorar os socialmente agradáveis. A poesia deveria estar em seu mais alto grau artificial de maneira que gratificasse as proporções reais (MCINTOSH, 1998) afinal, como afirma Smith, “a dificuldade não é imitar tão bem quanto possível, senão saber quando e até onde imitar” (SMITH, 2019, p. 115). Esse autor não deixa de notar a importância da música misturada à poesia por ser capaz de imitar “paixões sensíveis e amáveis” e ser “um entretenimento muito apropriado” (SMITH, 2019, p. 103). Vale lembrar, ainda, que Blair acreditava que o estudo da retórica – e aqui penso em sua aplicação na poesia – apesar de ser incapaz de produzir genialidade, seria capaz de promover modelos para imitação “e assim tendem a iluminar o gosto, e a levar o gênio a desvios não naturais, conduzindo-o a seu canal adequado” (BLAIR, 1953, Palestra 1, § 12).

Trata-se de uma arte que exige a atenção do leitor, e a participação dele vai ser necessária para que tenha a capacidade de sentir aquilo que o poeta deseja expressar (SITTER, 2001). A forma que o leitor deveria sentir uma paixão precisava ser adequada, afinal, a principal preocupação dos autores setecentistas dizia respeito a certas regras de conduta que deveriam ser respeitadas ainda que carregassem certa dissimulação ou mentira (DAVIDSON, 2004) e o entretenimento deveria ser apropriado para a proliferação de paixões sociáveis. O comércio das boas maneiras precisava estar presente em todos os aspectos possíveis: no modo de dançar, de escrever, de aprender e de entender a justiça (MCINTOSH, 1998). A poesia, um dos tipos de obras mais vendidas no século XVIII britânico (SHER, 2006) atendia a esse desejo e, para isso, deveria seguir algumas necessidades da sociedade britânica setecentista.

Em primeiro lugar, podemos notar certa preocupação no que diz respeito à forma como vamos entender os sentimentos do outro, e como os outros podem nos entender. Blair, Hume e Smith acreditavam que era impossível que acessássemos o funcionamento interno da mente dos outros (AHNET, 2011). Isso porque, por exemplo, no caso de Smith (2015), não é possível, por mais que nos interessemos, que possamos saber perfeitamente como o outro se sente, precisamos nos imaginar, a partir de nossas disposições, a condição do outro; esse ato de se colocar no lugar do outro para imaginar a sua realidade é provocado pelo que Smith chama de “simpatia” e “A compaixão do espectador tem de surgir da consideração do que ele próprio sentiria se fosse reduzido a

mesma infeliz situação, e, o que talvez seja impossível, se pudesse, ao mesmo tempo, analisá-la com sua atual razão e entendimento” (SMITH, 2015, p. 10). Quanto a Hume, “A simpatia estende nosso interesse para além de nosso círculo imediato”, ela “cria a sociedade ao estabelecer entre seus membros laços afetivos, padrões de convívio e conduta, e experiências e conceitos compartilhados” (GUIMARÃES, 2007, p. 204). Ou seja, ainda que não possamos transportar de forma perfeita a experiência do outro para nós mesmos, a simpatia, seja em Hume, seja em Smith, permite nos interessarmos pela sorte do outro e compartilhar conceitos que permitirão entendê-lo, ainda que em alguma medida, e para isso é necessário que sejamos refinados e polidos.

Para esses dois autores, a nossa incapacidade de acessar a mente do outro não é importante, afinal, a educação moral e a socialização não dependiam disso (AHNET, 2011). No ensaio *Do refinamento nas artes*, Hume nos diz que a educação e o costume contribuem para o paladar que se obtêm para o prazer e para a ação que compõem a felicidade humana. O avanço das artes refinadas, para este autor, é atrelado à sociabilidade humana, visto que fornece fundos para o bom convívio; este pode ser visto, por exemplo, na vontade de transmitir conhecimento, engenho, boa educação e gosto para o trato social. Na *Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith afirmará que é necessário que nossos modos sejam refinados para que nossos sentimentos sejam expostos de forma adequada e justa, respeitando a sensibilidade do outro; nesse sentido, “o bom gosto recebe aprovação originalmente não por ser útil, mas justo, delicado e precisamente adequado ao seu objeto” (SMITH, 2015, p. 20) e isso colabora para a formação de uma sociabilidade polida. Não é difícil notar que o refinamento e a sociabilidade eram importantes, para esses autores, para formação e educação.

Blair, assim como Hume e Smith, defenderá que somos incapazes de acessar a mente do outro “Pois aquilo em que se põe afeto é a mente, a alma, o carácter interno dos nossos semelhantes, que, certamente, não está menos oculto das vistas dos sentidos que a própria Natureza Divina” (Blair *apud* Ahnet, 2011, p. 70) mas não acreditava que a sociabilidade pudesse educar e corrigir o indivíduo, isso, para este autor, estaria relacionado muito mais com o cristianismo (AHNET, 2011). No entanto, conforme podemos ver na sua primeira *Palestra*, não deixava de notar a importância da retórica – presente em obras refinadas – como um importante formador para a polidez, que

também poderia superar “as desvantagens da natureza mais incômoda” (BLAIR, 1953, Palestra 1, § 10).

O que esse primeiro ponto nos revela é que o problema de não ser possível acessar a mente do outro pode ser superado, de certa forma, com o refinamento proporcionado pelas artes e pela sociabilidade. Há uma necessidade de respeitar a sensibilidade do outro, superar uma natureza incômoda e promover um bom convívio. Com isso sou levada a outro ponto: a expressão, necessariamente, deve ser adequada e agradável por conta dos ganhos que promoverá na sociabilidade e o local no qual esses ganhos podem ser aprendidos é na poesia – e nas morais práticas. Para Smith, “A poesia é capaz de expressar de forma plena e distinta [...] raciocínios e juízos do entendimento, ideias, fantasias e concepções da imaginação, sentimentos, emoções e paixões do coração” e, quanto a isso, o “poder de expressar um significado com clareza e distinção, a poesia é superior à música, à pintura e à dança” (SMITH, 2019, p. 98) e, conforme podemos ver na *Teoria dos Sentimentos Morais*, são justamente os exemplos de perfeição que fazem com que moldemos nosso caráter e nossas maneiras – coisa que podemos buscar na poesia. Addison, por sua vez, afirma que “uma descrição em Homero encantou mais leitores do que um capítulo em Aristóteles. Além disso, os prazeres da imaginação têm essa vantagem, acima dos da compreensão, por serem mais evidentes e fáceis de serem adquiridos” (ADDISON, 2004, nº 411, § 4). Esses prazeres são encontrados na poesia coisa com a qual Blair demonstra acordo, afinal:

Os sentimentos elevados e os altos exemplos que a poesia, a eloquência e a história muitas vezes trazem sob a nossa visão, naturalmente tendem a nutrir em nossas mentes o espírito público, o amor pela glória, o desprezo pela fortuna externa e a admiração pelo que é verdadeiramente ilustre e excelente. (BLAIR, 1953, Palestra 1, § 31)

Da mesma maneira, Hume notará a importância do cultivo da delicadeza de gosto¹⁶⁴, esta permite a sensibilidade e a ternura das paixões diante de um poema ou de uma conversa eloquente e polida que depende “daquele gosto mais elevado e fino que nos habilita a julgar o caráter dos homens, as composições dos gênios e as produções das artes mais nobres” (HUME, 2008, p. 14) como, por exemplo, a poesia (SANTOS, 2019) e “ter gosto fino é, em certa medida, o mesmo que ter senso forte” (HUME, 2008,

¹⁶⁴ A delicadeza de gosto é colocada em contraposição à delicadeza de paixão. Um indivíduo que nutre mais este tipo de delicadeza está sujeito aos maiores incômodos por conta das menores coisas.

p. 14). Em uma palavra, os autores tinham consciência do poder que a poesia tinha sobre a mente dos homens e sua capacidade de incliná-los a virtude. Não à toa, como já afirmei, Chesterfield e Knox instruíam a leitura de poesias como uma forma de superar o ócio e encontrar a virtude. Trata-se de uma forma de uma expressão eloquente, educada e polida.

A poesia capaz de educar deveria seguir dois pontos importantes: ser capaz de respeitar e observar a concordância e a discordância entre as partes e o todo e, ao mesmo tempo, imitar a natureza e adorná-la. Como podemos ver na terceira seção da *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume afirmará que é necessário que o escritor respeite a unidade de ação que conecta de forma adequada a passagem de um elemento a outro; “a passagem do pensamento ou da imaginação de um para outro, também facilita a transição das paixões e mantém as afecções no mesmo canal e direção” (HUME, 2003, p. 47-8), o poeta, então, necessita conduzir o leitor de modo que seus sentimentos sofram uma transição gradual, adornando a natureza de modo que não ultrapasse o aceitável e transforme a arte em algo fútil (SANTOS, 2019). Da mesma maneira, Smith afirmará que a “poesia e a eloquência produzem seus efeitos por meio de variados e sucessivos pensamentos ou ideias diferentes” (SMITH, 2015, p. 102) e a beleza costuma ser observada a partir da unidade das formas e da semelhança com o que se pretende imitar, de modo que se deve saber “quando e até onde imitar” (SMITH, 2015, p. 115). Ou seja, estes dois autores notaram a importância da transição adequada de ideias e do adorno aceitável da natureza nas composições artísticas. Blair expressará algo semelhante no que diz respeito ao adorno da natureza, para este autor, “o estudo da Retórica e das belas letras supõe e requer uma familiaridade adequada com resto das artes liberais” (BLAIR, 1953, Palestra 1, § 5) o que nos leva a supor que é necessário conhecer o mundo para que possamos produzir artes adequadas. Addison, por sua vez, afirmará que o padrão com o qual devemos avaliar as artes é a sua semelhança com a natureza pois “a similitude não só é agradável, como o padrão é mais perfeito” (ADDISON, 2004, nº 414, § 4); a poesia pode ser considerada uma das artes superiores, “Uma vez que está no poder da imaginação, quando é abastecida com ideias particulares, ampliá-las, combiná-las ao seu próprio prazer ” (ADDISON, 2004, nº 416, § 1) e “em sua descrição, o poeta nos dá uma visão tão livre quanto deseja, revela para

nós várias partes que não atentamos ou estão fora de nossa vista pela primeira vez.” (ADDISON, 2004, nº 416, § 5).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, o que se pode observar é que um dos gêneros de livros mais vendidos da Grã-Bretanha setecentista, a poesia, tinha o grande poder de imitar a natureza e refiná-la de forma adequada, educando de maneira a transportar os valores de virtude e polidez de forma simples ao mesmo tempo que poderia divertir o espírito. Nesse sentido, Addison consagrará que os autores que melhor puderam servir a esses propósitos são Milton, Spenser e Shakespeare, imortalizando essa tríade como o melhor tipo de poesia nacional (SITTER, 2001) que servirá de base para a identidade nacional e para as produções setecentistas.

No entanto, um comentário precisa ser feito. Ainda que a intenção desses filósofos fosse a melhor possível ao delinear como funciona o melhor tipo de arte, isso significava que outros tipos de escritos seriam segregados por apresentar menor valor, status e poder (MCINTOSH, 1998). O poder educativo da poesia era tido como uma espécie de padrão que apontaria para o melhor tipo de composição – que necessariamente contribuísse para a polidez. A literatura gótica, por exemplo, ainda que não seja criticada diretamente pelos autores aqui trabalhados, é tomada como deletéria, pela sociedade educada do XVIII britânico, por (supostamente) incentivar os devaneios e descontroles das paixões, oferecendo sempre os piores exemplos a serem seguidos (SANTOS, 2020), ou seja, esse tipo de literatura ameaçava os padrões ideais de uma sociedade civilizada e polida. O romance, gênero majoritariamente escrito por mulheres e para mulheres, era considerado como um gênero açucarado e deletério a formação moral (BALIEIRO, 2014).

Em suma, a considerada boa poesia britânica setecentista tinha, também, o propósito das morais práticas: o de educar e refinar os indivíduos de forma simples. Dessa forma, se a filosofia moral é considerada hipócrita por revelar inúmeras tensões entre o dito e o feito e contém incertezas entre o auto controle e as boas maneiras (DAVIDSON, 2004), a poesia que transporta os valores que são caros ao XVIII britânico consiste, também, nestes termos, em um veículo que propaga a hipocrisia.

REFERÊNCIAS:

- ADDISON, J. *Spectator, Volumes 1, 2 and 3*. USA: Gutenberg, 2004.
- AHNERT, T. The Moral Education of Mankind: Character and Religious Moderatism in the Sermons of Hugh Blair. In: *Character, Self, and Sociability in the Scottish Enlightenment* de Thomans Ahnert. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2011.
- BALIEIRO, M. Sociabilidade, sentimento e formação: sobre as mulheres em Hume e em Jane Austen. In *Revista Enunciação*, vol.2, nº 2, 2º semestre de 2017.
- BLAIR, H. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Philadelphia: Troutman & Hayes, 193 Market Street, 1953.
- BROWN, J. S. Hugh Blair the sentiments and preaching theen lightenment in Scotland. In: *Intellectual History Review*. Londres: vol. 26, n. 6, 2016.
- CHESTERFIELD, P. D. S. *Latter stohis son*. USA: Gutenberg, 2014.
- DAVIDSON, J. *Hypocrisy and the politics of politeness*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- FAIRER, D. Creating a national poetry the tradition of Spenser and Milton. In: *Eighteenth Century Poetry* de John Sitter. Reino Unido: Cambridge University Press, 2001.
- FAIRER, D. Shakespeare in poetry. In: *Shakespeare in Eighteenth Century* de Fiona Ritchie e Peter Sabor. Reino Unido: Cambridge University Press, 2012.
- GUIMARÃES, L. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. In *dois pontos*, vol. 4, n. 2, outubro 2007.
- GREGORY, J. *A Father's Legacy to his Daughters*. USA: Gutenberg, 2015
- HUME, D. “Do refinamento nas artes” e “Da delicadeza de gosto e de paixão”. In: *A arte de escrever ensaios e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iuminuras, 2008.
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: editora UNESP, 2004.
- HUTCHESON, F. *Reflexões sobre o riso*. Tradução de Juliana Ferraci Martone. São Paulo: Editora Clandestina, 2015.
- KLEIN, L. E. Politeness and the interpretation of the British eighteenth century. In: *The Historical Journal*. Londres: v. 45, n. 4, dezembro 2002.
- MCINTOLSH, C. *The Evolution of English Prose, 1700-1800 Style, Politeness, and Print Culture*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1998.

MORAN, M. C. *Between the Savage and the Civil: Dr John Gregory's Natural History of Feminity*. In *Women, Gender and Enlightenment*, edição Sarah Knottand Barbara Taylor. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

RIBEIRO, A. S. *Refinamento Moral nos Ensaios de David Hume, 1741-1742*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, p. 195, 2019.

_____. Virtudes sociais e o refinamento na filosofia moral de Hume. In: *Ensaio sobre a filosofia de Hume*. Florianópolis: Núcleo de Epistemologia e Lógica, 2016.

SANTOS, M. D. P. Educação e Polidez em David Hume. In: *VIII Encontro de Pesquisadores Iniciantes das Humanidades*. São Cristóvão: Editora UFS, 2019.

_____. Hipocrisia ou polidez: boas maneiras no iluminismo britânico. 2021 (no prelo).

_____. Virtude moral, sociabilidade e poder no gótico do século XVIII: Radcliffe e Lewis. *Revista Lampejo*. Fortaleza: vol. 9 nº 1 pp. 235-250, 2020

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SHER, R. B. *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors and Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, and America*. London: The University of Chicago Press, 2006.

SITTER, J. Questions in poetics why and how poetry matters. In: *Eighteenth Century Poetry* de John Sitter. Reino Unido: Cambridge University Press, 2001.

SKINNER, Q. *Hobbes e a teoria clássica do riso*. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

SMITH, A. Da natureza da imitação que ocorre nas chamadas artes imitativas. In: *Ensaio Filosófico de Adam Smith*. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues, Pedro Fernandes Galé e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora UNESP, 2019.

_____. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

TAYLOR, B. *Feminists versus Gallants: Sexual Manners and Morals*. In: *Enlightenment Britain*. In *Women, Gender and Enlightenment*, edição Sarah Knottand Barbara Taylor. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

OS COMBATES DO JOVEM ALBERT CAMUS: A CONSTRUÇÃO DAS LUTAS POR DIREITOS HUMANOS, CIDADANIA E ACESSO À EDUCAÇÃO*

André Luiz Pereira Spinieli*

Resumo: Ao escolher o lado da justiça para permanecer fiel à sua terra natal, Albert Camus afirmou sua intolerância orgânica às injustiças, que provocaram o absurdo da condição humana e a ausência de respostas efetivas aos questionamentos da existência. O filósofo se engajou em projetos sociopolíticos em prol da materialização de direitos humanos subtraídos dos povos argelinos durante a marcha colonizatória francesa, dentre os quais o acesso à educação. Por meio de pesquisa descritiva documental, o objetivo deste artigo é analisar os combates travados na juventude camuseana com o intuito de garantir aos muçulmanos o direito à educação, como via de superação do absurdo.

Palavras-chave: Albert Camus. Educação. Absurdo. Revolta. Direitos humanos.

LES COMBATS DU JEUNE ALBERT CAMUS: LA CONSTRUCTION DES LUTTES POUR LES DROITS DE L'HOMME, CITOYENNETÉ ET L'ACCÈS À L'ÉDUCATION

Résumé: En choisant le côté de la justice pour rester fidèle à sa terre, Albert Camus a affirmé son intolérance organique aux injustices, ce qui a provoqué l'absurdité de la condition humaine et l'absence de réponses efficaces aux questions de l'existence. Le philosophe s'est engagé dans les projets sociopolitiques en faveur de la matérialisation des droits de l'homme soustraits aux peuples algériens lors de la marche de la colonisation française, mettant en avant l'accès à l'éducation. A travers d'une recherche documentaire descriptive, l'objectif de cet article est d'analyser les combats menés par la jeunesse camusienne afin de garantir aux musulmans le droit à l'éducation, comme moyen de surmonter l'absurde.

Mots-clés: Albert Camus. Éducation. Absurde. Révolte. Droits de l'homme.

Introdução

A experiência engajada de Albert Camus (1913-1960) nasceu em conjunto à sua aversão orgânica às injustiças (CAMUS, 1965a, p. 803), resultado de sucessivos

* Este artigo tem como fonte principal as reflexões tecidas no âmbito do projeto de pesquisa denominado "Rascunho de uma tragédia moderna: a existência estrangeira como expressão do absurdo em Camus", que se encontra em andamento, desenvolvido junto ao convênio educacional firmado entre o Instituto Agostiniano de Filosofia (IAF – Franca) e o Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA – Belo Horizonte), sob orientação da Prof.^a Me. Ana Cecília Faleiros de Pádua Ferreira, a quem agradeço pelas contribuições para o entendimento do pensamento de Albert Camus.

* Mestrando em Direito pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Professor na disciplina "Regime Internacional de Direitos Humanos", do curso de Relações Internacionais da mesma Universidade. Coordenador do Grupo de Estudos em Filosofia e Direitos Humanos (GEFIDH), vinculado à UNIP/Manaus. Bolsista CAPES/DS. E-mail: andre.spinieli@unesp.br.

combates sociais e políticos travados em nome da realização dos direitos humanos dos povos argelinos, submetidos de forma diária e carnal à privação dos direitos de cidadania pelo regime de colonização francês (LÉVI-VALENSI; ABBOU, 1978, p. 537). Por detrás dos textos críticos e das crônicas que escrevera para os periódicos de denúncia social por onde passou na condição de jornalista ou mesmo em sua proximidade com o cotidiano dos tribunais, apesar de não ser jurista, Camus se desenhou na história do pensamento moderno como um filósofo revoltado contra os efeitos nocivos dos regimes de exceção sobre a mentalidade social, a condição de estrangeiro do homem no âmbito da existência e o exílio da racionalidade junto ao absurdo (CAMUS, 2016, 2018, 2019). Adepto do pensamento mediterrâneo e influenciado pela estética solar do *grand-midi*, o autor abriu importantes vias para analisar a realidade e introduzir a reflexão sobre os diferentes tipos de violações de direitos humanos (JOSÉ, 2014, p. 193).

Na gênese de um pensamento de matriz existencialista, a ideia de absurdo desenvolvida no âmbito da filosofia camuseana se assenta enquanto o sentimento do vazio, ou seja, a náusea que atinge o homem ao se ver lançado em um mundo irracional, contraditório e marcado por episódios de injustiças que atingem os mais vulneráveis (JOSÉ, 2009, p. 39-40). O movimento que faz do homem um sujeito exilado de suas próprias convicções revelam o sentimento do absurdo, que se fundamenta na impossibilidade de se obter respostas concretas e efetivas em relação aos questionamentos centrais da existência humana (CAMUS, 2020a, p. 20). Assim, na perspectiva camuseana, o absurdo não é um elemento intrínseco ao homem ou mesmo ao mundo, mas depende diretamente de um e de outro, como o único vínculo entre os dois, de modo que o absurdo se encontra na presença comum entre o homem e o mundo (CAMUS, 2020a, p. 20).

No entanto, o sentimento de absurdidade não é um fator exclusivamente vinculado às questões puramente existenciais, já que também se revela como a base para uma crise inegável de paradigmas educacionais, políticos, científico e jurídicos (MACHADO, 2012, p. 184), que se conformam com silêncios despropositados frente aos anseios humanos. Os combates da juventude camuseana, pensados e praticados a partir de sua participação como cronista de jornais argelinos, não apenas permitiram ao autor um espaço para a realização de sucessivas denúncias sociais quanto à condição humana dos cabilas, mas também foram fundamentais para formatar um novo cenário

de direitos humanos e cidadania para os muçulmanos da Cabília, região argelina assolada pela miséria, pela fome e pela subtração de direitos. Com isso, Camus demonstrou que a mudança social é possível, desde que seja por meio da revolta contra o sentimento do absurdo (CAMUS, 2020b, p. 39).

Partindo-se desse panorama histórico, social e político, o objetivo deste trabalho é analisar as lutas travadas por Albert Camus ao longo de sua juventude em nome do acesso à educação dos muçulmanos situados no território argelino da Cabília, tendo como quadro referencial o binômio absurdo-revolta e os retratos da miséria argelina apresentados pelo autor em seus ensaios filosóficos, romances, peças teatrais, crônicas e textos jornalísticos. Metodologicamente, o artigo se fundamenta na pesquisa descritiva documental, em que o desenvolvimento é realizado de acordo com a abordagem literária e fática do autor sobre as problemáticas de justiça, direitos humanos e acesso à educação. Para isso, o trabalho se constrói em dois capítulos. No primeiro, analisa-se a ideia do absurdo como uma estética da realidade moderna. No segundo, propõe-se a observância das lutas do jovem Camus em prol do acesso à educação pelos povos árabes cabilas.

1. O absurdo como estética da realidade

E foi por isso que decidir recusar tudo o que, de perto ou de longe, por boas ou más razões, faz morrer ou justifica que se faça morrer.

— Albert Camus,

A peste

Contrariamente àqueles que fizeram filosofia nos salões franceses para uma minoria com características hegemônicas, Albert Camus sempre rejeitou o rótulo de filósofo e, ainda mais, de filósofo existencialista (CAMUS, 1965b, p. 1427), posicionando-se como um romancista. De fato, a construção do pensamento camuseano está vinculada às diferentes categorias filosóficas que demarcaram o existencialismo enquanto um movimento de contestação sociopolítica e metafísica cuja proposta central era justamente colocar em questionamento os caminhos abertos à degeneração da humanidade após a ascensão totalitária, sobretudo pela naturalização dos crimes de lógica, que tiveram por efeito fazer com que a filosofia, as artes e o direito fossem instrumentalizados e se tornassem aptos "até mesmo para transformar assassinos em juízes" (CAMUS, 2020b, p. 13). No entanto, a convivência com as injustiças e a gênese

do sentimento da revolta não nasceu no filósofo apenas nesse período, já que, na condição de um *pied-noir*¹⁶⁵, Camus presenciou de perto as violações de direitos humanos e da cidadania dos povos argelinos imersos na colonização francesa.

Por meio de seus escritos revoltados com os trilhos pelos quais a condição humana caminhava, Camus assentou seu espaço na história da filosofia ocidental por meio da colocação em evidência da absurdidade que tomava as práticas de aviltamento da dignidade humana levadas a cabo tanto pelos franceses colonizadores quanto pelos regimes de extrema direita e esquerda que inundaram a política europeia do último século (JOSÉ, 2014, p. 90; CAMUS, 2018, p. 23). Nesse sentido, o desenvolvimento de uma filosofia preocupada com os rumos da existência se apresenta como um grito de alerta ao homem moderno, a fim de que esse sujeito histórico retome as rédeas da existência e se revolte perante todo o absurdo. O filósofo-artista introduziu sua filosofia do absurdo nas entrelinhas dos romances e ensaios de matriz existencial, a partir dos quais não apenas denuncia a condição do homem moderno, mas também revela sua proximidade e paixão pelo combate contra as injustiças e pela necessidade de fornecer guias para a emancipação sociopolítica e existencial humana (JOSÉ, 2009, p. 39-40).

Preocupada com a felicidade do homem, a filosofia camuseana teve como ponto de partida a desconfiança de qualquer sistema que anunciasse a consolidação de um paraíso terrestre, já que esse cenário de falsas esperanças seria suficiente para trazer o conformismo, a perda do senso crítico e, conseqüentemente, a validação das diferentes dimensões das injustiças às quais os homens estão submetidos (JOSÉ, 2009, p. 39). A partir de uma visão camuseana, a manifestação do sentimento do absurdo se traduz na realidade como a angústia que afeta o homem ao se perceber lançado em um mundo no qual a irracionalidade, o vazio e a contradição tomam o espaço das respostas efetivas aos principais questionamentos da existência, que vão desde a dúvida sobre a origem da humanidade até o motivo pelo qual existimos (JOSÉ, 2009, p. 39-40; CAMUS, 2020a, p. 16). Como representação da estrangeiridade da existência, o absurdo camuseano se revela como parcela indissociável de um universo "repentinamente privado de ilusões e de luzes" (CAMUS, 2020a, p. 20), no qual o "divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo" (CAMUS, 2020a, p. 20).

¹⁶⁵ O termo *pied-noir* faz referência às pessoas que nasceram na Argélia durante o período de colonização francesa, que perdurou de 1830 a 1962.

Em outros termos, seria dizer que o absurdo é uma característica essencial do homem que está-no-mundo, de modo que essa categoria filosófica acaba por coincidir com a própria condição humana (SARTRE, 2005, p. 119). Ao contrário do que escreveu Jean-Paul Sartre, que entendia que a existência era por si só absurda e com quem Camus nutriu longa amizade até que viesse à tona uma ruptura motivada por questões político-ideológicas, o filósofo franco-argelino entendia que o absurdo não está no homem ou no mundo, de forma separada, mas sua existência depende de um e de outro, tratando-se de uma presença comum desses dois elementos na realidade (CAMUS, 2020a, p. 20). Disso parte a afirmativa camuseana no sentido de que o "absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo" (CAMUS, 2020a, p. 43), sendo uma espécie de divórcio entre o espírito humano que deseja e a realidade que não lhe fornece explicações, tendo como efeitos centrais a repetição impensada e o conformismo.

O conformismo perante as injustiças e o cotidiano alienante são elementos que arquitetam o sentimento do absurdo, cuja derrocada depende diretamente da tomada de consciência do homem quanto à realidade que o cerca e da revolta contra tal situação.

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia surge o "por quê" e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. "Começa", isto é o importante. A lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas inaugura ao mesmo tempo um movimento da consciência. Ela o desperta e provoca sua continuação. A continuação é um retorno inconsciente aos grilhões, ou é o despertar definitivo. (CAMUS, 2020a, p. 27)

Do retorno inconsciente aos grilhões da existência moderna à revolta protagonizada a partir da tomada de consciência, o filósofo franco-argelino recorreu à inteligência dos mitos gregos para a construção metafísica da figura do absurdo, encontrando na narrativa sobre a condenação eterna de Sísifo o marco fundamental para ilustrar a condição humana (CAMUS, 2020a, p. 137-141). O discurso mitológico grego narra que Sísifo foi condenado pelos deuses a empurrar incessante e eternamente uma rocha até o ponto mais alto de uma montanha. Ao alcançar o cume do monte, a pedra rolava montanha abaixo por seu próprio peso, de modo que apenas caberia ao condenado retomar desde a base seu trabalho inútil, cansativo e interminável (CAMUS, 2020a, p. 137). A partir da ilustração mitológica, Camus compreende que, se os sentidos

do absurdo da existência são capazes de carregar os homens à realização de atividades repetidamente irracionais ou mesmo à crença na salvação metafísica dos deuses (CAMUS, 2020a, p. 138), a revolta sísifíca contra sua condenação representa a necessária tomada de consciência ao homem, pois "[...] quando abandona os cumes e mergulha pouco a pouco nas guaridas dos deuses, Sísifo é superior ao seu destino" (CAMUS, 2020a, p. 139).

Enquanto estética da realidade, o absurdo consome o homem moderno ao ponto de arremessá-lo no campo dos trabalhos inúteis e sem esperança, como na tragédia sísifíca (CAMUS, 2020a, p. 137-138). O filósofo escreve que a tomada de consciência do herói absurdo acerca de sua própria condição não está contida em sua condenação, mas sim no instante em que desce do rochedo, fixando-se nesse ponto a possibilidade de sua lucidez contra os absurdos de sua condenação (JOSÉ, 2009, p. 43-44). A consciência revoltada de Sísifo faz com que ele seja superior ao seu destino inútil, repetitivo e desgastante, de modo que, ao notar que sua vida surge como aquilo que faz do homem um sujeito superior a todos o mundo que lhe cerca, o herói absurdo constata que a realização humana, a felicidade, está na luta contra o absurdo. Como um apelo ao homem moderno, Camus insere no mito de Sísifo a necessidade de compreender que a revolta está no fato de que o herói "nega os deuses e o seu rochedo" (CAMUS, 2020a, p. 139), tratando-se do método mais eficaz para superar o absurdo, ao invés de retornar inconscientemente aos grilhões da existência.

2. Os combates da juventude camuseana pelo acesso à educação

Uma vez que o absurdo não reside no homem ou no mundo, mas representa o elo entre os dois, é essencial compreender que Camus não enxerga o absurdo apenas em determinadas relações sociais, como aquelas protagonizadas pela política, pelo direito ou pela filosofia. Expressão disso está presente nos combates travados pelo jovem filósofo em prol da emancipação dos povos muçulmanos fixados na Argélia ao tempo da colonização francesa (JOSÉ, 2014, p. 273). A dominação político-cultural exercida sobre os povos argelinos transformou os árabes muçulmanos em verdadeiros estrangeiros em sua terra natal, cabendo a Camus a resistência contra o nacionalismo francês e a produção de misérias econômicas, políticas e jurídicas em territórios argelinos, especialmente na Cabília. No intervalo temporal compreendido entre 1938 e 1940, Camus assumiu a profissão de cronista do jornal argelino *Alger Républicain* e

utilizou seu espaço de destaque na luta pelos direitos humanos para denunciar as políticas francesas responsáveis por subtrair dos povos muçulmanos os direitos de cidadania¹⁶⁶ (LÉVI-VALENSI; ABBOU, 1978, p. 27-28).

Utilizando-se do jornalismo como trincheira para seus combates e reflexões sobre o absurdo ao qual a dignidade humana dos muçulmanos foi reduzida, Camus publicou uma série de onze artigos escritos em resposta ao cenário de miserabilidade dos árabes, intitulada *Misère de la Kabylie* (CAMUS, 1958, p. 16-46). Reproduzindo o impacto de outros combates da juventude camuseana contra os absurdos da existência argelina, nesse conjunto de ensaios o filósofo-artista revelou as diferentes instâncias do estado de violação dos direitos humanos em vigência na Argélia, destacando-se tanto o abafamento francês das sucessivas tentativas de insurgência árabe contra os processos de dominação sociopolítica quanto a produção de injustiças pelos poderes constituídos e por políticos eleitos, que atingiram principalmente os direitos de cunho social, como a educação, o trabalho adequado e o acesso à alimentação (CAMUS, 1958, p. 16-46; FIGUEIREDO, 2017, p. 10).

A tentativa de desconstruir os discursos de autoridade apresentados pelo políticos franceses e argelinos, levada a cabo pelo jovem Camus nas páginas dos jornais *Alger Républicain* e *Soir Républicain*, foi concretizada a partir da visibilidade fornecida pelo filósofo às diferentes problemáticas que afetavam os direitos humanos dos muçulmanos e de outros franco-argelinos (JOSÉ, 2014, p. 31). Com isso, Camus desnudou as diferentes formas de violência e violações de direitos às quais os povos de sua terra natal estavam expostos, que iam desde a miséria até a inacessibilidade aos direitos políticos ou sociais, como a educação (CAMUS, 1958, p. 16-46). O assentamento dessas lutas pelas garantias fundamentais muçulmanas na Cabília inseriram no discurso filosófico camuseano um sentido prático, necessário para operar a ruptura entre o direito inserido no âmbito das leis e aquilo que as normas representam na prática, uma vez que o engajamento de Camus representou sua revolta contra as opressões, sejam aquelas organizadas pelo governo argelino contra funcionários

¹⁶⁶ "Qualquer que seja o domínio abordado, político, cultural ou humano [...] uma mesma vigilância e uma mesma convicção guiam Camus: combater um poder opressor, invocando a emancipação política e social, combater a guerra, ajudar à promoção do homem e as necessidades que ele encarna. [...] As preocupações morais e humana – ou morais porque humanas – estão todas reunidas. [...] O sistema camuseano, por sua vez racional e irracional, mas sempre lógico, está já constituído, tendendo para a circularidade e o encerramento" (LÉVI-VALENSI; ABBOU, 1978, p. 27-28, tradução nossa).

públicos grevistas ou mesmo contra os decretos que reduziram o espectro da cidadania desses povos (LÉVI-VALENSI; ABOU, 1978, p. 171, 225).

Camus não apenas reconheceu que o estado de miserabilidade que atingia os cabilas era fruto de razões econômicas, por ser um território que consumia mais do que produzia, mas também compreendeu que esse fenômeno decorria de uma política colonizatória que apregoava a dominação por meio da subtração da cidadania e dos direitos humanos desses povos (CAMUS, 1958, p. 17). Assim, na trajetória dos combates da juventude camuseana, destaca-se sua participação na luta pela reconstituição da cidadania aos argelinos (FIGUEIREDO, 2017, p. 10; JOSÉ, 2014, p. 36), aqui compreendida essencialmente como o pertencimento a uma nação e o gozo dos direitos políticos. A repercussão dos textos publicados pelo filósofo nas páginas dos jornais argelinos lhe trouxe reconhecimento social, garantindo-lhe a posição de um verdadeiro intelectual argelino. Divisor de águas na resistência camuseana frente aos absurdos da colonização francesa, ao longo do ano de 1936, o filósofo se engajou na construção de uma identidade nacional argelina (YAZBEK, 2010, p. 32). No mesmo ano, é nomeado para o cargo de Ministro de Estado da França a figura de Maurice Viollette, ex-governador argelino, que ficou responsável pelos assuntos da colônia. Como adepto dos movimentos de libertação argelina, Viollette redigiu um projeto de lei que teria por finalidade ofertar a cidadania francesa a aproximadamente sessenta mil argelinos (FIGUEIREDO, 2010, p. 10).

A participação camuseana na tentativa de aprovar o projeto de lei e possibilitar aos muçulmanos o acesso aos direitos políticos foi entoada a partir da redação de um manifesto de intelectuais argelinos em prol do Projeto Viollette (ONFRAY, 2012, p. 401-402), que teria força suficiente para devolver às massas muçulmanas a dignidade humana e a possibilidade de se exprimirem, materializando outros direitos humanos como consequência (CAMUS, 2006, p. 572), que iriam da nacionalidade à possibilidade de aprender. No entanto, para os fins que traçamos neste trabalho, destaca-se o engajamento camuseano para denunciar a condição do ensino cabila e, por conseguinte, garantir aos muçulmanos o acesso à educação. Embora o filósofo não tenha se debruçado especificamente sobre a temática da educação, Camus havia por certo que uma verdadeira dimensão pedagógica poderia ser encontrada na realização da justiça (JOSÉ, 2014, p. 273). Em realidade, mais do que o apoio a uma justiça abstrata, a

educação seria fundamental para a formação dos novos quadros do sindicalismo revolucionário franco-argelino (CAMUS, 2020b, p. 252).

No conjunto de artigos publicados por Albert Camus no jornal *Alger Républicain* como forma de fornecer visibilidade à condição sociopolítica absurda dos cabilas durante o período de colonização francesa, destaca-se o ensaio intitulado *L'enseignement*, no qual o filósofo destaca que o acesso à educação constituía uma urgência para prover a cidadania dos muçulmanos daquela religião, estando praticamente no mesmo nível de relevância que a alimentação exerce na construção da dignidade humana (CAMUS, 1958, p. 33). No contexto de violações de direitos em vigor na Argélia, um país que "não tem escolas, mas não há faltas de fundos para a educação" (CAMUS, 1958, p. 30, tradução nossa), Camus revela que os cabilas rapidamente perceberam que a escola poderia ser um importante instrumento de emancipação social (CAMUS, 1958, p. 30). O filósofo-artista culpa o fracasso argelino em garantir o acesso à educação em virtude de projetos e promessas políticas que não foram implementadas, como se deu na proposta do Projeto Joly-Jean-Marie, que propunha a criação de escolas por um custo baixo no país, ou o anúncio solene do governador-geral Charles Lutaud, em 1914, que prometeu a construção de escolas anualmente (CAMUS, 1958, p. 30-31) – projetos que não se concretizaram.

Ao tempo de sua escrita revoltada contra os impactos do colonialismo francês sobre o acesso à educação, Camus revela que apenas um décimo das crianças cabilas em idade escolar podiam se beneficiar desse direito (CAMUS, 1958, p. 30-31). Apesar de esforços da própria colônia em materializar o direito à educação, sobretudo por meio do investimento financeiro nesse campo, não houve significativas melhoras (CAMUS, 1958, p. 31). Isso porque as escolas ainda apresentavam problemas crônicos, como a superlotação das classes, fazendo com que crianças ficassem entre os bancos ou mesmo em pé, a rejeição de alunos em virtude da impossibilidade de incluir mais crianças nesses espaços e a ausência de professores (CAMUS, 1958, p. 31). A região de Azrou-N'-Bechar não tinha escola, de modo que o número de crianças privadas do acesso à educação alcançava a marca de 80% (CAMUS, 1958, p. 31), ou seja, "quase dez mil crianças só nessa região são deixadas ao lado de lodos de esgoto" (CAMUS, 1958, p. 31, tradução nossa).

Ao afirmar que a Cabília não se importa com palácios, mas precisa de escolas modestas (CAMUS, 1958, p. 32), o filósofo franco-argelino entende que a política

francesa de (não) gestão da educação cabila representava o absurdo da condição humana, na qual professores provavam diariamente o amor pelo seu trabalho, apesar do cenário de um possível trabalho inútil, como o de Sísifo, já que de nada resultavam os esforços docentes em prol de uma política colonizatória de desmonte educacional (CAMUS, 1958, p. 32-33). A luta camuseana contra o absurdo da educação argelina está na sensação de que as escolas eram produzidas para turistas, e não para servir aos próprios cabilas, que, distantes do potencial emancipatório da educação, estavam à revelia dos projetos sociopolíticos de esvaziamento de sua dignidade humana (CAMUS, 1958, p. 33). Camus afirma que não há nada mais condenável que a manutenção dessa política que tende a renovar o sentimento do absurdo diariamente, uma vez que "com os mesmos fundos que foram usados para construir uma dessas escolas-palácios, poderíamos construir mais três classes e absorver o excedente rejeitado a cada ano" (CAMUS, 1958, p. 33, tradução nossa).

No âmbito de seus combates em prol dos direitos humanos e da cidadania dos muçulmanos da Cabília, Albert Camus trouxe à tona não apenas o potencial emancipatório da educação e a importância que desempenharia naquele instante histórico e político, mas também o fato de que os cabilas reivindicavam a educação assim como pediam o pão (CAMUS, 1958, p. 33). A luta camuseana pela educação revela uma dimensão de revolta contra os processos de redução do impacto transformador do sistema de ensino argelino, que servia muito mais aos interesses estrangeiros do que às próprias necessidades dos cabilas, de modo que o filósofo assume uma posição de engajamento em prol da reforma geral do sistema educacional (CAMUS, 1958, p. 33) e, principalmente, de rebelião contra aqueles que falavam levemente da inutilidade da educação (CAMUS, 1958, p. 33). Como um jovem revoltado contra as injustiças de sua terra natal, Camus se posiciona como um protagonista de um movimento que teria por finalidade derrubar as paredes que separam argelinos e franceses, principalmente em relação ao acesso aos direitos humanos de um e de outro povo (CAMUS, 1958, p. 33).

Considerações finais

Em virtude de uma intolerância quase orgânica em relação às injustiças, Albert Camus gestou desde cedo em sua vivência como um franco-argelino a necessidade de se revoltar contra o absurdo que inundava a realidade de sua terra natal, sentimento que lhe

acompanhou por toda a vida. Ao assumir importantes posições dentro das principais gazetas argelinas, principalmente como cronista, Camus enxergou nesses espaços a oportunidade exata para denunciar as problemáticas de cunho social, político e jurídico decorrentes do avanço da marcha colonizatória francesa sobre os argelinos. De fato, o absurdo não é um elemento exclusivo da filosofia ou do direito, mas também se revela como uma constante em um mundo que tende a fazer com que o homem retorne inconscientemente às algemas da existência (JOSÉ, 2009, p. 46). Para Camus, o homem imerso no absurdo deve possuir as características da coragem e da lucidez – coragem para viver e resistir em um mundo injustificável e lucidez para encarar o absurdo sem se valer de explicações metafísicas apaziguadoras (JOSÉ, 2009, p. 47; CAMUS, 2020a, p. 79).

O sentimento do absurdo também se fazia presente no campo da educação argelina dos cabilas, seja pela dificuldade de implementar espaços educacionais e garantir esse direito fundamental às crianças ou mesmo por uma política vil de dominação que preferia construir escolas-palácios a fim de impressionar estrangeiros, ao passo que boa parte da população em idade escolar sequer tinha possibilidade de acessar esse serviço social. Por meio de suas reflexões jornalísticas escritas nos artigos sobre a miséria cabila, Albert Camus reaviva o espírito da revolta contra o absurdo nas várias dimensões que atingiam negativamente os muçulmanos. Do fracasso da concessão de cidadania francesa aos povos argelinos à derrocada do potencial emancipatório da educação, Camus busca afirmar a revolta como um despertar para o absurdo da condição humana, estabelecendo um avançar em definitivo que faça o homem confrontar perpetuamente a escuridão e a necessidade de questionamento do mundo ininterruptamente (JOSÉ, 2009, p. 47-48). Os engajamentos camuseanos revelam que o caminho para uma mudança social efetiva se dá por meio da revolta: *eu me revolto, logo existimos* (CAMUS, 2020b, p. 39).

Referências bibliográficas

CAMUS, Albert. **Estado de sítio**. Trad. Alcione Araújo; Pedro Hussak. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

CAMUS, Albert. L'artiste et son temps. In: **Essais**. Paris: Gallimard, Éditions Bibliothèque de la Pleiade, 1965a.

CAMUS, Albert. **O estrangeiro**. Trad. Valerie Rumjanek. 40. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

CAMUS, Albert. **O exílio e o reino**. Trad. Valerie Rumjanek. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020b.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman; Paulina Wacht. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020a.

CAMUS, Albert. Textes complémentaires. *In: Essais*. Paris: Gallimard, Éditions Bibliothèque de la Pleiade, 1965b.

FIGUEIREDO, Eurídice. Albert Camus entre guerras: de *Combat* a *O primeiro homem*. **Organon – Revista do Instituto de Letras da UFRGS**, v. 32, n. 63, p. 1-18, 2017.

JOSÉ, Caio Jesus Granduque. **A construção existencial dos direitos humanos**. 194 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2009.

JOSÉ, Caio Jesus Granduque. **Albert Camus e o direito: itinerário libertário para uma filosofia jurídica**. 314 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

LÉVI-VALENSI, Jacqueline; ABOU, André (Orgs.). **Cahiers Albert Camus III: fragments d'un combat (1938-1948) – Alger Républicain**. Paris: Gallimard, Éditions Bibliothèque de la Pleiade, 1978.

MACHADO, Antônio Alberto. O direito e a ética do absurdo: uma leitura de Albert Camus. *In: CASARA, Rubens; LIMA, Joel Corrêa de (Coords.). Temas para uma perspectiva crítica do direito: homenagem ao professor Geraldo Prado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. Explicação de *O Estrangeiro*. *In: Situações I*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

YAZBEK, Mustafa. **A revolução argelina**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

O ENSINO SOFISTA

Thatiane Santos Meneses*

Resumo: A presente pesquisa tem por objetivo analisar a metodologia de ensino empregada pelos sofistas ao ensinar as técnicas de persuasão aos jovens atenienses. O ensino na Grécia Antiga, especialmente em Atenas, tinha maior relevância entre os jovens, a quem eram passados os principais preceitos sobre política, fazendo deles o maior público alvo dos sofistas. A pesquisa tem como objetivos específicos investigar a existência do método de ensino empregado pelos sofistas e a importância dele para a evolução social e política de Atenas. O tema é relevante para a compreensão do ensino sofístico, especialmente no tocante à retórica.

Palavras-Chave: Sofistas. Ensino. Filosofia. Discurso. Retórica.

SOPHIST TEACHING

Abstract: The present research aims to analyze the teaching methodology employed by the sophists when teaching persuasion techniques to young Athenians. Teaching in Ancient Greece, especially in Athens, was more relevant among young people, to whom the main precepts on politics were passed, making them the biggest target audience of the sophists. The research has as specific objectives to investigate the existence of the teaching method used by the sophists and its importance for the social and political evolution of Athens. The theme is relevant to the understanding of sophistry teaching, especially with regard to rhetoric.

Keywords: Sophists. Teaching. Philosophy. Speech. Rhetoric.

1. Introdução

A educação é o meio mais eficiente pelo qual os grupos sociais têm de conservar, manter e também de transmitir às suas próximas gerações peculiaridades como a cultura, costumes, tradições e demais atributos que formam a identidade de um povo. Desse modo, podemos afirmar que a educação não é algo individualizado, mas sim comunitário. Dela resultam as normas que regem o bom viver em sociedade, tanto nas relações pessoais, familiares, profissionais, enfim, a educação serve como bússola do agir primeiro do ser social.

* Advogada, Graduada em Filosofia, Graduada em Letras Vernáculas, Pós-graduada em Direito Civil e Processual Civil, Pós-graduada em Ensino de Filosofia, Mestranda em Filosofia da linha de pesquisa conhecimento e linguagem do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Uma característica e qualidade da educação é que ela pode e deve ultrapassar as barreiras do tempo e do espaço, e essa assertiva pode ser facilmente comprovada a partir do momento em nos damos conta de que a educação existente na antiguidade clássica representa as bases da educação ocidental atual. Isso quer dizer que o sistema de ensino adotado na Grécia Antiga ainda exerce, de certa maneira, influência na educação que conhecemos e praticamos nos dias atuais.

Toda a Grécia Antiga, especialmente a cidade de Atenas, passou por intensas mudanças durante o século V a.C. e elas atingiram também o sistema de ensino que era empregado na *pólis*. Pensadores como Sócrates, Platão, Aristóteles e também os integrantes do movimento sofista foram os principais responsáveis pela democratização da educação da Grécia Antiga no período acima mencionado. Há quem ponha em cheque o ensino que era ofertado pelos sofistas. Essa desconfiança parte basicamente dos críticos desse movimento, posto que partem do pressuposto de que, como os sofistas não tinham compromisso com a verdade, eles não seriam capazes de transmitir conhecimento, o que não é verdade, como será demonstrado nas linhas que se seguem.

A pesquisa tem como objetivo geral fazer uma análise sobre o método de ensino adotado na Grécia Antiga, especialmente o existente nos idos do século V a.C.. O objetivo específico é investigar se havia um método de ensino empregado pelos sofistas e qual a importância dele para a evolução social e política de Atenas.

O presente trabalho possui relevância tendo em vista que existem poucos estudos¹⁶⁷ acerca da relevância do papel dos sofistas e sua interferência na educação. Interferência esta que fomentou sobremaneira o estudo da retórica. A metodologia empregada na pesquisa foi a bibliográfica, o qual se operou por meio de uma leitura filológica, bem como da análise filosófica analítica detalhada do material secundário, composto basicamente de obras que tratam do movimento sofista e seus principais representantes.

¹⁶⁷ Muitos dos estudos que tem como tema central a figura dos sofistas, parte da visão deixada por Platão em seus textos, conforme se observa em breve pesquisa realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES. Quando direcionamos o nosso olhar ao ensino que era ofertado pelos sofistas, não foram encontrados estudos específicos sobre o tema, mas apontamentos realizados no interior de trabalhos das mais variadas áreas do saber, especialmente na área da educação, sendo os últimos trabalhos do ano de 2018. Para nossa surpresa, não foi localizado nenhum trabalho nesse sentido tendo como área de conhecimento, avaliação ou concentração Filosofia.

2. A educação na Grécia Antiga

A educação é elemento de suma importância para a formação identitária de uma pessoa, e isso não era diferente na Grécia Antiga. O território que conhecemos hoje como Grécia Antiga era formado pela junção de várias cidades-estados situadas às margens do Mar Egeu e que passaram por um longo processo de desenvolvimento entre os séculos VIII e V a.C.. Cada *pólis* (cidade) grega possuía autonomia política, socioeconômica e cultural. A autonomia da *pólis* também lhe concedia o poder de instituir seu próprio sistema de ensino e, assim, escolher como seus cidadãos seriam educados. Convém registrar que a maneira como cada *pólis* tratava a sua educação estava intimamente ligada com a forma pela qual a sociedade se organizava e quais seriam os seus ideais.

Um fato que era comum em boa parte das cidades era a influência de Homero¹⁶⁸ na educação dos gregos. A poesia homérica exerceu grande participação na formação do homem grego, uma vez que, a princípio, a educação grega ficava a cargo dos poetas e escritores que transmitiam ensinamentos, bem como os valores éticos por meio dos mitos e das epopeias. A respeito da influência de Homero na educação grega, Jacqueline de Romilly ressalta que:

[...] Além do exercício prático da leitura e da escrita, as crianças se especializavam em leitura dos poetas: em Homero e nos Líricos. [...]. Homero, sobretudo, era a Bíblia com a qual alimentavam as crianças. E os atenienses tinham compreendido o que nós esquecemos com frequência: que é por intermédio dos textos literários que melhor se aprende a viver em seu século. (2017, p. 83-84).

Ainda no tocante ao uso da poesia homérica na educação grega, Werner Jaeger, em sua obra *Paideia – a educação do homem grego* chama atenção para o fato de que ela também influenciou na formação de grandes filósofos do Período Clássico, a exemplo de Platão e Píndaro:

O desenvolvimento das formas espirituais da educação homérica da nobreza, através de Píndaro e até a filosofia de Platão, é absolutamente orgânico, permanente e necessário. Não é uma 'evolução' no sentido seminaturalista que a investigação histórica costuma empregar, mas um desenvolvimento essencial de uma forma original do espírito grego, que, na sua estrutura fundamental, permanece idêntico a si próprio através de todas as fases da sua história. (2013, p. 59).

¹⁶⁸ Homero foi um poeta que atuou na Grécia Antiga. A ele são atribuídas a autoria dos poemas épicos *Ilíada* e *Odisseia*.

Na Grécia Antiga a educação era tida como uma prática política. Em certa medida ela se dava de maneira informal e nas Ágoras, local muito utilizado para manifestações políticas e, por conseguinte, de aprendizado para todos os homens. Mas nem sempre o interesse pelo saber político foi tido como primordial. A princípio os interesses educacionais na Grécia Antiga giravam em torno da prática esportiva, alguns anos depois é que os estudos das letras e dos cálculos passaram a integrar o sistema educacional grego. Durante esse período a educação na Grécia Antiga, mais precisamente em Atenas, era inicialmente dividida em dois ramos principais: a educação física ou do corpo, que consistia no aprendizado da *gymnastike* e da *mousike*, e a educação intelectual.

A educação de Atenas valorizava o ensino que estivesse ligado ao corpo, com os esportes, além daqueles que intimamente relacionados com a guerra e era justamente este o objeto de estudo da *gymnastike*. Por meio dela eram passados os ensinamentos dos ideais dos militares, tais como a força, a resistência e a preparação para a guerra, isto porque ter um corpo fisicamente apto e pronto para os combates era de extrema importância para os atenienses. O ensino físico tinha ainda como um dos principais fins servir de meio para melhorar a aparência, bem como funcionar como uma espécie de garantia de boa saúde na velhice.

Com relação à *mousike*, insta registrar que ela era formada pela junção de ensinamentos de música, dança, letras e poesia. Ela era a responsável por transmitir aos alunos as noções de beleza e nobreza, além da apreciação pela harmonia e ritmo nas expressões artísticas. Dava-se muita importância ao ensino da música. Inclusive Platão considerava o ensino da música importante para a formação do jovem grego, mas já no final de sua vida passou a criticar esse ensino.

Com o passar do tempo, a educação ateniense passou a ter como um dos principais objetivos: preparar os cidadãos para a política, por meio do ensino da retórica, ao fim de que os jovens, especialmente, estivessem prontos para falar em público. A busca pelo conhecimento fez com que a filosofia tomasse forma e fosse declarada como essencial para a formação homem, do seu espírito e de sua alma, já na Grécia Antiga. Como bem mencionado por Antônio Severino:

[...] A filosofia torna-se uma *paideia* na medida em que, necessariamente, se destina a formar a coletividade humana. Por isso

mesmo, e na exacerbação, todo filósofo é um educador da cidade. Não sem razão, impõem-se insistir em que o compromisso fundamental do conhecimento é com a construção da cidadania, entendida esta como uma forma adequada porque realizando uma necessária qualidade de vida, que o próprio conhecimento, ferramenta privilegiada da espécie, lhe permite configurar historicamente. (2009, p. 22).

O despertar do interesse pelo conhecimento e pelo papel do homem na sociedade fez com que aumentasse a procura pelo ensinamento dos filósofos, especialmente aqueles passados por Sócrates, Platão e Aristóteles.

Sócrates buscava com o seu método de estudo, que era direcionado mais precisamente aos jovens atenienses, a busca pela verdade como meio de se chegar à sabedoria. O referido método era denominado como maiêutica, onde ele fazia uma série de questionamentos para seus alunos com a finalidade de que o conhecimento chegasse à luz por eles mesmos, no processo chamado de parto das ideias.

No tocante ao método de ensino empregado por Platão, o mesmo tinha como premissa a ideia de que vivemos em um mundo sensível e para se alcançar a verdade se faz necessário que busquemos o mundo inteligível, mundo esse onde estaria a essência das coisas. O Mito da Caverna de Platão exemplifica bem o pensamento que ele tinha a respeito da busca pela verdade¹⁶⁹. Já Aristóteles defendia a tese de que o homem se realizaria plenamente somente na *pólis*, onde era possível a busca do bem supremo. Para ele, o conhecimento seria alcançado pela relação de nossos sentidos com o mundo visível. Para o estagirita o Estado deveria ser o responsável pela educação. Em meio ao ensino que era oferecido pelos grandes filósofos, surgiram os sofistas, propondo um novo objeto de estudo e, por conseguinte, uma nova técnica.

3. O ensino dos Sofistas

Atenas passou por muitas mudanças no decorrer de sua história, mas elas se intensificaram no século V a.C. e a principal delas se deu no campo político com a

¹⁶⁹ O mito da caverna foi escrito por Platão e faz parte dos textos que compõe a obra intitulada A República (Livro VII). Platão pretendia com esta alegoria demonstrar, de forma pedagógica, como o ser humano poderia se libertar da escuridão, que na obra representa a ignorância. Segundo o filósofo, a liberdade seria alcançada tão logo os prisioneiros que estavam na caverna decidissem buscar a verdade, que seria a luz.

instauração da democracia¹⁷⁰. Com a mudança do estilo de governo de aristocrático para democrático surge a necessidade de se ensinar a arte de falar em público, ensino este que era a principal pretensão daqueles que compunham o movimento sofista. Sobre o papel dos sofistas em meio a essa transação de modelo de governo, Casertano (2010, p. 17) no diz:

Os sofistas se apresentam, então, em primeiro lugar, como os “novos mestres”, aqueles que satisfazem a essa nova exigência do “saber falar”, que não é uma exigência puramente retórica, mas tem um claro valor político e social: expressar-se de modo convincente, obter consenso, fazer valer as próprias razões, significava libertar-se de um complexo de inferioridade em relação às classes aristocráticas tradicionalmente detentoras do poder e do consenso.

Mas quem eram os sofistas? O termo sofista é derivado do grego *sophos*, que significa sábio ou perito. Tal corrente filosófica tinha como uma de suas principais funções instruir os jovens atenienses com técnicas de convencimento de modo que estes pudessem discursar e exhibir suas ideias sobre os mais variados assuntos. Alguns integrantes do movimento sofista também foram responsáveis por transmitir aos atenienses algumas técnicas de apresentação de defesas jurídicas, a exemplo de Górgias¹⁷¹.

Em meados do século V a.C. Atenas se tornou o maior centro do movimento sofista e isso se deu justamente em razão do desenvolvimento das instituições democráticas. Como nos diz Kerferd (2003, p. 24), os sofistas eram “mestres do ideal de virtude política (ou, mais simplesmente, de como ser bem sucedido na política)”. Os sofistas ensinavam a melhor maneira de ser para governar uma cidade, tornando-se assim muito importante na formação dos jovens atenienses. Os seus ensinamentos iniciavam aqueles que os procuravam, de vasto material linguístico, cultural, retórico e demais outros saberes que se fizessem necessários, para a atuação ativa na vida política da *pólis*.

¹⁷⁰ A democracia praticada em Atenas não se parecia em nada com a que temos nos dias atuais. Apesar de o termo significar governo em que o povo exerce a soberania, a democracia não era exercida pelo povo, apenas alguns homens detinham o direito de participar da vida política ateniense.

¹⁷¹ Górgias é considerado por alguns pesquisadores, a exemplo de Giovanni Casertano, um dos mais importantes representantes do movimento sofista. Não se sabe muito sobre sua história, mas um fato é pacífico entre os seus pesquisadores: acredita-se que por volta dos anos 427 a.C, ele fizera uma viagem para Atenas a fim atuar como embaixador de Leontinos e foi nesse momento que passou a atrair a atenção dos atenienses para seus discursos. Uma das características mais marcantes de Górgias era a sua técnica de argumentação e ensino.

Conforme destaca Werner Jaeger, o ensino sofístico ia muito além do que era ensinado até então, já que a educação estava mais ligada às questões do corpo e da gramática. O ensino retórico e da dialética eram imprescindíveis para o novo momento vivido em Atenas, que passava a se preocupar com as questões sociais do seu povo:

Ao lado da formação meramente formal do entendimento, existiu igualmente nos sofistas uma educação formal no mais alto sentido da palavra, a qual não consistia já numa estruturação do entendimento e da linguagem, mas partia da totalidade das forças espirituais. É Protágoras quem a representa. A poesia e a música eram para ele as principais forças modeladoras da alma, ao lado da gramática, da retórica e da dialética. É na política e na ética que mergulham as raízes desta terceira forma de educação sofística. Distingue-se da formal e da enciclopédica, porque já não considera o homem abstratamente, mas como membro da sociedade. É dessa maneira que coloca a educação em sólida ligação com o mundo dos valores e insere a formação espiritual na totalidade da *areté* humana. Também sob essa forma é educação espiritual; simplesmente, o espírito não é considerado através do ponto de vista puramente intelectual, formal, ou de conteúdo, mas sim em relação com as suas condições sociais. (JAEGER, 2013, p. 342-343).

Os sofistas apresentavam uma sabedoria de uso prático, tanto no campo da política¹⁷², quanto no campo na arte retórica. Saber se comunicar, ser ouvido, ter a atenção do público, era essencial durante esse intenso período de mudanças, e os novos mestres estavam prontos para preparar seus alunos para todo tipo de discurso. Como destaca Guthrie (2007, p. 52), “Constituía parte da instrução retórica ensinar o aluno a argumentar com igual êxito sobre ambos os lados da questão”. Mas para ter acesso a este ensino – a educação ofertada pelos sofistas – era preciso pagar e algumas vezes bem caro. Estudiosos afirmam que alguns sofistas acumularam grandes riquezas, com seu ensino, a exemplo de Górgias. A respeito disso, Jacqueline de Romilly destaca que:

[...] os sofistas, ao deterem uma *téchne* imediatamente eficaz e transmissível, demonstravam, pelo mesmo fato de pedir dinheiro, essa eficácia e esse valor prático de suas lições. O sucesso que prometiam podia justificar a cobrança de uma retribuição, enquanto que a busca pela verdade não ensinava tal. (2017, p. 86).

¹⁷² O termo política tem sua origem na palavra grega πολιτεία (politeía), cujo significado estava ligado aos atos e procedimentos relativos à Pólis, como eram chamadas as cidades-estados gregas. A função dos políticos nessa época, especialmente no século V a.C. era a busca pelo bem comum para a comunidade. Ocorre que, com o passar dos anos, o termo política vem se distanciando do sentido inicial empregado na Grécia Clássica. Hoje o termo política vem se aproximando cada vez mais da politicagem, ou seja, uma política baseada nos interesses pessoais do governante, na troca de favores, ou de realizações insignificantes.

Os integrantes do movimento sofista costumavam lecionar por meio de conversações, que poderiam ser agrupadas. Por vezes eles também faziam comunicações públicas dirigidas não só aos que lhe efetuavam pagamentos, mas a todos que manifestassem interesse em ouvi-los, e não eram poucos. Os sofistas aproveitavam também esse momento para responder alguns questionamentos dos que ali estavam e às pessoas que adquiriam conhecimento por meio do ensino sofisticado foi dado o nome de intelectuais.

Por oportuno, vale destacar que o método sofisticado não se restringia apenas à apresentação de discursos. Alguns sofistas lecionavam por meio de perguntas e respostas; e como exemplo, podemos citar Protágoras, que, segundo conta Platão no *Protágoras*, se destacava nos dois métodos de ensino¹⁷³.

Alguns críticos do movimento sofista põem em cheque o caráter educativo que os integrantes desse movimento tinham e que passaram aos gregos, mas Werner Jaeger (2013, p. 335) elimina de forma bem objetiva qualquer dúvida que ainda possa existir a esse respeito. E não só, ele também afirma que os sofistas possuíam um sistema de ensino. Vejamos:

Inicia-se no tempo de Sófocles um movimento espiritual de incalculável importância para a posteridade. Já tivemos de falar dele. É a origem da educação no sentido estrito da palavra: a *paideía*. Foi com os sofistas que essa palavra, que no século IV e durante o helenismo e o império haveria de ampliar cada vez mais a sua importância e a amplitude do seu significado, pela primeira vez foi referida à mais alta *areté* humana e, a partir da “criação dos meninos” – em cujo simples sentido a vemos em Ésquilo, pela primeira vez¹ –, acaba por englobar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathía*, no sentido de uma formação espiritual consciente. No tempo de Isócrates e de Platão, está perfeitamente estabelecida essa nova e ampla concepção da ideia da educação. (2013, p. 335)

Apesar de todo o sucesso entre os atenienses, o ensino retórico dos sofistas logo foi desvirtuado e começou a ser tido como discursos ilusórios e que não tinham comprometimento com a verdade. Muitos afirmam que os discursos sofisticados, e aqui deve ser incluído seu método de ensino, eram tomados de subjetividade, relativismo e em certa medida de ceticismo. Sobre esse equívoco, Jaeger aduz:

¹⁷³ Platão, *Protágoras* (329b1-5, 334e4-335a3).

É, porém, historicamente incorreto e inibe toda a compreensão autêntica daquela importante época da história da educação humana sobrecarregá-la de problemas que aparecem apenas numa fase posterior da reflexão filosófica. Do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Além disso não é possível concebê-los sem ela. (2013, p. 341).

Outros criticavam o fato de os sofistas se declararem capazes de falar sobre qualquer assunto¹⁷⁴, mas críticas aos sofistas giram em torno basicamente de um elemento: o ensino da virtude e as questões que acompanhariam esse suposto ensino. De fato a virtude no sentido de qualidades básicas que uma pessoa deve ter para viver bem em sociedade, não podem ser ensinadas. Mas a boa oratória é passível de assimilação e transmissão pelo ensino, e era isso que os sofistas sabiam fazer muito bem, conforme destaca Jaeger, *in verbis*:

[...] É certo que as qualidades fundamentais de um homem de Estado não se podem adquirir. São inatos o tato, a presença de espírito e a previsão, qualidades que Tucídides exalta acima das outras em Temístocles. Pode-se, no entanto, desenvolver o dom de pronunciar discursos convincentes e oportunos. [...] No Estado democrático, as assembleias públicas e a liberdade de palavra tornaram indispensáveis os dotes oratórios e até os converteram em autêntico leme nas mãos do homem de Estado. A idade clássica chama de orador o político meramente retórico. [...]

Nesse ponto, devia basear-se na eloquência toda a educação política dos chefes, a qual se converteu necessariamente na formação do orador [...] Sob essa luz, torna-se compreensível e ganha sentido o fato de ter surgido uma classe inteira de educadores que publicamente ofereceram, por dinheiro, o ensino da “virtude” – no sentido acima indicado. (2013, p. 339-340).

Sócrates foi um dos críticos do movimento sofista, mas apesar disso era conhecido por muitos atenienses como sendo um dos integrantes desse movimento, como explicita Kerferd:

Fica assim claro que Sócrates era geralmente considerado parte do movimento sofista. Mediante sua notória amizade com Aspásia, é provável que estivesse em contato bem íntimo com o círculo de Péricles, e seu impacto intelectual e educacional sobre os jovens ambiciosos em Atenas era tal que foi, nessa função, corretamente considerado sofista. O fato de não receber pagamento não altera em nada a sua função. (KERFERD, 2003, p. 98-99).

¹⁷⁴ Conforme apontam algumas passagens de obras platônicas, a exemplo do Górgias (447 d), os sofistas declaravam ter capacidade de falar sobre qualquer assunto, fato que levantou a dúvida e a desconfiança de muitos.

E segue:

Diferentemente dos platônicos, diz Aristóteles, Sócrates não separava os universais ou as definições das coisas às quais se aplicavam. Mas isso também se ajusta muito bem ao retrato de outros, entre os sofistas, que também se ocupavam com a busca do logos mais forte ou o logos correto em relação às afirmações conflitantes de logoi aparentemente opostos. É deste ponto de vista que proponho que Sócrates deva ser tratado como tendo um papel a desempenhar dentro do movimento sofista. (KERFERD, 2003, p. 99-100).

Ésquines, o orador, se referia a Sócrates como sofista, assim como também o fez Aristófanes em sua obra *Nuvens*. Muito “embora ele não aceitasse nenhum pagamento e seja constantemente apresentado por Platão como o oponente inveterado dos sofistas” (GUTHRIE, 2007, p. 36). Henry Sidgwick também nos mostra essa visão do Sócrates sofista:

Mesmo o mais leve tom de desaprovação é suficiente para fazer com que o indivíduo e seus amigos evitem tal termo: tal como vemos acontecer com o uso dos termos “advogado” e “procurador”. Portanto, é muito provável que discípulos do sábio martirizado e aqueles que aprenderam com eles nunca tenham chamado Sócrates de sofista. Mas que o público ateniense o tivesse considerado como tal, inteligentemente ou não, é certamente inegável [...] Os atenienses viam Sócrates como o mais popular e notável entre os professores a quem os jovens recorriam, com o objetivo confesso de aprender a virtude ou a arte da conduta, e com o ainda mais evidente resultado de aprender uma perigosa destreza nos discursos; enquanto tal, eles o chamavam de sofista. (MARQUES, 2017, p. 26).

Nesse mesmo sentido Romilly (2017, p. 89) aduz que Sócrates tinha alguns pontos de convergências com os sofistas em relação ao método de ensino utilizado. Mas não só: “ele também discutia sobre problemas humanos e noções morais. Como eles, gostava de argumentar, definir, desconcertar. Adversário dos sofistas em relação aos objetivos, parecia-se com eles nos meios e nos métodos”.

Apesar das semelhanças entre Sócrates e os sofistas, o ensino destes se mostrava bem diferente do ensino praticado por Sócrates. Os críticos dos sofistas sustentam a tese de que eles só estariam preocupados com a fama, a glória e a honra como uma espécie de valores externos a serem alcançados, enquanto que o ensino socrático tinha por finalidade a busca do conhecimento, da técnica e da ética, servindo estes instrumentos como valores internos a serem realizados.

Nesse ponto também há controvérsias. Os sofistas se julgavam como professores qualificados para o ensino de tudo aquilo que era preciso para a formação intelectual do homem, especialmente os jovens atenienses. Como bem asseverado por Romilly:

Mas eis que entram em cena os mestres itinerantes! Oferecem essa formação e a vendem! Ensinam a falar, a raciocinar, a julgar, tal como o cidadão deverá fazê-lo por toda sua vida. E ensinam os jovens que já tenham recebido a instrução tradicional. Trazem-lhes algo mais que o esporte e a música, algo mais que os poetas de tempos passados: os armam para um sucesso que não se baseia na força e no valor, e sim no uso da inteligência.

A prática da inteligência era comum tanto aos sofistas quanto aos filósofos. Porém, era agora exercitada por aqueles que de um modo novo e para fins novos. Esses mestres não eram como os filósofos, cujo papel acabamos de evocar, teóricos desinteressados em busca de verdades metafísicas: a instrução que facilitavam era também prática, e devia ser tão eficaz na vida quanto uma técnica profissional. Porém, seu alcance excedia a cadeia das profissões: ela era uma *téchne* para o cidadão. (2017, p. 85).

Do ensino sofista deveria esperar-se a formação de homens bons na arte da oratória, além de competentes e sagazes, qualidades estas indispensáveis para um futuro promissor na carreira política de Atenas. Conforme bem mencionado por Jaeger (2013, p. 339) “Era a eles que acorriam os que desejavam formar-se para a política e tornar-se um dia dirigentes do Estado”.

Como já mencionado, Atenas estava passando nos idos do século V a.C. por intensas mudanças, dentre elas o crescimento e fortalecimento do regime democrático, e por conta disso o discurso passou a ganhar notoriedade, e não havia melhores professores de retórica e eloquência do que os sofistas que, com suas técnicas de ensino, representavam as mudanças políticas vividas por Atenas. Eles eram a demonstração vívida dos novos rumos políticos e sociais e apresentavam um modelo de ensino e um modo de pensar novos, originais. O sucesso dos sofistas de fato era algo inevitável, afinal, “a novidade” sempre acaba por despertar o interesse de grande parte da população. Em que pese as mais variadas críticas de alguns filósofos, eles também foram considerados os melhores mestres para transmitir os conhecimentos indispensáveis para um sucesso na carreira política no período compreendido pelo século V a.C., já que para isso era necessário ter uma boa oratória e eles, mais do que quaisquer outros, sabiam como fazer isso muito bem.

Insta mencionar que os integrantes do movimento sofista recebiam o apoio de Péricles, estadista que governou Atenas no período acima mencionado, sendo considerado um dos principais líderes democráticos com elevado destaque no campo político.

Um ponto que merece destaque acerca da intenção de grande parte dos sofistas, era deixar claro, por meio de seus discursos e métodos de ensino, que existe a possibilidade de ensinar várias coisas, inclusive aquelas ligadas ao agir do homem na sociedade, contrariando a ideia até então defendida de que a hereditariedade pesaria mais sobre uma pessoa do que qualquer ensinamento que ela pudesse vir a aprender.

Há de se ressaltado ainda que, após cerca meio século do aparecimento dos primeiros grandes sofistas, foi aberta em Atenas uma escola dedicada ao sofismo, como uma espécie de ensino intelectual que garantiria aos seus alunados a recepção de ensinamentos ligados ao saber, de uma forma geral, e em especial, a formação política, indicando as intensas mudanças pela qual a cidade grega passou e deixando clara a grande importância dos sofistas na nova Atenas.

Fato é que os sofistas desempenharam um papel de elevada importância para o ensino e sua evolução até os dias atuais, como destaca Jaeger (2013, p. 343) ao afirmar que “Nunca podemos deixar de nos maravilhar diante da riqueza dos novos e perenes conhecimentos educativos que os sofistas trouxeram ao mundo”. Assim, temos que o ensino sofista foi de suma importância não só para Atenas, como também para toda a sociedade que nasceu e se desenvolveu depois dela. O ensino retórico, em especial, é de grande valia e merece seu devido reconhecimento e destaque.

4. Considerações finais

Boa parte dos gregos, a exemplo dos atenienses, tebanos e espartanos, teve originariamente uma educação aristocrática, onde o método de ensino envolvia a utilização das epopeias, ou narrativas homéricas, acreditando-se que assim seria possível formar o homem ideal, pois tais narrativas despertariam neles algumas virtudes indispensáveis para o homem grego: coragem, prudência e astúcia. Além disso, as narrativas homéricas proporcionavam aos jovens estudantes uma grande capacidade de compreensão da língua grega clássica, bem como do ritmo dos versos, o que facilitava a comunicação em todas as atividades, como na política, na guerra entre outras.

O ensino de filosofia é bastante importante, especialmente para os adolescentes, pois é nessa fase da vida, de intensas mudanças internas e externas, que há a formação da pessoa, e somente pela educação é possível realizar mudanças concretas. Os gregos, mais precisamente os atenienses, já sabiam muito bem disso. E era justamente na fase da adolescência que os jovens atenienses aprendiam os primeiros ensinamentos sobre política, tornando assim, alvo dos sofistas.

Os sofistas se tornaram em pouco tempo bem famosos em Atenas. Suas técnicas de ensino, o ardor e a paixão empregados em seus discursos chamaram a atenção e despertaram em muitos atenienses de um lado admiração e de outro desprezo, este último vindos especialmente daqueles que eram conhecidos do povo como filósofos.

As críticas em torno dos sofistas giram em torno da acusação de que os integrantes desse movimento não tinham compromisso com a verdade e, por tal motivo, não deveriam ser considerados como bons professores e sim enganadores. Os sofistas apresentaram um método de ensino novo e que auxiliou muito no crescimento político de Atenas, uma vez que eles ensinavam especialmente aos jovens a se tornarem grandes e promissores oradores, um atributo essencial para aqueles que almejavam a carreira política.

Perante um sistema de ensino tão arcaico e em certa medida opressor, já que não era garantido a todos o acesso ao ensino e a participação em certas discussões, a ousadia dos sofistas em propor levar aos seus ouvintes, pagantes ou não, a possibilidade de pensar e falar sobre política e também justiça, contribuiu muito não só com o crescimento intelectual de Atenas, mas também de toda a humanidade. Por tal motivo, merecem ser alvo de maiores estudos e atenção que em parte ainda lhes são negados.

Referências

ARANHA, M. L. de A. **História da Educação**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2000.

CABRAL, João Francisco Pereira. **A educação na Grécia clássica: dos sofistas a Platão**. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/filosofia/a-educacao-na-grecia-classica-dos-sofistas-platao.htm>. Acesso em 09 de dezembro de 2020.

CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

EDUCAÇÃO GREGA - <https://www.historiadomundo.com.br/grega/educacao-grega.htm> - acesso em 09/12/2020.

EDUCAÇÃO NA ANTIGUIDADE CLASSICA - <http://estacio.webaula.com.br/cursos/go0393/te0004/index.html> - Acesso em 09/12/2020.

GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. 2 ed. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MANACORDA, M. A. **História da Educação: da Antiguidade aos nossos dias**. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MARQUES, Marcelo P. (org), **Filosofia dos Sofistas: Hegel, Capizzi, Versényi, Sidgwick**. Tradução de Verlaine de Freitas et al. São Paulo: Paulus, 2017.

PLATÃO. **Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)**. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.

_____. **Diálogos II: Górgias (ou da retórica), Eutidemo (ou da disputa), Hípias Maior (ou do belo), Hípias Menor (ou do falso)**. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.

ROMILLY, Jacqueline de. **Os grandes sofistas da Atenas de Péricles**. Tradução de Osório Silva Barbosa Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017.

SILVEIRA, Renê José Trentin, GOTO, Roberto (Org.). **A filosofia e seu ensino**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SOUZA, N. M. M. (Org.). **História da Educação: Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna, Idade Contemporânea**. São Paulo: Avercamp, 2006.

UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

ASPECTOS DA RELIGIÃO NATURAL EM LUDWIG FEUERBACH

Rosângela Fonteles do Nascimento Arcanjo*

Resumo: Partindo do pensamento do filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804 – 1872), o presente artigo objetiva apresentar as religiões naturais em sua relação com a natureza, evidenciando os aspectos positivos dessas religiões que reconhecem a importância do mundo natural como essencial para a existência humana e de todos os seres, bem como, apontar os aspectos negativos, que implica na necessidade de superação das religiões naturais, pois, nelas, ainda permanecem as superstições e seres divinos. Por fim, chegamos à conclusão que abordar essa temática, em Feuerbach, nos remete à emergente necessidade de se pensar a religião e a relação homem e natureza.

Palavras-chave: Feuerbach. Religião Natural. Natureza. Fundamento. Homem.

ASPECTS OF NATURAL RELIGION IN LUDWIG FEUERBACH

Abstract: Based on the thought of the German philosopher Ludwig Feuerbach (1804-1872), this article aims to present natural religions in their relationship with nature, highlighting the positive aspects of these religions that recognize the importance of the natural world as essential for human existence and of all beings, as well as, pointing out the negative aspects, which implies the need to overcome natural religions, because, in them, the superstitions and divine beings remain. Finally, we concluded that addressing this theme in Feuerbach, reminds us of the emerging need to think about religion and the relationship between man and nature.

Keywords: Feuerbach. Natural Religion. Nature. Foundation. Man.

1.Introdução

O presente artigo tem como intuito expor as religiões naturais, evidenciando seus aspectos positivos e negativos em sua relação com a natureza na concepção de Ludwig Feuerbach que, ao longo de toda sua obra, tem como principal objeto de análise a religião, sejam as religiões morais-subjetivas, como a religião cristã, sejam as religiões naturais, também chamadas pagãs.

* Graduada em Filosofia (UVA). Mestranda em Filosofia (UFC). Pesquisadora na área de Filosofia da Religião e Ética. Participante do Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-hegeliano (GPELF). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6174143284280181>

Nessa perspectiva, por duras críticas e por más interpretações, Feuerbach é, por vezes, considerado um ateu que despreza rigorosamente a religião. Contudo, o que ele busca, de fato, não é uma análise crítica dos fundamentos e do âmago da religião. O que podemos observar é que um de seus objetivos é o ser humano inserido no mundo, em suas relações interpessoais, o comportamento do homem ante as práticas religiosas, mas por uma ótica do sujeito que gera a religião e não, obrigatoriamente, do ponto de vista religioso. Feuerbach investiga como a cultura religiosa interfere na vida do ser humano em todos os sentidos. Ou seja, ele analisa os danos que a religião causa ao ser humano de forma séria e cautelosa, mas não a tratando, totalmente, de forma repulsiva e negativa, pois ele não a rejeita completamente.

Assim, a fim de evitar mal-entendidos, o presente artigo não tem como pretensão retratar a religião como um mal que deve ser banido – até mesmo porque essa também não era a intenção de Feuerbach – mas destacar, a partir da exposição das religiões naturais, a importância de se reconhecer a natureza como fundamento vital dos seres - que não deve ser nem desvalorizada, nem supervalorizada, devendo, assim, haver uma mudança no modo de pensar as religiões. O foco, aqui, recai sobre as religiões naturais, porém, se fará referência ao Cristianismo, sempre que for necessário, para uma melhor compreensão da abordagem sobre o pensamento do autor.

Dessa forma, será tratado no primeiro momento, deste trabalho, o surgimento das religiões naturais e o objeto constituinte de tais religiões. Compreender essa temática pressupõe irmos de encontro com a consciência que o homem toma de sua limitação e dependência e de sua relação com a natureza.

No segundo momento, apresenta-se-á, a religião natural em seu contato com a natureza e o porquê de Feuerbach resgatar, parcialmente, essas religiões, enxergando nas mesmas, aspectos mais coerentes com o modelo religioso. Uma abordagem que tem relação direta com o entendimento da religião, ainda nos primórdios, quando se iniciavam as primeiras formas de sociedade. E o homem, por ser inteiramente inserido na natureza, é um ser que não vive fora do âmbito material.

No terceiro e último momento, será exposto a necessidade de superação das religiões naturais, a partir da crítica de Feuerbach, pois embora essas religiões tenham uma relação mais próxima com a natureza e a reconheçam como fundamento de tudo o que é existente, também não estão completamente livres de superstições, permanecendo

ainda seres venerados pelo religioso natural. E nas exigências do pensamento feuerbachiano não pode haver nenhum pressuposto transcendente, irreal e divinizado.

Para tanto, foi utilizado o método bibliográfico e como principal objeto de estudos, usou-se os escritos de maturidade de Feuerbach, a saber: *A Essência da Religião (Das Wesen der Religion)*, de 1846, e suas *Preleções Sobre a Essência da Religião (Vorlesungen über Das Wesen der Religion)*, de 1851. Ainda para uma maior compreensão a respeito do tema, buscou-se também um aprofundamento, a partir de textos e obras dos comentadores consagrados de Feuerbach.

2. O Surgimento das Religiões Naturais: A Natureza como Primeiro Objeto Religioso

Antes de tudo, é importante dizer que Feuerbach não se preocupou em definir termos da ideia de religião natural em sua obra, assim como também não a conceituou mais profundamente em relação à cronologia, origem, como se desenvolveram, seus rituais específicos etc. O filósofo teve um cuidado maior em apresentar as práticas comportamentais, referentes ao psicológico do ser humano, frente à natureza.

Em sua obra *A Essência da Religião (1846)*, Feuerbach argumenta a favor do sentimento de dependência¹⁷⁵ como o fundamento que originou a religião e afirma a natureza como sendo o primeiro objeto desse sentimento, no qual o homem religioso se vê dependente mediante sua realidade limitada no mundo. Assim, ainda nos primórdios, o homem fez dos entes naturais objeto de adoração religiosa, em que eram adorados os astros, águas, árvores, até mesmo animais. Feuerbach reconhece também esses últimos como fundamentais para a sobrevivência do homem primitivo, bem como para seu desenvolvimento cultural.

A natureza é, originalmente, reconhecida como fundamento existencial de todos os seres após a desconstrução do pensamento teológico¹⁷⁶. A religião, fundamentada a

¹⁷⁵Feuerbach afirma o sentimento de dependência como o fundamento da religião que tem como causa a natureza, a qual desperta sentimentos no homem de diversas formas. Pois, na medida em que a natureza, a partir de seus elementos, oferece ao homem o que ele necessita para sua segurança e sobrevivência, também ela mostra toda sua fúria e hostilidade. Esses sentimentos provocados pela natureza, formam o alicerce do sentimento religioso do homem primitivo das religiões naturais, na qual a natureza é percebida e tratada como uma entidade divina.

¹⁷⁶Feuerbach faz uma crítica à teologia cristã por essa ter desvalorizado a natureza. Tal desvalorização é evidenciada na doutrina da criação e do pecado original. A crítica de Feuerbach à religião cristã se dá a partir do próprio homem, o qual ao se sentir limitado perante a natureza, recorre a um ser espiritual,

partir do sentimento de dependência, põe em causa uma necessária dependência do homem, por um ser distinto dele, que é a natureza, um ser real e concreto que apresenta uma nova postura a qual não permite um ser infinito e absoluto. Feuerbach destituiu o Deus da teologia, dignificou a natureza real e resgata o mundo da sensibilidade. Desse modo, dá-se lugar, a partir da nova filosofia, a uma nova concepção de religião.

Vale dizer que, de acordo com Feuerbach, a religião teve início com a consciência do homem de sua finitude, na qual este reconhece suas limitações mediante a grandeza e a variabilidade da natureza¹⁷⁷. No entanto, a proposta de religião, do filósofo, deve ter sua origem a partir da afirmação da existência sensível do mundo real e natural. Nesse sentido, é que Feuerbach demonstra seu apreço e aproximação pelas religiões naturais:

Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua benéficamente não somente sobre meu pulmão, mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração. (FEUERBACH, 2009, p. 49).

Feuerbach toma como fundamento, para o desenvolvimento de suas concepções, as religiões naturais, porque essas não cultuam um Deus subjetivo, mas um deus materializado o qual se identifica ou que está presente na natureza, sendo que esta é fundamental para tudo que existe de forma vital. Segundo o autor, as religiões naturais surgiram a partir do primeiro contato do homem com a natureza e da insciência daquele em relação aos entes naturais.

Nas religiões naturais, a natureza era igual ao homem quando este, praticamente, tinha uma relação exclusiva com ela. Para os primitivos, a natureza tinha características humanas e, portanto, não se diferenciavam. Por acreditar nessa semelhança, faziam oferendas e tratavam a natureza da mesma forma que os membros dos grupos de suas

absoluto, criador dela e de todas as coisas. O Deus do Cristianismo não está inserido na natureza e não reitera suas leis. Ele está além, como um ser sobrenatural e todo-poderoso que atua como legislador de tudo, com completa autonomia, a partir do nada. Ele tem o controle da natureza e do homem, é milagroso, desconsiderando o mundo material.

¹⁷⁷De acordo com Feuerbach, é no sentimento de finitude do homem que se encontra a origem da religião. Essa é uma premissa válida, uma vez que se o homem fosse infinito e ilimitado ou reconhecesse sua finitude, não haveria a necessidade de atribuir suas características humanas a um Deus ou à natureza, pois ele já seria completo e não haveria, portanto, religião. Assim, constata-se que a religião teve seu início na consciência que o homem tem de sua incompletude, limitação e dependência.

comunidades¹⁷⁸. Vendo uma espécie de racionalidade na natureza, o instinto humano, por desconhecimento, passou a cultuá-la e, por medo, criou o deus objetivo das religiões naturais. A natureza foi, pois, transformada em um objeto da representação humana e com características sobrenaturais, ela é o primeiro objeto das religiões naturais¹⁷⁹, diz Feuerbach. Mas, embora os entes naturais tenham características humanas e deixem de ser entes objetivos, ainda assim, são inseridos na matéria, na realidade da natureza.

Nessas religiões, a natureza é o ser que está acima do homem, a fonte que determina a vida e a morte, a origem e o fim do mesmo. Não há, portanto, uma cisão dos sentidos, nem da natureza. Nessa perspectiva, a religião natural é o momento em que, pela primeira vez, o homem se organiza em sociedade, desenvolve sua base cultural e religiosa. E a natureza, sensível aos sentimentos humanos, era o ideal religioso dessas primeiras sociedades.

3. Aspectos Positivos das Religiões Naturais: O Reconhecimento da Natureza como Fundamento Existencial

Em *A Essência da Religião*, Feuerbach tenta a superação e o preenchimento do espaço deixado na obra de 1841: *A Essência do Cristianismo*. Esta só trata do Cristianismo isolado, enquanto que na primeira obra mencionada, ele se preocupa em desenvolver sua análise, das religiões, de forma mais ampla, pois aborda não apenas a religião cristã, mas também as religiões naturais.

Como já foi dito anteriormente, a natureza passou a ser cultuada por meio do sentimento de dependência, ainda nos primórdios, cujo sentimento desperta, no religioso natural, a vontade de adorar os entes naturais. Desse modo, a natureza é o objeto ao qual o homem se sente inerente e o que provoca o sentimento de dependência, logo, esse sentimento não é imediato. Como esclarece Feuerbach:

¹⁷⁸Cf. TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 96. (Coleção Leituras Filosóficas). “Surge uma situação paradoxal: ele (o homem) dirige-se em termos pessoais a uma entidade que não é pessoa, tenta fazer-se ouvir pela natureza, que é surda. Ele tenta vivificar em vão ídolos de pau ou pedras.”

¹⁷⁹Cf. FEUERBACH, Ludwig. *La Esencia de la Religión*. 2ª Ed. Trad. Tomás Cuadrado Pescador. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, 2005.p. 52.

A dependência de um outro ser é na verdade somente a dependência de minha própria essência, de meus próprios impulsos, desejos e interesses. Assim, o sentimento de dependência nada mais é que um sentimento próprio indireto, invertido ou negativo, não sendo certamente imediato, mas um sentimento ocasionado pelo objeto do qual eu me sinto dependente(FEUERBACH, 2009, p.96).

Como descreve Feuerbach, na obra de 1846, o homem primitivo se via solitário, no mundo desconhecido, embora ele fosse o mais inteligível, percebeu que nada detinha os fenômenos naturais. Uma vez que a primeira relação do homem foi com a natureza, ao mesmo tempo em que aquele admirava esta, também a temia. Assim, era movido pelo medo da força da natureza, projetando nela a forma de suas relações sociais.

As religiões naturais costumavam cultivar a natureza por falta de compreensão ante os fenômenos naturais que eram vistos como a segurança e a hostilidade. E diante dessa incompreensão, surgiu o desejo da crença em algo que pudesse ser a solução das limitações humanas. Logo, a natureza passou a ser sacralizada por despertar, no homem, sentimentos de dependência como: medo, insegurança e a necessidade de conservação e proteção existencial¹⁸⁰. Nas práticas dessas religiões, em questão, estão o politeísmo (a diversidade de deuses) e o culto aos elementos da natureza como: os astros, árvores, águas, até mesmo pragas, doenças e os mais diversos animais.

Ou seja, os povos primitivos reverenciavam os fenômenos naturais, porque do mesmo modo que a natureza despertava os sentimentos, os quais os aterrorizavam, era a mesma que também trazia a tranquilidade e que despertava sentimentos de pacificação, assim, esses povos cultuavam os diversos deuses, de acordo com suas necessidades, buscando um modo de aproximação pela sua falta de compreensão e ignorância, mediante as manifestações da natureza. Os fenômenos naturais causavam um conflito existencial no homem, daí a necessidade de divinizá-los, mas também a fim de tentar uma reconciliação com a natureza devido a dependência humana para com seus elementos indispensáveis à sua subsistência.

¹⁸⁰ Cf.FEUERBACH, Ludwig. *Preleções Sobre a Essência da Religião*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.p.62. “Os objetos mais necessários, mais importantes e mais influentes, os objetos que mais produzem no homem o sentimento de dependência deles têm também em si todas as propriedades que arrebatam os olhos e o espírito, que produzem espanto, admiração e todas as outras afeições e estados de espírito semelhantes. [...] Unimos, pois, aqui num mesmo objeto, não o *thauma*, a admiração, mas o *oneiar*, a utilidade, ou seja, não a coisa enquanto objeto de espanto, mas do medo e da esperança, não então por causa de suas propriedades admiráveis e dignas de espanto, mas por suas propriedades que fundamentam e conservam a existência humana.”

Para Feuerbach, a distinção dos deuses, das diferentes religiões, está apenas no povo de cada religião, essa afirmação leva ao questionamento do porquê existirem vários deuses e não apenas um. A explicação que se dá à diversidade dos deuses são as diferentes formas de pensar e sentir do homem, embora todos sejam humanos, os anseios de cada um são relativos.

Os deuses criados pelo homem estão limitados em sua comunidade local, determinada pelo espaço geográfico, pois todo objeto de adoração está relacionado às necessidades e interesses humanos. Ou seja, as religiões e os diversos deuses adorados pelo homem, “nada mais é que a história do homem”(FEUERBACH, 2009, p.45), cada civilização, ancorada à sua imaginação, tem seu deus, modo de consolo, sua forma de enfrentar suas limitações, todos de acordo com sua época. Como exemplo, podemos citar os deuses das religiões naturais e o Deus da religião cristã, os deuses se diferem no sentido em que os primeiros são politeístas e o segundo, monoteísta. Contudo, ambos existentes como expressão característica da essência do homem natural e cristão. Os deuses das religiões naturais, são deuses limitados em sua região, são nacionais, que não ultrapassaram os limites de cada civilização. O Deus cristão, ao contrário, é um Deus universal, porém ambos surgiram no homem, a partir do próprio homem¹⁸¹.

Nesse sentido, embora Feuerbach não fosse um religioso natural, ele estrategicamente resgata a religião natural, porque essa não cultua um Deus antropomorfizado, personificado, mas um deus físico, que está presente na natureza, e ao fazer isso, a religião natural traz a importância da natureza para o homem que, ao cultuá-la, reconhece precisar dela para sua existência, pois ele não pode viver sem satisfazer as suas necessidades.

As religiões naturais são as primeiras com povos de culturas rudes, nos quais a dependência pela natureza é maior. Assim, conseqüentemente, há uma relação mais próxima, pois aqueles veem a natureza de modo absoluto, são admiradores de seus benefícios e utilidades e a divinizam, pois são inteiramente dependentes e submissos a ela, mas se mantêm dentro da realidade, suas divindades não ultrapassam o plano real em que vivemos. Conforme Amengual:

¹⁸¹ Cf. *Ibidem*. Op. cit. p. 31.

O homem primitivo em sua ingenuidade considera a natureza de maneira indeterminada, global, como um todo universal e absoluto, da qual admira sua beleza, utilidade e beneficência, dela depende incondicionalmente e por isso a considera divina. Esta relação é a religião natural: relação de submissão frente a natureza (AMENGUAL, 1980, p. 254).

A religião natural, ao adorar os elementos naturais, mostra uma valorização e um reconhecimento da natureza, uma relação direta do homem com a mesma, que revela sua dependência para com ela. Para Feuerbach, o deus físico, da religião natural, nada mais é que a essência divinizada e personificada da natureza que é o fundamento da existência do homem, algo claro e sensível e não um Deus absoluto, como o Deus da religião cristã, algo indefinido como se refere Feuerbach:

[...] mostro em *A Essência da Religião* que o Deus físico ou o Deus considerado apenas como causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais e dos homens enquanto seres físicos e naturais nada mais significam que a essência divinizada e personificada da natureza. [...] O ser que para mim pressupõe o homem, ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus – uma palavra mística, indefinida e ambígua – mas a natureza – uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável (FEUERBACH, 2009, p. 34).

Dessa forma, podemos dizer que por detrás das religiões naturais, está a verdade da natureza, que é a condição primordial e fundamental da mesma sobre o homem. Ou seja, essas religiões revelam essa característica positiva de que, ao cultuar a natureza, não há uma crença, numa realidade extraterrena, para além da realidade dessa vida. Há apenas a divindade de deuses no mundo material, terreno e real, na natureza mesmo. Não há, portanto, uma separação da realidade concreta.

Nesse sentido, as religiões pagãs (naturais) respeitam e dignificam a natureza. Ao divinizá-la, o religioso natural sente a necessidade de conservá-la, tendo em vista que ela é a que fornece os artifícios para seu bem-estar e sobrevivência. Assim, para não “irritar” a natureza, o homem, dessas religiões, abstrai dela apenas o que julga ser necessário para satisfação de seus anseios. Para além disso, embora a natureza seja subordinada às necessidades humanas, as religiões naturais revelam o quão submisso e dependente é o homem frente a ela, mas também a reconhece como seu princípio. Portanto, o religioso natural vê a natureza como algo superior a ele e a quem deve sua

origem e existência e não apenas como aquela que supre suas vontades e dependência. Feuerbach explica que:

O cultor da natureza não a adora somente como o ser através do qual ele agora existe ou sem o qual ele não pode viver, nada pode fazer, ele adora e considera a natureza também como o ser do qual ele surgiu originariamente e exatamente por isso como o alfa e o ômega do homem (FEUERBACH, 2009, p. 101).

Por isso, para tentar uma aproximação com a natureza, o homem a diviniza e se desumaniza. Contudo, embora a religião natural reconheça a natureza como seu fundamento originário e adore os seus elementos (plantas, águas, terra, astros, animais etc.), na verdade, o que é adorado são as propriedades de tais elementos e sua representação. Portanto, o religioso natural não adora os entes naturais em si mesmos, mas suas utilidades. Desse modo, Feuerbach fundamenta também uma crítica às religiões naturais, por estas não estarem livres de superstições, visto que nelas a natureza aparece ao homem religioso inculto e de razão inexperiente, com exigências não naturais (sobrenaturais), diferente do que ela, realmente, é.

4. Aspectos Negativos da Religião Natural: Crítica de Feuerbach à Permanência Divina

Quando o homem mantinha uma relação mais íntima com a natureza e era mais dependente dela, ele a personificou e passou a cultuá-la por não entender seus mistérios naturais. Isso acontecia porque o homem acreditava que, adorando a natureza, ela iria realizar seus desejos. O deus que era adorado poderia ser uma representação das plantas, águas, animais ou completamente antropomórfico. Isso nos leva a compreender que os desejos e anseios humanos tratam-se de algo religioso.

Na religião natural, o homem passa a cultuar tudo que se referir ao seu bem-estar, o que for uma questão de vida ou morte. Contudo, a religião vai se modificando, na medida em que o homem deixa de se relacionar diretamente com a natureza e passa a viver mais em sociedade, mas essa mudança religiosa acontece gradativamente. Ou seja, vivendo uma relação mais comunitária, com os outros, o homem passa a referenciar a si mesmo e menos a natureza, embora não haja uma ruptura completa entre homem e natureza, não há mais também a adoração direta dos elementos naturais. Pois, não importa mais ao homem adorar esses elementos naturais, porque para aquele que vive,

em sociedade, é interessante que seus deuses sigam esses mesmos aspectos. Assim, quando há esse afastamento da natureza, acontece a antropomorfização dos deuses.

Ter como base a religião natural, para elaborar uma concepção religiosa, fez com que Feuerbach percebesse que tais religiões apenas substituem um Deus por outras divindades. Por meio de sentimentos e impressões que a natureza desperta no homem, ela perde seu real sentido, e a partir da realidade natural, captada pelo homem religioso, ele imagina outros seres divinos. Assim, numa perspectiva da religião natural, as superstições que haviam na tradição teológica, permanecem igualmente naquela. Desse modo, conseqüentemente, também são parcialmente criticadas por Feuerbach e surge, então, nesse sentido, uma necessidade de superação dessas religiões.

Não reconheço a religião da natureza em nenhuma forma, em nenhuma outra extensão, em nenhum outro sentido que não aquele em que reconheço a religião em geral, até mesmo a religião cristã; reconheço apenas sua verdade simples e fundamental. Mas essa verdade é apenas que o homem é dependente da natureza, que ele deve viver em concórdia com ela, que mesmo em seu estágio mais elevado e espiritual não se deve esquecer que ele é um filho e um membro da natureza, que ele deve adorar sempre a natureza, tanto como a base e a fonte de sua existência quanto como a base e a fonte de sua saúde espiritual e corporal, porque somente através dela é o homem libertado de todas as exigências e desejos exagerados e doentios, como, por exemplo, o desejo sobrenatural da imortalidade (FEUERBACH, 2009, p. 151).

Para Feuerbach, a religião deve ter o reconhecimento do homem, sendo fundamentada na natureza. Sendo uma religião do homem, que coincide com a religião natural, apenas em alguns aspectos. Pois nas religiões naturais, ainda há seres venerados pelo religioso, seres estranhos e divinizados que mantêm, no homem, as mesmas sensações da teologia, os quais são: o medo da punição ou a busca pela recompensa, do além, através do seu comportamento.

A religião, no pensamento feuerbachiano, não deve pressupor nada transcendente e irreal, mas algo puramente humano, dentro do mundo natural e sensível. Nesse sentido, a religião natural até resgata a sensibilidade da natureza, no entanto cria, novamente, seres não sensíveis e objetos de adorações. Pois, de acordo com o autor, “também a religião da natureza não é livre de superstições, porque naturalmente, isto é, sem cultura e experiência, são todos os homens dados à superstição” (FEUERBACH, 2009, p. 50).

De acordo com Feuerbach, o fim da religião seria a superação do sentimento de dependência, o qual originou o sentimento religioso. Essa superação é a principal característica da religião feuerbachiana, na medida em que o homem se torna consciente mediante sua finitude. Assim, há a possibilidade do homem ser livre e dono de si mesmo. Tentar alcançar uma liberdade para além dos limites humanos é algo comum entre as religiões, incluindo a teologia, que se caracteriza pelo desespero, pelo medo da morte e busca da imortalidade, superando, portanto, os limites de sua finitude, apoiando-se em algo extraterreno.

A religião natural está em contraposição aos princípios teológicos, porém a postura dessa religião também não se firma numa fundamentação sólida que assegure a realidade sensível, uma vez que a natureza se torna objeto de adorações. Com a natureza divinizada, as religiões naturais se afastam do pensamento feuerbachiano por supervalorizarem o mundo natural e projetarem seres divinos. Para Feuerbach, a natureza deve ser reconhecida existencialmente e não elevada além da realidade própria dela, por isso o filósofo intenta neutralizar esses exageros que existem em ambas as religiões.

Na religião delineada por Feuerbach, há um desenvolvimento das religiões naturais para a consciência, visto que essas eram constituídas por povos primitivos que ainda não haviam se elevado ao nível consciente. Desse modo, há uma modificação das religiões primitivas, um avanço dessas, na concepção de Feuerbach, que reafirma a realidade concreta, ou seja, valoriza a existência. Contudo, diverge do sentimento religioso dessas, na medida em que o filósofo, de Landshut, distancia-se das superstições que se fazem presentes no religioso natural inconsciente.

A ignorância primitiva que suscitou essa falsa interpretação da natureza, a qual a transformou em um Deus, caracteriza a religião natural como uma contradição entre realidade e fantasia. Ou seja:

O autoengano devoto e involuntário do homem na religião torna-se uma verdade manifesta e evidente na religião da natureza, porque aqui o homem faz com que seus objetos religiosos sejam olhos e ouvidos: você sabe, está vendo que se trata de olhos e ouvidos feito de pedra ou madeira, no entanto, ele acredita que são olhos e ouvidos verdadeiros. Assim, o homem na religião tem olhos apenas para isso, para não ver, para ser ultra cego, e o motivo para o mesmo, para não pensar, ser ultra imbecil (FEUERBACH, 2005, p. 66, 67).

Fica clara a crítica de Feuerbach, à religião da natureza, na afirmação acima. O homem religioso fica cego e surdo, acreditando apenas na ilusão criada por ele. “Nas religiões naturais o homem declara seu amor a uma estátua, a um cadáver. Não era de se estranhar que buscasse ajuda por meios mais desesperados e insanos” (FEUERBACH, 2005, p. 65). Contudo, a religião da natureza está sempre vulnerável a decepções, pois “basta com um golpe de machado para que se convença, por exemplo, de que não sai sangue das árvores veneradas e que, portanto, nelas não habitam seres vivos ou divinos de nenhuma espécie” (FEUERBACH, 2005, p. 67). Com esse exemplo, Feuerbach expõe quão frágil é a religião natural em suas representações imaginárias.

Assim sendo, quando o homem percebe que o ente venerado não é infinito, ele deixa de adorar aquele objeto especificamente e o transforma apenas em um objeto espiritual, ou seja, aos poucos, as religiões naturais que possuem apenas a natureza física como causa de suas crenças, perdem forças para as religiões espirituais as quais possuem doutrinas místicas (deísmo e teísmo)¹⁸². Em outras palavras, ao serem formadas as primeiras sociedades, a natureza divinizada se enfraquece e passa a ser objeto de domínio humano, apenas um objeto orgânico para subsistência do homem, a natureza perde, portanto, o poder que até então tinha sobre o mesmo. Nesse sentido, com o passar do tempo, tudo se modifica: a realidade humana, a cultura, a natureza variável, bem como os deuses. Como explica Feuerbach:

Assim como o homem, de ente apenas físico, passa a ser um ente político, antes de tudo um ente que se diferencia da natureza e se concentra em si mesmo, seu deus também passa de ente apenas físico a ente político e que se distingue da natureza. A fim de distinguir sua própria essência da natureza e por conseguinte de um deus diferente da natureza, o homem antes de tudo se une aos outros homens, constituindo uma entidade comum, no qual os poderes são diferenciados dos da natureza e só existem em pensamento ou representação (como poderes políticos, morais, abstratos, o poder da lei, da opinião, da honra, da virtude) são objeto de sua consciência e de seus sentimentos de dependência, na qual a existência física dos homens se subordina a sua existência moral ou civil, e o poder da natureza, o poder sobre a morte e a vida são reduzidos a um

¹⁸²Cf. AMENGUAL, Gabriel. *Crítica de la religión y antropología em Ludwig Feuerbach – La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo*. Op. cit., p.254. “Quando o homem passa de agricultor à cidadão, a ser político, se concentra em si mesmo, junta-se a comunidade, depois se diferencia da natureza, depois sua esfera não é a natureza, mas a história, seu objeto de dependência não são as forças naturais, mas os poderes políticos e morais, as leis da cidade, a opinião, a virtude, a honra. A relação de veneração para com a natureza se converte em fruição, o homem de naturalista se converte em subnaturalista, de politeísta em monoteísta, pois esta é a condição para seu senhorio”. (Tradução do autor).

complemento e instrumento do poder político ou moral (FEUERBACH, 2005, p. 67, 68).

Dessa forma, Feuerbach nos mostra que as primeiras formas de sociedades organizadas se constituíram nas religiões naturais. A partir delas, o homem passa a se desenvolver culturalmente e religiosamente e com o passar do tempo não há um culto direto à natureza, como no início, pois o homem vai perdendo essa relação que ele tinha diretamente com ela. Desse modo, apesar do culto religioso ser direcionado aos entes naturais, o que é adorado, na verdade, é a sua utilidade, sua representação e não tais entes em si.

A natureza não é adorada só em si, mas em tudo o que ela representa para os desejos do homem. Essa representação do mundo natural foi o que fez Feuerbach reconhecer que as qualidades da natureza e do homem eram as mesmas a partir de uma perspectiva religiosa e, por isso, ele acrescentou a fisiologia em sua doutrina, ou seja, o homem fez de todos os seus desejos algo religioso. Na religião natural, chegou a acreditar-se que a natureza era possuída por uma espécie de espírito, um ente diferente dela mesma, o qual a dominava. Para Feuerbach, “a natureza é verdadeiramente possuída por um espírito, mas este espírito é o do homem, é sua própria fantasia, sua própria alma que involuntariamente entra na natureza e a torna um símbolo e um reflexo de sua própria essência humana” (FEUERBACH, 2005, p. 30).

Contudo, como já foi mencionado anteriormente, passando a viver de forma mais comunitária, mudam também os interesses humanos. O homem se vê cada vez menos como parte da natureza e cada vez mais inserido no meio social, na comunidade, desenvolvendo suas culturas e religiões. Dessa forma, as religiões, gradativamente, também vão se modificando, embora não haja uma desvinculação completa da relação homem-natureza, até os dias atuais, aquele não cultua essa de forma mais direta, como antes, o homem agora é seu próprio objeto religioso, ou seja, ele adora a si mesmo, na medida em que se reconhece agora, em suas relações sociais, como ser comunitário.

A aproximação comunitária entre os homens os distancia da natureza e, por conseguinte, há a antropomorfização dos deuses, pois estes estão diretamente relacionados ao contexto no qual o homem se encontra. Desse modo, se o homem está imerso em um contexto moral, seu Deus deve assim o ser, deixando de lado o culto aos

entes naturais e a religião não é mais sobre a natureza, mas a respeito do homem, com características deste.

O ser humano com essa nova forma de compreender o mundo e com os avanços da técnica, passa a querer ter predomínio e manipular a natureza. Essa dissociação, entre homem e natureza, faz com que o primeiro sempre veja a segunda como um obstáculo que o impede de realizar suas vontades e desejos. Nesse sentido, é que Deus (Cristianismo) é colocado como a essência humana, onde não há limites para o homem e a natureza não é mais um empecilho. Portanto, a natureza não é mais seu deus, mas um ente criado para o homem. Os deuses impessoais são insignificantes e o que interessa agora é um Deus que determina as ações dos homens em comunidade.

5. Considerações finais

No presente artigo, buscou-se explicitar a partir das obras de maturidade de Ludwig Feuerbach, *A Essência da Religião e Preleções Sobre a Essência da Religião*, a religião natural, expondo o surgimento e o objeto constituinte dessas religiões. Em seguida, foram abordados os aspectos positivos da religião natural, que consiste numa relação mais próxima do homem com a natureza, bem como os aspectos negativos que consiste na crítica parcial, de Feuerbach, à religião natural, enquanto supersticiosa, ao divinizar os entes naturais, remetendo por isso, na superação da mesma.

Em virtude disso, foi evidenciado um afastamento do homem com a natureza. No entanto, apesar do religioso natural se diminuir à natureza e a dotar com suas características humanas, com seus sentimentos e paixões, o principal problema da religião natural, é não tratar a natureza como ela de fato é, mas tomá-la como deus. Desse modo, a natureza perde seu aspecto originário, passando a não ser mais compreendida como causa dela mesma.

Por fim, ao estudarmos as religiões naturais, em Feuerbach, podemos perceber o lado positivo da religião na medida em que esta é relevante para a formação da sociedade e cultura, despertando a reflexão a respeito do vínculo do homem com o mundo natural, com os animais, dos problemas ambientais que enfrentamos atualmente e da importância de se pensar a religião de uma forma que ela não nos tire do plano terrestre, pensando em uma vida em outra dimensão.

Para além disso, Feuerbach não buscou absolutizar seu pensamento, ele apenas se reconheceu como humano e nos mostrou que o homem pode ser capaz de se

transformar, de ser feliz e completo na própria existência, com seus medos e desejos, em suas relações interpessoais, no mundo real e natural.

6. Referências Bibliográficas

AMENGUAL, Gabriel. **Crítica de la religión y antropología em Ludwig Feuerbach – La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo**. Barcelona: Laia, 1980.

BARATA-MOURA, J. El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. Madrid, v. 11, 1994.

CABADA-CASTRO, Manuel. **El dios que da que pensar: acceso filosófico-antropológico a la divinidad**. Madrid: biblioteca de autores cristianos, 1999.

CHAGAS, Eduardo. F. A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach. In: _____; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio G. de. **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Série Filosofia, nº 8. Fortaleza: Edições UFC, p. 37-65, 2009.

CHAGAS, Eduardo. F. A Religião em Feuerbach: deus não é deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados. In: **Revista Dialectus**, n.4, pg. 78-91, Fortaleza, Janeiro-Julho de 2014.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Tradução: José da Silva Brandão. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. **La Esencia de la Religión**. 2ª Ed. Trad. Tomás Cuadrado Pescador. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, 2005.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LIMA FILHO, J. E. **Antropologia, ética e política em “A essência do cristianismo” de Ludwig Feuerbach**. Tese de Doutorado em Filosofia- Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, p.149. 2017.

SCHMIDT, Alfred. **Feuerbach o la sensualidad emancipada**. Versión española de Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. **A humanidade da razão. Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999.

TOMASONI, F. **Ludwig Feuerbach e a Fratura do Pensamento Contemporâneo**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

A IMAGEM CINEMATOGRAFICA NO ENSINO DE FILOSOFIA

Francisco Fabrício da Cunha Alves*

Resumo: Com esse artigo, busca-se determinar a utilização da imagem cinematográfica nas classes escolares, bem como as problematizações de caráter metodológico, teórico e epistemológico, defrontados pelos docentes de Filosofia do Ensino Médio, quando fazem uso desses recursos audiovisuais. Dessa forma, este trabalho destaca a relevância das imagens do cinema à construção dos saberes de Filosofia, já que esta disciplina se tornou obrigatória nas grades de ensino de todas as instituições escolares do país, e que por meio dela jovens podem ter a possibilidade de relacionar-se com os aspectos filosóficos do pensamento.

Palavras-chave: Filosofia. Cinema. Imagem. Movimento. Tempo.

L'IMAGE CINÉMATOGRAPHIQUE DANS L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

Résumé: Avec cet article, nous cherchons à déterminer l'utilisation de l'image cinématographique dans les classes scolaires, du même que les problématisations méthodologiques, théoriques et épistémologiques aux quelles sont confrontes les professeurs de Philosophie du lycée lors qu'il s'utilisent ces ressources audiovisuelles. Les deux œuvres de Gilles Deleuze sur le cinéma, Image-mouvement et Image-temps, ont servi de base théorique à une construction argumentative. Ainsi, ce travail met en évidence la pertinence des images du cinéma pour la construction de la connaissance de la Philosophie, puis que cette discipline est devenue obligatoire dans les classes d'enseignement de toutes les institutions scolaires du pays, et qu'à travers elle les jeunes peuvent avoir la possibilité de se rapporter avec les aspects philosophiques de la pensée.

Mots-clés: Philosophie. Cinéma. Image. Mouvement. Temps.

Introdução

Qual a relação entre o cinema e a filosofia? Que usos teria a filosofia para o cinema, e vice-versa? A compreensão, e também a complexidade, dessas questões estão justamente no desafio de pensar através das *imagens*. Jean-Luc Godard¹⁸³ quando fala

* Mestre pelo Mestrado profissional em Filosofia – UFC. E-mail: alvesbabrcio2@gmail.com

¹⁸³ Segundo Coutinho (2007, p. 27-28): “Jean-Luc Godard faz parte dessa geração que escreveu nos *Cahiers du Cinéma*, desde o início (seu primeiro texto aparece no número oito da revista), fez cineclubismo, começou a *Nouvelle Vague*, e tinha, também, uma relação especialíssima com a literatura (ele queria ser escritor, desde muito jovem). Mais claramente ainda do que outros membros do seu grupo (Eric Rohmer, François Truffaut, Jacques Rivette e Claude Chabrol), inovou no cinema e na sua relação com a literatura (ele fez literatura no (e com) o cinema, e não antes, como por exemplo, Astruc e Rohmer): para usar uma expressão de Alexandre Astruc, ele escreveu realmente com a câmera”. Seu

sobre atividades teóricas e sobre o que significaria teoria para ele, embora despreze os teóricos que tenham de alguma maneira, teorias onicompreensivas sobre o cinema, diz que quando os críticos da *Nouvelle Vague*¹⁸⁴, como ele, quando escreviam sobre cinema nos anos 50, antes de fazerem os filmes, já estavam fazendo cinema. A escrita do pensador Godard já está implicada dentro da atividade do cineasta Godard. Isso é o que ele nos diz. No cenário nacional, podemos tomar o exemplo de Rogério Sganzerla¹⁸⁵, em entrevista dada ao O Pasquim¹⁸⁶, ao declarar que no período que começara a preparar os seus primeiros filmes, muito antes de gravar, já estava com uma atividade febril de crítica, de teorização, ou seja, já formulava suas ideias a partir do contexto do cinema nacional e mundial.

Outro pensador do cinema contemporâneo é David Bordwell¹⁸⁷, que em seu livro *Poetics of cinema* (2007) destaca um dos grandes problemas da atividade teórica cinematográfica e de sua relação com a filosofia: o vício da *grande teoria*, a tentativa de enquadrar o cinema e seus momentos dentro de categorias gerais, de categorias explicativas, que dariam conta dessa produção multifacetada e múltipla que está na história do cinema. Em “Estudos de cinema hoje e as vicissitudes da grande teoria”, o crítico denuncia a presunção de uma “grande teoria”, numa clara remissão ao horizonte pós-estruturalista do cinema, contestando uma espécie de necessidade da mesma, que tudo explicaria e justificaria. Antagônico a essa proposta, defende um rigor no conceitual que enquadre o cinema em sua história e no relacionamento com o espectador, partindo da particularidade do filme (BORDWELL, 2005, p. 69-70). Nesse

reconhecimento provém principalmente de seus ensaios filmados, nos quais, “Em um primeiro período (sua atividade crítica, até 1959, depois os primeiros filmes, na década de 1960), a questão é saber se a imagem é articulação de um sentido ou impressão do real e, correlativamente, se o conceito maior do cinema é a montagem ou a direção” (cf. AUMONT; MARIE, 2003, p. 145).

¹⁸⁴ A *Nouvelle Vague* reúne um grupo de cineastas que se dedica à direção entre 1958 e 1962. Trata-se, em primeiro lugar, de um fenômeno quantitativo, como sublinhado por François Truffaut, pois ele se refere aproximadamente a uma centena de novos autores (cf. AUMONT; MARIE, 2003, p. 168).

¹⁸⁵ Como o próprio cineasta relata: “Tive de fazer cinema fora da lei aqui em São Paulo porque quis dar um esforço total em direção ao filme brasileiro liberador, revolucionário também nas panorâmicas, na câmara fixa e nos cortes secos. O ponto de partida de nossos filmes deve ser a instabilidade do cinema – como também da nossa sociedade, da nossa estética, dos nossos amores e do nosso sono. Por isso, a câmara é indecisa; o som fugidio; os personagens medrosos. Nesse país tudo é possível e por isso o filme pode explodir a qualquer momento” (SGANZERLA, 2008, p. 17).

¹⁸⁶ Publicado em O Pasquim número 33, de 5-11 de fevereiro de 1970.

¹⁸⁷ Bordwell é considerado um dos principais teóricos e historiadores do cinema dos Estados Unidos e a sua produção contempla diferentes temáticas da teoria cinematográfica, com estudos referenciais na área de autoria e *mise-en-scène* (cf. PAIVA, 2014).

sentido, um dos alvos prediletos de Bordwell é o filósofo esloveno Slavoj Žizek¹⁸⁸, que para ele estaria ilustrando a psicanálise a partir do cinema, ou seja, estaria usando o cinema como instrumento de explicação da psicanálise. E, portanto, aplicando ao cinema conceitos da psicanálise e não conceitos que se relacionam com os conceitos suscitados pelo cinema. Podemos ver essa leitura lacaniano-hegeliana de Žizek no que segue:

Existe uma possibilidade de o sujeito obter alguns conteúdos, algum tipo de consistência positiva, fora do “grande Outro”, fora da rede simbólica intersubjetiva alienante. Essa outra possibilidade é a oferecida pela fantasia, equacionando o sujeito com um objeto da fantasia (ŽIZEK, 1996, p. 324).

Fazer o cinema ser o pensar e não o caminho para o pensar, foi o ponto forte de cineastas/pensadores que produziram uma obra de fôlego enquanto teóricos, em paralelo, obviamente, a sua produção de filmes. São cineastas que escreveram manifestos, artigos, livros sobre o cinema e reverberaram essas ideias em sua forma de fazer cinema. Dentre eles, os russos foram teóricos de grande envergadura, como são os casos de Sergei Eisenstein¹⁸⁹, que tem uma obra de fôlego muito consistente em sua filmografia; de Dziga Vertov¹⁹⁰, contemporâneo de Eisenstein; e, principalmente na década de 1960, o caso de Andrei Tarkovsky¹⁹¹, que também escreveu sobre tempo e cinema. Esse filosofar do cinema ocorreu também em outros países, e no Brasil, Glauber Rocha¹⁹² é um exemplo de alguém que pensou o cinema pelos meios do cinema, ou seja, esteticamente no interior dos filmes, mas pensou também o mercado, a indústria, a teoria, as ligações do cinema com o panorama mais amplo, político, mundial, em relação ao fenômeno da globalização.

¹⁸⁸ Žizek tem sido considerado por revistas e jornais conservadores como um superstar da nova esquerda, ou mesmo, como o filósofo mais perigoso do Ocidente (cf. KUL-WANT, 2012).

¹⁸⁹ Revolucionário, professor, pensador do cinema, realizador, Sergei Mikhailovich Eisenstein (1898-1948) é um dos nomes fundamentais na consolidação da linguagem das imagens em movimento e, sem dúvida, “o mais prolixo dos cineastas-teóricos, já que ele foi, além disso, durante mais de 15 anos, professor na escola de cinema de Moscou” (AUMONT; MARIE, 2003, p. 97).

¹⁹⁰ Denis Arkadyevch Kaufman nasceu em 1896. Seu interesse por literatura e artes o levou ao contato com a intelectualidade local, adotando o pseudônimo Dziga Vertov. Com este nome, Denis fazia menção ao moto contínuo, ao movimento perpétuo. (OLIVEIRA, 2012, online)

¹⁹¹ Cineasta cuja produção (seis longas-metragens) é pouco abundante, mas foi com frequência acolhida favoravelmente pela crítica internacional (cf. AUMONT; MARIE, 2003, p. 283).

¹⁹² Cineasta, crítico, ensaísta, poeta, desenhista e escritor brasileiro autodidata, Glauber Rocha não fez, em sua obra, distinção entre teoria e prática. Seus artigos sobre cinema são um apelo à ação revolucionária, do mesmo modo que seus filmes são definidos por ele mesmo como “manifestos práticos” de sua teoria estética. (cf. AUMONT; MARIE, 2003, p. 261).

Nosso intuito é bem mais simples, ainda que fortemente influenciado por essa perspectiva. Cientes dessa potência crítica do cinema, propomos seu uso para propiciar uma experiência de pensamento aos alunos do ensino médio, mas note-se, o uso do mesmo como recurso didático não é para que o mesmo seja um mero condutor a essa experiência, pois esses teóricos nos demonstraram que o próprio cinema *é* a experiência. Nesse sentido, assumiremos a filosofia de Gilles Deleuze como o fio condutor por esse labirinto de *signos*¹⁹³ e de *imagens* da arte cinematográfica. Deleuze (1990) afirmará que a filosofia e o cinema não se confundem, pois são atividades que guardam uma autonomia relativa entre si. A diferença entre essas duas atividades, essas duas práticas reflexivas, é que a filosofia é a prática direta do conceito, é a pedagogia do conceito¹⁹⁴, como será exposto mais a frente. O filósofo os cria e os trabalha, configurando-se como um artesão dos conceitos; enquanto que o cineasta, com suas práticas cinematográficas, está ligado a imagem e aos signos, ou seja, trabalha as imagens e os signos que suscitam conceitos, instigando outras modalidades de pensamento.

A imbricação entre Filosofia e Cinema

Deleuze estabelece uma relação entre a filosofia e o cinema porque, se a filosofia trabalha diretamente com conceitos, ela pode trabalhar com aqueles oriundos do cinema. Então, a produção teórica de Deleuze sobre o cinema enquanto *imagem-movimento* e *imagem-tempo* tece uma trama entre esses vários conceitos, desdobrando seus vínculos, pois os mesmos não são abstratos. Nesse sentido, os conceitos filosóficos não estão acima daqueles oriundos do cinema, da pintura ou das demais artes e ciências, eles estão *ao lado*. São ferramentas que tem uma conotação operativa e, portanto, são tão reais quanto os objetos por eles expressos (cf. DELEUZE, 1990, p. 43). O autor explica isso numa palestra que se tornou um vídeo-texto intitulado *O ato de criação*:

É preciso que haja uma necessidade, tanto em filosofia quanto nas outras áreas, do contrário não há nada. Um criador não é um ser que trabalha pelo prazer. Um criador só faz aquilo de que tem absoluta necessidade. Essa necessidade — que é uma coisa bastante complexa, caso ela exista — faz com que um filósofo (aqui pelo menos eu sei do que ele se ocupa) se proponha a inventar, a criar conceitos, e não a ocupar-se em refletir, mesmo sobre o cinema (DELEUZE, 1999, p. 3).

¹⁹³ Para Deleuze (1985 p. 43) “a força de Peirce, quando inventou a semiótica, esteve em conceber os signos partindo das imagens e de suas combinações, e não em função de determinações já linguísticas”.

¹⁹⁴ A noção de Pedagogia do conceito foi proposta por Deleuze e Guattari, pela primeira vez, em *O que é a filosofia?* (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 28)

Faz-se necessário um trabalho de orientação em relação ao papel do “criador” de conceitos para um melhor entendimento dessa perspectiva. Tal necessidade é a de que não se faz filosofia, ou melhor, não se aprende filosofia ou não se ensina filosofia, partindo de uma reflexão, mas sim da elaboração de conceitos que darão um sentido a própria filosofia estudada. É na experiência filosófica que se torna possível a criação de conceitos. É no ato do pensamento que é possível criar novos conceitos. Essa potência criadora da filosofia é um dos principais fundamentos da reflexão deleuzeana, como bem expôs Colebrook:

A filosofia é apenas esse poder de criar um conceito geral de vida, dando forma ao caos da vida. Qualquer pensamento verdadeiramente filosófico, portanto, se esforçará para pensar a vida inteira: portanto, deve encontrar a arte e a ciência, mas depois passar a pensar o mundo além da arte e da ciência. A ciência pode fornecer descrições consistentes do mundo real, como as coisas que observamos como “fatos” ou “estados de coisas”, mas a filosofia tem o poder de compreender o mundo virtual. Este não é o mundo como ele é, mas o mundo além de qualquer observação ou experiência específica: a própria possibilidade de vida. Para Deleuze, o conceito que melhor responde a esse poder de pensar a vida inteira é a diferença. A vida é diferença, o poder de pensar diferente, de se tornar diferente e de criar diferenças. A capacidade filosófica de pensar esse conceito nos ajudará a viver nossas vidas de uma maneira mais alegre e afirmativa. Porque a filosofia permite a transformação da vida, ela é um poder, não uma disciplina acadêmica (COLEBROOK, 2002, p. 13, tradução nossa).

Os livros de Deleuze são como cinema, isto é, existe um esforço em sintonia com as práticas de cinema e, não à toa, não incorre no risco de ser uma *grande teoria*, em linhas arquitetônicas, conceituais, o que os tornaria áridos e infrutíferos para seus ideais. Em *Imagem-movimento* faz uma análise interna de filmes e cineastas de muitas escolas de cinema diferentes, e a partir da análise dessas práticas da imagem irá produzir convergências com conceitos das escolas filosóficas. Esse procedimento transforma tais conceitos, acoplando-os e os fazendo ressoar nas imagens do cinema, ainda que na dissonância, produzindo uma filosofia original, a partir do cinema.

Quando começamos a explorar a relação entre cinema e filosofia, começamos a constatar que o *ver*, embora seja um ato direto, seja uma intuição simples, ao ser analisado como um dos sentidos fundamentais da experiência cinematográfica, assim como o é a audição em associação, é algo bem mais complexo do que se previa.

Existem modalidades do ver, ou seja, várias condições de vivenciar o visível, o audível etc., que estão neles implicados. Assim, o que o pensador francês nos chama a atenção é que a relação filosofia e cinema abre-nos outra modalidade do ver, cuja problematização permite apreender uma modalidade rara do *ver*, não por ser algo sofisticado, mas porque implica uma verdadeira violência contra nossa modalidade habitual de ver. O cinema propicia um *descalibramento dos perceptos*, que nos faz *ver* diferentemente seus signos.

A atividade do espectador, que vê, já traz embutida em si uma série de problemas ligados às práticas da imagem. Os cineastas são conscientes disso, que o espectador é um desafio à visão, mas também ao conceituar dessas imagens nas películas, pois isso está ligado ao ato de ver e perceber. Em “O Abecedário de Gilles Deleuze”, série de entrevistas feita por Claire Parnet e filmada entre os anos de 1988 e 1989, há um trecho em que ele fala de maneira bem clara sobre o conceito de *percepto*:

Há os conceitos, que são a invenção da Filosofia, e há o que podemos chamar de perceptos. Os perceptos fazem parte do mundo da arte. O que são os perceptos? O artista é uma pessoa que cria perceptos. Por que usar esta palavra estranha em vez de percepção? Porque perceptos não são percepções. O que é que busca um homem de Letras, um escritor ou um romancista? Acho que ele quer poder construir conjuntos de percepções e sensações que vão além daqueles que as sentem. O percepto é isso. É um conjunto de sensações e percepções que vai além daquele que a sente (DELEUZE, 2001).¹⁹⁵

Nas obras aqui analisadas, Deleuze nos reporta a um filósofo irlandês, nascido no século XVII: George Berkeley. Sua poderosa formulação compreende que ser é perceber e ser percebido ou, em outras palavras, ser é ver e ser visto. Tudo que existe, existe ou porque é visto, ou porque vê. O cinema, nesse sentido, não aponta simplesmente conceitos, não suscita esteticamente conceitos. O cinema não é um instrumento no qual temos diferentes formas de ver, é mais que isso, ele é nossa visão pensando nosso estar no mundo, nossa existência e relações, nossos vínculos com o mundo. Ele é nosso perceber, nossa percepção, logo uma forma de concepção de existência.

No simples ato cinematográfico de ver há mundos inteiros, perceptíveis,

¹⁹⁵O *Abecedário de Gilles Deleuze*, uma série de entrevistas feita por Claire Parnet e filmada entre 1988-1989 foi divulgado no Brasil pela TV Escola, do Ministério da Educação. Para referenciar os ditos do filósofo nessas entrevistas, utilizamos “Deleuze, 2001”, sem numeração de páginas, uma vez que se trata de um material audiovisual.

afetivos, ativos, embutidos. Há modalidades de ver diversas de nosso senso comum, e dentre essas está o cinema, que é diverso justamente por sua relação intrínseca com a filosofia, o que torna nosso intento de explorar o ensino de filosofia a partir do cinema algo legítimo – e quiçá urgente! O cinema é pensamento.

A obra de Deleuze sobre o cinema é, sobretudo, uma obra sobre o nosso ato de ver filmes, e o filósofo é deveras generoso ao vê-los. Ele busca uma sintonia com os filmes, inclusive *filmes B*¹⁹⁶, filmes malditos, que são considerados menos intelectuais – como o são as comédias musicais e seu gênero burlesco¹⁹⁷. Deleuze faz uma análise cuidadosa e bastante generosa dos filmes dos cineastas e das escolas de cinema. Para ele, aprender a ver os filmes já é um problema ético, além de estético. Não por acaso, a obra traça uma longa trajetória dentro da história do cinema. Obviamente que sua seleção de filmes é um conjunto muito pequeno em relação à produção total do cinema. O autor trabalha desde o surgimento do cinematógrafo, no final do século XIX, até a década de 1980. Porém, trata cada um desses filmes, cada um desses cineastas, com extremo cuidado e zelo conceitual, sem cair numa grande teoria nem numa tentativa de generalização. Pelo contrário, vai de singularidade em singularidade, construindo uma teoria viva, intrínseca ao que é o cinema.

Deleuze não faz uma história do cinema, o que adverte já no prólogo: “Não estou fazendo uma história do cinema, não sou um historiador do cinema. O que eu tentei fazer nessa obra, entre a filosofia e o cinema, foi um trabalho de classificação” (DELEUZE, 1985, p. 7). E continua o prólogo se colocando como um classificador,

¹⁹⁶ A partir dos anos 50, surgiram estúdios empenhados em fazer cinema com baixo orçamento, criando fitas que tinham temas fantásticos e apelativos e que eram exibidos em cinemas modestos. Produções com essas características acabaram sendo rotuladas como filmes B, embora essa expressão tenha nascido para definir outro período específico da história do cinema americano. Ismail Xavier, no artigo *John Ford e os Heróis da Transição no Imaginário do Western* (2014), aponta que os temas presentes na história do western como gênero popular de filmes B, não excluiu cineastas de maior talento que assumiram uma forma narrativo-dramática embebida desse imaginário.

¹⁹⁷ Segundo o *E-dicionário de Termos Literários de Carlos Ceia*: “O conceito de burlesco está bastante próximo do conceito de carnavalesco (Bakhtine) e aparenta-se com a paródia na medida em que vulgariza o que é sublime. O burlesco é uma faceta peculiar do cômico e diferencia-se das outras modalidades apresentando-se como um exercício de estilo em que o autor, ao ridicularizar uma determinada obra, põe em evidência o caráter inverso àquele que enuncia. O burlesco acaba por seguir o princípio barroco do mundo às avessas ao inverter constantemente as realidades que lhe são apresentadas, o que demonstra também um grande conhecimento dos valores e das regras vigentes bem como uma capacidade para “manusear” a linguagem e o estilo por parte dos escritores de obras burlescas” (GALUCHO, 2009, online).

pois estaria realizando uma taxonomia¹⁹⁸, por isso faz duas comparações: uma comparação com Dmitri Mendeleev¹⁹⁹, criador da primeira versão da tabela periódica, pois propôs uma tabela periódica dos signos de cinema, e uma segunda comparação com Carlos de Lineu²⁰⁰, o pai da taxonomia moderna, pois se vê como um botânico, ou entomologista, estudando as nuances e diferenças entre os objetos de estudo, para classificá-los em diferentes ecossistemas.

Para essa taxonomia de signos e imagens, Deleuze irá dialogar com dois filósofos chave: Charles Sanders Peirce e Henri Bergson. O primeiro filósofo formulou uma famosa classificação de signos: a semiótica. Para Peirce, os signos são operativos no real, logo, não se confundem com meros significantes, não são apenas símbolos. Os signos tem uma dimensão real para além da representação. Por isso propõe uma taxonomia dos signos. O segundo filósofo é contemporâneo da invenção do cinema, publicando seu livro mais famoso, *Matéria e Memória*, em 1896, um ano depois do cinematógrafo dos irmãos Lumière²⁰¹. Não por acaso, Deleuze chega a afirmar que o cinema, enquanto prática de imagem e dos signos, é bergsonismo profundo (DELEUZE, 1985, p. 230).

Para nosso autor, o cinema é bergsoniano, pois essa teria sido a primeira filosofia cinematográfica, como bem podemos ver em passagens como essa:

Percebo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento (BERGSON, 1999, p. 14).

¹⁹⁸ Graef (2001) define taxonomia como: “uma estrutura que provê uma maneira de classificar coisas através de uma série de grupos hierárquicos para facilitar sua identificação, estudo ou localização. A estrutura taxonômica consiste em duas partes: Estrutura e Aplicações, onde: - estrutura consiste em categorias ou termos e os seus relacionamentos; e aplicações são ferramentas de navegação que ajudam usuários encontrar as informações”. (Cf. AGANETTE; ALVARENGA; SOUZA, 2010)

¹⁹⁹ “J. H. Kutgen qualificou Mendeleev como “eminente um cientista filósofo”, devido as suas preocupações a respeito da natureza da ciência e dos fundamentos da química, expressos em *Principles of Chemistry*” (BAIA, 2010, p. 20).

²⁰⁰ Consagrou-se como um naturalista que além de elaborar um sistema de classificação dos seres vivos, preocupou-se também em criar uma sistemática de descrição e um conjunto de regras para a nomeação de espécies e gêneros, facilitando assim a identificação dessas espécies. (PRESTES, 2009, p. 102).

²⁰¹ “Lumière revela desde as primeiras sessões os prazeres da identificação e a necessidade do reconhecimento; aconselha os seus operadores a filmar as pessoas na rua e chega ao ponto de lhes dizer que finjam estar a filmar para “as convidar a representarem”.” (XAVIER, 1983, p. 153)

E mesmo que Bergson não reconhecesse essa sintonia com o cinema nascente, como ele faz no livro *A Evolução criadora* (1907), essa sintonia conceitual é assumida por Deleuze em cada um de seus dois livros sobre cinema, dedicando dois capítulos inteiros para trabalhar a filosofia bergsoniana.

O conceito de imagem-movimento surge como uma virtualidade do cinema, pela invenção dos irmãos Lumière e, ao mesmo tempo, uma elaboração filosófica. Mesmo na formulação do conceito, *Imagem-movimento*, até o hífen é importante, pois não se trata da imagem do movimento, mas sim de um conceito propriamente cinematográfico, cujas demais artes não deteriam: imagem-movimento expressa uma virtualidade. Por mais que existam imagens do movimento, corpos em movimento, objetos em movimento, devemos apreender um movimento global que vai derivar desses corpos em movimento, ou seja, uma imagem originada desse movimento. Não existe aqui uma imagem que se move em si, mas uma imagem que é produto do movimento dos corpos móveis, pois é necessário ter movimentos dentro da imagem para que possamos, a partir disso, deduzi-la:

Todas as imagens reagem umas sobre as outras, sobre todas as suas faces e em todas as suas partes. É o regime da variação universal, que ultrapassa os limites humanos do esquema sensório-motor, rumo a um mundo não humano, onde movimento é igual a matéria, ou então rumo a um mundo sobre-humano, que atesta um espírito novo. É aí que a imagem-movimento atinge o sublime (DELEUZE, 1985, p. 54).

Considerações finais

O cinema é a primeira arte necessariamente industrial, pois implica um automatismo da máquina, do aparelho que gera a imagem. No cinema esse automatismo provoca uma potência nova, que é a potência de um automovimento da imagem. Não se trata de corpos em movimento, ou dos diversos movimentos do corpo, que ao se deslocar produza a imagem, nem de uma imagem primeira que gerasse em mim a continuidade de seu movimento a partir de minha mente, a partir de meu espírito, como ocorre na pintura. No caso do cinema, ela é imediatamente imagem e movimento. O movimento é um dado imediato da imagem e a imagem um dado imediato do movimento. Por isso que o hífen é constitutivo do conceito.

Assim como discutimos anteriormente, ao compreender o ato de ver, que é uma intuição simples, um dado direto, assim também podemos analisar o conceito de

movimento. Ele é mais complexo do que parece (cf. FERRACIOLI, 1999). O primeiro capítulo da *Imagem-movimento* busca, a partir da obra de Bergson, apreender esse conceito e como o cinema o tomou como essencial. O cinema abre-alas no século XX a uma virada do estatuto da própria realidade, do estatuto da percepção, ou do próprio vínculo que estabelecemos entre uma dimensão ética e nossa relação com o mundo. Nesse sentido, o cinema é um carro-chefe, ele não vai a reboque do mundo industrial, do mundo artístico, das vanguardas ou das invenções teóricas. Na verdade, o cinema é fundamento para a visão de mundo desse século.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. **Dicionário teórico e crítico de cinema**. Tradução: Eloísa Araújo Ribeiro. Campinas – SP: Papirus, 2003.
- BAIA, F.A.S.P. **Átomos, elementos químicos, planetas e estrelas – concepções de Mendeleev sobre o mundo microscópico**. 2010-120f. Dissertação. Mestrado em Ensino de Ciências – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BORDWELL, David. **Poetics of cinema**. Routledel, 2007.
- COLEBROOK, Claire. **Understanding Deleuze**. CrowsNest-Austrália: Allen &Unwin, 2002.
- COUTINHO, Mário Alves. **Escrever com a câmera – cinema e literatura na obra de Jean-Luc Godard**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **A imagem-movimento: cinema 1**. Tradução: Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo: cinema 2**. Tradução: Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- DELEUZE, Gilles. **O ato de criação**. Palestra de 1987. In: Folha de São Paulo, 26/06/1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?**. Tradução: Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- FERRACIOLI, L. **A evolução do pensamento sobre o conceito de movimento**. Revista Brasileira de Ensino de Física. Espírito Santo, vol 21, nº 1, março, 1999.
- FERREIRA, J.B. **É útil estudar filosofia no ensino médio?** São Paulo: Colégio Pentágono, 2016.

GALUCHO, I. **E-Dicionário de termos literários de Carlos Ceia**. 2009.

KUL-WANT, Christopher. **Entendendo SlavojZizek: um guia ilustrado**. Tradução: Adriana de Oliveira. São Paulo: Leya, 2012.

OLIVEIRA, R.A. **DzigaVertov: um cineasta e sua revolução particular**. Revista online RUA – Revista Universitária do Audiovisual (UFSCar), 2012.

PAIVA, Milena Leite. **Revista de la asociación argentina de estudios de cine y audiovisual**. Imagofagia, 2014.

PRESTES, M. E. B; OLIVEIRA, P; JENSEN, G. M. **As origens da classificação de plantas de Carl vonLinné no ensino de biologia. Filosofia e história da biologia**. Ribeirão Preto – SP, 2009.

SGANZERLA, Rogério. **O bandido da luz vermelha**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2008.

XAVIER, Ismail. **A experiência do cinema**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ZIZEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: São Paulo: Relume Dumará, 2004.

ALGUMAS DEMARCAÇÕES DO DEBATE MARX-BAUER SOBRE “CRÍTICA” E “CRISE”

Amanda Regnel*

Resumo: O objetivo deste artigo é investigar, a partir de uma recuperação prioritariamente histórico-política, o debate Marx-Bauer ao redor da dupla conceitual crítica-crise no período de 1841 a 1844, desde a elaboração de *Die Posaune* (1841) que demarca o projeto de um trabalho conjunto, até a forma mais clara da polêmica entre os autores em *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* e *A Sagrada Família* de 1844. Por meio da compreensão do meio intelectual na conjuntura histórico-política prussiana, podemos delinear a modificação da crítica a partir da interrelação e diálogo com este cenário que irá contribuir para acentuar o contraste e até mesmo a bifurcação entre seus pensamentos. Presenciamos o conceito de crítica em Bauer associando-se com a crise enquanto compreensão e derrubada de todo o existente que subjaz no pensamento, em uma recusa consciente do voto à prática, enquanto em Marx a crítica será enunciada como atitude do homem existente e limitado cujo intuito não é somente criticar e sim levar à crise real.

Palavras-chave: Marx. Bauer. Crítica. Crise.

SOME DEMARCATIIONS OF THE MARX-BAUER DEBATE ON “CRITIQUE” AND “CRISIS”

Abstract: This article aims to investigate, based on a primarily historical-political recovery, the Marx-Bauer debate around the critical-crisis conceptual duo in the period from 1841 to 1844, from the elaboration of *Die Posaune* (1841) which demarcates the project of a joint work, to the clearest form of the controversy among the authors in *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* and *The Holy Family* of 1844. Through the comprehension of the intellectual environment in the Prussian historical-political conjuncture, we can outline the modification of criticism from the interrelationship and dialogue with this scenario that will contribute to accentuate the contrast and even bifurcation between your thoughts. We witness the concept of criticism in Bauer associating himself with the crisis as understanding and overthrow of all that exists that underlies thought, in a conscious refusal of the vote to practice, while in Marx the criticism will be enunciated as an attitude of the existing and limited man whose intention is not only criticize but leading to the real crisis.

Keywords: Marx. Bauer. Criticism. Crisis.

Introdução

Um breve olhar sobre as obras e biografia de Marx já demonstra uma vida marcada por rupturas teóricas com amigos e colegas através de críticas públicas. O caso mais marcante de sua juventude talvez seja com Bruno Bauer. Uma relação que fora tão

* Graduada em Filosofia e Mestranda em Filosofia pela PUCPR. A pesquisa se centra na filosofia de Marx, bem como sua relação com a tradição moderna, em específico Hegel.

influyente para o início de sua breve carreira acadêmica e para o desenvolvimento inicial de seu pensamento, que é rompida através de críticas impetuosas. Diante deste conflito aberto, a imagem teórica que comumente nos é herdada da filosofia de Bauer é a suposta marca “teológica” extrema que a define, cujo motivo pode ser encontrado tanto pela ótica da herança das críticas de Marx quanto pelo número ainda reduzido de estudos sobre o pensamento de Bauer. E, vale acrescentar que, ainda que não seja falso o interesse pelas questões teológicas, uma má interpretação deste aspecto gera a confusão de que o pensamento de Bauer é unilateral neste interesse, que não reivindica uma crítica da política como um pilar importante da alienação. O risco é ignorar não somente a relação fundamental que os aspectos teológico e político possuem neste momento, mas, além disso, a própria investigação de Bauer que lança luz sobre a conexão íntima entre categorias teológicas e categorias políticas (afinidade que posteriormente é desenvolvida por Schmitt). Tendo em conta que o problema fundamental de Marx não subjaz pura e simplesmente em uma ausência de tratamento acerca da política em Bauer, o objetivo central deste trabalho se desloca para a “crítica” em cada um dos autores, que não simplesmente possui centralidade no período de 1841 a 1844, como é o aspecto que Marx irá combater tanto em carta a Feuerbach, de 11 de agosto de 1844, quanto será alvo de sátira como “Crítica crítica” em *A Sagrada Família*.

Quando Marx ironiza o dilema de Bauer frente ao estado de coisas presentes, como “cabra ou carneiro, Crítico crítico ou massa impura, o espírito ou a matéria?”²⁰² o que se assenta é o problema decorrente de uma atitude teórica diante de um cenário determinado. Em linhas gerais, não somente em *A Sagrada Família* emerge o problema com a “crítica” de Bauer, mas é o que marca também a primeira discordância direta com seu pensamento. O que vai demarcar, do lado de Bauer, a discordância com Marx é a atitude teórica deste diante da esfera material e, sobretudo, o papel concedido ao proletariado. Neste sentido, a compreensão do desenvolvimento de seus pensamentos e, com isto, a concepção da crítica, não pode ignorar a situação de crise no cenário histórico-político em que os autores se encontram. Cabe entender que, com a radicalização da Revolução Francesa, as reações em solo alemão desencadearam a divisão em correntes políticas em um momento em que os próprios conceitos teóricos

²⁰² MARX, Karl. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 154.

são utilizados com pretensões práticas de exercer influência no futuro²⁰³. Dito de outro modo, altera-se a relação entre conceito e conceituado em um horizonte cada vez mais voltado a definir um horizonte de expectativa. Com base neste quadro, o desafio aceito pela “esquerda hegeliana”, de um modo geral, é pensar a relação da filosofia com o mundo, cuja prática é considerada através da própria crítica que emerge como conceito central. Nesse sentido, a atitude de Bauer e de Marx diante da emergência da situação de crise, a partir de suas concepções de como a filosofia deve agir diante deste estado e como deve trabalhar para influenciar no presente, demonstrará duas atitudes teóricas incompatíveis: de um lado a recusa da totalidade do estado de coisas existentes, que deve ser superado em busca de uma liberdade total no sentido de eliminação de qualquer coação externa, através de uma crítica teórica que deve se colocar acima dos conflitos do mundo e, de outro, a atenção aos próprios fundamentos e contradições que circunscrevem a realidade social em um horizonte que busca encontrar as possibilidades de levar à crise como solução para as contradições, por meio de uma crítica que não pretende apenas ser teórica mas que é cada vez mais indissociável de sua relação com a prática.

Antecedentes do problema: entre a reforma e a revolução

A investigação da relação incipiente de Marx e Bauer entre a filosofia e a prática perspassa a dualidade reforma-revolução. Como Kittsteiner demonstra, a relação entre a Reforma e a revolução se constitui para os hegelianos simultaneamente como marco histórico e teórico²⁰⁴. Trata-se também da posição teórica alemã diante dos grandes movimentos políticos europeus, enquanto espectadores da derrubada do que era considerado inviolável no *ancien régime*. Neste sentido, o que Marx desenvolve na *Introdução* de 1844 enquanto um contraste entre o desenvolvimento francês e alemão, encontra respaldo nesta relação e na história política de ambos os países. Na França, a nobreza deixou de existir juridicamente (não obstante as intempéries), na Alemanha, por sua vez, ela sobreviveu e seus privilégios apenas começaram a ser retirados através das

²⁰³ KOSELLECK, Reinhart. Einleitung. In: BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, p. XVIII.

²⁰⁴ KITTSTEINER, Heinz-Dieter. La Révolution totale. Les jeunes hégéliens entre la critique théologique et la révolution politique et sociale. In: FURET, François; OZOUF, Mona (Ed.). *The French Revolution and the creation of modern political culture: The Transformation of Political Culture, 1789-1848*. vol. 3. Oxford/ New York/ Beijing/ Frankfurt/ São Paulo/ Sydney/ Tokyo/ Toronto: Pergamon Press, 1989, pp. 467-488.

reformas. A dicotomia entre aristocracia e democracia demorou para se assentar, na medida em que havia um engajamento liberal em pensar uma aristocracia útil através de um comprometimento com a sociedade civil. Frente a esse compromisso liberal, as concepções restaurativas e revolucionárias ganham espaço e tornam-se mais fortes apenas após a Revolução de julho de 1830, com maximização na década de quarenta²⁰⁵. Neste horizonte, vemos que quando ao tratar acerca da possibilidade de uma revolução em solo alemão, em um momento em que se lhe defronta a necessidade de uma transformação radical que não meramente alcance a monarquia constitucional, mas que a ultrapasse, Marx retrocede ao evento mais importante na história alemã recente, a Reforma Luterana. Tal como é expresso, trata-se de algo que distingue o caráter específico alemão, enquanto um país atrasado politicamente, defronte o desenvolvimento francês alcançado por meio de revoluções políticas. Temos diante de nós um problema que não é comum apenas a Marx, mas cuja marca está presente na própria relação teórica dos jovens hegelianos com as revoluções de 1789 e de 1830 e que, por sua vez, remonta à indissociabilidade entre a revolução de 1789 e a Reforma no pensamento hegeliano²⁰⁶. Retomemos brevemente Hegel para recuperar esta relação.

Quando Hegel levanta a questão acerca do fundamento que permitiu aos franceses ir além do âmbito teórico para a concretização prática da liberdade (mesmo que formal) através da revolução, enquanto a realização da liberdade permaneceu circunscrita à esfera abstrata da teoria com os alemães, sua justificativa perpassa pela diferenciação produzida pela natureza confessional²⁰⁷. Diante da dualidade do catolicismo entre mundo e espírito, sagrado e profano, o protestantismo permitiria despojar do mundo a sua incapacidade de bem (admitida por aquele pela compreensão de que o bem pertencia apenas ao transcendente) e assentar a consciência de que o temporal pode conter em si o verdadeiro. Isto é, o protestantismo aparece enquanto superação da dualidade ao elevar o aspecto da interioridade e da liberdade e, diante disto, a ausência de uma revolução alemã é vista mais como uma vantagem da Reforma pelo princípio protestante que permite, através da reconciliação com o mundo, o acordo

²⁰⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Enleitung*, 1978, p. 38.

²⁰⁶ Acerca da relação dos jovens hegelianos com as revoluções a partir da compreensão da Reforma enquanto sujeito fundamental, Cf. KITTSTEINER, Heinz-Dieter. *La Révolution totale. Les jeunes hégéliens entre la critique théologique et la révolution politique et sociale*, 1989, pp. 467-488. Acerca da relação entre a Revolução e a Reforma em Hegel, Cf. RITTER, Joachim. Hegel and the French Revolution. In: *Essays on the Philosophy of Right*. Massachusetts: The MIT Press, 1982, p. 148

²⁰⁷ HEGEL, Georg. *Filosofia de la historia*. 2. ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971.

com a realidade moral e jurídica. Com isso, a Reforma pôde aperfeiçoar aspectos a respeito do temporal. Em contraposição, o princípio da divisão católica que dominara na França não contém o objetivo último e absoluto do conceito de liberdade e da razão das leis e, diante disto, os confrontos se acirram e o pensamento e o conceito de direito se efetivam de uma só vez de modo violento porque decorre de uma atitude do povo ao invés de uma medida do Estado. Diante das conturbações provocadas na França pela mudança brusca com resultados frágeis, Hegel vê um problema fundamental na manutenção da mesma consciência. Mais uma vez, a ausência de uma revolução alemã é vista mais como uma vantagem: enquanto as outras nações europeias conquistavam o mundo, os alemães apenas renovaram seu interior. Em poucas palavras, “é um falso princípio que as correntes que pendem o direito e a liberdade possam ser cortadas sem que haja ao mesmo tempo uma libertação de consciência, como também é que pode haver revolução sem reforma”²⁰⁸.

Com isso, Hegel ancora suas esperanças no desenvolvimento progressivo alemão por meio do princípio protestante que permite a reconciliação com a realidade moral e jurídica. Esta visão positiva não é desvencilhada, no entanto, da própria realidade política: o legado de Frederico II é fundamental para o assentamento do princípio protestante, as reformas administrativas de 1807 e a esperança da construção de uma constituição, além do espírito favorável aos intelectuais com o ministro Karl vom Stein zum Altenstein. Mesmo que a assimilação política prussiana com os objetivos da reação tenha tornado, de fato, a esperança de elaboração de uma constituição racionalmente fundada mais frágil, podemos encontrar nos jovens hegelianos algumas similaridades entre a compreensão hegeliana acerca da Reforma, da distinção entre protestantismo e catolicismo e do papel da Alemanha no desenvolvimento europeu moderno. Em Bauer, encontramos a valoração do princípio luterano através da identificação da “liberdade interna com a liberdade da autoconsciência, ausência de hierarquia [existente no catolicismo] com saída ou afastamento de estrato de interesses especializados, divergentes dos do Estado”²⁰⁹. Bauer não se refere ao protestantismo ligado ao culto e à igreja, mas vê em seus princípios a possibilidade de desenvolvimento da liberdade interna e da razão no

²⁰⁸ HEGEL, Georg. *Filosofia de la historia*, 1971, p. 470.

²⁰⁹ ROSEN, Svi. Bruno Bauer and Karl Marx: The influence of Bruno Bauer on Marx's Thought. In: *Studies in Social History*. Amsterdam: International institute of social history, 1977, p. 114.

Estado. Importa, além disto, a impossibilidade de transformação da igreja em um corpo independente que atue contra o Estado²¹⁰.

As tentativas crescentes da igreja em colocar o Estado contra a ciência, assim como o desenvolvimento teórico progressivo da afinidade entre nobreza, monarquia e igreja²¹¹, provocam, em um primeiro momento, a reação de Bauer em um apelo para o Estado tomar o partido da ciência na medida em que ambos devem prezar o interesse pela razão e pelo pensamento científico. Contudo, a ascensão de Frederico Guilherme IV ao trono provoca o início de uma mudança fundamental, por seu desejo de encabeçar o projeto de formar um Estado-cristão, através da aliança com o novo pietismo e com a reação conservadora, como também de estabelecer um freio às ideias revolucionárias e liberais vindas da França. Com isso, as reformas implementadas por seu pai em um momento de fermento liberal são retiradas, há o aumento da censura (como a exigência de que as publicações em revistas científicas respeitassem os “membros da família real e Deus”²¹²), combate ao jovem hegelianismo e afastamento de seus membros das cátedras universitárias. Desse modo, as esperanças do desenvolvimento prussiano por meio das reformas são liquidadas e firma-se a rejeição de qualquer ponte com a nobreza como um passado corrompido, presente anacrônico ou atrasado²¹³. E, com a falha e traição da missão liberal e protestante prussiana, o único meio para cumprir a demanda de uma constituição burguesa parece ser, como pretendemos demonstrar, não uma mudança paulatina da realidade e sim sua revolução enquanto mudança radical²¹⁴.

É certa a importância da tradição da crítica na Alemanha que, ao invés de ir em uma direção contrária à igreja enquanto sua negação tal como ocorrera na França, encaminha-se em direção ao estudo crítico da bíblia e da teologia, e deve-se reconhecer que Bauer, de fato, ocupa uma posição relevante nestes estudos. Assim, diante da impossibilidade de continuar exercendo sua função universitária, Bauer vê uma atitude injustificada pelo próprio princípio evangélico de liberdade que permite a pesquisa das “Escrituras independentemente de qualquer autoridade externa e de buscar seu

²¹⁰ BAUER, Bruno. *Die evangelische Landeskirche Presussens und die Wissenschaft*. Leipzig: Otto Wigand, 1840, pp. 100-1.

²¹¹ CONZE, Werner. *Kompromisse zwischen Restauration und Revolution*. In: BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1974, pp. 36-7.

²¹² LÁPINE, Nikolai. *O Jovem Marx*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983, p. 61.

²¹³ CONZE, Werner. *Kompromisse zwischen Restauration und Revolution*, 1974, pp. 38-9.

²¹⁴ KITTSTEINER, Heinz-Dieter. *La Révolution totale. Les jeunes hégéliens entre la critique théologique et la révolution politique et sociale*, 1989, p. 481.

verdadeiro significado” e questiona “por que tenho que sofrer pelo que os teólogos protestantes elogiam como um dos maiores benefícios desfrutados em sua igreja?”²¹⁵. Se antes Bauer se dedicava à crítica bíblica e havia uma dimensão relativamente positiva do protestantismo na distinção com o catolicismo, há agora uma guinada radical contra a religião em geral e aquele caráter positivo é dissolvido no problema do cristianismo em geral e no problema do Estado-cristão²¹⁶. Com isso, o problema religioso da violência e da opressão, descoberto já naqueles estudos bíblicos, por consistir na reivindicação religiosa do universal a um grupo muito particular, demonstra a impossibilidade da emancipação enquanto houver o domínio religioso sobre as condições de vida política e civil, como consequência daquela universalidade que pressupõe a não aceitação dos outros. Agora, o grau superior de universalidade do protestantismo significa, antes, uma universalização das suas ilusões, alienações e falta de humanidade. Bauer reivindica, com isso, sua suplantação a um estágio em que a religião seja abolida. Baseado, de fato, na concepção hegeliana de que o momento de negatividade radical, que antecede a transposição a um novo estágio, é o momento mais alienado de todos²¹⁷. Emerge, então, o conflito entre cristianismo em geral (apesar do grau de universalidade mais elevado do protestantismo) e ciência.

Neste horizonte, o primeiro embate entre Marx e Bauer irrompe na discordância quanto ao modo de fazer a crítica dentro da esfera pública da imprensa. O incômodo de Marx, na posição de editor-chefe da *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), um dos grandes órgãos de oposição ao governo e da burguesia emergente que reivindica uma constituição, é quanto aos ataques severos do grupo recém formado *Die Freien* (Os Livres), que tinha Bauer como representante e inspiração, à igreja e à religião. Antes de tudo, é importante ressaltar que a esfera política e religiosa neste período são intimamente relacionadas, tanto pelo próprio esforço político de fundir os dois âmbitos (através do projeto de um Estado-cristão e a reação, sobretudo pietista, de conferir ao rei uma legitimidade divina), quanto pelo atravessamento entre as categorias religiosas e

²¹⁵ BAUER, Bruno. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich/Winterthur: Verlag Verl. des literarischen Comptoirs, 1842, p. 7.

²¹⁶ Sobre o Estado-cristão, Bauer nos oferece uma breve definição “o Estado cristão é agora aquele em que a determinação religiosa, seja como teológica ou como um estatuto eclesiástico, é o momento do governo ou que deve ser levada ao poder” (BAUER, 1968, p. 9).

²¹⁷ Cf. BOER, Roland. *Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology*. In: *Historical Materialism Book Series*, v. 35, Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 88.

políticas (que é o que Bauer buscará investigar)²¹⁸. Contudo, enquanto para Bauer a religião se torna objeto principal de sua crítica porque constitui a causa primeira da alienação e dos males do mundo, Marx defende publicamente o direito de a filosofia tratar sobre a religião em artigos periódicos na medida em que esta se converteu em questão política²¹⁹. Trata-se, neste sentido, mais de “criticar a religião na crítica das condições políticas do que criticar a situação política em relação à religião”²²⁰, pela própria ausência de um conteúdo intrínseco à religião que não seja de origem terrena. Em Marx, portanto, a crítica da religião emerge no horizonte da atividade de imprensa como matéria fundamentalmente mundana superando a dicotomia clássica religiosa: a religião não contém outro conteúdo que não seja aquele do mundo. E, além de temer um acirramento maior da censura que culminasse no fechamento do periódico pelas críticas do *Die Freien*, incomoda a Marx a superficialidade com que as questões eram tratadas²²¹. Como nos conta Ruge, em uma posição que coincide com a marxiana, as críticas dirigidas pelo grupo se caracterizavam pela “frivolidade” em “não aceitar a determinação válida como positiva, mas dissolver cada uma delas imediatamente, por causa de sua estreiteza, no riso do sujeito superinteligente”²²². Para Marx, aquelas críticas eram desenvolvidas a partir de “especulações vagas” e demonstravam a ausência de uma visão aprofundada sobre as “realidades concretas” e um “maior conhecimento de causa”.

Este primeiro confronto, não obstante apenas indireto através do apoio de Bauer ao *Die Freien*, já demonstra as bifurcações de suas tendências. Enquanto Bauer, de um lado, mesmo que também trate sobre a política, prioriza a religião enquanto pilar

²¹⁸ A constatação de Marx, expressa em alguns artigos da *Rheinische Zeitung*, é de que “os defensores do Estado mantêm o ponto de vista da Igreja e os defensores desta o ponto de vista do Estado” e de que a oposição à liberdade de imprensa surgia de dentro da igreja (MARX, 1982, p. 676-7). Sobre diferentes concepções acerca do vínculo das categorias teológicas e políticas, Cf. BRECKMAN, Warren. *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory*. California: Cambridge University Press, 1999; Cf. TOMBA, Massimiliano. Teologia política. In: *Crisi e critica in Bruno Bauer: il principio di esclusione come fondamento del politico*. Napoli: Bibliopolis, 2002, pp. 113-136; Cf. SCATTOLA, Merio. *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2009.

²¹⁹ MARX, Karl. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Economica, 1982, p. 233.

²²⁰ *Ibid.*, p. 688.

²²¹ Marx irá se referir ao tom do grupo recém formado sobretudo em carta enviada a Ruge de 30 de novembro de 1842. Segundo relata, ele mesmo acabava por ter de que “censurar” os artigos enviados por seus membros a *Rheinische Zeitung* pelo tom provocativo e através de uma “crítica teatral”. Neste momento, ele se opõe ao uso indiscriminado da palavra “ateísmo” e de “dogmas socialistas” sem um estudo crítico e detido sobre, o que só aumentava a intensificação da censura. Cf. MARX, Karl. *Escritos de juventud*, 1982, pp. 687-689.

²²² RUGE, Arnold. *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1886, pp. 290-291.

fundamental da alienação e inimigo a ser combatido; Marx, por sua vez, demonstra um interesse maior em descobrir os fundamentos da realidade concreta e, ao sustentar que o conteúdo religioso não subsiste por si, defende o interesse de combatê-lo através de sua origem mundana. O acirramento da censura e a impossibilidade de ocupar um posto universitário oferecem ocasião para uma radicalização da posição de ambos os teóricos, o que significa, com efeito, uma reorientação com relação à esperança depositada nas reformas e a relação com a revolução. Com isso, em Bauer a expectativa reformista é substituída pela defesa de uma revolução, como demonstra no trecho seguinte:

Mas se as condições “objetivas” são completamente corrompidas e exigem uma mudança na cabeça e nos membros, a revolução ainda é proibida de levantar a cabeça? Se as condições existentes contradizem completamente a Ideia, onde a Ideia pode existir senão na autoconsciência pura que se salvou da corrupção e carrega dentro de si as verdadeiras formas de sua existência como ideais? A autoconsciência como tal não tem o direito de exigir que ela encontre suas próprias disposições nas leis e corpos do existente?²²³

Para Bauer, que nesta passagem introduz o primeiro indício do desenvolvimento da “crítica pura”, trata-se da necessidade de uma mudança total nas condições existentes pois o homem e a liberdade só podem ser entendidos como totalidades. Isto é, mesmo que o homem viva em uma república não poderá ser livre conquanto esteja, acima de tudo, subjugado a uma autoridade espiritual ou religiosa e não tiver, além disso, sua consciência como guia²²⁴. Uma mudança tão radical, no entanto, exige a completude de um processo de mudança da autoconsciência.

Marx, por outro lado, em seu período jornalístico, defronta-se com o problema dos “interesses materiais”²²⁵ que guiavam tanto a lógica do proprietário fundiário como a do Estado que demonstra estar ao seu serviço (por meio dos debates sobre o roubo de lenha e do parcelamento da propriedade fundiária) em um horizonte que evidencia a ausência de neutralidade no debate, isto é, de que por trás da disputa existe o interesse prático de um partido²²⁶ e de que o Estado não segue os princípios da universalidade (e sim do interesse privado). Em sua primeira atitude teórica após o encerramento da *Rheinische Zeitung* devido à censura, uma revisão crítica da filosofia do direito de

²²³ BAUER, Bruno. Bekenntnisse einer schwachen Seele. In: Feldzüge der reinen Kritik: Einleitung von Hans Martin Sass. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 81-2.

²²⁴ ROSEN, Svi. *Bruno Bauer and Karl Marx: The influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, 1977, p. 123.

²²⁵ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 46.

²²⁶ Idem., *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 72.

Hegel, Marx também se opôs à categoria hegeliana de “transição gradual”, que levaria de uma forma constitucional à outra totalmente diferente de modo tranquilo e imperceptível, por ser “historicamente falsa”. Defende, ao invés disso, que toda nova constituição exigiu uma “revolução formal” e que, para que uma antiga ordem de coisas não fosse derrubada pela violência, a única possibilidade é que a adequação com o povo fosse colocada como seu princípio²²⁷. Seguindo a defesa de uma revolução alemã, Marx rechaça a possibilidade de uma revolução parcial, isto é, meramente política tal como a francesa. Isto porque esta se baseia na condição *particular* de uma determinada classe em uma libertação que atinge apenas seus iguais. Há dois elementos, no entanto, que tornam uma revolução radical alemã possível: a importância prática da teoria e o proletariado enquanto resultado negativo do mundo industrializado. Quanto ao primeiro, Marx se refere à Reforma protestante que teve uma importância prática como internalização do problema. Em um primeiro momento, na *Introdução* de 1844, trata-se da teoria filosófica que deve buscar se realizar no mundo, mas com o adendo fundamental que marca a radicalidade: sua correspondência aos interesses reais. Contudo, o proletariado que ocupava neste texto o aspecto prático complementar do teórico protagonizado pela filosofia, sofre uma mudança fundamental já nas *Glosas críticas* (1844): o levante dos tecelões da Silésia demonstra a possibilidade simultaneamente teórica e prática do proletariado alemão. Em contraposição à revolução política da burguesia, que é parcial porque muito limitada e circunscrita, o proletariado é descoberto como o resultado dos defeitos das nações modernas e como quem dispõe de uma maior universalidade quanto aos seus interesses (a totalidade da vida humana da qual é excluído). Na medida em que suas demandas são incompatíveis com a natureza do Estado moderno, sua emancipação derruba os pilares que sustentam a estrutura da sociedade civil-burguesa.

Purificação teórica ou associação com os interesses existentes

O problema de uma “filosofia da ação” é algo que marca os “jovens hegelianos”, colocando-se já com Cieszkowski com a proposta de uma “filosofia da práxis” encarregada de transformar o mundo, e marca também Bauer e Marx de modos diferentes. Em sua tese de doutorado, lidando com o paradigma da relação entre filosofia e mundo, Marx descreve o “partido liberal” (esquerda hegeliana), em

²²⁷ Ibid., p. 81.

contraposição à “direita hegeliana”, como quem porta o ato da crítica na atitude de se dirigir para fora da filosofia, colocando-se contra o mundo que deve ser tornado filosófico. Para Marx, esta tendência possui a capacidade de produzir “progressos reais”, não obstante possua contradições internas enquanto busca uma realização imediata da filosofia quando, na realidade, a relação da filosofia com o mundo produz uma consequência objetiva e subjetiva: “o tornar-se filosófico do mundo é concomitantemente um tornar-se mundano da filosofia”, o defeito que denuncia no mundo é, ao mesmo tempo, uma deficiência sua, e, de outro lado, a consciência particular se transforma na relação dúplice contra o mundo e contra a própria filosofia²²⁸. Bauer, que se encontra no que Marx descreve como “partido liberal”, ainda em 1841 define a filosofia como a crítica das condições vigentes, cujo efeito deve ser produzido do mesmo modo na política, quando essas estão em contradição com a autoconsciência. Enquanto tal instrumento para mudar a realidade, sua posição deve ser a de “oposição prática” e o “princípio teórico deve se tornar práxis e ação”²²⁹. Como vimos, Marx ainda vislumbra nesta atitude, de oposição unilateral ao mundo, uma possibilidade de produzir progressos reais não obstante suas contradições.

Já em março de 1843, Marx demonstra um incômodo com a abordagem do *Die Posaune* (A Trombeta), que consistia em exprimir o caráter revolucionário da filosofia hegeliana através de um tom hiperbólico que demonstrava a confrontação de sua filosofia aos pilares fundamentais prussianos. Nesta ocasião, Marx, que já tinha demonstrado anos antes o desejo de procurar a ideia do real no próprio real, exprime a necessidade de buscar um modo mais livre e aprofundado de expor diante da abordagem baueriana no *Die Posaune*²³⁰. Através de seus artigos na *Rheinische Zeitung*, vemos que o tratamento de Marx decorre através da demonstração da incompatibilidade das essências – para criticar o projeto do Estado prussiano se tornar cristão, ele demonstra, por exemplo, a incompatibilidade entre Estado racional e cristianismo e, do mesmo modo, da essência do cristianismo com a natureza do Estado e da política. Trata-se de “essência” enquanto núcleo constitutivo percebido através do fenômeno e não como

²²⁸ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 57.

²²⁹ BAUER, Bruno. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig: Otto Wigand, 1841, pp. 82-3.

²³⁰ MARX, Karl. *Karl Marx and Frederick Engels: Collected Works Vol. I: Marx 1835-1843*. Digital production: Electric Book, 2010, p. 385 - na carta em questão, Marx conversa com Ruge sobre o projeto encabeçado com Bauer intitulado como *Trombeta do juízo universal contra Hegel ateu e anti-Cristo*.

uma essência que reside para além deste, em uma esfera transcendente²³¹. O horizonte de transformação da realidade enquanto exposição da irracionalidade por meio daquela incompatibilidade se mostra, no entanto, cada vez mais insuficiente à medida em que Marx se depara com o domínio dos interesses privados. Não basta demonstrar a contradição, mas deve-se encontrar os motivos para esta dissonância fundamental. Com isso, opera-se uma guinada com relação ao papel da filosofia. Não somente a filosofia pertence essencialmente ao seu tempo, tal como já estava convencido na *Rheinische Zeitung*, como ela já teria se mundanizado e entrado no campo de batalha. Neste sentido, sua associação com a crítica da política não se trata de pairar acima do debate e sim de identificar-se com as “lutas reais” em uma tomada de partido - cujo sujeito fundamental, como sabemos, será o proletariado.

Há uma guinada fundamental em direção à associação com a política e isso atinge também o pensamento de Bauer. Enquanto um dos expoentes mais influenciados pelas ideias da Revolução Francesa, defende a realização da liberdade do povo através dos princípios do ateísmo, republicanism e revolução que, como defendia, coincidiam com a dinâmica do desenvolvimento da história. Sua realização, neste sentido, seria um ato de participação racional na construção de uma realidade política nova, suportada pelo conhecimento das leis históricas e pela participação do povo. Contudo, aqueles princípios não receberiam apoio popular na Alemanha do período antes da revolta de 1848. Esta tentativa de aliança da filosofia com o povo é objeto de uma decepção profunda e provoca uma das maiores mudanças que marcam seu pensamento ao decorrer destes anos. Ao recordar deste período como “os erros de 1842”, Bauer, arrependido do rumo que seu pensamento tomara, vê que neste momento se assentou uma confusão do que fazer dali em diante, qual direção seguir. Nisso, apresentaram-se os sistemas franceses que privilegiavam teoricamente as camadas mais baixas do povo e, segundo seu relato, sua própria crítica foi “obrigada” a se associar com os interesses políticos da época tendo que, inclusive, politizar-se e se aliar momentaneamente às “massas”. Demarcando a purificação de sua “crítica” após essa derrapagem política, em seu texto *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* (1844), Bauer viu na queda nesta tendência geral uma limitação de sua própria crítica que ainda não havia chegado à ruptura entre a teoria e seu aliado aparente: deveria ter declarado, se assim fosse

²³¹ Cf. TEEPLE, Gary. *Marx's Critique of Politics (1842-1847)*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1984, pp. 19-26.

possível, a política e a massa como seus adversários. O que marcará seu desenvolvimento posterior, contudo, é a perseguição de sua “verdadeira tendência” de modo mais puro através da autocrítica e autopurificação.

Com isso, Bauer revê sua posição com respeito à Revolução Francesa. Enquanto uma experiência do século XVIII, seu intuito de criar uma nova ordem humana não alcançou sucesso pois compartilha destas limitações, não é capaz de superar as condições de sua própria época. Bauer localiza no problema uma tentativa de “organização das massas”, que servirá posteriormente de crítica para Marx, cujo defeito fundamental é tomá-las assim como são: o resultado da revolução enquanto precipitado que restou da neutralização feudal e produto imediato das guerras revolucionárias. Em contramão à essas tendências, Bauer defende que “um ser espiritual não pode ser levantado a menos que seja alterado, e não pode ser alterado até que tenha resistido ao máximo”, isto é, “o que você quer levantar, você tem que lutar”²³². Em outras palavras, é preciso modificar as próprias massas e não tomá-las tal como estão constituídas.

Como vimos acerca da tendência do *Die Freien*, criticada por Marx e por Ruge, de dissolução de todas as determinações positivas, Bauer engrena em um trabalho incessante que pressupõe a destruição da limitação em tudo, como sintetiza Röttgers “a essência do existente é sua nulidade, a verdadeira realização poderia, portanto, ser apenas sua destruição”²³³. Neste sentido, no interior da luta entre o “novo” e o “velho”, a crítica possui a tarefa de provocar este a lutar contra aquele. Por meio da reformulação dos interesses da sociedade, há uma crise em que o “novo” ocupa um posto de superioridade através da crítica, que o delimita enquanto portador de uma generalidade maior do que o “velho”. Assim, quando este já foi expresso em sua limitação e há a separação dos dois, o “velho” se torna mera reação contra o “novo” e perde seu direito de existência, é condenado à destruição²³⁴. Com isso, ao invés de a “massa” se tornar sujeito de aliança com a teoria baueriana, ocorre o contrário. É objeto de seu estudo e de oposição, “é o oponente natural da teoria que busca elevar-se acima da tradição do

²³² BAUER, Bruno. Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik. In: *Feldzüge der reinen Kritik: Einleitung von Hans Martin Sass*, 1968, p. 212.

²³³ RÖTTGERS, Kurt. Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx. In: *Quellen und Studien zur Philosophie: Herausgegeben von Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland*. Band 8. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1975, p. 209.

²³⁴ Sobre a relação entre o “velho” e o “novo”, Cf. BAUER, Bruno. Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?, 1968, pp. 200-212. Cf. Idem. Hinrichs politische Vorlesungen, 2. Bd. In: *Feldzüge der reinen Kritik: Einleitung von Hans Martin Sass*, 1968, pp. 196-199.

século passado”²³⁵. Além disso, segundo sua compreensão, todas as grandes ações históricas falharam pelo interesse e entusiasmo da multidão e, desse modo, a necessidade de uma declaração superficial que despertasse o êxtase da massa contribuiu para que a ideia inicial que guiava a ação se perdesse. Nas palavras de Bauer, portanto, “é na massa – e não em outro lugar, como entenderam seus condutores liberais do passado – que deve ser buscado o verdadeiro inimigo do espírito”²³⁶. O proletariado ocupa, neste cenário, um lugar privilegiado da oposição por ser sujeito de um empobrecimento não apenas material, mas também espiritual, logo, trata-se da parcela da massa mais distante do “estágio crítico”.

Aqui já podemos ver surgir um ponto de confronto. Bauer critica veementemente, de fato, a posição do “proletariado” na filosofia de Marx enquanto novo objeto de culto e encarregado de uma missão muito grande, que não corresponderia ao seu próprio interesse (que é circunscrito a si mesmo, assim como outros grupos que não o do “criticismo”). Além disso, para que algum ponto de vista seja popular com as massas, a condição é seu dogmatismo, por serem facilmente digeríveis e, portanto, não críticas. O ponto de vista de Bauer visa preservar também, neste sentido, os interesses do indivíduo particular e suas especificidades, cuja ameaça para ele se colocaria com a posição teórica e política de Marx. Segundo Rosen:

O criticismo de Bauer [...] expõe, em um certo degrau, sua própria fraqueza intelectual: para ele, a inteligência criativa, guiada por seu conhecimento dos problemas complexos do mundo graças a autoconsciência crítica, é a única força moldando a história humana, e ele destacou-o completamente das outras propriedades sociais. Portanto, ele chega a uma confrontação total entre um setor muito estreito de intelectuais e as massas, que estavam distantes da representação de uma perspectiva racional dos assuntos culturais e políticos. Sua posição na questão da autoconsciência é estranha [...] na medida em que essa consciência aparece como um fator separado do homem atual e sua vida social.²³⁷

Como Rosen antecipa, a filosofia baueriana carece da consideração do aspecto da vida social do homem. É precisamente o que Marx denuncia, a “autoconsciência é, para ela, a única qualidade humana”, ao passo que toda a humanidade subjaz como

²³⁵ Idem., *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*, 1968, p. 211.

²³⁶ Idem., *Neueste Schriften über die Judenfrage*. In: *Streit der Kritik mit den Modernen Gegensätzen: mit Beiträgen von Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ernst Jungnitz, Szeliga und Anderen*. Zweite Ausgabe. Allgemeine Literatur-Zeitung (1843-44), Hefte 1-12, 1847, p. 3.

²³⁷ ROSEN, Svi. *Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, 1977, pp. 227-8.

massa inerte que carece de capacidade ativa na história²³⁸. Com isso, diante da acusação baueriana da limitação da Revolução Francesa (de que suas ideias não foram além do estado de coisas existentes), Marx enfatiza que as ideias, de fato, não podem superar um antigo estado do mundo, sempre podem apenas ultrapassar as ideias deste estado. A tarefa de solução das oposições teóricas, como sustenta nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), não é uma tarefa exclusiva do conhecimento. Em outras palavras, o pensamento e a teoria isoladas giram em torno de si mesmos se não incorporam também a prática. Isto é, mesmo a ilusão de um indivíduo isolado e um pensamento separado do mundo não retiram o fato de ambos serem determinados pelas circunstâncias em que se encontram. Pois o homem é um ser natural-histórico, sujeito e objeto de sua própria evolução e transformação, simultaneamente produtor e produto de diversas determinações. E se, por fim, “o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente”²³⁹. Sua possibilidade, neste sentido, reside no proletariado, mas não enquanto uma organização exterior através de um porta-voz filosófico que lhe diga como agir. Ao invés disso, Marx localiza a capacidade das classes mais baixas de “se elevarem espiritualmente” pelas suas próprias condições de vida práticas e, com isso, sua posição depreende da organização mesma da sociedade civil-burguesa que as mantém, necessariamente, enquanto quem concentra todos os seus defeitos e que, portanto, sua libertação pressupõe a supressão de todas as condições de vida desta sociedade. Sua “organização de classes”, neste sentido, em posição contrária a Bauer, não é externa, mas determinada pela própria organização da sociedade civil-burguesa.

Neste sentido, podemos acrescentar aqui a contraposição que nos prepara para o próximo tópico. A filosofia de Bauer recusa o reenvio para a prática por uma impossibilidade de prever uma síntese da história e por seu dever, enquanto “teoria verdadeira”, de permanecer em sua teoricidade na forma de crítica. Não obstante esta recusa, Bauer demonstra a aliança da crítica com a história: “a crítica é a única força que agarra e explica a autoilusão (*Selbsttäuschungen*) dos existentes e nos dá a confiança de que a história se preocupará em encontrar uma solução para a crise”²⁴⁰. Trata-se do caráter da filosofia baueriana, que muitas vezes se aproxima de um tom

²³⁸ MARX, Karl. *Escritos de juventud*, 1982, p. 680-681.

²³⁹ Idem., *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, p. 150.

²⁴⁰ BAUER, Bruno. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, 1842, p. 142.

messiânico e escatológico, segundo o que “não havia dúvida de que a crise que afligia o cristianismo e o estado escravizado por essa religião seria resolvida em favor da crítica, da ciência e da filosofia, de quem era o porta-voz”²⁴¹. Do mesmo modo que Marx denuncia a unilateralidade da crítica teórica de Bauer, é também este messianismo seu alvo: “a verdade é [...] um autômato que se prova a si mesmo. O homem deve apenas segui-la”, isto é, “a História torna-se, assim, uma persona à parte, um simples sujeito metafísico, do qual os indivíduos humanos reais não são mais do que simples suportes”²⁴². Em contramão a estas tendências, que não concebem o homem enquanto sujeito ativo, e que serão objeto de desenvolvimento sobretudo em *A Ideologia Alemã* (1845), Marx buscará pensar a consciência como produto social. Ou seja, que não é pura, mas determinada pelas condições de reprodução da vida, dos modos de produção. Neste sentido, encaminha-se para um rompimento com a distinção entre teoria e prática, pois tanto a primeira, por mais independente que se considere, é reflexo das circunstâncias em que se encontra, quanto a prática não paira abaixo da teoria, mas circunscreve toda a produção material dos homens de suas condições de vida e, com isso, também de seu pensamento.

A crítica e a crise em Marx e Bauer

Pudemos ver, grosso modo, a frequência com que “crítica” aparece nas elaborações teóricas de Marx e de Bauer. De fato, a sua importância é demonstrada, sobretudo, mesmo pelos títulos escolhidos para obras, sobretudo entre o período de 1840 a 1845²⁴³. A sua centralidade em Bauer, contudo, salta aos nossos olhos de tal modo que suas aparições sugerem algum tipo de autonomia da “crítica”, o que suscitará a menção irônica de Marx e de Engels como a “Crítica crítica”. Vimos como as menções da crítica se encontram estritamente interligadas com um contexto de crise que

²⁴¹ ROSEN, Svi. *Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, 1977, p. 106.

²⁴² MARX, Karl. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, pp. 95-6.

²⁴³ Até 1842 encontramos o padrão do início dos títulos com “Kritik” em Bauer, como *Kritik der Geschichte der Offenbarung* (1838), *Kritik der evangelischen Geschichte des Johanness* (1840) e *Kritik der evangeliscgen Geschichte der Synoptiker* (1841-2). Contudo, este uso é substituído pelo próprio exercício da crítica em sua filosofia, em uma inseparabilidade entre elas. Segundo Sass, “a teoria crítica é irrevogavelmente o fim de toda a teoria e filosofia anteriores” (SASS, 1968, p. 254). Quanto a Marx, nos referimos à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social". De um Prussiano* (1844), os *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1844) que possivelmente seriam intitulados como “crítica da política e da economia política”, a *Sagrada Família ou a crítica da Crítica crítica* (1844) e a *Ideologia alemã ou a crítica da mais recente filosofia alemã* (1845).

faz emergir a demanda de renovação filosófica. Trata-se, agora, de entender como o conceito opera enquanto atitude teórica com o presente e no horizonte de mudança do futuro. Nos deparamos, contudo, com a dificuldade fundamental da vastidão de significados que o termo recebe durante a história da filosofia moderna e, além disso, dentro dos próprios “jovens hegelianos”. Diante disso, a perspectiva histórico-conceitual nos permite pensar a existência do conceito a partir de um distanciamento que viabiliza entender seus limites, tempo e consequências enquanto produto do modo de se relacionar de uma época específica com o presente, passado e as suas expectativas de futuro²⁴⁴. Tendo isso em vista, o conceito de “crítica” que marca a vida pública do século XVIII se dissocia da associação *Kritik-Krisis* que remetia sua origem semântica do verbo *κρινω*²⁴⁵. Este, que indicava o ato de “separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater” ou, em outras palavras, a arte de julgar imbuída da consciência de tomada de decisão, torna-se marcado pela dualidade entre esfera política e moral. No cenário do estreitamento (na primeira metade do século) do conceito de política à esfera de afirmação do poder do Estado ao mundo externo e como manutenção de sua ordem interna de dominação²⁴⁶, o conceito de crítica se desenvolve na esfera privada e confronta a política como um adversário totalmente moral. Com isso, a “crítica” é dissociada da consciência de tomada de decisão, da concepção de “crise”. Ao submeter o Estado ao seu juízo e, indiretamente, legitimar a revolução, seu caráter político permanece encoberto, apenas indireto. Em sua compreensão imediata, a política é entendida como empecilho para a realização da autonomia dos indivíduos do foro interno e, com isso, as construções utópicas do futuro tomam o lugar da realidade. Mesmo com o movimento da crítica iluminista da esfera interna da moral para o exterior na crítica da política enquanto porta-voz da opinião pública, que ganha grande importância neste cenário na troca de opiniões que formasse um julgamento de pretensão universal, seu exercício continua sendo moral. A mudança decisiva ocorre apenas com Rousseau, que vislumbra a “crise” ao fazer o prognóstico da revolução. E, ao denunciar o dualismo como ficção, busca pensar uma identidade entre moral e política, sociedade civil e Estado dirigindo a crítica tanto ao Estado quanto à sociedade

²⁴⁴ Cf. JASMIN, Marcelo. Apresentação. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; ed. PUC-Rio, 2006, p. 9.

²⁴⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999, p. 202.

²⁴⁶ Cf. BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 1978, pp. 789-875.

que o criticava. Isto é, ultrapassa a esfera da crítica unilateral e, ao questionar a dualidade, também retira o invólucro apolítico e pacífico que envolvia a concepção da derrubada dos Estados no sentido de que, contrária à concepção que pensava na conservação de um domínio extra-estatal que permaneceria intocado, a crise política envolve o Estado em sua totalidade, como ruptura de toda a ordem²⁴⁷.

Tendo em vista esse quadro, podemos observar que a crítica de Bauer e de Marx se articula dialogando com esta dualidade. De um lado vemos a posição de Marx, que percebe um problema na concepção burguesa de indivíduo e busca pensar sua realização enquanto sujeito político e social; enquanto Bauer, por sua vez, vê no Estado uma coerção e limitação externa à liberdade dos indivíduos na medida em que ele, assim como a política e a religião, age baseado no princípio de exclusividade. Ilustrativo desta dissonância é o trecho em que Bauer responde às críticas aos seus trabalhos sobre a “questão judaica”, “se [...] eu tivesse querido ou podido transcender para além da crítica eu não teria de falar do Estado, mas da sociedade, que não exclui ninguém, mas da qual se excluem apenas aqueles que não querem tomar parte em seu desenvolvimento”, ao que Marx prontamente responde que “a sociedade procede de maneira tão exclusiva quanto o Estado, apenas o faz de maneira mais cortês”²⁴⁸. Diante da percepção da atomização dos indivíduos, Bauer busca pensá-lo até as últimas consequências para evitar cair na tentação de antecipar um dever-ser: o caráter novo da sua crítica se baseia na concepção de sua incapacidade de oferecer uma solução para a crise, assim como na impossibilidade de antecipar o novo através do discurso, pela própria exigência inescapável de empregar categorias existentes que, assim, só reproduzem o antigo disfarçado de novo²⁴⁹. A resolução, como vimos, só pode ser confiada à própria história.

Podemos, agora, nos questionar: qual é o papel da crítica em Bauer afinal? Segundo a resposta dada por alguns intérpretes, seu trabalho poderia ser definido como a “eutanásia do existente” em sua limitação²⁵⁰. Sua participação na história se dá, por

²⁴⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, 1999, pp. 138-9.

²⁴⁸ Cf. BAUER, Bruno. *Neueste Schriften über die Judenfrage*, 1847, p. 15; Cf. MARX, Karl. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, p. 114.

²⁴⁹ TOMBA, Massimiliano. Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer. In: MOGGACH, Douglas (ed.). *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 105; 95-6. Cf. BAUER, Bruno. *Hinrichs politische Vorlesungen*, 2. Bd, 1968, p. 196.

²⁵⁰ RÖTTGERS, Kurt. *Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, 1975, p. 209.

sua vez, com a dissolução das categorias que sustentam o existente no pensamento. É, ao mesmo tempo, a radicalização dos conflitos da história e sua compreensão²⁵¹. O que não significa, de modo algum, ater-se a um partido existente enquanto base de uma razão realizada, mas a teoria deve se colocar contra toda a perspectiva e contra a própria realidade em sua totalidade²⁵². O progresso assume o sentido, neste caso, de desmascarar o velho na exposição de seu aspecto obsoleto. Não há nele qualquer caráter positivo e a saída, portanto, não pode ser a reforma e sim apenas a “derrubada”²⁵³.

Pode-se imaginar, neste sentido, a contrariedade de sua filosofia com qualquer forma de associação estratégica com as interpretações políticas vigentes (liberais ou socialistas). A radicalidade de sua postura entende que uma forma de governo baseada nas estruturas atuais tão somente substitui uma injustiça por outra. Ao invés de uma associação, Bauer busca arrastar o maior número de oponentes para a batalha pública a fim de demonstrar suas limitações²⁵⁴. Se a política tem por excelência o fundamento da exclusão do outro, seu projeto se lança como uma tentativa de pensar uma liberdade total – que, neste horizonte, seria um “estado livre” e uma “sociedade crítica”. Trata-se, portanto, de tentar pensar a liberdade para além de seu conceito moderno (de “forçar as pessoas a serem livres”) pela própria defesa da liberdade do não livre continuar não o sendo²⁵⁵. A liberdade não é algo que possa ser concedido por outrem, sua conquista implica, ao invés disso, uma luta da autoconsciência em vias de sua autoemancipação. O papel da crítica diante dos conflitos da história é, portanto, de situar-se acima do embate demonstrando sua generalidade superior - o que exige uma atenção menor aos fatos específicos e um desenvolvimento mais teórico e geral, para evitar se envolver em algum partido e manter sua pureza²⁵⁶.

A crítica em Bauer, como vimos, não possui o poder de oferecer uma solução para a crise. Esta fórmula, contudo, não oferece uma resposta à questão de qual é sua relação com a crise. Vejamos, Bauer escreve “a crítica é a crise [*Die Kritik ist die Krisis*]”²⁵⁷. Tomba, por sua vez, nos oferece uma interpretação do lugar que o conceito

²⁵¹ TOMBA, Massimiliano. Op. cit., pp. 96-97.

²⁵² ROSEN, Zvi. *Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, 1975, p. 233.

²⁵³ SASS, Hans-Martin. Nachwort. In: BAUER, Bruno. *Feldzüge der reine Kritik*, 1968, p. 257.

²⁵⁴ É o que Bauer expressa em carta a Ruge de 27 de outubro de 1842, Cf. *Ibid.*, p. 255.

²⁵⁵ TOMBA, Massimiliano. Op. cit., p. 111.

²⁵⁶ RÖTTGERS, Kurt. *Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, 1975, p. 202.

²⁵⁷ BAUER, Bruno. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich, 1842, p. 204

ocupa em sua filosofia. Como sustenta, o que acompanha o pensamento de Bauer durante os anos de 1840 é o esforço dedicado à compreensão e intervenção na crise. Nas palavras de Tomba:

A função epocal da crítica, seu enxerto na crise, consiste em destruir as categorias através das quais o existente pensa a si mesmo. O criticismo limpa o campo de tudo que, no pensamento, defende ou sustenta um mundo já em crise; a ação do criticismo é mostrar a falta de fundamento teórico das categorias em que a ordem existente é concebida. Apenas nesse sentido que Bauer pode afirmar que a teoria é a “práxis mais forte”²⁵⁸.

A convicção de que poderia trabalhar para a emancipação por meio da crítica, que é simultaneamente a compreensão e produção da crise, acompanha o pensamento de Bauer até as revoluções de 1848, momento em que as campanhas da crítica pura irão ter fim e o projeto de pensar uma liberdade universal será abandonado e substituído por um pessimismo. Entendemos que o desejo de mudar a situação existente era presente em Bauer, contudo, a possibilidade de uma mudança efetiva era vista, de modo que não reproduzisse apenas o antigo, tão somente por meio da limpeza total do terreno teórico para possibilitar a superação do existente na autoconsciência²⁵⁹.

Em poucas palavras, a filosofia de Bauer se torna indissociável da atividade da crítica de destruição total do que sustenta o existente. Seu intuito, portanto, é de compreender a crise na medida em que exprime a limitação das partes que lutam e, ao mesmo tempo, a extremizar tendo em vista sua resolução. Contudo, esta contribuição só pode ser feita através da destruição das categorias existentes, para que o “novo” não seja, na realidade, apenas o “velho” fantasiado. Bauer preza, neste sentido, pela liberdade total do indivíduo sem a “exclusividade” que marca a distinção do Estado entre cidadão e não cidadão e da religião entre fiéis e não fiéis. Ao invés de uma revolução imediata tal como a Revolução Francesa, Bauer sustenta a necessidade de renovação da autoconsciência que deve ser alcançada através da luta para a conquista de sua liberdade. A relação entre a esfera da teoria e da prática encontra-se, neste sentido, cindida e sua relação é apenas externa. O que contrasta, uma vez mais, com o pensamento de Marx.

Bauer marca o primeiro movimento de Marx de distanciamento dos “jovens hegelianos”, como grande representante do pensamento idealista de viés especulativo,

²⁵⁸ TOMBA, Massimiliano. *Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*, p. 93.

²⁵⁹ Para uma interpretação diferente, conferir as posições de Löwith (2014) e Tomba (2006).

cindido do mundo. Se a primeira rusga na relação teórica entre seus pensamentos surge, indiretamente, com relação ao modo que os *Die Freien* formulavam e tratavam os problemas, a primeira menção de Marx que demonstra sua discordância teórica direta com Bauer se refere à sua concepção de crítica. Trata-se do seu distanciamento dos problemas e das “necessidades reais”, enquanto admite apenas a necessidade da “crítica teórica”. Torna-se, neste sentido, um “ente transcendente” que sobrevoa a própria realidade material em que se produz e mesmo o homem social e determinado que a efetua. Enquanto não reconhece, portanto, a capacidade dos homens de produzir a história através de seu próprio trabalho e de suas forças práticas, ao mesmo tempo em que ignora a determinação imputada pelo caráter prático de sua atividade, Bauer colocaria sua crítica enquanto “único elemento ativo da história”, contra o qual o resto da humanidade é uma massa inerte²⁶⁰. Em suma, Bauer permaneceria na dualidade cristã condenada por ele mesmo: entre espírito e carne, céu e terra, entre a Crítica e a massa dos homens existentes.

Em uma retomada das menções de Marx acerca da crítica, podemos reconstruir sua tendência que demonstra, como um intuito consciente, ser uma contraposição ao projeto baueriano. Quando Marx manifesta o objetivo da “verdadeira crítica”, ele o contrapõe ao da “crítica dogmática”. Enquanto esta encontra contradições por toda a parte em uma luta com seu objeto, aquela não somente deve mostrar, senão esclarecer e compreender a gênese e a necessidade das contradições existentes em seu significado específico (em outras palavras, significa “apreender a lógica específica do objeto específico”)²⁶¹. Que Marx se referia sobretudo a Bauer nesta ocasião, fica claro em carta enviada posteriormente a Feuerbach em que expõe o problema de apenas manifestar as contradições e se retirar do cenário à espera do dia em que a humanidade se agrupará em torno da “crítica”²⁶². Assim, enquanto a crítica baueriana pressupõe a derrubada de todo o existente com a fundação de um “novo” que seja totalmente desprendido do antigo, Marx não se propõe à instituição de um mundo totalmente novo, idealizado do zero: ao invés disso, a crítica ao mundo vigente vislumbra o “dever-ser” a partir das contradições da realidade. Estas se manifestam no interior do sujeito consigo mesmo, a tentativa de Marx é justamente entender a sua necessidade e seus fundamentos. Elevar e

²⁶⁰ MARX, Karl. *Escritos de juventud*, 1982, pp. 680-681.

²⁶¹ Idem., *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 108.

²⁶² Idem., *Escritos de juventud*, 1982, p. 681.

dissolver em uma contradição fundamental que subjaz nos próprios pressupostos do objeto. Com isso, ao invés de pressupor a fundação de uma nova “massa” como em Bauer, Marx busca demonstrar o proletariado enquanto classe organizada pela própria organização societária burguesa, cuja capacidade de se auto-libertar não é devida a uma interposição filosófica externa, mas pelas suas próprias condições e pela natureza da sociedade civil-burguesa.

Nas cartas enviadas a Ruge e, posteriormente, em sua discordância pública deste, Marx enfatiza um aspecto importante que demonstra sua tentativa de desvencilhar-se da abordagem “transcendente” e se ater à “lógica específica do objeto específico”: quanto aos primeiros escritos, Marx enfatiza a necessidade de tomar seus objetos na forma em que se apresentam sem cair na tentação de lhes contrapor um sistema já pronto e, nos segundos, a exigência de estudar o caráter próprio e peculiar da revolta dos tecelões da Silésia. Ao contrário do que se poderia esperar, o tratamento de Marx aqui não se limita, no entanto, a estudar estes fenômenos como uma unidade independente. Ao invés disso, o que Ruge denuncia como um problema do caráter “apolítico” alemão, Marx engloba no problema do próprio Estado político em geral, ao mesmo tempo em que busca distinguir as características específicas de seu desenvolvimento.

Note-se a resposta de Marx aos textos de Bauer acerca da questão judaica. Enquanto Bauer vê uma contradição entre a exigência de emancipação em um Estado cuja religião lhes confronta sem antes desvencilhar-se de sua própria limitação religiosa, Marx demonstra que evidentemente na Alemanha o problema é religioso, contudo, nos Estados políticos não o é mais. O problema da religião é, neste caso, encaminhado para a questão acerca dos pressupostos do Estado moderno em sua forma mais desenvolvida (em alguns estados norte-americanos e, parcialmente, na França) e o dilui no problema geral da cisão entre sociedade civil e Estado político. Com este tratamento, não podemos pensar que a religião é despida totalmente de importância, mas o que importa para Marx neste momento é evidenciar que não basta constatar a religião como uma ilusão, deve-se entender os motivos para a necessidade da existência desta ilusão. Em outras palavras, buscar no fundamento mundano as razões de sua alienação. Trata-se, em linhas gerais, do problema de um mundo que necessita de ilusões. O resultado é apresentado por Röttgers, como podemos ver a seguir:

A dissolução da separação da teoria e da prática é alcançada pelo fato de que a teoria pura não ocorre mais em Marx; A teoria sempre tem um caráter de ação, mesmo quando não contém qualquer reflexo da prática, cumpre funções como legitimidade do existente, consolo para o sofrimento, etc. Uma vantagem histórica da teoria sobre a prática não pode mais ser assumida em princípio. A crítica não aparece mais, como no caso de Ruge, como uma intervenção na realidade, como um excesso de ataque da teoria sobre ela, mas é sempre parte dela.²⁶³

Com isso, mostra-se a insuficiência de uma compreensão do mundo que não englobe a atividade humana, seus produtos e os fundamentos de suas contradições. A crítica do reflexo teórico das condições materiais e destas não se baseia, como Marx critica em Bauer, no ato de sobrevoar a luta entre dois partidos enquanto substância etérea que possui uma superioridade diante deles. Ao invés da transformação de “cadeias reais e objetivas em lutas puramente mentais”, trata-se da crítica como “*atividade essencial do sujeito humano real, que vive, portanto, na sociedade presente, que sofre e compartilha suas penas e seus gozos*” e que é, portanto, “*ele mesmo uma manifestação vital dessa sociedade*”²⁶⁴. Ou seja, a crítica permanece como uma atividade do sujeito histórico e determinado, e mesmo que não seja destituída de qualquer importância, não é elevada a uma superioridade histórica.

Com isso, temos algumas exigências fundamentais que podemos delinear através das aporias entre Edgar Bauer e Proudhon. Há a necessidade, como vimos, de conhecer de modo aprofundado os pressupostos reais do que é dado empiricamente. Este acesso às condições materiais de vida, Marx, de fato, acredita ter encontrado na economia política. Antes de mais nada, no debate entre ambos os autores, Edgar Bauer carece de conhecimentos suficientes da economia para conseguir criticar Proudhon de outro modo que não fosse logicamente. Como Marx e Engels indicam no *Prólogo à Sagrada Família*, contudo, o intuito de ambos não é de avaliar o desenvolvimento dos resultados de seus adversários com os objetos de que se ocupam. Ao invés disso, pretendem extrair a visão positiva em contraposição a aqueles resultados. O que, na visão de ambos, justifica-se por uma deturpação que o objeto sofre no tratamento de seus opositores²⁶⁵. Dito isso, em resposta à crítica de Edgar Bauer a Proudhon, Marx defende que este realizou a “primeira crítica da propriedade privada”. Em uma abordagem comparativa,

²⁶³ RÖTTGERS, Kurt. *Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, 1975, p. 275.

²⁶⁴ MARX, Karl. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, pp. 182-3.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 15-16.

Edgar Bauer trata o problema de riqueza-pobreza através da união das duas categorias em uma totalidade a partir da qual questiona sua existência, o que, segundo a interpretação marxiana, é indagar acerca das premissas de seu objeto fora da existência do todo. O que determina a crítica de Proudhon, de modo contrário, além de não partir de um interesse abstrato autossuficiente na crítica e sim de um “interesse massivo, real e histórico”, é, ao invés de partir da totalidade, demonstrar a miséria gerada pelo movimento da propriedade privada, provando como a miséria é gerada pelo capital e, a partir disso, exigir a crise prática da propriedade privada para sanar o problema da miséria. Em outras palavras, “um interesse que ele quer levar muito além da *crítica*, que ele quer levar à *crise*”²⁶⁶.

Este é, de fato, um dos únicos momentos em que Marx menciona sobre a “crise”. É curioso observar que o outro momento em que a palavra aparece é no percurso dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* em um sentido econômico, acerca da grande propriedade territorial que conduziria mais rapidamente à “crise”, cuja consequência final seria a redução dos salários ao mínimo do mínimo e que desencadearia, em sua percepção em 1844, necessariamente à revolução²⁶⁷. Em contraposição ao tratamento de Edgar Bauer e de Bruno Bauer, que através de uma perspectiva que enxerga o papel passivo do homem diante do movimento da história e, além disso, seus embates no âmbito da teoria pura que transformam “cadeias reais e objetivas em lutas puramente mentais”²⁶⁸, se opõe a necessidade de uma superação real. Neste sentido, Marx também se defronta com a limitação de Proudhon, segundo uma perspectiva de que cada princípio possui um século seu para se manifestar nele. Sua proposta é, ao invés de pensar as ideias ou os sentimentos como condutores do mundo, demonstrar como o sentimento e a consciência são produtos sociais em uma investigação da satisfação das necessidades essenciais que geram novas necessidades, das condições de reprodução da vida, do modo de produção com relação à história da indústria e das trocas etc. que trazem, só então, à luz a consciência do homem como existente e não “pura”.

Com isso, Marx rompe com a tradição burguesa da história através da tese de que “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as

²⁶⁶ MARX, Karl. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, pp. 53-4.

²⁶⁷ Idem., *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 77.

²⁶⁸ Op.cit., p. 100.

circunstâncias”²⁶⁹, superando a dualidade entre facticidade da história e sua influência na vida humana²⁷⁰. E se os homens são feitos pelas circunstâncias, deve-se mudá-las. Neste horizonte, Marx irá defender, nas *Teses sobre Feuerbach* (1845), a partir do princípio da realidade também como uma atividade sensível humana, uma “crítica-prática”. Ou seja, em que não se trata simplesmente de criticar, mas de ter em seu horizonte fundamental levar à crise real. Com isso não se deve entender a crítica como uma potência superior e unívoca que é causa da crise, mas o seu *modus operandi* revela as contradições da realidade, no estudo de seu movimento, a partir de seus próprios pressupostos, o que abre o caminho para uma solução prática.

Considerações finais

As modificações do pensamento de Bauer e de Marx se encontram estritamente vinculadas com um contexto específico. Enquanto anteriormente à necessidade de radicalização ambos guardavam uma posição político-liberal que ditava sua atividade teórica e guiava a resposta “do que fazer”, suas tendências se bifurcam cada vez mais: Bauer parte para uma purificação teórica da crítica e Marx, ao contrário, busca adotar o ponto de vista do proletariado – na medida em que compreendia a ausência de neutralidade no pensamento que reproduz, através da naturalização de alguns pressupostos, os interesses de uma classe específica. Tendo em conta aquela tendência da crítica propriamente iluminista de ser apenas indiretamente política, vemos em Bauer a atitude consciente não somente de se livrar de quaisquer resquícios de aliança com a pauta política, mas até mesmo de declarar ela e a massa como inimigas por excelência da teoria que busca elevar-se acima das limitações do século anterior. Com isso, atua nesta dualidade entre esferas, na busca de pensar a realização de uma liberdade total que, no entanto, e justamente por essa dualidade, não dirige a crítica para a sociedade civil, concebida através de uma espécie de autonomia e independência do indivíduo [texto excluído]. O que Marx, em uma contramão que busca as contradições entre a divisão público-privado e político-social, vê igualmente no Estado e na sociedade civil-burguesa o princípio de “exclusividade”. Nesta purificação da crítica, Bauer recusa conscientemente o voto à prática, sobretudo pelos efeitos da Revolução Francesa, e

²⁶⁹ Idem., *A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 43.

²⁷⁰ KOSELLECK, Reinhart. *historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 141-143.

defende, ao invés disso, uma crítica que atue apenas no nível da autoconsciência: trata-se de eliminar os sustentáculos do existente no pensamento. Também para que o novo não compartilhe de quaisquer limitações do presente e que seja uma sociedade e um Estado críticos. Com isso, a crise, invocada por Bauer, é deslocada para o âmbito da atividade teórica da crítica que atua através da imprensa, que cumpre a função de trabalhar em vias da emancipação pela exposição do existente em sua limitação e ao levar o maior número de adversários para a batalha pública. Marx se opõe firmemente à crença de que tão somente a crítica e, sobretudo, esta crítica como “poder revolucionário” sozinha, personificada e separada do sujeito real, presente, histórico e político que se encontra inserido nas lutas do presente, tenha poder para efetivamente compreender e atuar no mundo. Se o intuito não dissimulado de Marx é levar à crise real, trata-se de conceber que seu sucesso não depende unicamente da crítica, mas das condições dadas de vida e da atividade prática.

Referências:

- BOER, Roland. Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology. In: *Historical Materialism Book Series*, v. 35, Leiden/Boston: Brill, 2012.
- BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1974.
- _____. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, p. 789-875.
- BAUER, Bruno. *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft*. Leipzig: Otto Wigand, 1840.
- _____. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich/Winterthur: Verlag Verl. des literarischen Comptoirs, 1842.
- _____. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig: Otto Wigand, 1841.
- _____. *Feldzüge der reinen Kritik: Einleitung von Hans Martin Sass*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968.
- _____. *Neueste Schrifften über die Judenfrage*. In: *Streit der Kritik mit den Modernen Gegensätzen: mit Beiträgen von Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ernst Jungnitz, Szeliga*

und Anderen. Zweite Ausgabe. Allgemeine Literatur-Zeitung (1843-44), Hefte 1-12, 1847, Hefte 1 pp. 1-17; Hefte 4 pp. 10-19.

HEGEL, Friedrich. *Filosofia de la historia*. 2. ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971.

KITTSTEINER, Heinz-Dieter. *La Révolution totale. Les jeunes hégéliens entre la critique théologique et la révolution politique et sociale*. In: FURET, François; OZOUF, Mona (Ed.). *The French Revolution and the creation of modern political culture: The Transformation of Political Culture, 1789-1848*. vol. 3. Oxford/ New York/ Beijing/ Frankfurt/ São Paulo/ Sydney/ Tokyo/ Toronto: Pergamon Press, 1989, pp. 467-488.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999;

_____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: ed. PUC-Rio, 2006.

_____. *historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

LÁPINE, Nikolai. *O Jovem Marx*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MARX, Karl. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Economica, 1982.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ROSEN, Zvi. Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's Thought. In: *Studies in Social History*. Amsterdam: International institute of social history, 1977.

RÖTTGERS, Kurt. *Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. In: *Quellen und Studien zur Philosophie: Herausgegeben von Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland*. Band 8. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1975.

RUGE, Arnold. *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1886.

TEEPLE, Gary. *Marx's Critique of Politics (1842-1847)*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1984.

TOMBA, Massimiliano. Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer. In: MOGGACH, Douglas (ed.) *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 91-113

**AS LIÇÕES POLÍTICAS DE SÊNECA E DE MAQUIAVEL:
CLEMÊNCIA OU CRUELDADE COMO A MELHOR ESTRATÉGIA PARA
PERPETUAÇÃO NO PODER**

Bruno Alonso*

Resumo: Em meio às incertezas que permeiam as decisões políticas de um governante, subsiste uma profunda desconfiança em relação à crença de que seja plausível estabelecer alguma estratégia política que garanta o êxito das suas ações. Fazer da crueldade um meio de impor autoridade é uma estratégia prolífica para fortalecê-lo? A conduta mais adequada seria pautar as decisões pela clemência e ser brando diante de eventuais ameaças? Certo é que ambas as estratégias envolvem sérios riscos, de abalar a confiança no soberano e torná-lo vulnerável a conspirações. O *Tratado sobre a Clemência* de Sêneca e *O Príncipe* de Maquiavel revelam visões conflitantes sobre o melhor caminho a ser trilhado pelo governante. Sêneca escreveu para o imperador romano Nero. Maquiavel dedicou a sua obra ao príncipe de Florença Lorenzo de Médici. Dois textos filosóficos desenvolvidos segundo diretrizes pedagógicas, cuja finalidade é o aprimoramento ético e intelectual do governante. Sêneca e Maquiavel revelam visões políticas discrepantes. Mas os longos séculos que separam os filósofos não obscurecem os elos que possibilitam compreender aspectos essenciais à natureza humana, a complexidade que envolve as relações políticas e a obstinação compartilhada entre os dois filósofos em traçar um caminho factível para o governante se perpetuar no poder.

Palavras-Chave: Maquiavel. Sêneca. Filosofia. Política.

**THE POLITICAL LESSONS OF SENECA AND MACHIAVELLI:
CLEMENCY OR CRUELTY AS THE BEST STRATEGY FOR
PERPETUATION IN POWER**

Abstract: Amid the uncertainties which permeate the political decisions of a governor, there remains a deep distrust of the belief that it is plausible to establish any political strategy which ensures the achievement of his actions. Is making cruelty a means of imposing authority a prolific strategy to enhance him? Would it be the most proper conduct to guide decisions by clemency and be lenient in the face of possible threats? It is certain that both strategies involve serious risks of undermining the confidence in the sovereign and make him vulnerable to conspiracies. Seneca's *On Clemency* and Machiavelli's *The Prince* reveal the conflicting visions on the best way forward for the ruler. Seneca wrote to the Roman emperor Nero. Machiavelli dedicated his works to the prince of Florence Lorenzo de' Medici. Two philosophical texts developed according to pedagogical guidelines whose aim is the ethical and intellectual enhancement of the ruler. Seneca and Machiavelli reveal discrepant political views. But the long centuries which separate the philosophers do not obscure the links that make possible to understand the essential aspects to human nature, the complexity which involves the

*Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (PFI) e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF).

political connections and the obstinacy shared by the two philosophers of tracing a feasible path for the ruler to perpetuate himself in the power.

Keywords: Machiavelli. Seneca. Philosophy. Politics.

Sêneca e a clemência como a suprema virtude política

No *Tratado sobre a Clemência*, seu único texto que trata prioritariamente sobre filosofia política, Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) aborda a questão da crueldade como uma atitude leviana e perigosa, uma prática nociva e capaz de arruinar a trajetória política de um governante.²⁷¹ Tal repúdio à crueldade não implica em uma exaltação da clemência como uma espécie de receita milagrosa. Se levada ao extremo se converte em compaixão, uma paixão excessiva que esconde sérios riscos à integridade psíquica e à imagem pública do governante. Embora considerada eficaz se praticada dentro de limites determinados, sempre com o propósito de manter a estabilidade e o equilíbrio no âmbito das relações políticas.

Na época da república, o poder político senatorial era equalizado nas mãos de trezentos representantes dos cidadãos romanos, e não existia uma liderança máxima que estivesse acima do próprio senado. A condição para que a clemência seja exercida na qualidade de virtude individual, é que haja uma relação inteiramente desigual entre o soberano e aqueles que estão sob seu poder. Por essa razão, na época da república romana, a clemência não podia ser exercida como virtude política individual na relação dos senadores com os próprios cidadãos romanos, mas tão somente na relação diplomática com os povos estrangeiros conquistados. Desde a ascensão de Júlio César ao posto de imperador e a instituição do Império a partir do reinado de Augusto, o poder passou a ser concentrado na figura de um único homem. O imperador detém a faculdade de agir com clemência por estar sozinho no mais alto posto, e não haver quem possa contrastar com as suas decisões, nem mesmo o senado. A clemência se define, portanto, no abismo da relação de poder do soberano sobre seus súditos.

²⁷¹ O *Tratado sobre a Clemência* é um texto direcionado ao imperador Nero que governou Roma do ano 54 até 68 d.C. Sêneca atuou como seu mentor e a obra em questão demonstra o esforço do filósofo na tentativa de educar o jovem imperador. A história dessa relação termina com um desfecho trágico. Nero se volta contra Sêneca, acusa-o de traidor por participar da Conspiração de Pisão e lhe sentencia a cometer suicídio.

[...] não convém fazer uso trivial do perdão, pois, ao suprimir-se a diferença entre o bem e o mal, a consequência é a confusão e a explosão dos vícios. Assim, deve-se acrescentar uma moderação que permita distinguir caracteres sadios de doentios (*Tratado sobre a Clemência*, I, 2, 2).

A condescendência com as faltas dos subordinados fatalmente provoca uma descrença generalizada no poder de coerção das leis e na própria autoridade política. Antes de argumentar em favor da clemência, Sêneca adverte sobre o perigo da sua banalização. Ainda mais prejudicial é a compaixão, uma espécie de piedade compassiva, afecção incoerente que faz a alma se compadecer com o sofrimento alheio.

A compaixão é uma fraqueza dos espíritos excessivamente apavorados com a miséria e, se alguém exigir compaixão de um sábio, estará bem próximo de exigir lamentações e gemidos em funerais de um estanho (*Ibid.*, II, 6, 4).

Sêneca distingue a compaixão da clemência, e rebaixa aquela à categoria de uma paixão prejudicial à vitalidade e à boa disposição do governante. Fiel ao estoicismo, doutrina que orienta o filósofo a ser indiferente frente às perturbações provenientes do mundo exterior, a ética senecana condena a compaixão por induzir o homem a uma condição vulnerável e torná-lo suscetível a uma série paixões doentias. Para Sêneca, ao ser clemente e conceder perdão, o imperador não deve ser impulsionado pelo sentimento de piedade, mas pela clareza e pelo discernimento de aspirar ao propósito de se fortalecer perante a opinião dos seus súditos.

Não há necessidade de construir elevadas cidadelas nos topos, nem de fortificar colinas escarpadas nas encostas, nem de cortar os flancos dos montes, nem de se cercar com múltiplas muralhas e torres: a clemência assegurará a salvação do rei em campo aberto. O único abrigo inexpugnável é o amor dos cidadãos (*Ibid.*, I, 19, 6).

Para conquistar a afeição do povo, o imperador precisa esboçar uma imagem de quem se importa com o sofrimento alheio. Agir com clemência é, então, exercer o poder com moderação e evitar o uso excessivo da força bruta. Sêneca ressalta que o uso abusivo da autoridade por meio da severidade nas punições e da demonstração de poder mediante a violência, acabam fatalmente se voltando contra o próprio governante: “[...]”

um poder moderado coíbe os espíritos, mas um temor permanente, não só agudo, mas que leva a extremos, incita os prostrados à audácia e persuade-os a recorrer a tudo” (Ibid., I, 12, 4). Um cenário caótico onde a maioria dos súditos vive sem o menor resquício de esperança, abre espaço para o surgimento de conspirações e revoltas. E não faltavam exemplos recentes para que Sêneca se inspirasse para orientar Nero. A crueldade é o comportamento típico dos governantes tirânicos. Seus dois antecessores recorreram a uma série de atrocidades para se conservarem no poder: seu pai, Cláudio, sentenciara dezenas de senadores à morte, e, sobretudo, seu primo Calígula, famoso pela perversão e brutalidade. Ambos os imperadores terminaram assassinados por uma trama de conspiradores.²⁷²

Sêneca tinha plena consciência de que, para convencer Nero quanto ao mérito da clemência, não bastava simplesmente recorrer a explicações filosóficas. O imperador não era entusiasta do estoicismo senecano e parece, aliás, ter vivido alheio aos ensinamentos do seu mentor, sendo pouquíssimo suscetível ao poder de convencimento dos argumentos éticos e racionais.²⁷³ Para conseguir persuadi-lo, o único recurso plausível seria atraí-lo pela ideia da conveniência política e dos benefícios que porventura poderiam ser colhidos. A finalidade da punição é não somente corrigir os indivíduos transgressores, mas reprimir os futuros delitos. Punições exemplares são, de fato, efetivas, no que diz respeito ao impedimento daquilo que está porvir? Sêneca acredita que imprimir punições rigorosas não garante a diminuição de transgressões futuras. O medo instaurado seria eficiente para impedir a reincidência do crime

²⁷² A experiência de Sêneca foi desastrosa com ambos os imperadores. Calígula perseguiu-o e enxergava nele uma ameaça potencial por causa das suas qualidades oratórias. Cláudio decidiu, enfim, livrar-se dele e condenou-o ao exílio. Após a morte de Cláudio, Agripina, esposa do antigo imperador e mãe de Nero, o atual sucessor, convida Sêneca para atuar na corte como preceptor de Nero para auxiliá-lo no desafio de comandar o Império.

²⁷³ Eager argumenta que Sêneca não se aprofunda nos meandros do estoicismo, justamente por compreender que a postura antifilosófica de Nero não era suscetível a um envolvimento com os preceitos éticos da doutrina. Cabia apenas apelar para a utilidade política que poderia advir da clemência: “The suspicion that philosophy served a functional purpose in his relationship with Nero is supported by the manifestly un-Stoic elements of *De clementia*, elements which concern not the periphery of the discussion but the core theory of what clementia is. If Seneca wanted Nero to think about clemency, then he need only convince Nero of its usefulness. There is no inherent need to argue that clementia is a Stoic virtue because Nero was not a Stoic and Stoicism does not represent a source of legitimization or authority to him. Convincing Nero that clementia is a Stoic virtue is only really important if the larger selling point in the treatise is the usefulness of Stoicism to a ruler. The current focus could therefore continue to demonstrate how these deviations enable the teachability of clementia (insofar as Stoic wisdom is life experience), and so set Seneca up as a Nero’s tutor in virtues. But it seems more thorough and better for the persuasiveness of this argument to give Seneca the benefit of the doubt and suppose that his theory was in line with orthodox Stoic beliefs” (EAGER, 2016, p. 210).

reprimido? Ou a rigidez das punições atrairia potenciais infratores na direção do ilícito mais atroz, o que promoveria, paradoxalmente, o aprofundamento de tais práticas? Ou talvez não exista uma fórmula definitiva e os efeitos auferidos derivem de causas múltiplas que independem da clemência ou da crueldade, e, portanto, estão fora da alçada do governante?

A clemência mesma do soberano provoca vergonha de delinquir, e a punição estabelecida por uma pessoa meiga parece ser muito mais pesada. Além disso, perceberás que são sempre praticados os delitos que são sempre punidos. Teu pai, durante cinco anos, mandou costurar dentro de sacos muito mais condenados do que ouvimos mencionar em todos os séculos. Os filhos ousavam muito menos cometer sacrilégio durante o tempo em que este crime esteve sem legislação (*Tratado sobre a Clemência*, I, 22, 3).

Sêneca aconselha o imperador Nero sobre a ameaça decorrente do uso constante e excessivo da crueldade, que enfraquece gradativamente o poder corretivo das punições, cuja eficácia se esvai pela maneira trivial pela qual o imperador exerce a sua autoridade. Cláudio, pai de Nero, se tornou memorável pela extrema crueldade. Condenava os parricidas a serem costurados dentro de um saco (*poena cullei*) confeccionado com couro; junto com o condenado eram amarrados um cachorro, um galo, um macaco e uma cobra (todos vivos); após isso, o saco era lançado dentro do mar para que o condenado morresse afogado em meio ao desespero de estar preso junto com os outros animais.²⁷⁴ Sêneca reprova a crueldade de Cláudio, uma estratégia contraproducente em relação à própria finalidade da punição, que é coibir o crime de parricídio. Algumas determinações do direito romano são cruéis e exageradas, sendo contrárias, segundo à análise senecana, ao propósito por que foram criadas. Antes, quando não era um crime prescrito por lei, os casos eram raros. Sêneca acredita que os crimes que são punidos com constância, ao contrário da expectativa convencional, se tornam mais comuns e numerosos. As repetidas punições atuam em um sentido avesso, servindo como referencial para os potenciais transgressores. Ao invés de se intimidarem

²⁷⁴ A escolha dos animais não é gratuita. Tem como objetivo rebaixar o criminoso à condição dos quatro animais: o cachorro por ser ultrajante insultar alguém chamando-lhe de “cão”, animal associado à criatura mitológica Cérbero que habita o mundo subterrâneo; o galo por ser um membro apartado do seio familiar ilustrando a condição marginal do condenado; o macaco por ser um símbolo de inferioridade em relação ao homem; a cobra por ser um animal peçonhento e malicioso representando a baixeza da traição cometida.

com o risco da condenação, passam a compreender mais profundamente casos concretos do crime e se embebem pelos exemplos dos antigos infratores.

O imperador assume a posição de juiz, quem detém o poder de determinar qual punição deve ser aplicada contra aqueles que infringem as leis. Para Sêneca um dos maiores erros que podem ser cometidos é escolher uma punição sob o efeito de alguma paixão, seja a ira ou o medo.²⁷⁵ Tais excessos levam ao desvio da própria finalidade da correção. O príncipe não deve retaliar seus oponentes para amenizar a cólera ou para aplacar o medo, uma vez que essas paixões são irrelevantes para a tomada de decisão. Como um legítimo estoico, Sêneca acredita que o bem comum é o único motivo pelo qual o príncipe deve conduzir as suas decisões.²⁷⁶ Por definição a clemência se situa em uma posição diametralmente oposta à ira. A estratégia política dentro da perspectiva apresentada no *Tratado sobre a Clemência*, é uma lição ética de indiferença em relação ao medo e à ira.

O que faz a sevícia ser abominada ao máximo é que, em primeiro lugar, ultrapassa os limites habituais, depois, os limites humanos, procura novos suplícios, recorre à imaginação para inventar instrumentos através dos quais a dor se diversifica e se prolonga. Ela se deleita com os sofrimentos dos homens. Neste caso, esta sinistra doença de alma atinge o cúmulo da demência quando a crueldade se converte em prazer e já se deleita em matar um ser humano (*Tratado sobre a Clemência*, I, 25, 2).

²⁷⁵ O ato impulsivo e irracional além de moralmente condenável, põe em risco a segurança do próprio imperador, que passa a ser visto como um tirano sem escrúpulos, uma ameaça que precisa ser eliminada. Conforme analisa Gonçalves, a clemência é proveitosa por assegurar a estabilidade política do soberano: “a clemência deve ser exercitada principalmente por aqueles que podem socialmente exercer poder sobre outros: príncipes, professores, militares, pais, visto que o dano causado por um erro de julgamento promovido por estes, se estiverem afetados por alguma paixão, será profundamente grave para quem recebe a punição e para quem a dá, pois vai incorrer num erro por fazer um julgamento num momento de transtorno do seu hegemônico. Além de evitar a formação de oposições, de legitimar seu poder e de lhe garantir direito de sucessão, a prática da clemência fornece ao soberano uma estabilidade e uma segurança no poder. Enquanto o tirano, o mau imperador é perseguido e vive sem segurança, o rex, o bom e clemente imperador vive em paz, pois conta com o amor e não com o temor dos súditos” (GONÇALVES, 1999, p. 68).

²⁷⁶ Segundo Lapachelle, Sêneca se distancia de certa forma da noção comum dos estoicos, de que as paixões são nocivas em quaisquer circunstâncias. A ira é um sentimento que pode surtir bons efeitos, caso seja moderada e canalizada, de modo que as suas ações se pautem pela lucidez e pela razão: “Contrairement à la miséricordia, l’ira et le metus n’ont guère été étudiés dans ce traité sous l’angle particulier de la conception des passions dans le système stoïcien, alors même que ces deux affects aussi semblent être présentés d’une façon variable dans le cours du traité. En effet, ils ne paraissent pas être l’objet d’un rejet aussi constant, aussi radical et aussi massif qu’on pourrait l’attendre chez Sénèque. Certes, l’impression qui ressort du De clementia est qu’il convient de condamner la colère du prince et la peur comme méthode de gouvernement” (LAPACHELLE, 2017, p. 75).

O pior dos cenários possíveis, segundo Sêneca, é a crueldade praticada como fim em si mesmo, ou seja, as torturas infligidas pela vontade perversa de provocar sofrimento. Disso surgem formas macabras de multiplicar e prolongar a dor do condenado, meios desumanos que ignoram a razão fundamental que move as leis do direito. A ideia central defendida por Sêneca, é que a crueldade jamais atinge o seu principal objetivo, de intimidar os eventuais adversários do imperador. Recorrer a meios perversos não garante a sua proteção, mas instaura um sentimento caótico de desespero nos seus súditos. A crueldade ao invés de curar os males, aprofunda-os ainda mais.

O sentido fundamental do conselho de Sêneca para Nero, é que a clemência precisa ser cultivada pelo imperador, cujo poder tão grandioso prescinde da crueldade, que será prejudicial para os seus propósitos. Ao conquistar a reputação de bondoso e clemente, atrairá para si a devoção do povo que o reconhecerá como o seu patrono. A clemência talvez seja a virtude mais apropriada ao imperador, que tem em mãos o insigne poder de preservar vidas e gerir a coisa pública em prol do benefício coletivo.

Maquiavel e o estratagema político de apelo à crueldade

Em *O Príncipe*, Maquiavel (1469 – 1527) é audacioso ao lidar com a questão da crueldade e sustenta uma posição hostil à crença de que o governante deve pautar suas ações em uma postura piedosa e permissiva.²⁷⁷ Para Maquiavel, ao ser clemente e tolerante com as infrações cometidas por aqueles que estão sob seu poder, o príncipe inevitavelmente transmite uma imagem de fraqueza.

Deve, portanto, um príncipe não fugir da infâmia de cruel para ter os seus súditos unidos e fiéis, porque, com pouquíssimos exemplos, será mais piedoso do que aqueles que, por demasiada piedade, deixaram seguir as desordens, das quais nascem os assassinatos ou a rapinagem; além disso, aqueles ofendem uma comunidade inteira, mas as execuções que venham do príncipe ofendem alguém em particular (*O Príncipe*, XVII, 4).

²⁷⁷ *O Príncipe* é uma obra dedicada ao Lorenzo de Médici, monarca italiano que governou Florença do ano 1513 até 1519. Maquiavel escreve esse texto com o propósito de instruí-lo e orientá-lo com estratégias políticas e exemplos históricos, sobre como conquistar novos reinos e, principalmente, sobre como explorar os meios efetivos para ser bem-sucedido em manter-se no poder após concretizar uma conquista.

Mais vale ser reconhecido pela crueldade do que ter a fama de indulgente. O príncipe precisa ter pulso firme no cumprimento do seu dever, pois, do contrário, cria-se um ambiente de condescendência com os desvios, o que torna os subordinados mais suscetíveis a transgredirem as leis. Maquiavel compreende uma lógica simples: sem as punições adequadas os atos insidiosos se proliferarão, até o principado decair em uma atmosfera caótica. Permitir que tais atos sejam cometidos encoraja novas desordens, retroalimentadas pela convicção de permanecer na impunidade. A reputação de cruel é, então, útil ao príncipe, porque dissuade os potenciais criminosos, pela certeza de que receberão uma punição à altura da gravidade do delito cometido. Maquiavel é calculista no raciocínio e argumenta que é mais fácil punir severamente alguns particulares para servirem como exemplo, do que poupar alguns poucos em detrimento de uma maioria que impreterivelmente sofrerá com a ampliação dos casos delituosos. Maquiavel concebe uma ética para a ação do governante, consciente das adversidades e dos males necessários à sua própria sobrevivência. A ética maquiaveliana é uma teoria descolada da dinâmica comum da vida vulgar, uma doutrina de métodos extraordinários para enfrentar os conflitos da vida política.²⁷⁸

[...] há tanta distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa aquilo que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende mais a ruína do que a sua preservação; porque um homem que queira professar o bem em toda a parte arruína-se entre tantos que não são bons. Portanto, é necessário a um príncipe, querendo manter-se, que aprenda a não ser bom, e usar esse aprendizado e não o usar segundo a necessidade (*O Príncipe*, XV, 5).

No capítulo XV, Maquiavel é contundente ao valorizar a versatilidade do príncipe. É em vão fantasiar a própria realidade e infrutífero elucubrar sobre como as

²⁷⁸ Chuaqui afirma que a ética maquiaveliana é uma teoria separada da rotina cotidiana, que não diz respeito às outras esferas ordinárias da vida humana: “Para Maquiavelo es pecar de una genuina candidez no reconocer que en el ámbito de lo político es necesario llevar a cabo actos que no serían justificables en otras parcelas de la vida humana. La necesidad de cometer tales actos conlleva, aunque indirectamente, su legitimación. Así, para Maquiavelo, lo político tiene una ética de comportamiento propia, distinguible de la que corresponde al resto de las actividades humanas, y esto tanto en el contexto de un principado como en el contexto de una república. Maquiavelo reivindica, en el ámbito de lo político, el uso de la crueldad, el engaño, la mentira, la injusticia, la violencia y una plétora de métodos ‘extraordinarios’; extraordinarios precisamente en tanto sólo se justifican en la vida política. Parte importante del significado de su obra es una reconceptualización de la virtud política que contrasta fuertemente con la versión más tradicional y cristiana de las virtudes. (...) la *virtù* política, en el sentido que le otorga Maquiavelo, no es hacer el bien, sino saber cuándo hacer el bien y cuándo el mal – y tener la *sang froid* como para hacer el mal cuando las circunstancias así lo exigen” (CHUAQUI, 2000, p. 407).

coisas deveriam ser, pois o príncipe vive sob caráter de urgência e precisa se adaptar às circunstâncias hostis que o ameaçam. É a vida do príncipe que está em risco, o propósito está dado de antemão, e é traçar uma estratégia para consolidar o seu poder. A crueldade, ainda assim, não é desejada pelo príncipe: “[...] qualquer príncipe deve desejar ser tido como piedoso e não como cruel” (Ibid., XVII, 1). Mas posta em prática pela exigência de ajustar as rédeas, para manter tanto os nobres como o povo submissos à sua autoridade. Maquiavel parte dessa afirmativa que aparece logo no início do capítulo XVII. Porém, ao longo do capítulo a argumentação segue um sentido absolutamente inverso. O preceito ético da clemência se mostra inviável, por tornar o príncipe frágil perante a opinião pública e pôr em risco a consistência da sua liderança.

Aquele que chega ao principado com a ajuda dos grandes se mantém com mais dificuldade do que aquele que chega com a ajuda do povo, porque em sua volta se encontram muitos outros que se julgam seus iguais e, por isso, não os pode comandar nem manejar a seu modo. Mas aquele que chega ao principado com o favor popular se encontra só e tem em volta ou ninguém, ou pouquíssimos que não estejam prontos a obedecer-lhe. Além disso, não se pode com honestidade satisfazer os grandes, sem injuriar o povo, mas bem se pode o contrário: porque o povo tem fins mais honestos do que os grandes, querendo estes oprimirem, e aqueles não serem oprimidos (Ibid., IX, 4).

A nobreza e o povo dificilmente convergem entre si. O príncipe como membro eminente da nobreza, governa sob a expectativa de favorecer as ambições da sua classe social. Se não tiver força suficiente, o príncipe se torna uma mera marionete nas mãos de uma nobreza ávida por explorar o povo. Maquiavel orienta o príncipe a se aproveitar desta situação e utilizar o povo ao seu favor. Os nobres se sentem à altura do príncipe e podem rivalizar com a sua autoridade. Se o príncipe for louvado pelo povo, os nobres temerão se aventurar em alguma conspiração. Um meio efetivo do príncipe se blindar e ser intocável diante da ganância dos nobres, é manter o povo ao seu lado como um aliado permanente. A melhor estratégia, segundo Maquiavel, é realizar benesses ao povo e ao mesmo tempo ceder a algumas reivindicações da nobreza. As aspirações do povo partem de uma demanda legítima e são dignas de serem correspondidas. Já a nobreza procura expandir os seus privilégios, ainda que precise recorrer aos meios mais insidiosos para realizar os seus objetivos. As exigências da nobreza arruinarão a popularidade do príncipe, que precisa, antes de tudo, estar comprometido com o povo.

Deve, no entanto, o príncipe fazer-se temer de modo que, se não conquista o amor, que fuja ao ódio, porque podem muito bem estar juntos o temor e a ausência de ódio, o que alcançará sempre, desde que se abstenha dos bens de seus cidadãos e seus súditos, e das suas mulheres (Ibid., XVII, 12-13).

O maior desafio enfrentado pelo príncipe é conseguir inspirar temor, sem despertar o ódio do povo e especialmente dos nobres. Conciliar esses objetivos, decerto, não é um projeto fácil de ser realizado. Ao impor o temor generalizado, o príncipe não estaria fomentando o ódio contra si? Maquiavel propõe duas recomendações: jamais subtrair riquezas e nunca envolver as mulheres. Não expropriar os bens e não interferir no seio familiar ao imprimir punições nos subordinados, porque desonras dessa magnitude são insuportáveis e tornam o ódio contra o príncipe uma cólera irreversível. Cultivar o medo e evitar a hostilidade, de acordo com Maquiavel tal receita é a chave, seja para preservar um antigo domínio ou assegurar a conquista de um novo território. “Desprezado o faz a fama de inconstante, frívolo, efeminado, pusilânime, irresoluto” (Ibid., XIX, 4). Se trata basicamente de aparência, da construção de uma percepção coletiva sobre o governante como alguém forte e determinado, com imponência suficiente para impor respeito aos súditos.

[...] amando os homens segundo a sua vontade, e temendo segundo a vontade do príncipe, deve o príncipe sábio fundar-se naquilo que é seu, não naquilo que é dos outros: deve somente engendrar-se em fugir do ódio, como disse (Ibid., XVII, 23).

Um príncipe que governa com sabedoria procura ao máximo não depositar o seu destino nas mãos de outrem. Os mesmos que o louvam e apoiam em um determinado momento, se voltam contra o seu governo e tramam pela sua derrocada quando o contexto se torna desfavorável. O amor é frágil e se transforma precipitadamente no seu extremo oposto. A ideia defendida por Maquiavel é simples: quem é amado, é mais suscetível a se tornar odiado em relação a quem é temido. Se o principal objetivo do príncipe é evitar o ódio, depositar suas expectativas na devoção dos seus súditos é quase suicídio. É uma questão recorrente ao longo da obra de Maquiavel que culmina em um princípio fundamental, o preceito estratégico que precisa estar no horizonte da conduta do príncipe. Esforçar-se para depender o mínimo possível de disposições estranhas à sua virtude, para governar com o máximo de autonomia. No entanto, se o príncipe depende

exclusivamente de si mesmo, as cobranças pelas medidas impopulares recaem duramente sobre a sua autoridade.

[...] os príncipes devem delegar os assuntos desgastantes aos outros, e as graças a si mesmos. De novo concluo que um príncipe deve estimar os grandes, mas não se fazer odiar pelo povo (Ibid., XIX, 23-24).

No capítulo XIX Maquiavel pondera sobre a função do parlamento, como uma instituição relevante para filtrar as manifestações hostis ao governo do príncipe. O que mostra que dentro do projeto político absolutista maquiaveliano, há espaço para aliar princípios republicanos, sem comprometer a primazia das premissas monárquicas.²⁷⁹

No capítulo XXVI que encerra *O Príncipe*, Maquiavel dirige um manifesto aos principados italianos para que se unam contra os “bárbaros”, ou seja, para que construam uma aliança com o objetivo de expulsar os franceses invasores.

Não se deve, portanto, deixar passar essa ocasião para que a Itália, depois de tanto tempo, finalmente tenha um redentor seu. Nem posso exprimir com que amor seria recebido em todas aquelas províncias que foram atingidas por essas inundações estrangeiras; e com que sede de vingança, com que obstinada fidelidade, com que piedade, com que lágrimas. Quais as portas que lhe seriam fechadas? Quais os povos que lhe negariam a obediência? Qual inveja que lhe seria oposta? Qual italiano lhe negaria lealdade? A todos enjoa esse domínio bárbaro. Encare, portanto, a vossa ilustre casa esse empreendimento com aquele ânimo e com aquela esperança que são próprias das causas justas, a fim de que, sob a sua insígnia, esta pátria seja nobilitada (Ibid., XXVI, 26-29).

O aparente patriotismo professado por Maquiavel, visa realmente submeter o papel do príncipe florentino, em torno de um propósito que vai além das suas ambições pessoais? No século XVI a noção da Itália como unidade política não existia. O território italiano era dividido em diversos principados autônomos que competiam entre si.²⁸⁰ Maquiavel

²⁷⁹ O que talvez explique que as supostas contradições do projeto de *O Príncipe*, com a concepção de um modelo republicano apresentado por Maquiavel em *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, não sejam tão agudas como parecem à primeira vista.

²⁸⁰ A constituição da Itália enquanto nação, como concebida nos dias de hoje, aconteceu inicialmente em meados do século XIX, após a Guerra de Unificação da Itália. Na época de Maquiavel, o controle do território italiano era disputado entre os Orsini e os Colonna. Os primeiros eram ligados aos guelfos, partido político favorável ao poder da Igreja Católica e da supremacia do Papa. Os segundos eram vinculados ao partido dos gibelinos, defensores do retorno ao antigo Sacro Império Romano-Germânico, contra a autoridade papal. O cenário político na Itália se transforma com a ascensão de Alexandre VI ao posto de papa, que durou de 1492 até 1503. Com o apoio do seu filho Cesare Bórgia, o novo papa

cria uma narrativa a partir da sua perspectiva de nobre florentino que almeja uma posição de destaque dentro da corte de Lorenzo de Médici. Não se trata exatamente de patriotismo, pois a ânsia de unir os povos italianos é, em última instância, um plano arquitetado pela necessidade de dispersar os invasores franceses.²⁸¹ O recurso à crueldade como medida necessária para dispersar o inimigo comum, não se justifica pela suposta legítima defesa patriótica professada por Maquiavel. Afinal, é a conveniência e a busca pela glória do príncipe florentino que estão em questão, e não o suposto bem comum dos italianos.

O príncipe maquiaveliano tem em si o dever de usar artimanhas e de recorrer à força para se manter no poder. A metáfora da raposa e do leão exposta no capítulo XVIII, diz muito sobre o tipo de governante perseguido. A finalidade do príncipe não é se impor pela força, mas manipular os pretextos com perspicácia e dessa forma sustentar a sua posição.²⁸² Existem meios sutis de agir com extrema cruzeza, dispondo apenas dos artifícios da própria lei, um recurso tipicamente humano: “[...] dois são os modos de combater: um, com as leis, o outro, com a força; o primeiro é próprio do homem, o segundo é próprio dos animais” (*O Príncipe*, XVIII, 2-3). No modo animalesco de se

reprimiu os antigos partidos, cujos tentáculos se estendiam até os cardeais da Igreja. Maquiavel tenta explicar, nos primeiros capítulos de *O Príncipe*, a razão do fracasso de Cesare Bórgia, após dar continuidade ao projeto a partir da morte do pai. O fato de não ter conquistado o poder com as próprias mãos, mas ter recebido como herança, foi um dos fatores que dificultaram sua sequência como príncipe. Outro motivo foi a escolha do papa, uma vez que Cesare Bórgia teria tomado uma má decisão ao escolher um cardeal com quem teve inimizade no passado. Para Maquiavel foi um grave erro, visto que os bens feitos aos homens dificilmente são lembrados, ao passo que os males jamais são esquecidos. O segundo problema poderia ser evitado, caso o príncipe Bórgia tivesse optado por um papa espanhol, que possivelmente seria mais leal aos seus propósitos.

²⁸¹ Strauss ressalta que a justificativa, pura e simples, para Maquiavel propor uma aliança entre os principados italianos, é a ambição de Lorenzo de Médici em assumir a liderança política e obter o protagonismo no movimento de resistência aos franceses. “[...] would Machiavelli condemn the immoral policies recommended in the bulk of the book if they did not serve a patriotic purpose? Or are these immoral policies barely compatible with a patriotic use? Is it not possible to understand the patriotic conclusion of *The Prince* as a respectable coloring of the designs of a self seeking Italian prince? There can be no doubt regarding the answer; the immoral policies recommended throughout *The Prince* are not justified on grounds of the common good, but exclusively on grounds of the self-interest of the prince, of his selfish concern with his own well being, security and glory” (STRAUSS, 1957, p. 35).

²⁸² Como afirma Azar, na visão de Maquiavel o príncipe não deve se apoiar no uso desmedido da força, mas, ao contrário, ser adaptável às circunstâncias, sendo cauteloso quando necessário, para resguardar o brio na instituição do seu regime político: “Se pensássemos o máximo de força possível, por que isto não seria suficiente? Basicamente porque os objetivos do Príncipe não são meramente guerreiros, mas políticos. Se o leão não é suficiente, é porque a força tem que ser usada também estrategicamente na construção do Estado, fazendo e desfazendo leis, pactos, instituições, ordenamentos etc. Não é da lógica da força, mas do poder que trata Maquiavel. Não está em questão no Príncipe apenas a tomada do poder, mas estabelecer e manter o Estado. Os objetivos políticos são constitutivamente coletivos e demandam para sua consecução certa sagacidade no lidar com as relações em uma disposição tanto defensiva como proativa” (AZAR, 2015, p. 355).

combater, a crueldade é desempenhada segundo duas tendências, tanto com astúcia, como no exemplo da raposa, quanto mediante a força bruta, como no exemplo do leão.

Sendo, portanto, necessário a um príncipe saber usar bem a besta, deve imitar a raposa e o leão, porque o leão não se defende das armadilhas, a raposa não se defende dos lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para atemorizar os lobos. Aqueles que usam simplesmente o leão não se mantêm de forma duradoura. Não pode, portanto, um príncipe prudente, nem deve observar a fidelidade quando tal observância se volta contra si e não existam mais as causas da promessa de fidelidade. [...] Disso se pode dar infinitos exemplos modernos e mostrar quanta paz, quanta promessa são feitas irrisórias e vãs pela infidelidade dos príncipes; e aquele que melhor soube usar a raposa teve maior sucesso. Mas é necessário saber colorir bem essa natureza e ser um grande simulador e dissimulador (Ibid., XVIII, 7-11).

Ser cruel não significa tão somente exercer o poder de forma violenta e tirânica. Ocultar a verdadeira intenção e combater através de emboscadas pode ser um meio igualmente cruel e decisivo, para forçar a reverência dos dominados e mantê-los sob controle. Maquiavel não estabelece uma linha divisória entre os dois princípios animais: o leão e a raposa precisam ser combinados e metamorfoseados na personalidade do príncipe, de maneira que a figura da raposa exerça o protagonismo. Pensar como leão é se lançar contra os perigos de forma temerária sem medir as consequências. É neste sentido que o príncipe maquiaveliano tende mais para a raposa do que para o leão: a raposa é um animal inteligente e astuto, que age de maneira sorrateira, minimizando os riscos e empregando métodos que a propiciam sair ilesa das pelepas.

Considerações Finais

Ao compararmos as perspectivas de Sêneca e de Maquiavel, fica evidente que as duas concepções são inconciliáveis. Os textos aqui analisados foram escritos em tempos distantes, e buscam responder às peculiaridades dos contextos políticos nos quais estão inseridos. Sêneca se dirige a Nero e se situa no seio de um Império consolidado, no qual a legitimidade do imperador não era passível de ser contestada. Sua preocupação não era criar estratégias para sobreviver em meio a um território hostil, repleto de adversários e outras lideranças aptas para assumir o poder. O principal objetivo contido

no *Tratado sobre a Clemência* é apresentar caminhos para manter o curso natural de um organismo político totalmente favorável à sua liderança, enraizada no direito de nascença, pela ordem natural de sucessão ao trono. Maquiavel enfrenta uma realidade política multifacetada e observa uma conjuntura política instável e ameaçadora, na perspectiva de uma pequena província italiana que precisa se afirmar em relação aos principados rivais. O objetivo de *O Príncipe* é apresentar alternativas para que Lorenzo de Médici consiga consolidar e expandir o seu domínio. Maquiavel pensa em táticas para um príncipe que pretende expandir as suas forças sobre um território inimigo, e instituir a sua autoridade a partir da estaca zero. Mas as diferenças entre os contextos históricos não eliminam o conflito fundamental de ideias. Sêneca e Maquiavel preparam suas lições políticas como conteúdos incrustados na realidade empírica, concentrados nos meandros da interação do governante com os seus súditos. O imperador idealizado por Sêneca é comedido nas paixões e possui a convicção de que uma conduta baseada na clemência garantirá o êxito do seu governo. O príncipe calcado por Maquiavel dá vazão aos impulsos mais sórdidos e vale-se da crueldade como a solução decisiva que avalizará o seu triunfo político.

Referências Bibliográficas:

- AZAR, C. *Maquiavel, o leão e a raposa*. Rio de Janeiro: O que nos faz pensar, Nº 36, 2015.
- CHUAQUI, T. *La ética política de Maquiavelo: gloria, poder y los usos del mal*. In: Estudios Públicos. Santiago, 79, invierno 2000, pp. 404-435.
- EAGER, M. *Seneca's influence with Nero*. Thesis submitted to the Oriel College, 2016.
- GONÇALVES, A. T. *Uma análise da obra De Clementia de Sêneca: a noção de virtude*. In: Phoênix. Rio de Janeiro, 5, 1999, pp. 51-74.
- LACHAPELLE, G. *La colère et la peur dans le De clementia de Sénèque*. In: Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica. Madrid, LXXXV 1, 2017, pp. 73-93
- MAQUIAVEL. *O Príncipe*. Tradução de Hingo Weber. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- MACHIAVELLI. *Il Principe*. Introduzione, nota bibliografica, cronologia e commento a cura de Giorgio Inglese. Torino: Einaudi Editore, 1995.

SENECA. *Moral Essays: volume 1*. John W. Basore. London and New York: Heinemann, 1928.

SÊNECA. *Tratado sobre a clemência*. Tradução de Ingeborg Braren. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*. Illinois: The Free Press, 1958.

LOLICONES E O DESAFIO DOS LIMITES ÉTICOS DA FICÇÃO

Paulo Eduardo Paiva Ferreira*

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão sobre os limites da ficção tendo como exemplo o gênero ficcional denominado “*lolicon*”, abreviação de “*lolita complex*”²⁸³, esse nome tem influência direta do romance “*Lolita*” escrito por Vladimir Nabokov, que conta a história de um homem adulto que tem relações sexuais com uma criança. Como pano de fundo, essa reflexão nos ajudará a examinar o problema dos limites éticos da ficção nas mais diversas formas de mídias, sejam elas, filmes, novelas, mangás e jogos. Isso é, contestamos, sob ponto de vista moral e ético, o porquê as ficções que envolvem assassinatos são aceitas ao passo que obras ficcionais que envolvem abuso sexual contra crianças não são aceitas.

Palavras-chave: Ética; Filosofia da linguagem, Direito, Pornografia virtual.

LOLICONES AND THE CHALLENGE OF THE ETHICAL LIMITS OF FICTION

Abstract: This article proposes a reflection on the limits of fiction taking as an example the fictional genre called “*lolicon*”, abbreviation for “*lolita complex*”, this name is directly influenced by the novel “*Lolita*” written by Vladimir Nabokov, which tells the story of an adult man who has sex with a child. As a background, this reflection will help us to examine the problem of the ethical limits of fiction in the most diverse forms of media, whether they are movies, novels, manga and games. In other words, we dispute, from a moral and ethical point of view, why fictions involving murder are accepted while fictional works involving sexual abuse against children are not accepted.

Keywords: Ethics; Philosophy of language, Law, Virtual pornography.

Introdução

Os famosos mangás e animes são parte da cultura japonesa. As primeiras histórias desenhadas datam do período Nara (1336-1573), ou seja, desde antes da colonização do Brasil. No Japão atual essa forma de entretenimento é acessada por grande parcela da população de jovens a idosos, entre homens e mulheres. Os mangás são histórias em quadrinho em preto e branco no estilo japonês vendidos em modos de fascículos, isto é, um capítulo por semana. Os mangás mais populares se tornam animes²⁸⁴; que tem o intuito de impulsionar as vendas do material original. Esse

* Graduou-se em Filosofia - Licenciatura na Universidade Federal de São João del Rei (2016 - 2019).

283 Apesar de ser uma abreviação do termo este se tornou um novo termo no Japão por isso a palavra é terminada em “N” e não com a letra “M”.

284 Desenhos animados no estilo japonês.

“intercâmbio” entre mídias se expande também para os jogos eletrônicos, filmes e *light novels*²⁸⁵. O que é apresentado nos mangás lança tendência, assim como as séries de TV e as novelas são no Brasil.

Para entender melhor o alcance desse fenômeno, esses mangás são vendidos em quase todos os lugares, lojas especializadas, cafeterias, lojas de conveniência, inclusive em máquinas automáticas. Essa indústria representa parcela expressiva do mercado de entretenimento do país e teve um salto de lucro de 3,2 bilhões de dólares em 2002 para 24 bilhões em 2020 de acordo com Associação de Animações Japonesas²⁸⁶. Muito desse aumento é devido a popularização desse material em outros países e com isso o aumento da exportação. As histórias desse gênero podem variar desde histórias em que os personagens vivem suas vidas normalmente e tem que lidar com situações cotidianas, como trabalho e família, até histórias onde o protagonista é levado para outros mundos com criaturas mitológicas e monstros.

O objetivo desse trabalho é discutir sobre um gênero específico, muito comum nesta indústria, o gênero *lolicon*. O nome do gênero tem como inspiração direta o romance escrito pelo Russo Vladimir Nabokov (1899 – 1977). *Lolita* conta a história de um professor de meia idade, que passa a ter relações íntimas com a enteada de doze anos. As histórias desse gênero são das mais variadas, desde uma inocente amizade a mais extrema temática de estupro.

Atualmente no Japão o termo *Loli* é utilizado para representar as meninas que ainda não atingiram a idade de consentimento sexual, isto é, menos de quatorze anos. As características marcantes dos traços das personagens são os olhos grandes, rosto pequeno e arredondado e corpo pequeno muitas vezes erotizado.

À primeira vista, parece que se trata de um gênero ficcional peculiar que possui um nicho próprio com apenas alguns consumidores²⁸⁷. Porém, o choque surge quando descobrimos que os quadrinhos *lolicon* atualmente são consumidos por uma parcela considerável da população mundial, podendo ser notado no número de acessos nas páginas de leitura online, nas plataformas de *streaming* e nos números de downloads.

285 Romances que possuem ilustrações

286 Fonte se encontra na bibliografia.

287 Não que isso diminua a importância da discussão.

O presente artigo divide-se em quatro partes. Na primeira parte é apresentado o gênero de ficção “lolicon” e sua situação perante o Japão e o mundo. Em seguida essa apresentação sobre o gênero é utilizada como pano de fundo para uma discussão moral em torno dos limites éticos da ficção. Na terceira parte será feita uma análise sobre cinco argumentos que sustentam porquê o tema “violência contra crianças” em ficções não deve ser tratada da mesma maneira que assassinatos. Por fim, um breve comentário concluindo esse artigo.

A pornografia no Japão

Em 1999 o estatuto japonês para punir atos relacionados à prostituição infantil, pornografia infantil e para proteção de crianças Lei Nº. 52 de 1999 banuiu/criminalizou o processo de produção e venda de pornografia infantil no país. O problema é que essa lei deixou uma brecha, a posse desse tipo de material não foi proibida. Até meados de 2013, era comum que esse tipo de material circulasse e ninguém fosse detido. É interessante salientar que desde 1909 imagens explícitas onde apareciam os órgãos genitais e etc. são censuradas com algum tipo de imagem por cima, mas não proibidas. Apenas em 2014 houve uma emenda à lei Nº.52, que passou a ser proibida a posse desse material. As pessoas que consumiam esse tipo de material foram responsáveis pela criação da indústria das *junior idols*, meninas menores de 14 anos que posam em ensaios fotográficos trajando biquínis em posições sexualizadas. Ou seja, a pornografia infantil explícita, com crianças reais, foi proibida, porém não houve legislação para proteger essas crianças da sexualização.

Se de um lado o conteúdo explícito foi proibido, por outro, a ficção sempre teve uma grande liberdade no Japão. A segunda alternativa para essas pessoas foi justamente recorrer à ficção. Onde os mangás retratam essas meninas menores de quatorze anos em conteúdo explícito, como apresentado anteriormente. Esses mangás são adaptados para outras mídias como os desenhos animados e jogos eletrônicos, onde o consumidor pode ter a possibilidade de uma interação completa com o personagem.

Diversos aspectos podem ser questionados aqui, seja o seu impacto na sociedade, seja uma possível indução a pedofilia e etc. De toda forma, é uma realidade completamente diferente do mundo ocidental. A Organização das Nações Unidas tem um protocolo desde os anos 2000, que trata da proibição da pornografia infantil; esse

protocolo inclusive já foi assinado pelo Japão. Mas então por que ainda encontramos obras desse gênero? O argumento de alguns dos defensores é que isso se trata justamente de ficção, não é a realidade. A ficção existe para exercitar a criatividade e imaginarmos as mais diversas situações, seja em obras onde o herói salva a humanidade, ou onde o personagem principal é um criminoso que comete os mais diversos crimes deliberadamente. Para aqueles que defendem essa visão, o gênero *lolicon* é só mais um gênero ficcional.

Japão e a ONU

Nessa discussão sobre a pornografia infantil e os limites éticos da ficção a Organização das Nações Unidas lançou uma medida em resposta a obras desse tipo, não citando explicitamente o Japão, mas criticando moralmente esse tipo de entretenimento. É possível perceber, no documento da ONU, uma clara posição de objeção à ficcionalização da pornografia infantil. O documento recomenda explicitamente que as representações de “crianças não existentes” sejam incluídas na política antiabuso infantil. Em fevereiro de 2019, a ONU apresentou um guia sobre como tratar o assunto da pornografia infantil, pedindo para que os países lutassem contra toda forma em que esse tema fosse apresentado.

O comitê apela para que Estados Participantes proibam por lei, toda forma de materiais que contém abuso sexual infantil. O Comitê nota que há um aumento na circulação desses materiais e recomenda fortemente os Estados Participantes a garantir que seus Códigos Criminais cobrem todas as formas, inclusive quando os atos citados no artigo 3.1(c) são cometidos online e também quando tais materiais incluem representações de crianças não-existentes. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2019).

A ONU define pornografia infantil da seguinte maneira:

Qualquer representação de crianças envolvidas em situações sexuais explícitas reais ou simuladas, independente dos meios utilizados, ou qualquer representação de órgãos sexuais infantis por objetivos primariamente sexuais (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2019).

A representação infantil em imagens sexualizadas ou erotizadas é proibida em vários países, inclusive no Brasil e nos EUA. Na legislação brasileira a Lei Nº. 8.069, de 13 de julho de 1990 Estatuto da Criança e do Adolescente nos informa que é proibido:

Art. 240: Produzir, reproduzir, dirigir, fotografar, filmar ou registrar, por qualquer meio, cena de sexo explícito ou pornográfica, envolvendo criança ou adolescente.

Art. 241: Vender ou expor à venda fotografia, vídeo ou outro registro que contenha cena de sexo explícito ou pornográfica envolvendo criança ou adolescente.

Art. 241-A: Oferecer, trocar, disponibilizar, transmitir, distribuir, publicar ou divulgar por qualquer meio, inclusive por meio de sistema de informática ou telemático, fotografia, vídeo ou outro registro que contenha cena de sexo explícito ou pornográfica envolvendo criança ou adolescente.

Art. 241-B: Adquirir, possuir ou armazenar, por qualquer meio, fotografia, vídeo ou outra forma de registro que contenha cena de sexo explícito ou pornográfica envolvendo criança ou adolescente.

Art. 241-C: Simular a participação de criança ou adolescente em cena de sexo explícito ou pornográfica por meio de adulteração, montagem ou modificação de fotografia, vídeo ou qualquer outra forma de representação visual (Art. 2o A Lei no 8.069, de 13 de julho de 1990).

A legislação americana também proíbe todo tipo de representação. Em uma carta às Nações Unidas responde que age contra todo tipo de representação visual:

Nos Estados Unidos, as leis federais firmam que é ilegal criar, possuir, ou distribuir todo e qualquer tipo de representação visual, inclusive desenhos, desenhos animados, esculturas ou pinturas, que retrata um menor envolvido em conduta sexualmente explícita ou obscena. Contudo, representações visuais em que não tem crianças reais, são tipicamente protegidas pela primeira emenda e as obrigações dos Estados Unidos sob o PIDCP. Sugerimos editar o parágrafo da seguinte maneira: “recomendamos os estados participantes a proibir, por lei, de acordo com o seu sistema nacional, qualquer material que contenha abuso infantil, inclusive quando esse tipo de material possui representações de crianças não existentes”.²⁸⁸(COMITÊ DE DIREITO DAS CRIANÇAS DOS ESTADOS UNIDOS, 2019).

Em contrapartida o Japão respondeu defendendo a liberdade de expressão, e que luta para que as representações reais sejam punidas, mas que as ficcionais possam ser circuladas:

14. Japão acredita que restrição na liberdade de expressão deve ser mantida no mínimo e que uma consideração muito cuidadosa deve ser dada ao escopo da pornografia infantil. Sobre esse assunto, considerando que pornografia é tradicionalmente referida a um reconhecimento visual de objetos, isso inclui representações de áudio ou materiais escritos precisamos considerar cuidadosamente. Japão, portanto, propõe deletar “representações de áudio” e “materiais escritos” da terceira sentença do parágrafo 61. Além do mais, pelas razões explicadas acima, mesmo que sanções penais sejam impostas mesmo nos casos que envolvem pornografia de crianças não

288 Tradução feita por este autor

existentes, devem ser consideradas com cuidado. Japão propõe adicionar: “desde que represente uma criança existente” ao fim do parágrafo 61.²⁸⁹ (MINISTÉRIO DE RELAÇÕES EXTERIORES DO JAPÃO, p.2, 2019).

Podemos observar uma clara posição do Japão em defender a liberdade de expressão nesse caso. O governo japonês não vê problemas na circulação desse tipo de material quando as crianças representadas são puramente ficcionais, sejam elas em animações ou jogos eletrônicos e que as vozes sejam feitas por atrizes adultas.

A discussão moral

Esse é o pano de fundo da discussão, os países ocidentais consideram que todo e qualquer tipo de representação seja ela real, como fotos, vídeos e áudios ou fictícias, como imagens geradas por computador ou desenhadas à mão, sejam proibidas, o argumento da ONU e dos países ocidentais é: obras desse tipo estimulam o abuso infantil, enquanto diminui a importância do tema. O Japão defende que o assunto não é tão simples, ao proibir certo tipo de produto ficcional eles minariam as liberdades individuais daqueles que querem consumir esse produto. O argumento central aqui é: pornografia fictícia não envolve crianças reais, logo não há abuso; sem indícios de crime, impedir a liberdade individual de consumir esse produto é uma forma de censura.

Primeiramente é necessário delimitar o que é fato e o que é ficção, fato é explicado na filosofia como o recorte da realidade, o estado de coisas ao qual o mundo se encontra. Mas como delimitar o que é ficção? Vários autores propõem posições diferentes sobre o tema.

Na obra *The nature of fiction*, Greg Currie²⁹⁰ descreve ficção como algo que é produto de um enunciado ficcional. O autor descreve isso como eventos puramente ficcionais, com personagens ficcionais. Para isso existem duas condições: a primeira condição diz respeito a um enunciado, esse enunciado pode ser acreditado ou não pela audiência. Por exemplo: que Sherlock Holmes é o maior detetive do mundo. A segunda condição diz respeito a validade dessa sentença. Sentenças ficcionais devem sempre possuir valor de verdade falso. Ou seja, o fato de Sherlock Holmes ser o maior detetive do mundo é falso. Dessa maneira, levando em consideração a discussão entre os países

289 Tradução feita por este autor.

290 Professor da University of York na Inglaterra.

ocidentais e o Japão, se torna mais fácil a aceitação de histórias com o tema *lolicon*, afinal tudo o que se passa é definitivamente uma mentira.

Para David Lewis, ficção está ligado ao conceito de *story-telling*²⁹¹. De acordo com seu artigo *Truth in fictions*, podemos dizer que ficção se trata apenas de tentar ganhar a audiência e fazê-la acreditar naquilo que estamos falando. A posição de Lewis é interessante e se envolve com as regras ocidentais para aceitação da ficção. Se dissermos, assim como Lewis, que ficção trata-se de fazer acreditar, histórias com temáticas *lolicon* são extremamente problemáticas.

Alguns dos problemas quanto a esse conceito vem justamente da distinção incorreta entre fato e ficção, nem tudo que não é um fato é ficção, por exemplo: a mentira e as proposições falsas. A distinção entre mentira e ficção é uma linha tênue, os dois são atos assertivos que possuem uma intenção de gerar uma crença. Felizmente a distinção dos termos não é necessária nesse momento, mas é importante lembrar que a ficção não precisa necessariamente gerar uma crença, ela pode ter outras características como a de apenas reproduzir um conto, nesse caso usamos as regras das asserções de John Searle²⁹² – explicado mais a frente – porém não entendemos como uma linguagem factual.

A ficção tem um carácter que se manifesta lado a lado com a realidade, muitas vezes resumido a algo chamado: “*pretending*”, a palavra em inglês possui dentre as traduções mais aceitas do termo, duas que se destacam, embora possam ser entendidas de modos bastante distintos. O primeiro sentido é “fingir” que também é defendido por John Searle. O segundo é o sentido de “propor-se a”, ou seja, apenas contar uma história sem a necessidade de gerar uma crença. Na obra *expressão e significado* John Searle diz que “fingir” é o sentido mais completo, como explicado por ele os atos ilocucionários são os atos de fala, em sentido comum, os atos assertivos são aqueles que descrevem o mundo e tem um compromisso com a verdade; ao emitirmos uma asserção seguimos 4 regras:

- 1- A regra essencial: quem faz uma asserção se compromete com a verdade da proposição expressa.
- 2- As regras preparatórias: o falante deve estar preparado para fornecer evidências ou razões da verdade da proposição expressa.

291 Contar histórias

292 Ex-professor emérito de UC Berkeley

3- A proposição expressa não deve ser obviamente verdadeira para ambos, falante ou ouvinte, no contexto da emissão.

4- A regra da sinceridade: o falante compromete-se com a crença na verdade da proposição expressa. (SEARLE, 2002, p. 101).

Quando realizamos esses atos o significado se verifica na realidade. Porém quando falamos de ficção o sentido é alterado, ou seja, não será verificado na realidade. Dessa maneira temos um grande problema, se o ato ilocucionário ficcional tem uma natureza diferente daqueles comuns, segue-se que devemos aprender essa natureza, cada vez que entrássemos em contato com uma obra de ficção deveríamos aprender uma nova linguagem, o que é impossível.

Seria impossível para qualquer pessoa, entender uma obra de ficção sem aprender novos conjuntos de significados correspondentes a todas as palavras e outros elementos contidos na obra; e já que qualquer sentença pode ocorrer numa obra de ficção, um falante da língua para ter a capacidade de ler qualquer obra de ficção teria que aprender essa língua novamente, uma vez que cada sentença teria um significado ficcional e um não ficcional. (SEARLE, 2002, p. 104).

Portanto, para Searle, quando falamos de ficção, todo ato ilocucionário possui uma intencionalidade de “fingir”. Fingimos que a Terra média está ameaçada por Sauron; fingimos que Sherlock Holmes mora no 221b da rua Baker; fingimos que Humbert tinha relações sexuais com Dolores Haze? Em princípio, não temos a intenção de gerar uma crença verdadeira, apenas contar uma história e entreter o público.

A distinção entre “fingir” e “propor-se a” é o engendramento de uma crença. Ao fingirmos que fazemos algo essa tal criação pode ser confundida com a mentira, uma distorção de um fato para gerar uma crença em outra pessoa; por outro lado podemos pensar em nos propor a contar uma história, nesse caso não estamos necessariamente engendrando uma crença, ela pretende apenas ser uma narrativa de eventos imaginados.

Podemos apresentar essa distinção mais claramente na experiência dos videogames. Parte da experiência de um jogo é fazer o consumidor assumir o papel do personagem principal. Em jogos como Mario, o jogador finge se tornar um encanador e salvar a princesa do reino dos cogumelos, aparentemente não há problema algum. Por outro lado, na franquia de jogos *Grand theft Auto* o jogador assume o papel de um criminoso. Assumir que estamos fingindo ser um criminoso gera a crença de que estamos assaltando, matando e transgredindo as leis das mais diversas maneiras, isso parece algo problemático, principalmente levando em conta o “argumento ocidental” do

tema, ou seja, de que obras de ficção pode estimular a transgressão da lei ou diminuir a importância do tema. Da mesma forma o gênero *lolicon* também é explorado em jogos. No Japão, como dito, os mangás influenciam em outras mídias, portanto o gênero *lolicon* se desdobra em vários jogos, entre eles os *dating simulator*. Os jogos *dating simulator* consistem em flertar e conseguir um relacionamento com um personagem virtual. Em alguns jogos é possível fazer isso com personagens que são menores de idade, esses jogos são famosos e alguns exportados para outros países. Alguns já foram proibidos no Brasil.

A discussão ética se dá neste ponto: por que o abuso infantil na ficção é moralmente proibido, mas o assassinato ou quaisquer outros tipos de transgressão na ficção não é moralmente proibido? Afinal, tende-se a pensar que tudo que se aplica para a admissão de um caso seria, em princípio, válido para a admissão do outro.

Pedófilos e pedófilos

Cabe aqui uma breve explicação sobre os termos pedofilia. É comum ouvirmos tal termo quando se tem notícias sobre esse tipo de crime, contudo devemos distinguir os tipos de sujeito, pois nem sempre um pedófilo é um criminoso.

O Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) é um manual para auxiliar e orientar os profissionais da área da saúde mental a identificar e diagnosticar doenças mentais. Nesse manual temos os dados necessários para identificar uma pessoa com “transtorno pedofílico” que é uma condição que pode ser passageira. Os critérios para o diagnóstico são:

- A. Por um período de pelo menos seis meses, fantasias sexualmente excitantes, impulsos sexuais ou comportamentos intensos e recorrentes envolvendo atividade sexual com criança ou crianças pré-púberes (em geral, 13 anos ou menos).
- B. O indivíduo coloca em prática esses impulsos sexuais, ou os impulsos ou as fantasias sexuais causam sofrimento intenso ou dificuldades interpessoais.
- C. O indivíduo tem, no mínimo, 16 anos de idade e é pelo menos cinco anos mais velho que a criança ou as crianças do Critério A. (APA, 2013)

O sujeito que apresenta transtorno pedofílico possui uma condição para a vida toda, é uma doença que o acomete, mas como determinado no item B ele não necessariamente requer que o sujeito tenha chegado a agir, apenas a existência dos

pensamentos e os problemas que esses causam é o suficiente para diagnosticar essa doença. Ou seja, o pedófilo clinicamente diagnosticado é uma pessoa que possui uma doença mental, que nem sempre abusou de uma criança.

Por outro lado, o abusador nem sempre é um pedófilo com doença diagnosticada. De acordo com dados que podem ser consultados na página do ministério dos direitos humanos do governo federal 73% dos casos de abuso de menores ocorrem na casa da própria vítima, cerca de 40% dos abusadores são o pai ou padrasto da criança. Ou seja, a grande maioria dos chamados pedófilos, são abusadores que não possuem um diagnóstico clínico de pedofilia.

O termo “pedófilo”, assim como vários outros, entrou para o dicionário popular de maneira incorreta, nem todo pedófilo é abusador, nem todo abusador é um pedófilo.

O dilema

Em seu artigo *The gamers dilemma*, Morgan Luck²⁹³ faz uma análise dos principais argumentos que tentam diferenciar o assassinato e a pedofilia em jogos. A maioria das pessoas se sentem confortáveis com o assassinato virtual, porém ficam realmente incomodadas com a pedofilia virtual. Luck apresenta e analisa cinco argumentos de porquê o tratamento dado ao assassinato virtual ser diferente da pedofilia virtual.

O 1º argumento é o argumento da aceitação social: que as pessoas não veem tantos problemas com o assassinato em jogos, mas a pedofilia é um tabu. Ele responde que isso simplesmente não é um argumento válido, ou, pelo menos, não tem um peso considerável. De fato, dizer que a diferença entre assassinato virtual e pedofilia virtual é apenas uma questão de aceitação da população é um argumento completamente arbitrário e não nos acrescenta em nada na discussão, afinal essa questão é justamente o que estamos tentando entender.

O 2º argumento é sobre a possibilidade de influência: pessoas expostas a tal ato tendem a querer praticar o ato. Luck argumenta que a pedofilia virtual pode servir como

293 Professor na Universidade Charles Sturt

um escudo, prevenindo que crianças reais sejam abusadas na medida em que essa ficção satisfaz os desejos do sujeito que possui tal parafilia²⁹⁴.

Nesse argumento vemos claramente a distinção entre os significados de ficção apresentados anteriormente. Se pensarmos a ficção com um intuito de pretender contar uma história, o problema da influência negativa refere-se principalmente à possibilidade de uma interpretação errônea da obra, sujeitos com déficit cognitivo tendem a confundir realidade com ficção, e isso causa esse tipo de problema.

Dentro desse argumento, é possível trazer também a questão da influência dos jogos sobre os jovens. Muito é falado pela grande mídia, pelos governantes e pelos pais e mães no que se refere a influência que mídias violentas, como filmes, séries e principalmente videogames, tem sobre as ações dos mais jovens. De acordo com essas pessoas, essas mídias são responsáveis por tornar o jovem mais agressivo, rebelde, desrespeitoso e etc. Também não é incomum ouvirmos falar sobre jovens que se rebelam e promovem tiroteios nas escolas dos Estados Unidos, as autoridades atribuem a culpa aos videogames, que segundo alguns relatos dessas pessoas, fazem o jovem ficar cada vez mais violento, aprendem a lidar com as armas, e perdem a empatia para com o próximo.

Contudo, apesar de repetido incessantemente por esses sujeitos, essas afirmações não se seguem quando confrontadas com os estudos de psicólogos e psiquiatras. Estudos como *Violent Video Games and Aggression*, publicado por pesquisadores da universidade de Seul na Coreia do sul em 2021; *Reexamining the Findings of the American Psychological Association's 2015 Task Force on Violent Media*, que foi uma meta análise publicada pela Association for Psychological Science, demonstram que não existe ligação entre a influência dos videogames e o comportamento agressivo de jovens.

Várias outras pesquisas foram feitas nos últimos anos sobre esse tema, a mais famosa e influente foi feita pelos pesquisadores da Royal Society, Andrew K. Przybylski e Netta Weinstein, *Violent video game engagement is not associated with adolescents' aggressive behaviour: evidence from a registered report*, onde os pesquisadores fizeram um acompanhamento de 1000 adolescentes (500 homens e 500 mulheres) com faixa etária entre 14 e 15 anos. As classificações dos jogos foram feitas

294 Transtornos de sexualidade clinicamente diagnosticado.

de acordo com o sistema de classificação britânico. Foram aplicados vários questionários sobre diversos temas e como os jovens lidavam com eles. A conclusão dos especialistas foi a de que não existe relação causal entre a agressividade e os jogos. Portanto, podemos dizer que essas formas de entretenimento ficcional não influenciam nas ações das pessoas. Porém, isso não resolve o dilema ético, pelo contrário, nos coloca mais um problema, afinal se não existe relação entre o que consumimos e nossas ações, qual é o problema de consumir pornografia infantil virtual?

O 3º argumento nos diz sobre a ideia da competição: o prazer não está em matar alguém, mas sim na ideia de ter um desafio nessa tarefa. O jogador está buscando algo além de apenas assassinar um personagem. Por outro lado, em um jogo de pedofilia explícita o prazer está contido em realmente cometer o ato de abuso. Se esse jogador desfruta o prazer de prejudicar uma pessoa menor de idade, isso reflete uma vontade oculta que ele possui na vida real. Luck responde a isso usando o mesmo argumento do desafio na tarefa. Supondo que o jogo consiste em roubar a coroa cravejada da torre de Londres, durante o percurso o jogador tem que conquistar a filha com menos de dezoito anos de um *beefeater*²⁹⁵ o jogador não se aproveita do ato em si, mas do desafio.

Outra resposta a este argumento é que muito do que é produzido nos departamentos de gráficos das empresas de jogos é investir tempo e dinheiro na realidade da obra, na qualidade da imagem e no realismo que ela transmite, inclusive nos efeitos de morte dos personagens. Portanto, é ingenuidade achar que ninguém se aproveita de matar deliberadamente nos jogos, logo os jogadores desfrutam do prazer do assassinato²⁹⁶ o que torna esses jogos igualmente imorais.

A indústria do entretenimento sempre buscou fazer representações o mais fiel possível da realidade, mostrar cenas que despertem no espectador sensações fidedignas com as quais ele sentiria se estivesse testemunhando o acontecimento na realidade, isso vale tanto para filmes quanto para animações e efeitos 3D.

Os grandes saltos de geração de consoles se dão principalmente pelo “gráfico” dos jogos, nos anos 70 foi lançada a primeira geração de consoles, onde os jogos se resumiam a pixels na tela, que formavam alguns desenhos e se movimentava, cabia ao jogador imaginar como seria aquilo na vida real. Em 2020 foi anunciado a nona geração

295 Como são popularmente chamados os guardas da torre de Londres.

296 Isso é notável em jogos da franquia *Mortal Kombat*, em que os jogadores ganham mais pontos por realizar finalizações mais sangrentas que o normal.

de consoles com seus sistemas avançados de processamento, podemos dizer que a única diferença entre a nona e oitava geração de videogames se dá na qualidade gráfica. A oitava geração possuía gráficos chamados de 4k a 30 fps, isso é: a resolução de 3840 x 2160; 2160 linhas contendo 3840 pixels em cada linha totalizando 8.294.400 pixels, com 30 *frames per seconds*, isso é 30 quadros por segundo, isso significa o número de imagens que tal dispositivo registra, processa ou exhibe por segundo. O grande avanço para a nona geração se deu na possibilidade de rodar jogos a 8k, isso é 7680 x 4320 totalizando 33.177.600 pixels, com 60 fps podendo alcançar até 120 fps. É importante ressaltar que o olho humano enxerga os movimentos, no mundo real, acima de 24 fps podendo passar de 200 fps.

Ou seja, nos últimos anos a indústria dos videogames tentou ao máximo melhorar a qualidade gráfica dos jogos para que cada vez mais eles se pareçam com a realidade, despertando ao máximo os sentimentos dos jogadores em relação aos eventos ocorridos durante a jogatina. Portanto, o argumento de que o prazer se encontra apenas em cumprir o desafio é falso, justamente por que o intuito da indústria é justamente fazer com que os jogos sejam cada vez mais realistas. Não é à toa que existem premiações anuais na indústria dos jogos que consideram a arte, a narrativa, o roteiro e diversos outros aspectos que não são apenas o desafio.

O 4º argumento nos diz que os jogos possuem diferentes tipos de públicos. Enquanto um jogo violento em que se pode matar qualquer pessoa não tem apelo a um grupo específico, um jogo sobre pedofilia teria um público seletivo que jogará, esse é o problema com tal gênero. Um jogo de assassinato só apresentaria esse tipo de problema caso fosse focado em assassinar um grupo específico como judeus e homossexuais. Luck diz que esse é um argumento razoável, porém, quando dizemos que esse jogo tem problemas apenas por ser focado em assassinar algum grupo específico, indiretamente estamos dizendo que não há problemas em matar de maneira indiscriminada, ou seja, estaríamos banalizando essa discussão, o que configura uma contradição no argumento central.

Esse argumento é uma faca de dois gumes, pois pensar que se apenas pedófilos comprariam esse tipo de jogo não seria um problema, afinal sujeitos que apresentam esse tipo de parafilia não conseguem se livrar dela tão facilmente, dessa maneira o sujeito acometido por essa parafilia poderia usar esse jogo como uma válvula de escape, evitando que ele o faça com crianças reais. Por outro lado, isso não nos dá garantia que

os pedófilos diagnosticados evitariam de fazer isso com crianças reais, esses jogos podem aflorar ainda mais seu desejo que poderia estar sob controle com a ajuda de profissionais de saúde mental. Pela falta de bibliografia que trate desse assunto especificamente não podemos saber qual é a real consequência.

O último argumento que Luck pontua é o do status especial da criança, resumidamente esse argumento diz que o que fazemos com uma criança sempre é pior do que o que é feito com um adulto, sendo assim assassinar uma criança é pior que assassinar um adulto e molestar uma criança é pior que molestar um adulto. Pensando dessa maneira segue-se logicamente que roubar o pirulito de uma criança é pior que assassinar um adulto. Nesse caso surge um problema óbvio em julgar gravidade de crime baseado apenas em quem é o alvo e não no que foi cometido. Por outro lado, mesmo aceitando essa premissa no mundo real, temos que entender que o personagem ali tratado não passa de códigos digitados por uma pessoa, que não faz nada mais ou nada menos do que foi configurado para fazer. Portanto, nos jogos não há diferenças reais entre adultos e crianças, apenas a aparência.

Em uma resposta a Luck, Rami Ali²⁹⁷ em seu artigo *A new solution to the gamer's dilemma* divide a argumentação de Luck em quatro pontos.

1- pessoas acreditam que assassinato na ficção é moralmente permissivo, ao passo que pedofilia na ficção é moralmente inaceitável.

2- assassinato ficcional é permitido porque não fere ninguém diretamente

3- pedofilia ficcional também não fere ninguém diretamente.

4- não há nenhuma outra distinção que justifique a diferença nos tratamento entre assassinato e pedofilia virtual.

Conclusão – As pessoas devem rejeitar o assassinato na ficção assim como rejeitam a pedofilia. Ou as pessoas devem aceitar a pedofilia na ficção, assim como aceitam o assassinato.

Dessa maneira a argumentação de Luck está bem estabelecida, onde a conclusão segue-se logicamente das premissas. Com isso o filósofo argumenta que a única maneira de desconstruir esse argumento é refutar a primeira premissa.

Para isso Ali faz uma simples diferenciação na argumentação de Luck. Existe diferença no contexto da audiência e no contexto do personagem.

297Department of Humanities, Lebanese American University

Como exemplo, na série *Uncharted* (2007-presente) os jogadores controlam um personagem humano (virtual), Nathan Drake, que é um moderno caçador de tesouros, colocado em situações perigosas, com personagens humanos (virtuais) dispostos a matá-lo. Por causa disso, quando os jogadores direcionam Drake para matar em seu mundo, as mortes feitas por Drake são (geralmente) instâncias de autodefesa. Isso, por sua vez, significa que as mortes virtuais do jogador são instâncias de autodefesa virtual. Em contraste, no jogo *Dishonored* (2012), o jogador controla um assassino que é livre para negociar seus arredores furtivamente em vez de matar. Quando o protagonista deste jogo mata, ele comete um assassinato. Da mesma forma, quando o jogador o comanda para fazer isso, ele comete um ato de assassinato virtual. (Ali. 2015, p.3)

Dessa maneira o contexto do jogo é levado em consideração. Existem casos em que o assassinato é permitido no mundo real, como é o exemplo da autodefesa. Nesses casos os assassinatos são permitidos, se são permitidos no mundo real, segue-se que a autodefesa é uma coisa que pode ser permitida na ficção. Por outro lado nenhuma razão justifica molestar uma criança, por esse motivo ninguém concorda que ficções onde crianças são abusadas devam ser permitidas.

Esse caso apresentado por Ali apenas muda o foco da discussão mas não resolvem o problema. Grande parte do conteúdo ficcional produzido em relação a assassinatos não levam a autodefesa em consideração, é o caso de vários jogos como *Mortal Kombat*, filmes de terror como sexta-feira 13 e etc. Nesse caso, podemos dizer que a argumentação de Ali, só reforça a distinção que deve existir entre aceitar a pedofilia ficcional ou proibir o assassinato virtual.

Reformulando o argumento do status especial da criança, baseando nos aspectos evolutivos e psicológicos, é possível que esse argumento tenha uma base sólida para explicar o fato de que a pornografia infantil ficcional seja tratada de maneira diferente de outros crimes na ficção. As pessoas tendem a defender as crianças de quaisquer males, esse é um aspecto evolutivo de várias espécies, principalmente a dos seres humanos. Em artigos como: *The Infant's Physical Attractiveness: Its Effect on Bonding and Attachment*; *Bebês: o irresistível poder da graciosidade. Um estudo sobre o significado evolutivo dos traços infantis*; *Baby Schema in Infant Faces Induces Cuteness Perception and Motivation for Caretaking in Adults*, profissionais de diversas áreas como psicologia, biologia evolutiva, psiquiatria e psicologia evolutiva, nos mostram que as características físicas de bebês e crianças desencadeia respostas emocionais nos humanos adultos, que tendem a defender os infantes.

Para viabilizar a sobrevivência de uma prole tão dependente por tanto tempo, foi preciso haver alto nível de investimento parental. Deste modo, pressões seletivas favoreceram nos humanos o forte vínculo mãe-bebê, o desenvolvimento do apego, a presença do macho e a formação da família (em suas diversas configurações), bem como a participação de outros adultos na assistência aos infantes. (Leitão & Castelo-Branco, 2010, p.4)

Dessa forma, o novo argumento do status especial da criança nos explica o porquê agimos dessa maneira em relação as crianças. O fato de assassinato na ficção ser tratado de maneira diferente do abuso infantil na ficção se dá não por um aspecto lógico – afinal tudo que se aplica a um crime deveria ser aplicado ao outro – mas sim um aspecto psicológico.

Conclusão

Os argumentos analisados por Morgan Luck, no artigo *The gamers dilemma* apesar de direcionados aos jogos, podem ser completamente dirigidos aos mais diversos tipos de obra, inclusive aos mangás. Esse contraste entre pedofilia e assassinatos é muito instigante, os dois são completamente condenáveis na vida real, porém possuem pesos completamente diferentes na discussão moral em relação a ficção. Entre as obras ficcionais o assassinato é um tema recorrente e tratado apenas como ficção, aceito por grande parte da população. As poucas obras que são taxadas como violentas demais recebem classificação etária para maiores de dezoito anos, mas continuam sendo distribuídas, enquanto o tema pedofilia não recebe o mesmo tratamento. O intuito deste artigo não é condenar aqueles que apreciam jogos violentos, ou mesmo tentar normalizar o tema da pedofilia e abuso sexual, trata-se apenas de um exercício para tentar entender o motivo da diferença de tratamento que esses tipos de ficções recebem.

É um fato que os dois tipos de obras ficcionais – assassinatos e abuso sexual infantil – recebem tratamentos distintos pela sociedade. Como dito anteriormente, várias obras ficcionais com a temática *lolicon* foram proibidas nos países ocidentais, assim como o romance *Lolita* escrito por Vladimir Nabokov também foi proibido em diversos países. Ao mesmo tempo, obras que possuem temática voltada para assassinatos como: *Jogos mortais*, *Mortal Kombat*, *Dishonored* recebem um selo de classificação indicativa para maiores de dezesseis anos e continuam a ser vendidos.

As leis dos países ocidentais são claras com relação a representação de crianças, não importa se o personagem foi desenhado do zero sem nenhuma inspiração na realidade. A representação de crianças e qualquer tipo de participação delas em cenas de sexo ou em qualquer conteúdo pornográfico é explicitamente proibida, seja em jogos, filmes, animações, quadrinhos e etc. É claro que esse tipo de conteúdo não é agradável, porém a pedofilia é um ato tão condenável quanto o assassinato. O problema existe nessa contradição em que aceitamos um e repudiamos o outro em obras de ficção. Isso não se trata de uma defesa de que filmes e jogos sobre abuso de crianças seja liberado por aí.

Devemos salientar que a grande maioria dos estudos como o da Royal Society²⁹⁸, apresentado anteriormente, concluem que não existe relação entre jogos violentos com aumento do comportamento violento na sociedade. Por outro lado, para os casos de pedofilia não há estudos suficientes para apontar o peso da ficção nos crimes desse tipo. Muito se deve ao fato de essas obras circularem apenas em alguns países como no caso do Japão. Outro dado importante é o de que 73% dos casos de abuso infantil não são cometidos por pedófilos no sentido clínico, mas sim são praticados por familiares ou amigos próximos da família.²⁹⁹

Podemos dizer, portanto, que o gênero *lolicon*, apesar de estranho e controverso, de acordo com os argumentos aqui analisados, não possui um ponto que possa distingui-lo de outras obras com violência explícita. Ao debater um pouco mais a fundo, os temas da violência e do assassinato não deveriam ser aceitos tão facilmente, se pensarmos na ficção como o “fingir” algo. Em contrapartida, dado ao que foi apresentado até aqui, podemos trabalhar com esses temas como “propor-se” a ser apenas uma história ficcional, com nenhum intuito além desse, mas dessa maneira teremos que “normalizar” o tema *lolicon*, assim como fizemos com o tema da violência explícita.

298 Violent videogame engagement is not associated with adolescents' aggressive behaviour

299 Dados disponíveis no site do governo federal - Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

Bibliografias:

AL-ALOSI H. **The criminalisation of fantasy material law and sexually explicit representations of fictional children.** New York, Ed. Routledge, 2018.

ALI, R. **A new solution to the gamer's dilemma.** *Ethics and Information Technology*, 17, 267–274. 2015

ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA AMERICANA. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (5^a ed.).** Arlington, VA: American Psychiatric Publishing. 2014

Anime Industry Report 2020 Summary. Disponível em: <<https://aja.gr.jp/english/japan-anime-data>> Acesso dia: 17/02/2021

COOKE B., **Ethics and Fictive Imagining.** *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 72:3 Summer 2014.

COMMITTEE ON THE RIGHTS OF THE CHILD UNITED NATIONS. **Unites States Supplemental Submission on the OPSC Draft Guidelines.** 2019. Disponível em: <<https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CRC/Guidelines/USA.pdf>> Acesso dia: 10/03/2021

CURRIE, G. **The nature of fiction.** Cambridge university press. New York. 1993

LEWIS, D. **Truth in Fiction.** *American Philosophical Quarterly* 15, no. 1. 37-46. 1978.

EUN-JU LEE, ET. AL. **Violent Video Games and Aggression: Stimulation or Catharsis or Both?** *Cyberpsychology, behavior, and social networking* Volume 24, Number 1, 41-47, 2021

FERGUSON, C.J. ET. AL. **Reexamining the Findings of the American Psychological Association's 2015 Task Force on Violent Media: A Meta-Analysis,** *Perspectives on Psychological Science* 1–21, 2020

GLOCKER, M. L. ET, AL.. **Baby schema in infant faces induces cuteness perception and motivation for caretaking in adults.** *Ethology*, 115(3), 257-263. 2009

HILDEBRANDT, K. A. & FITZGERALD, H. E. **The Infant's Physical Attractiveness: Its Effect on Bonding and Attachment.** *Infant Mental Health Journal*, Vol. 4 No. 1, 3-12, Spring 1983

LEITÃO, M. & CASTELO-BRANCO R. **Bebês: o irresistível poder da graciosidade.** Um estudo sobre o significado evolutivo dos traços infantis. *Estudos de Psicologia*, 15(1), 71-78, 2010

LUCK M., **The gamer's dilemma:** An analysis of the arguments for the moral distinction between virtual murder and virtual paedophilia, *Ethics and Information Technology*, March 2009

MINISTÉRIO DA MULHER, DA FAMÍLIA E DOS DIREITOS HUMANOS. **Dados de violência sexual contra crianças e adolescentes.** Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2020-2/maio/ministerio-divulgados-de-violencia-sexual-contra-criancas-e-adolescentes#:~:text=O%20suspeito%20é%20do%20sexo,em%2046%25%20das%20denúncias%20recebidas.>> Acesso dia: 10/03/2021

MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS OF JAPAN. **Japan's Comments on the Draft Guidelines on the implementation of the Optional Protocol to the Convention on the Rights of the Child on the sale of children, child prostitution and child pornography,** 2019. Disponível em: <<https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CRC/Guidelines/Japan.docx> > Acesso dia: 10/03/2021

MOEN O. M. & STERRI A. B. **Pedophilia and Computer-Generated Child Pornography.** *The Palgrave Handbook of Philosophy and Public Policy*, 2018.

MOHNKE S, MÜLLER S, AMELUNG T, KRÜGER TH, PONSETI J, SCHIFFER B, WALTER M, BEIER KM, WALTER H, **Brain alterations in paedophila:** a critical review, 2014, US National Library of Medicine National Institutes of Health.

PATRIDGE S. L. **Pornography, ethics, and video games.** *Ethics Inf Technol*, 2013.

PRZYBYLSKI ANDREW K. & WEINSTEIN NETTA. **Violent video game engagement is not associated with adolescents' aggressive behaviour:** evidence from a registered report. 2019. *Soc. open sci.*6171474171474.

SAINSBURY R.M. **Fiction and Fictionalism,** Ed. Routledge, New York, 2010.

SEARLE J. R. **Intencionalidade,** Trad. Júlio Fischer, Tomas Rosa Bueno, Ed. Martins Fontes, São Paulo – SP, 2002.

SEARLE J. R. **Expressão e Significado**, Trad. Ana Cecilia G. A. de Camargo, Ana Luiza Marcondes Garcia, Ed. Martins Fontes, São Paulo – SP, 2002.

Takeuchi C. L. **Regulating lolicon**: toward japanese compliance with its international legal obligations to ban virtual child pornography, *The Georgia Journal of International and Comparative Law* Vol. 44:195.

UNITED NATIONS. DRAFT **Guidelines on the implementation of the Optional Protocol to the Convention on the Rights of the Child on the sale of children, child prostitution and child pornography**, 2019. Disponível em: <<https://www.mofa.go.jp/files/000468434.pdf>>, dia 12/11/2019.