

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume V - N° 2
2024

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 5 – N. 2

2024

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências - Vol. 5, n. 2 (2024) - Curitiba, 2024.

78p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 5 n.2, 2024. 78p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 5 – N. 2 – 2024

ISSN 2675-4673

EXPEDIENTE

Editores

Adriano Furtado Holanda
(Universidade Federal do Paraná)

Yuri Ferrete
(Universidade de Lisboa / Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Editores Associados

Camila Muhl

(FAE-Centro Universitário)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná)

Mariana Cardoso Puchivailo
(Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo)

Paulo Coelho Castelo Branco
(Universidade Federal do Ceará)

Victor Luis Portugal Clavisso
(KU Leuven)

Conselho Editorial

Anna Luiza Coli

(Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague)

Adelma Pimentel (Universidade Federal do Pará)

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Universidade de São Paulo)

Antonio Ziri6n Quijano (Universidad Nacional Aut6noma de M6xico)

Carlos Moruj6o (Universidade Cat6lica Portuguesa)

Cris6stomo Lima do Nascimento (Universidade Federal Fluminense)

Daniel Rodrigues Ramos (Universidade Federal do Rec6ncavo Baiano)

Danilo Saretta Ver6ssimo (Universidade Estadual Paulista/Assis)

Eduardo Comarnich (Universidade Federal de Juiz de Fora)

Ewerton Helder Bentes Castro (Universidade Federal do Amazonas)

Ileno Izidio da Costa (Universidade de Bras6lia)

Joelma Ana Gutierrez Espindula (Universidade Federal de Roraima)

Jos6 Olinda Braga (Universidade Federal do Cear6)

Julio C6sar Vargas Bejarano (Universidad del Valle, Colombia)

Marcos Aur6lio Fernandes (Universidade de Bras6lia)

Mar6a Lucrecia Rovaletti (Universidade de Buenos Aires)

Michael Barber (Saint Louis University)

Nilton J6lio de Faria (Pontif6cia Universidade Cat6lica de Campinas)

Paolo Scolari (Universit6 Catt6lica di Milano)

Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal)

Shirley Mac6do Vieira de Melo (Universidade Federal do Vale do S6o Francisco)

Diagramação e Arte Final

Innovart Publicidade

Financiamento

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos

Submissão exclusivamente online: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe>

Editor

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências
E-mail: aholanda@yahoo.com

As opiniões emitidas nos trabalhos aqui publicados, bem como a exatidão e adequação das referências bibliográficas são de exclusiva responsabilidade dos autores, portanto podem não expressar o pensamento dos editores. A reprodução do conteúdo desta publicação poderá ocorrer desde que citada a fonte.

SUMÁRIO

Editorial

Editorial	VII
------------------------	------------

Artigos

O Dilema Ético dos Algoritmos: O Sujeito entre o Engajamento Existencial e o Virtual	84
Daniel Marcio Pereira Melo (Universidade da Beira Interior/Portugal)	
A Experiência da Dor segundo Byung-Chul Han em Diálogo com o Papa Francisco	95
Renato Kirchner (Pontifícia Universidade Católica de Campinas) & Arlindo José Vicente Junior (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)	
A Rejeição de Walter Benjamin à Filosofia de Martin Buber: Acerca de Mito e Linguagem	103
Leonardo Uderman (Universidade de Lisboa/Portugal)	
O Incômodo da Incompletude na Contemporaneidade: Sofrimento e Teatralidade em uma Perspectiva Sartriana	115
Michelle Thieme de Carvalho Moura (Escola Naval/RJ)	
Negritude em escrita: A existência negra em Conceição Evaristo e Frantz Fanon	124
Lucas Ramalho de Almeida (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – UFTM) & Nilson Lucas Dias Gabriel (Universidade Estadual de Maringá)	

Tradução - Texto Clássico

A Importância de Algumas Concepções de Husserl para a Psicopatologia	139
Elsa Arruda (1950), Tradução de Pedro Tizo Santos	
Importance de Quelques Conceptions de Husserl pour la Psychopathologie	143
Elsa Arruda (1950)	

Tradução

Impureza Crítica e a Disputa por uma Fenomenologia Crítica	147
Mariana Ortega (Pennsylvania State University), Tradução de Guilherme Augusto da Silva e Revisão Técnica de Adriano Holanda	



EDITORIAL

A Equipe Editorial da revista Phenomenology, Humanities and Sciences vem trazer, com muito orgulho, um número que consideramos ser bastante especial. A motivação têm pluriformas: em primeiro lugar, pela qualidade de todas as contribuições – marcadas tanto pelo esmero, pela profundidade de reflexões, quanto pela diversidade e atualidade das temáticas –; em segundo lugar, pelo ineditismo das traduções aqui arroladas, que trazem temas e autorias que merecem destaque (na sequência explicitaremos as mesmas); e, por fim, pelo fato que este número antecipa e circunscreve um grande evento que está por vir, e que é uma das maiores reuniões científicas de debates em torno da Fenomenologia. Estamos nos referindo ao IV Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia, que terá lugar em Curitiba, na PUC-Paraná, entre os dias 8 e 11 de julho de 2024.

Por isto, quebrando nosso protocolo, começamos a apresentação deste número “de trás para frente”, a partir de uma inédita tradução da Profa. Mariana Ortega (Pennsylvania State University), cujo manuscrito, intitulado *Impureza Crítica e a Disputa por uma Fenomenologia Crítica* traz questões em torno de temas da mais importante relevância e atualidade – como as identidades sociais, raça, gênero, história, temas que envolvem diretamente (não sem alguma polêmica), o que vem sendo desenvolvido nos últimos anos como a Fenomenologia Crítica. A Professora Mariana Ortega, é uma das convidadas internacionais do evento supracitado. Vinculada ao Departamento de Filosofia da Pennsylvania State University, Estados Unidos, suas pesquisas giram em torno dos Feminismos Latinos, Fenomenologia, Filosofia da Raça e Estética, questões de identidade, bem como em representações visuais de raça, gênero e sexualidade. Além de autora de grande número de manuscritos, dentre suas obras mais conhecidas, destaca-se o livro *“In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self”* (SUNY, 2016); também é coeditora (com Andrea Pitts e José Medina) de *“Theories of the Flesh, Latinx and Latin American Feminisms, Transformation and Resistance”* (Oxford University Press 2019) e de *“Constructing the Nation: A Race and Nationalism Reader”* (SUNY, 2009), coeditora com Linda Martín-Alcoff.

Torna-se público também um texto histórico para as relações entre Fenomenologia e Psiquiatria no Brasil – *A Importância de Algumas Concepções de Husserl para a Psicopatologia*, de Elso Arruda, uma conferência originalmente pronunciada em francês, em 1950, em Paris (com a ilustre presença e audiência de ninguém menos do que Ludwig Binswanger e Eugène Minkowski) – e publicada em 1951, nos Congressos Internacionais de Criminologia e Psiquiatria (Paris, 1950) publicados em Salvador, Bahia, pela Imprensa Oficial da Bahia. O texto aqui publicado traz, tanto a reedição da versão original, quanto a tradução para o português, a cargo de Pedro Tizo Santos. Nesse importante documento, Elso Arruda destaca as desvantagens da multiplicidade de “fenomenologias” e o perigo de misturar regras científicas clássicas nos estudos de psicologia fenomenológica e psicopatologia.

A temática proposta pela nossa primeira tradução encontra eco no manuscrito intitulado *Negritude em escrita: A existência negra em Conceição Evaristo e Frantz Fanon*, de autoria de Lucas Ramalho de Almeida (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – UFTM) & Nilson Lucas Dias Gabriel (Universidade Estadual de Maringá). O texto discute a vivência da negritude diante da colonialidade, e seu consequente silenciamento em diversos âmbitos. Objetiva analisar na obra de Conceição Evaristo a expressão da experiência da negritude traçando um diálogo com Frantz Fanon.

Trazemos ainda o texto *O Incômodo da Incompletude na Contemporaneidade: Sofrimento e Teatralidade em uma Perspectiva Sartriana*, de Michelle Thieme de Carvalho Moura (Escola Naval/RJ), no qual se propõe uma discussão sobre as particularidades de nossa contemporaneidade em relação com a busca por um ideal irrealizável de completude. O debate ainda busca apresentar desdobramentos desse fenômeno nas relações de tensão entre o homem e seu horizonte existencial nos dias de hoje.

O artigo de Leonardo Uderman (Universidade de Lisboa/Portugal) – intitulado *A Rejeição de Walter Benjamin à Filosofia de Martin Buber: Acerca de Mito e Linguagem* – traz a expressa oposição de Walter Benjamin à filosofia de Martin Buber, ambos pertencentes a um mesmo movimento de renovação da filosofia judaica. Preliminarmente são explicitadas algumas semelhanças, passando-se aos caminhos opostos que tomam a partir daí: a compreensão do significado do mito para o judaísmo contrapõe um ao outro; bem como as opostas elaborações acerca da linguagem, contrapondo a filosofia da indizibilidade proposta por Buber ao apreço benjaminiano pela transmissão linguística.



O texto A Experiência da Dor segundo Byung-Chul Han em Diálogo com o Papa Francisco, de Renato Kirchner (Pontifícia Universidade Católica de Campinas) & Arlindo José Vicente Junior (Pontifícia Universidade Católica de Campinas), apresenta o pensamento do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, na obra Sociedade paliativa: a dor hoje e a narrativa da Igreja Católica feita durante a pandemia da Covid-19, mais especificamente, a imagem marcante do Papa Francisco solitário na Praça de São Pedro completamente vazia, por conta do distanciamento social. A proposta do artigo é oferecer um entrecruzamento destes dois textos: o livro de Byung-Chul Han em que destaca que o distanciamento social, explorado durante a Pandemia e se mostrou como forma de não contaminação com o vírus mortal, mas que ao mesmo tempo forçou-nos a ficar longe da dor do outro; e a proposta do Papa Francisco, que vivenciando o distanciamento social, criou um ambiente de solidão com Deus em uma Praça de São Pedro completamente vazia, numa oportunidade para mostrar resiliência diante dos desafios da Pandemia.

E Daniel Marcio Pereira Melo (Universidade da Beira Interior/Portugal), em O Dilema Ético dos Algoritmos: O Sujeito entre o Engajamento Existencial e o Virtual, propõe uma discussão em torno da relação entre existência e engajamento, a partir de uma crítica à era da tecnologia e ao paradigma do chamado engajamento virtual produzido pelos algoritmos. A internet é, na contemporaneidade, o lugar onde todas as coisas estão, mas sem corpo. Trata-se de uma discussão teórica que toma como referência o existencialismo e suas noções de engajamento e existência, num diálogo com a noção de contemporaneidade e certa compreensão sobre o que representa a tecnologia.

Esperamos, com este novo número, renovar nosso projeto de construção de um veículo autêntico, inovador, independente, transdisciplinar, de debates em Fenomenologia.

Yuri Ferrete
Adriano Furtado Holanda
(Editores)

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ARTIGOS



O DILEMA ÉTICO DOS ALGORITMOS: O SUJEITO ENTRE O ENGAJAMENTO EXISTENCIAL E O VIRTUAL

Doi: 10.62506/phs.v5i2.181

The Ethical Dilemma of Algorithms: The Subject between Existential and
Virtual Engagement

DANIEL MARCIO PEREIRA MELO*

El Dilema Ético de los Algoritmos: El Sujeto entre lo Compromiso Exis-
tencial y lo Virtual

Resumo: No que consiste o dilema ético no uso de dados de usuários pelas empresas de novas tecnologias? A partir dessa questão, como pensar o sujeito contemporâneo e suas relações sociais, destacando aspectos éticos? O objetivo da discussão aqui posta é compreender a relação entre existência e engajamento, a partir de uma crítica à era da tecnologia e ao paradigma do chamado engajamento virtual produzido pelos algoritmos. A internet é, na contemporaneidade, o lugar onde todas as coisas estão, mas sem corpo. Trata-se de uma discussão teórica que toma como referência o existencialismo e suas noções de engajamento e existência, num diálogo com a noção de contemporaneidade e certa compreensão sobre o que representa a tecnologia. O sujeito emergente nesse contexto parece lidar com uma existência na qual a materialidade da vida é colocada em suspenso: a fuga para a virtualização pelas redes sociais, o isolamento social como medida de enfrentamento da recente crise sanitária, a familiaridade e a identificação com os avatares cada vez mais comuns no modo de ser, bem como certo colapso da relação com a mundaneidade – a degradação do meio ambiente. Tudo isso parece compor o cenário onde a vivência de engajamento existencial acontece sob a tutela das inteligências artificiais. Vive-se uma espécie de ciborguização da vida. Considerando-se a compreensão existencialista sobre a condição humana, pensar a ética prática nessa conjuntura na qual o sujeito é enredado por essa customização tecnológica, vivida num engajamento existencial quantificável, é o que pretende essa reflexão. Para fins de uma possível compreensão ética existencialista, destacam-se aqui, portanto, aspectos da autonomia de escolha de um sujeito que se faz virtualização sob a tutela de uma máquina: invenção e técnica, engajamento e existência. Qual a saída para o sujeito?

Palavras-chave: Existência; Engajamento; Existencialismo; Ética; Tecnologia; Algoritmo.

Abstract: What constitutes the ethical dilemma in the use of user data by new technology companies? Based on this question, how to think about the contemporary subject and his social relations, highlighting ethical aspects? The purpose of the discussion here is to understand the relationship between existence and engagement, from a critique of the technology era and the paradigm of the so-called virtual engagement produced by algorithms. The internet is, in contemporary times, the place where all things are, but without a body. It is a theoretical discussion that takes existentialism and its notions of engagement and existence as a reference, in a dialogue with the notion of contemporaneity and a certain understanding of what technology represents. The emerging subject in this context seems to deal with an existence in which the materiality of life is suspended: the escape to virtualization through social networks, social isolation as a measure to face the recent health crisis, familiarity and identification with the avatars each increasingly common in the way of being, as well as a certain collapse of the relationship with worldliness - the degradation of the environment. All of this seems to compose the scenario where the experience of existential engagement takes place under the tutelage of artificial intelligences. There is a kind of cyborgization of life. Considering the existentialist understanding of the human condition, thinking about practical ethics in this context where the subject is entangled by this technological customization, experienced in a quantifiable existential engagement, is what this reflection intends. For the purposes of a possible existentialist ethical understanding, aspects of the autonomy of choice of a subject who undergoes virtualization under the tutelage of a machine are highlighted here: invention and technique, engagement and existence. What is the output for the subject?

Keywords: Existence; Engagement; Existentialism; Ethic; Technology; Algorithm.

Resumen: ¿En qué consiste el dilema ético en el uso de los datos de los usuarios por parte de las empresas de nuevas tecnologías? A partir de esta pregunta, ¿cómo pensar el sujeto contemporáneo y sus relaciones sociales, destacando aspectos éticos? El propósito de la discusión aquí es comprender la relación entre existencia y compromiso, a partir de una crítica a la era de la tecnología y al paradigma del llamado compromiso virtual producido por algoritmos. Internet es, en la contemporaneidad, el lugar donde están todas las cosas, pero sin cuerpo. Es una discusión teórica que toma como referencia el existencialismo y sus nociones de compromiso y existencia, en diálogo con la noción de contemporaneidad y una cierta comprensión de lo que representa la tecnología. El sujeto emergente en este contexto parece lidiar con una existencia en la que la materialidad de la vida está suspendida: la huida a la virtualización a través de las redes sociales, el aislamiento social como medida para enfrentar la reciente crisis sanitaria, la familiaridad e identificación con los avatares cada vez más comunes en el modo de ser, así como un cierto colapso de la relación con la mundanidad - la degradación del medio ambiente. Todo esto parece componer el escenario donde la experiencia del compromiso existencial tiene lugar bajo la tutela de las inteligencias artificiales. Hay una especie de ciborgización de la vida. Considerando la comprensión existencialista de la condición humana, pensar la ética práctica en este contexto donde el sujeto es enredado por esta personalización tecnológica, experimentada en un compromiso existencial cuantificable, es lo que pretende esta reflexión. A los efectos de una posible comprensión ética existencialista, se destacan aquí, por tanto, aspectos de la autonomía de elección de un sujeto que se virtualiza bajo la tutela de una máquina: invención y técnica, compromiso y existencia. ¿Cuál es la salida para el sujeto?

Palabras clave: Existencia; Compromiso; Existencialismo; Principio moral; Tecnología; Algoritmo.

* Universidade da Beira Interior – UBI (Portugal), Instituto Intention de Psicologia Fenomenológica, Arte e Literatura (Brasil). Email: danielmelo@institutointentionoficial.com . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8463-3256>



Introdução

Uma questão inicial na discussão aqui proposta é sobre a existência humana ser tecnologicamente entrelaçada. Não somente somos a sociedade mais desenvolvida tecnologicamente, mas também o nosso ritmo existencial, os espaços, as relações que estabelecemos e até mesmo a vivência de um “si-mesmo” – uma imagem de si – são dimensões aparentemente tuteladas pela tecnologia. A familiaridade com essa tutela, o que nos impede de adotar certo posicionamento crítico sobre nosso tempo ordinário estar atravessado pela tecnologia - do nosso levantar pela manhã ao recolher à noite -, tem no modelo dos algoritmos uma instância que é anterior à nossa consciência posicional de mundo. Nessa conjuntura, o que este trabalho propõe é comprovar a existência de um dilema ético. Se entendermos ética como, a exemplo de sua concepção no existencialismo, a dimensão de uma práxis de vida traduzida na materialização de certa performance de ser, a partir da escolha de um sujeito singular universal, estamos mesmo diante de uma discussão necessária. É que a vida contemporânea, ao se organizar pela mediação da tecnologia em seu expediente algorítmico, parece lançar o sujeito num dilema sobre a sua própria autonomia. É isso que se chama aqui de *dilema ético dos algoritmos*, o fato de que a vida em rede tem seu ritmo definido por uma instância outra - a do algoritmo -, que engendra a práxis do sujeito no ciberespaço e fora dele, numa espécie de alienação tecnológica.

Na linguagem das empresas de tecnologia – as chamadas *Big Techs* –, os algoritmos são o modelo de funcionamento de uma inteligência virtual que garante o maior índice de engajamento possível para determinado produto, ideia ou serviço. Fala-se aí de conectividade. As empresas deixaram de vender *hardwares* e *softwares* e passaram a vender engajamento. Os clientes da indústria de tecnologia querem a garantia de que um maior número de pessoas irá se engajar, ou seja, aderir e comprar seus produtos, serviços e ideias. Uma das relevâncias desse tema está no fato de que hoje são 181,8 milhões de usuários de internet no Brasil, com 84,3% de penetração da internet, números do início de 2023, segundo o relatório *Digital 2023: Brazil* (Kemp, 2023, *The state of digital in Brazil in 2023*, para. 2-4). Cerca de 152,4 milhões (ou 70% da população brasileira) são de usuários de mídia social, segundo esse relatório. Essas estatísticas atestam o “estado do digital” na sociedade brasileira e devem ser consideradas em pesquisas sobre a experiência de subjetividade contemporânea, como a que sustenta este trabalho.

Se o algoritmo é uma função que rege o modo de identificação do sujeito usuário mediante o chamado engajamento virtual, e se a vida contemporânea parece se organizar a partir disso, estamos diante de um dilema ético. Seria razoável considerarmos que a tecnologia e seus expedientes como o algoritmo e as inteligências artificiais (IAs) assumem o lugar de grande outro, nos termos do lugar do Outro no existencialismo, aquele que “detém um segredo do meu ser e sabe o que sou”? (Sartre, 1943/2011, p. 453). Antes de respondermos a essa questão, regressemos a outra mais elementar e também de suma importância nesse debate: o que é a internet? O lugar onde todas as coisas estão, mas sem corpo.

Uma primeira oposição, aquela que se dá entre o sentido do que é real e do que é virtual, parece surgir daí. A partir dessa oposição simplista, a internet seria então o espaço do virtual, ou seja, o lugar onde as coisas estariam em ilusão, virtualizadas, em oposição à realidade. No ambiente virtual as coisas existiriam em potência. Opondo essa à noção de “possíveis”, capital no existencialismo, deve-se compreender que a oposição entre real como realidade e virtual como ilusão é insatisfatória. No existencialismo, o homem é seus possíveis enquanto projeto de ser que se perfila num horizonte perseguido, mas que se traduz pela atualidade de um ato presente. Precisáramos, portanto, considerar o virtual não em oposição ao real, mas ao atual. Falaríamos, assim, de um processo de virtualização que seria “o movimento inverso da atualização” (Lévy, 1995/2017, p. 17). É Lévy que sugere também a necessidade de se pensar a virtualização como um êxodo, pois os elementos do virtual são nômades, dispersos. “A virtualização reinventa uma cultura nômade” (p. 20).

Para o existencialismo, um possível se mostra como tal se se configura como projeto, ou seja, como possibilidade viabilizada pela conduta atual de um sujeito particular no mundo. Por outro lado, o modo de ser do Para-si é diaspórico. Essa parece ser uma questão fundamental na discussão sobre o dilema ético resultante do fato de que a tecnologia e seus expedientes como o algoritmo e as IAs medeiam a existência humana atualmente. Se o real da condição humana se aproxima e se assemelha ao possível, aquele que é viabilizado pelas condutas de um sujeito particular, tais condutas, tomadas como o atual, não podem ser consideradas semelhantes ao virtual, já que respondem a este. O problema prático é que, respondendo aos algoritmos, o sujeito deixa de atualizar seu projeto numa conduta ordinária, e padece um processo de virtualização da vida. Há de se pensar, nesse contexto, a materialidade da vida, questão constitutiva e fundamental para o existencialismo. Sob a égide da virtualização, o sujeito sofre na medida em que, de certa forma, parece negligenciar essa materialidade fundamental da vida pela fuga para o virtual, tentando tornar o atual da sua experiência semelhante ao virtual prometido nas redes.



Assim, de um lado, o sujeito se acha em um modelo de existência virtualizado – que não é atual -, no qual se dá a fuga da materialidade da vida como resposta solipsista ao processo de virtualização e, por essa razão, transmuta-se o mundo em elemento ultrapassado e sem importância; do outro lado, o sujeito cria em sua vida prática uma moralidade como tentativa, sempre fracassada, de negação da dor e dos limites – originalmente delimitados pelo corpo –, organizando seus possíveis pela práxis imaterial ou não atual, o que parece se traduzir numa performance cujo elemento contingente é a situação virtual, já que a virtualização é um processo de desterritorialização (Lévy, 1995/2017). O sujeito se acha aí num espectro de existência como fuga para o ciberespaço. Esse sujeito “desterritorializado, presente por inteiro em cada uma de suas versões, de suas cópias e de suas projeções, desprovido de inércia, habitante ubíquo do ciberespaço” (pp. 19-20) é onipresente, mas em lugar material nenhum. A existência engendra-se sem um dos elementos fundamentais e constitutivos da própria situação: o corpo, já que ele é substituído por um avatar, espécie de holograma do ser, o cibercorpo. Não é que a tecnologia e a relação do sujeito com ela sejam entaves à saúde psíquica ou existencial *per se*, haja vista que grandes avanços têm sido possibilitados para assistência em saúde via tecnologia, a exemplo da telessaúde. Mas é que se exige rever os binômios possível *versus* atual e real *versus* virtual da equação sujeito autônomo + engajamento virtual sob a lente existencialista.

Além da corporeidade, outro aspecto fundamental para compreensão da vivência no ambiente virtual é a relação entre tempo e consciência (atenção). No ciberespaço a existência se traduz a partir da quantidade de *likes* que se recebe na foto publicada no *feed*, assim como pela capacidade do sujeito em garantir uma audiência do seu conteúdo digital. Esse conteúdo representa a sua persona e tem subjacente um alicerce perverso: a reificação do Outro, no sentido de transformá-lo num caráter inanimado, como já propunham Lukács (1989) e Marx (1975). Ou seja, a dinâmica entre o tempo vivido no ciberespaço e a consciência (consciência de si) tem como válvula a encarnação do Outro – e isso é paradoxal, pois não há carne no virtual – num objeto inorgânico e automático, já que se trata do algoritmo – o *Big Brother* –, que é passivo, pois não tem exterioridade consciente. É a engrenagem do capitalismo comunicativo que justifica essa conjuntura, já que a subjetividade transmutada em avatar tem, na virtualidade que a organiza, um caráter de objeto inanimado, sujeitado, passivizado e otimizado. É assim que o sujeito-conteúdo passa a ter *status* de objeto mensurado, medido e quantificado, tal qual os objetos que circulam no mercado: ele é uma informação que pode ser consumida. Nas palavras de Han, “o regime de informação está acoplado ao capitalismo da informação, que se desenvolve em capitalismo de vigilância e que degrada os seres humanos em gado, em animais de consumo de dados” (2022, p. 7). A intersubjetividade, relação sempre permeada pela ausência e pela falta, é aí positivada pelo conteúdo viralizado e pela quantidade de seguidores. É que no virtual, o sujeito tem a falsa sensação de que o engajamento em suas redes e em seus conteúdos é garantia de ter o Outro sob controle, afinal é o próprio sujeito que decide o que mostrará. No entanto, essa sensação de que se tem o completo interesse desse outro se organiza sem a exterioridade da sua alteridade: o sujeito já não está em risco, pois sente que o fundamento da sua existência – o Outro – está supostamente controlado, pois só existe no ciberespaço. O sujeito vive sob a falácia de que o Outro está apegado ao seu perfil, que é um avatar medido e controlado por ele mesmo, o que se mostra como um erro nessa *organização* da vivência.

Metodologia

Trata-se de um recorte da nossa tese de doutorado em filosofia, na qual apresentamos uma compreensão ética existencialista sobre o lugar do psicoterapeuta e sobre a psicoterapia de inspiração sartriana. O curso de doutoramento em filosofia integra o programa de pós-graduação da Universidade da Beira Interior (UBI), em Covilhã, Portugal. A pesquisa que fundamentou a tese referida teve como base a compreensão dialética crítica de Jean-Paul Sartre, no que tange ao seu método progressivo-regressivo e à sua abordagem biográfica propostas para a psicologia clínica. Nossa pesquisa empírica teve como ponto de partida a prática clínica pela discussão da conduta de um psicoterapeuta particular, a saber, este pesquisador.

Neste trabalho apresentamos uma discussão teórica a partir da ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre e da psicologia existencialista advinda dessa. Notadamente tomamos como referência as obras *O Ser e o Nada* (1943/2011), *Crítica da Razão Dialética* (1960/2002) e *Cadernos sobre uma moral* (1983), além de alguns trabalhos anteriores nossos nos quais apresentamos proposições para uma psicologia clínica existencialista: Melo (2020, 2021). Este trabalho compõe-se de um diálogo com reflexões contemporâneas sobre a tecnologia e seus expedientes, especialmente a partir do que propõem Arendt (1958/1989), Han (2017/2012, 2020, 2022) e Lévy (1995/2017). É a partir dessas interlocuções que apresentamos aqui o que denominamos de *dilema ético dos algoritmos*, e propomos apontamentos críticos sobre a incursão do sujeito contemporâneo no mundo virtual.

Resultados e Discussão

Encontramos numa expoente da filosofia francesa, Simone Weil (1947/1993, 1951/2016), uma compreensão que dialoga com o existencialismo sartriano numa questão fundamental que atravessa a vivência no ambiente virtual, o que pode sugerir um caminho de solução para os impasses apontados na vivência virtual da alteridade: a dimensão do apego. Em sua obra *A Gravidade e a Graça* (1947/1993), ela nos diz que “o apego



não é outra coisa senão a insuficiência no sentimento de realidade. Somos apegados à posse de uma coisa por acreditarmos que, se deixarmos de possuí-la, ela deixará de ser” (p. 15). Quando mensuradas a partir do engajamento virtual, as vivências (nesse caso virtualizadas) lançam o sujeito numa dimensão de apego a uma irrealidade: ele existe porque o algoritmo o pensa. E é esse Outro algoritmizado que sustenta sua existência na rede, já que quem não viraliza ou não consegue produzir conteúdo que gera engajamento corre o risco de ter sua existência negada no ciberespaço. O contrário do que se dá na condição humana não virtualizada, na qual o Outro é essa presença exterior que já está lá quando o sujeito se descobre existindo ao assumir sua consciência posicional de si. Esse Outro o sustenta. Na virtualização não há escapatórias, o sujeito se transmuta em simulacro e seu projeto de ser é fadado ao fracasso, pois ele não consegue acompanhar o desenvolvimento vertiginoso da tecnologia e das novas atualizações da rede.

Fica exposto um dos grandes problemas éticos do avanço da tecnologia: a realidade humana, especialmente em que pese ao desenvolvimento cerebral, não consegue acompanhar o ritmo do avanço das novas tecnologias. Se outrora foi considerada ferramenta de uso do ser humano, a tecnologia hoje passa a usar o sujeito. Essa problematização da relação entre a condição humana e o uso da tecnologia já havia sido apontada por um expoente da filosofia: “Neste caso, seria como se o nosso cérebro, condição material e física do pensamento, não pudesse acompanhar o que fazemos, de modo que, de agora em diante, necessitaríamos realmente de máquinas que pensassem e falassem por nós” (Arendt, 1958/1989, p. 11). E permanece uma problemática a ser pautada por nossas investigações. É o que podemos depreender da discussão proposta por Barata:

Nas últimas décadas, uma nova ferida narcísica tem estado a formar-se por baixo da roupa de excepcionalidade com que nos vestimos: o desenvolvimento da Inteligência Artificial (IA) vai limitando, provavelmente até a extinção, o espaço para acreditar, com razões fundadas, que a inteligência humana não pode ser recriada por outros meios que não os proporcionados pela biologia e pelo corpo-mente que encarnamos. (Barata, 2023, A nova ferida narcísica, para. 2)

A metáfora da inteligência artificial parece se revelar apropriada quando consideramos o modo de funcionamento dos algoritmos. Se antes os dispositivos eletrônicos apenas armazenavam dados, agora as IAs passam a ser verdadeiras entidades autônomas, que funcionam de modo independente, engendrando certo *modus operandi* em seus usuários. Já há sérias preocupações éticas com o chamado chat GPT-4. Um relatório da OpenAI diz ter temores éticos com o comportamento de alto risco apresentado no cumprimento de uma tarefa simples com um usuário: a ferramenta mentiu para conseguir executar uma ação (Martins, 2023, preocupações éticas, para. 1).

O dilema ético aqui referido reverbera em problema de saúde pública. Nunca se viu tantas crianças e adolescentes com quadros de ansiedade e tendo seu processo de desenvolvimento impactado por um fenômeno como o *screen time* – tempo de tela. O documentário *O dilema das redes* (Orlowski, 2020) parece apresentar esse problema de maneira clara. Não encontramos ainda uma resposta sobre a necessidade de preservarmos nossa autonomia em face do funcionamento das redes sociais. As IAs e os algoritmos funcionam como uma consciência posicional (de), que atua antes de o próprio sujeito dar-se conta, antes da sua consciência posicional de si. As crianças e os adolescentes em pleno período de desenvolvimento expostos à influência de uma lógica outra, a das *Big Techs*, correm o risco de ser tutelados pela lógica de mercado que marca o funcionamento da tecnologia: *likes*, curtidas, filtros, contato virtual, exposição pública em massa, descurtidas, *fake news*, etc. As recentes polêmicas com a empresa Google no Brasil em torno do Projeto de Lei (PL) das *fake news* revelam algo desse dilema (Junqueira, 2023).

As notificações, mais um expediente dos dispositivos tecnológicos, parecem ser outro fenômeno em especial que revela o dilema ético das vivências mediadas pela tecnologia, e se mostram com potencial alienante. Elas dizem a hora que se deve usar os dispositivos e como se deve proceder. Apontam que tipo de produto deve ser consumido, quais vídeos assistir, etc. Prendem o sujeito nas marcações em fotos que ele nem sequer desejava ver. Os amigos que marcam, por sua vez, parecem tornar-se amigos simplesmente por terem encontrado o @ na rede social: estamos ligados. Ligados por uma intimidade que não é íntima, parece ser mais adequado chamá-la *extimidade*, como propõe Mattos (2015).

Com a IA estaríamos diante de uma nova ferida narcísica, a exemplo da que aponta Freud ao considerar a sua descoberta do inconsciente uma revolução tal qual a copernicana e a da teoria da evolução de Darwin? (Barata, 2023, A nova ferida narcísica, para. 1). O existencialismo pode contribuir nesse debate, assim como as postulações de Arendt feitas em 1958, quando as IAs ainda não existiam.

Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre o conhecimento (no sentido moderno de *know-how*) e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso *know-how*, criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja. (Arendt, 1958/1989, p. 11)

É Arendt que acrescenta que a situação criada pelas ciências e, neste caso, pelos avanços das novas tecnologias, pelo aqui exposto, “tem grande significado político. Sempre que a relevância do discurso entra em



jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político” (Arendt, 1958/1989, p. 11). E parece que o maior risco, no caso da lógica atual das *Big Techs*, mostra-se exatamente nos novos discursos. As tentativas frustradas do sujeito contemporâneo de ajustar sua performance aos discursos impostos por essas empresas é notadamente um dilema ético, pois “adotaríamos sem dúvida um modo de vida no qual o discurso não teria sentido” (p. 11). A autora continua:

Haverá talvez verdades que ficam além da linguagem e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem que, seja, o que for, não é um ser político. Mas os homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos. (Arendt, 1958/1989, p. 12)

Se a discussão é, pois, sobre a autonomia do sujeito, uma das condições existenciais mais eloquentes da condição humana, podemos dizer que as postulações de Sartre (1943/2011, 1960/2002, 1983/2022) no século XX têm muito a contribuir sobre a compreensão das saídas para esses problemas éticos em causa no século XXI. É olhar o passado como indicação de uma vivência a ser superada na construção de um futuro melhor. Que futuro nos aguarda quando nossa responsabilidade de escolha parece ser posta em discussão no cenário de exposição à lógica das empresas de tecnologia? Façamos eco à pergunta suscitada a partir da reflexão de Barata (2023) sobre se a IA teria capacidade autônoma de criar a cultura: como pensar a responsabilidade de escolha do sujeito em face das IAs? O que dizer sobre a dimensão da psicopatologia nesse contexto? Se considerarmos o fenômeno da hiperexposição às redes sociais e às telas, podemos dizer que o dilema ético aqui apresentado aponta um problema de saúde pública, pois

O aumento dos índices de depressão em todo o globo tornou-se objeto de maiores atenções por parte da OMS (Organização Mundial da Saúde). Estima-se, que desde 2018, ao menos 230 milhões de pessoas, de todas as idades, sofram com este transtorno, dados que seguem na direção ascendente. A impressionante magnitude dos números impeliu a OMS a tratar a questão como uma epidemia. (Castro, 2021, p. 17)

O índice de fenômenos como o suicídio, bem como os de transtornos mentais ligados ao risco de suicídio entre adolescentes de 15 a 21 anos é cada vez maior, segundo a Organização Mundial da Saúde (World Health Organization, 2022). O risco de suicídio e do desenvolvimento de transtornos mentais hoje está intimamente ligado ao uso da tecnologia, tendo em vista que a vivência interpessoal no contexto virtual impacta dimensões como a autoestima, a imagem corporal, as dimensões cognitivas e relacionais, assim como a linguagem (Melo, 2021). “Evidentemente, muitas pessoas deprimidas não se tornam suicidas e muitos suicídios não são cometidos por pessoas deprimidas. Ambos os elementos constituem dimensões separadas que podem, no entanto, coexistir e se influenciar mutuamente” (Castro, 2021, p. 18). É importante que esses dados sejam discutidos à luz do contexto histórico de avanço das novas tecnologias, haja vista a epidemia de transtornos mentais, levando em consideração as possibilidades de intervenção, entre elas a proposta de prática clínica mediada pela tecnologia, como a psicoterapia on-line, por exemplo.

Não é cansativo dizer que a noção de engajamento tem lugar no existencialismo e aponta uma dimensão fundamental da condição humana. O ser humano, consciência localizada num mundo, está engajado em certa maneira de ser. Pode refletir sobre tal posição ou não, no entanto, em qualquer posição de consciência revelará algum nível de engajamento, o que o pode levar a assumir determinada ação autônoma na situação vivencial no mundo. É a expressão da sua condição de liberdade. Essa experiência, vivida com algum nível de alienação, não coloca em xeque a responsabilidade pela escolha feita pelo sujeito. O ser homem não pode deixar de ser livre, e o dilema posto no contexto do que aqui se pretende discutir se revela aí: como compreender a dimensão de alienação e de autonomia de escolha, nesta era da tecnologia, se a dinâmica existencial se dá pela mediação do imperativo dos algoritmos? Considerar que a autonomia de escolha é um posicionamento ideológico de um sujeito em sua alienação ante o que é definido pelas operadoras da tecnologia, as *Big Techs*, é uma tematização que compõe as soluções do dilema aqui apresentado. Trata-se de construir uma crítica sobre os expedientes das empresas de tecnologia, considerando os grandes avanços, invenções e conquistas da humanidade nesse contexto, mas também garantindo um olhar do próprio sujeito usuário sobre sua vivência no ambiente virtual.

Tomadas a partir do existencialismo como leitura sobre a condição humana, essas questões apontam temas urgentes e inegociáveis numa dimensão horizontal de compreensão, pois parecem constituir a estrutura antropológica que organiza o sujeito em sua dimensão universal neste tempo. Do outro lado, se considerarmos as ciências psíquicas, entre elas a psicologia e a psiquiatria, e campos como a psicopatologia e a medicina, esbarramos numa necessidade de compreensão vertical – a dos modelos metodológicos para a investigação e intervenção diante desses fenômenos – a psicoterapia on-line e os serviços de telessaúde, já referidos aqui.

Em sendo esses apontamentos a apresentação de um problema que importa pensar em campos como a filosofia, a psicologia e o existencialismo, o caminho de solução talvez seja o dialético: pensar o sujeito a partir da relação entre seu cibercorpo ou hipercoorpo (Lévy, 1995/2017) e a materialidade da existência; e discutir a noção de ciberespaço no qual se dão suas relações interpessoais, a fim de encontrar soluções para a



virtualização da atual condição humana, compreendendo a conjuntura ética que atravessa suas organizações. Consideremos esses dois elementos – o cibercorpo e o ciberespaço –, a partir dos quais novos apontamentos sobre o dilema ético em questão podem ser identificados.

O Cibercorpo ou Hiper corpo enquanto Linguagem e sua Relação com a Consciência Posicional (de).

O corpo como escultura da existência (Melo, 2020) é manipulado de tal forma pela tecnologia, que sua expressão como linguagem existencial é substituída pela expressão de uma linguagem econômica e de otimização. Na rede, o sujeito está ao mesmo tempo aqui e do outro lado aonde a transmissão on-line chega. O corpo é aqui, em sua organização sensoperceptiva, e lá, na forma hologramável em que se torna ao ser acessado na rede que reorganiza seus defeitos e ampara seu soerguimento ao qual nosso interlocutor se articula. Nessa rede acontece um processo de positivação, no qual os defeitos do corpo são filtrados e suas funções otimizadas. Dimensões cerebrais como a memória, por exemplo, também são alcançadas por essa otimização, já que a internet não deixa esquecer nada: todo conteúdo publicado, a rede não deixa esquecer. Desde a invenção da escrita, nunca houve um expediente tão potente de virtualização da memória como as novas tecnologias. Se o corpo é virtualizado e a memória que ele porta é sem defeitos, um problema parece se revelar: É que nessa memória cibernética não há espaço para falha, e a memória é um registro que pressupõe uma espécie de falha, já que é uma forma, entre tantas, de registrar a realidade. Para que um sujeito tenha memória de uma vivência particular, é necessário que esse registro se dê a partir do não registro de outras perspectivas, ou seja, é necessário que a consciência ignore uma série de outros dados, que são tornados irrelevantes: a memória é uma versão. Na memória cibernética, ao contrário, não há versões, pois nada se perde, uma vez que todo dado coletado é registrado. A virtualização é, assim, uma otimização da vida, na qual nenhum dado se perde. Na condição humana não virtualizada, ao contrário, o esquecimento tem uma função crucial para a organização psíquica, na memória como função cognitiva e na existência como um todo, como condição de presença ao mundo. O que será desse sujeito que já não pode esquecer? E o que dizer do registro existencial que o cibercorpo parece ostentar?

O cibercorpo sustenta uma memória e uma vivência de temporalidade distintas daquela do corpo de fato, a do “penso, logo era” (Sartre, 1943/2011, p. 172). Em termos existencialistas, “o corpo, sendo o transcendido, é o Passado” (p. 412), e o sujeito tem nesse corpo-passado o testemunho da sua existência, já que “eu sou a maneira do que era” (p. 170). Assim, “o passado é o Em-si que sou enquanto ultrapassado” (p. 171). Foi o que discutimos em obra anterior (Melo, 2020). O Em-si que o sujeito foi tem em seu corpo o registro eloquente da sua historicidade. Mas esta se traduz no corpo como zonas limitadas. O cibercorpo tem suas dimensões estendidas mediante os próprios limites do ambiente virtual, que se organiza com uma fluidez extravasada. Para que compreendamos essa ideia, devemos considerar a dimensão de limite. O dilema ético-existencial organizado a partir da virtualização da vida se instala aqui: o cibercorpo é sem limites, enquanto a vivência existencial a partir do corpo real não o é. Naquele se pode tudo. Neste se pode o que os seus limites permitirem. Pelo cibercorpo o sujeito pode estar em qualquer lugar, ter a forma e a estrutura que a tecnologia lhe conferir. Ele lida, assim, com um espectro de ser pela ordem da impossibilidade de limite. Diferentemente do corpo real, tomado como escultura da existência (Melo, 2020), que lhe impõe o limite de uma história localizada, o cibercorpo organiza a vivência de forma desterritorializada, já que seu limite é extravasado e suas possibilidades maximizadas. É esse o processo mediado pela lógica dos algoritmos. Se os limites do corpo são outros, os do sentir também o são. Na lógica dos algoritmos, a infelicidade não se dá mais pela incapacidade do gozo, mas pela inexistência de limites, num sujeito que agora é corpo virtualizado, ou seja, um não-corpo.

No mercado digital, há objetos e corpos disponíveis para todos os gozos, desde que o algoritmo inicie sua performance. Isso parece possibilitar o lançamento do sujeito noutra nível de desamparo: se a internet pode oferecer tudo e pelo expediente dos algoritmos esse tudo ainda é otimizado, ou seja, caracteriza-se como o melhor, o sujeito descobre-se ante um excesso de possibilidades, e a falta própria da condição humana, a partir da qual o Para-si – termo sartriano para apresentar a dimensão de esvaziamento da consciência como consciência de – organiza-se como perseguidor perseguido do sentido futuro, é otimizada pela positividade da aderência ao vivido virtualizado. Mesmo aí, o sujeito descobre não ser feliz, já que o virtual lhe é insuficiente. O que lhe resta?

Tomado a partir do existencialismo, o problema posto se configura numa situação, a virtual, na qual a liberdade se organiza sem o coeficiente de adversidade factual que lhe é próprio. É como se a situação virtual não impusesse limites ao sujeito, a não ser os limites do próprio algoritmo. No cibercorpo, o coeficiente de adversidade que se impõe à liberdade particular de um sujeito tem, no próprio fato de não ser corpo, a transgressão de todos os limites.

Para compreendermos as relações entre a inexistência de limites no cibercorpo e a condição de sofrimento de um sujeito particular, precisamos discutir a consciência posicional do sujeito no âmbito das vivências virtualizadas. “O ponto de partida epistemológico deve ser sempre a consciência como certeza apodíctica (de) si e como consciência de tal e tal objeto” (Sartre, 1960/2002, p. 168). Nesse sentido, toda consideração



fenomenológica e existencialista sobre a condição humana deve se pautar pela discussão do estatuto da consciência como consciência (de), em sua translucidez e em suas relações consigo mesma em termos de um ser-para-outro. É que a consciência se revela, para si mesma, enquanto objeto de reflexão como um outro. Na sua condição ontológica de ser-Para-Outro que se mantém em sintonia dialética com o Para-si, o Outro é fundamental para a compreensão da dinâmica pela qual a consciência funciona como consciência posicional de si. Mais ainda, a descoberta do Outro tem em sua posição ontológica, o que Sartre considera estatuto do Outro, uma negação como estrutura constituinte. Veremos que o Outro é “o eu que eu não sou seu . . . o outro é aquele que não é o que eu sou e que é o que eu não sou” (Sartre, 1943/2011, p. 300).

Aqui, basta dizer que ao se afirmar no ambiente virtual como um eu, pronome reflexivo *moi*, o sujeito é um objeto tal qual os demais objetos do mundo, nesse caso no mundo virtual, e a consciência lida com ele tal qual lida com os objetos do mundo virtual. “Neste caso, torno-me o outro, que apenas pode conhecer meu próprio corpo como objeto” (Melo & Boris, 2021, p. 152). O que parece estar em jogo nessa afirmativa é a dimensão da alteridade ou, se preferirmos, para não cairmos em tautologias psicológicas, a dimensão do Outro. O Outro é uma entidade e, no caso da virtualização, ele transmuta sua função de fundamento da consciência para o expediente do algoritmo, ou, se preferirmos, a função da algoritmização é a sobreposição do Outro enquanto consciência (de). Guardada a condição ontológica que Sartre (1943/2011) conferiu ao Outro, ele detém o enigma sobre o sujeito em performance na situação específica considerada. Se a consciência presentifica o Eu como Outro, estamos diante de um processo dialético, mas nesse caso mediado pela função algorítmica que assume o lugar da consciência primeira (de).

O que queremos dizer é que para que o sujeito exista enquanto o eu, ele precisa estar dialeticamente presentificado para um Outro, que no ambiente virtual é o algoritmo. O expediente que assume a função da própria consciência. “O Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao Outro” (Sartre, 1943/2011, p. 290). São dois os polos aqui, tal qual encontramos no *a priori* da correlação constituinte do *modus operandi* da consciência proposto por Husserl (1970/2018). Neste caso, O eu e o Outro. O primeiro como ausência em face de uma presença, posto que a consciência é não posicional de si, mas posicional do Outro; e o segundo como presença em face de uma ausência, posto que o Outro é uma consciência posicional de uma presença que é o Eu. O eu e o Outro são instâncias da mesma presença, a consciência. Sartre afirma que “o Para-si remete ao Para-Outro” (1943/2011, p. 291). É possível que isso signifique que, uma vez que me posiciono ante minha existência como *Moi* – mim, invariavelmente o Outro está presente aí. O Outro contamina minha reflexão “eu sou eu”. Só que no caso do ambiente virtual, essa contaminação vem do algoritmo.

No entanto, se na vida fora do ambiente virtual essa presença está separada de mim por um nada, na virtualização da vida o nada é positivado pelos efeitos da função algorítmica. “O Outro é aquele que não é o que eu sou e que é o que não sou. Este não ser indica um nada como elemento de separação entre o Outro e eu. Entre o Outro e eu há um nada de separação” (Sartre, 1943/2011, p. 300). O nada é a condição de possibilidade da existência do Eu e do Outro de forma dialética, já que um evoca o real da existência do outro e, antes, é a consciência como presença que cria o nada, o eu e o Outro. De maneira precisa, seria necessário clarificar como o nada, que é o catalizador da dialética entre o Eu e o Outro, ao ser preenchido pelos expedientes virtuais passa a ser positivado. Se o Eu existe como realidade somente a partir do Outro como negação dessa realidade, e é o nada o elo dialético dessa relação, como compreender esse processo de mediação, uma vez que agora o nada foi positivado?

É que, para Sartre (1943/2011), o nada é como um verme que corrompe, como que promovendo uma fissura, o elo cooriginário entre consciência e objeto. É como se no *entre* que se forma quando da gênese da consciência e do objeto, houvesse o nada como fissura, que institui a consciência como polo psíquico, e o objeto como polo físico/fático. O nada é, assim, trazido à existência pela consciência ao ser consciência de algum objeto. Neste trabalho, tomamos esse lugar da fissura, ponto nevrálgico que como um verme corrói e corrompe e, ao mesmo tempo, funde consciência e objeto como instituições unidas, mas distintas, posto serem cooriginárias, como o lugar no qual o algoritmo funciona, pela otimização e positivação da experiência. Nessa situação, o algoritmo precisa ser tomado, então, como um outro que maneja o olhar conferido por Sartre à alteridade do Outro, que molda e guarda o segredo sobre a vivência do sujeito. Nesse lugar da fissura que separa a consciência (de) e o objeto, o sujeito e sua vivência virtualizada, a tecnologia opera o expediente do algoritmo. Esse grande outro, que agora não assume mais o lugar de verme que corrói, mas de agente positivador. Assim, ele rouba a autonomia do eu ao capturá-lo como sendo de uma maneira específica.

O ciberespaço enquanto técnica de controle na situação e a virtualização da condição humana como uma ética contemporânea.

A virtualização, incluindo a do corpo, estende o aqui-agora para além dessa imediatez possível que é sensorial. Eis mais um problema do processo de algoritmização da vida: a consciência pré-reflexiva, aquela imediata e espontânea, tem sua organização não mais no fundo situacional no qual o corpo, enquanto dado hodológico, constitui a situação originária. No ciberespaço, a consciência reponde a uma dinâmica operada



pelo algoritmo. Isso caracteriza a situação como sendo de outra ordem, que não aquela que vivíamos quando não existiam a internet e o metaverso.

Lévy (1995/2017) afirma que

a humanidade emerge de três processos de virtualização. O primeiro está ligado aos signos: a virtualização do tempo real. O segundo é comandado pelas técnicas: a virtualização das ações, do corpo e do ambiente físico. O terceiro processo cresce com a complexidade das relações sociais: para designá-lo da maneira mais sintética possível, diremos que se trata da virtualização da violência. (p. 77)

Há de se considerar, portanto, que o engendramento da condição humana pela virtualização tem no fator apontado aqui, o dilema ético dos algoritmos, uma questão nevrálgica. Essa questão permeia uma compreensão existencialista possível sobre a tecnologia, e traduz-se no que se considera *engajamento*. Para o existencialismo, o engajamento é uma condição inegociável da existência humana, ou seja, o ser humano está sempre engajado em certo nível, com maior ou menor grau de reflexão, na situação histórica que vivencia. Sartre apresenta uma densa discussão sobre a questão do engajamento (1943/2011, 1960/2002, 1972/1994, 1983), a partir da qual o podemos considerar como um posicionamento intencional do homem frente à sua condição de autonomia de escolha, compreendida como a condição ontológica de liberdade, posta na possibilidade de uma escolha particular em dada situação. Aqui, portanto, a questão crucial é sobre se o homem é, em maior ou menor grau, consciente, em termos de consciência posicional, da sua autonomia de escolha. Se ele está condenado à liberdade, ou seja, se em qualquer situação o sujeito poderá escolher, uma questão crucial é sobre como essa escolha particular é feita: em que circunstâncias, sob qual código moral ou ético e atendendo a que projeto.

Na conjuntura situacional do ciberespaço há a eleição de uma moral como resultado objetivo de determinada práxis de existência contemporânea. Essa moral, pelo que aqui já foi apresentado, organizada a partir do dispositivo algorítmico possibilita a virtualização das relações humanas. Outrora organizadas pelas disputas e inclinações psíquicas pelo poder em face de um outro, agora, no ciberespaço, organizam-se “independente da flutuação de relações de força” (Lévy, 1995/2017, p. 77). A dinâmica pela qual esse processo se dá é mediada pelos algoritmos, diante do que podemos indagar se o sujeito se torna refém.

Numa leitura existencialista sobre o fenômeno da tecnologia e da internet, urge pensarmos sob quais parâmetros a autonomia de escolha do sujeito contemporâneo se organiza. Quando pensam seus usuários, as empresas de tecnologias os consideram como sujeitos com certo nível de autonomia e operam para torná-los passivos na engrenagem ativa dos algoritmos. Estes funcionam de forma espontânea e não linear mapeando o movimento dos usuários. Sua lógica é uma tentativa de cooptação a partir de uma ideologia clara: fazê-los consumidores, haja vista que os clientes da indústria da tecnologia são chamados de usuários. Nessa denominação está implícita certa ideologia, ou seja, certo modo de posicionamento do sujeito frente à sua existência. É que o ambiente digital garante uma sensação de autonomia, ao facultar ao usuário a escolha do que consumir, clicar, ver e acessar, no entanto, essa ação de escolha é definida a partir de uma conjuntura ou situação (para usar o termo sartriano) imposta pelo algoritmo. O sujeito nesse cenário consome um produto criado, definido e ofertado pela *Big Tech*, que promove a assunção de uma existência capitalizada, ou seja, um produto do capitalismo. A tradução de uma existência particular – corpo, consciência e os outros com quem o sujeito se relaciona – é cooptada por uma moralidade prescritiva, a saber, aquela que atende ao saber do capital pelo qual a empresa de tecnologia opera. O sujeito, por sua vez, torna-se alienado, não pelo fazer-se prático de uma conduta particular que é sua, mas pelo acoplamento do seu projeto de ser a outrem. Alienado, mas num sentido alienante que não diz respeito à sua autonomia de escolha.

Considerações Finais

A questão da alienação é muito importante na leitura que o existencialismo faz sobre a condição humana. É na compreensão do que seja o capitalismo, bem como na interlocução com o marxismo que Sartre (2015) propõe que a condição de alienação precisa ser tomada como um *modus* existencial. No que tange à organização sujeito singular universal, a alienação precisa ser tomada como uma vivência do projeto de ser perseguido por um sujeito particular. Nesse sentido, há uma dimensão particular e uma dimensão comunitária no processo de alienação. Sartre usa o termo prático-inerte para se referir à herança social, que é sempre alienante no sentido de posicionar o sujeito em certo lugar, diante da qual esse sujeito terá que se posicionar. Noutras palavras, para o existencialismo, o sujeito é sempre alienado, mas a vivência dessa tal alienação atende a um projeto de ser exequível e particular, portanto, de boa-fé e autêntico, quando a ideologia na qual se alicerça atende a um projeto político comum diante do qual o sujeito se posiciona criticamente. De outro modo, a vivência de alienação se organiza em uma estrutura de má-fé – uma espécie de tentativa de fuga da responsabilidade – quando as escolhas particulares levam o sujeito a perseguir um projeto de ser inviável, aquele que não se organiza a partir da sua autonomia, mas é engendrado numa estrutura coisificante.

O que se chama aqui de projeto de ser inviável, o mesmo que pode ser considerado na base de uma dimensão de psicopatologia – quando ocorre a inviabilização de um projeto de ser particular –, dá-se quando o



sujeito se empenha num empreendimento existencial que promove uma cisão na dinâmica singular universal. Tal cisão pode ser resultado de um processo de alienação no qual a dialética singular universal sujeito-comunidade é transgredida por forças que operam a reificação do próprio ato de autonomia do sujeito. Na virtualização da vida, os algoritmos atuam nas variáveis operantes no ato de escolha do sujeito, promovendo influência em dimensões como a do desenvolvimento, a relacional, a sociopolítica, a social e na própria vivência de si. A conjuntura vivencial organizada a partir da interferência de um expediente tecnológico como o algoritmo nessas variáveis, pode confeccionar uma adversidade insuperável para o sujeito particular alienado nesse sistema.

Em que pese à dimensão das relações mediadas pela tecnologia, na qual se revela a alienação de um sujeito particular, a adesão a certo *modus vivendi* não pode se dar sem que garanta a ordem do bem comunitário, ou seja, o bem comum. Isso quer dizer que a escolha singular de um sujeito particular é sempre uma escolha para toda uma comunidade, pois como propõe Sartre em *O Existencialismo é um Humanismo*, quando escolhe para si, o sujeito escolhe para a humanidade. Se o sujeito é sempre singular universal, sua vivência de alienação decorrente de certa adesão ideológica a uma práxis particular não pode prescindir daquilo que é universal: o bem da sociedade, o bem comum e, ainda, a autonomia de outrem. O fenômeno das *fake news* pode ser tomado como exemplo de um dispositivo de controle de alienação, resultante da lógica dos algoritmos e do advento das novas tecnologias. As *fake news* se organizam como expediente de controle de massas, lamentavelmente utilizado no mundo inteiro. Têm promovido a corrosão de democracias, o ressurgimento de regimes totalitários – exemplo disso é o que se deu nas eleições para presidente do Brasil em 2018, nas quais o expediente das *fake news* organizou a sociedade brasileira de forma polarizada à esquerda e à direita, possibilitando a ascensão da ideologia bolsonarista –, colocando em discussão o processo de alienação. Parece que há um efeito de desresponsabilização promovido pela ação de disseminação de notícias falsas nas redes sociais, ou seja, a tentativa de pulverizar a ação irresponsável de um sujeito particular na entendida “rede”. A ação de divulgar uma notícia falsa é despersonalizada quando é atribuída à rede, entidade sem nome e comunitária. Trata-se de uma tentativa fracassada de retirar da cena existencial, na qual um sujeito é sempre responsável pelo que faz, o protagonista e promotor da notícia falsa, pela atribuição a uma entidade, ou seja, à inteligência artificial, da responsabilidade pela indevida divulgação da mentira. Nessa cena há um sujeito protagonista de certa escolha. O sujeito singular universal é sempre responsável pelo que escolhe e, ao fazer isso, torna essa ação possível para a sua sociedade e o seu tempo. Assumir o anonimato, que é o que parece acontecer no processo de disseminação de uma *fake news*, quando robôs executam a ação de propagação de notícias falsas, só denuncia o código moral que subjaz à lógica dos algoritmos a que o sujeito contemporâneo está exposto. Essa parece ser uma tentativa de não comprometimento, o que já se mostra como certo grau de comprometimento. Se o sujeito está condenado a uma existência gratuita tal como o existencialismo sartriano propõe em seu pessimismo materialista, é a própria jornada de existir que precisa valer a pena, posto não termos garantias do que virá depois ou se virá um depois. O mito de Sísifo pode trazer luz sobre a jornada humana (Camus, 1942/2010).

E o que dizer do metaverso? As recentes mudanças propostas pelas empresas de tecnologia se caracterizam como a possibilidade de usuários operarem por meio de avatares no ambiente digital. A proposta é revolucionária. Não se trata mais do uso de equipamentos que mediem a entrada do usuário no ambiente virtual, mas parece ser a própria entrada do sujeito no ambiente digital. Tempo, espaço, vivência, subjetividade, relação com outro, experiência de interiorização da exteriorização no ambiente digital são algumas das dimensões ainda a serem investigadas se tomarmos a condição humana nos moldes propostos pelo existencialismo. O espaço deste artigo não é suficiente para aprofundar esses temas, mas propício para apontá-los como urgentes. Especialmente se considerarmos a prática clínica.

Nossa existência já é há muito tecnologicamente entrelaçada, no entanto, agora parece que passa a ser digitalmente atravessada. O metaverso é, de certo modo, uma experiência de desmaterialização da vida. É um ambiente digital maximizado, no qual o sujeito imerge numa vivência de temporalidade, espacialidade e com o Outro controlada pelo algoritmo. Trata-se de um modo de existência pulverizada em avatares fabricados, instâncias representativas de jogo político tomado como gestão da vida, operado pelas empresas de tecnologia. Claramente o sujeito tem opção de resguardar sua autonomia de escolha, no entanto, resta saber: o que esperar da manifestação da subjetividade nesse contexto?

“A virtualização, em geral, é uma guerra contra a fragilidade, a dor, o desgaste. Em busca da segurança e do controle, perseguimos o virtual porque nos leva para regiões ontológicas que os perigos ordinários não mais nos atingem” (Lévy, 1995/2017, p. 79). É o próprio Lévy quem aponta a arte, como virtualização da virtualização, enquanto solução para esse dilema. Ela denuncia o fracasso desse esforço constante do humano de escapar à morte. Só a arte pode nos dar a solução para a nossa angústia frente à dissolução da nossa existência: a arte canta a morte! A tecnologia a torna fria.

Referências

- Arendt, H. (1989). *A condição humana* (R. Raposo, Trad., 4a ed.). Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. (Obra original publicada em 1958)



- Barata, A. (2023, 16 de março). IA: A mais narcísica das feridas narcísicas. *O Jornal Económico*. Recuperado de <https://jornaleconomico.pt/noticias/ia-a-mais-narcisica-das-feridas-narcisicas-1006390>
- Camus, A. (2010). *O Mito de Sísifo: Ensaio sobre o absurdo*. Rio de Janeiro: Editora Exilado dos Livros. (Obra original publicada em 1942)
- Castro, F. C. L. de (2021). *Fenomenologia da depressão: Aspectos constitutivos da vivência depressiva*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: NAU Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta.
- Han, B-C. (2017). *Sociedade da transparência* (E. P. Giachini, Trad.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 2012)
- Han, B-C (2020). *Infocracia: Digitalização e a crise da democracia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Han, B-C. (2022). *Não-coisas: Transformações no mundo em que vivemos* (Coleção Antropos). Lisboa, Portugal: Relógio D'água Editores.
- Husserl, E. (2018). *A Ideia da Fenomenologia* (A. Morão, Trad.). Lisboa, Portugal: Edições 70. (Traduções da Husserliana nas edições de 1964/1970/1973/1982)
- Junqueira, C. (2023, 1º de maio). MPF notifica Google e Meta sobre resultados de busca e anúncios contra PL das fake News. *CNN Brasil, Nacional*. Recuperado de <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/mpf-notifica-google-e-meta-sobre-resultados-de-busca-e-anuncios-contr-pl-das-fake-news/>
- Kemp, S. (2023, 12 de fevereiro). Digital 2003: Brazil. *Datareportal*. Recuperado de <https://datareportal.com/reports/digital-2023-brazil>
- Lévy, P. (2017). *O que é o virtual?* (P. Neves, Trad., 2ª ed.). São Paulo: Editora 34. (Obra original publicada em 1995)
- Lukács, G. (1989). *História e consciência de classe: Estudos de dialética marxista* (T. Costa, Trad., M. A. Resende & C. Cruz, Revs., 2ª ed.). Rio de Janeiro: Elfos Editora; Porto, Portugal: Publicações Escorpião.
- Martins, F. (2023, 24 de março). Chat GPT-4: Inteligência artificial mente para completar tarefa e gera preocupação. *CNN Brasil, Tecnologia*. Recuperado de <https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/chat-gpt-4-inteligencia-artificial-mente-para-completar-tarefa-e-gera-preocupacao/>
- Mattos, C. M. C. O. (2015). *Extimidade virtual na conjugalidade: Um estudo sartriano sobre a nova perspectiva da intimidade* (Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro). Recuperada de <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26515/26515.PDF>
- Marx, K. (1975). *O capital* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Melo, D. M. P. (2020). *Clínica do Ato: Por uma fenomenologia do corpo em psicoterapia*. Curitiba: Editora Juruá.
- Melo, D. M. P. (2021). Sofrimento psíquico durante a pandemia de covid-19: Uma análise existencialista sobre a materialidade da vida e sobre o uso da tecnologia. *Revista de Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 10(1), 1-17. <https://doi.org/10.37067/rpfc.v10i1.1089>
- Melo, D. M. P., & Boris, G. D. J. B. (2021). O corpo na psicoterapia: Contribuições sartrianas. In F. G. de Castro, D. R. Schneider, & G. D. J. B. Boris (Orgs.), *Sartre: Da Filosofia à Psicologia* (pp. 151-181). Porto Alegre, RS: Editora Fi.
- Orlowski, J. (Diretor). (2020). *O dilema das redes [documentário, 94 min.]*. Estados Unidos: Netflix.
- Sartre, J.-P. (1994). *Em Defesa dos intelectuais* (S. G. de Paula, Trad.). São Paulo: Editora Ática. (Obra original publicada em 1972)
- Sartre, J.-P. (2002). *Crítica da Razão Dialética* (Tomo I: Teorias dos conjuntos, G. J. de F. Teixeira, Trad., G. Bornheim, Apres.). Rio de Janeiro, RJ: DP&A Editora. (Obra original publicada em 1960)
- Sartre, J.-P. (2011). *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica* (20ª ed.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1943)
- Sartre, J.-P. (2015). *O que é subjetividade?* [Título original: Qu'est-ce que lá subjectivité?]. (E. dos S. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.



- Sartre, J.-P. (2022). *Cadernos para uma Moral* (E. S. Paiva, Trad., F. H. B. de Oliveira, Rev). (Tradução ainda não publicada). Edições Gallimard, Holanda Van Gelder Arches Arjomari-Prioux papelarias Tradicionais. (Obra original publicada em 1983)
- Weil, S. (1993). *A gravidade e a graça* (P. Neves, Trad.). São Paulo: Editora VMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1947)
- Weil, S. (2016). *Carta a um jovem religioso* (M. Stahel, Trad.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1951)
- World Health Organization. (2022). *World mental health report: Transforming mental health for all*. Recuperado de <https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/356119/9789240049338-eng.pdf?sequence=1>

Recebido em 14.07.2023 – Primeira Decisão Editorial em 02.01.2024 – Aceito em 09.04.2024



A EXPERIÊNCIA DA DOR SEGUNDO BYUNG- CHUL HAN EM DIÁLOGO COM PAPA FRANCISCO

Doi: 10.62506/phs.v5i2.212

The experience of pain according to Byung-Chul Han in dialogue with the
Catholic Church

RENATO KIRCHNER*
ARLINDO JOSÉ VICENTE JUNIOR **

La experiencia del dolor según Byung-Chul han en diálogo con la Iglesia
Católica

Resumo: Objetiva-se com este artigo apresentar o pensamento do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, na obra Sociedade paliativa: a dor hoje e propor um diálogo com a narrativa da Igreja Católica feita durante a pandemia da Covid-19, mais especificamente, a imagem marcante do Papa Francisco solitário na Praça de São Pedro completamente vazia, por conta do distanciamento social e apresentar o seu discurso realizado na oração extraordinária pelo fim da pandemia, no dia 27 de março de 2020, quando o mundo era assolado pelo flagelo da pandemia e do isolamento social. A proposta deste artigo é oferecer um entrecruzamento destes dois textos: o livro de Byung-Chul Han em que destaca que o distanciamento social, explorado durante a Pandemia e se mostrou como forma de não contaminação com o vírus mortal, mas que ao mesmo tempo forçou-nos a ficar longe da dor do outro; e a proposta do Papa Francisco, que vivenciando o distanciamento social, criou um ambiente de solidão com Deus em uma Praça de São Pedro completamente vazia, numa oportunidade para mostrar resiliência diante dos desafios da Pandemia.

Palavras-chave: Sofrimento; Pandemia; Han; Francisco; Solidão.

Abstract: The objective of this article is to present the thoughts of the South Korean philosopher Byung-Chul Han, in the work Palliative Society: pain today and to propose a dialogue with the narrative of the Catholic Church made during the Covid-19 pandemic, more specifically, the striking image of Pope Francis alone in a completely empty St. Peter's Square, due to social distancing, and presenting his speech given in the extraordinary prayer for the end of the pandemic, on March 27, 2020, when the world was ravaged by the scourge of the pandemic and social isolation. The purpose of this article is to offer an intersection of these two texts: the book by Byung-Chul Han in which he highlights that social distancing, explored during the Pandemic and proved to be a way of avoiding contamination with the deadly virus, but which at the same time forced us to stay away from the pain of others; and the proposal of Pope Francis, who while experiencing social distancing, created an environment of solitude with God in a completely empty St. Peter's Square, an opportunity to show resilience in the face of the challenges of the Pandemic.

Keywords: Suffering; Pandemic; Han; Pope Francis; Loneliness.

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar el pensamiento del filósofo surcoreano Byung-Chul Han, en la obra Sociedad Paliativa: el dolor hoy y proponer un diálogo con la narrativa de la Iglesia Católica realizada durante la pandemia de Covid-19, más específicamente, la impactante imagen del Papa Francisco solo en una Plaza de San Pedro completamente vacía, debido al distanciamiento social, y presentando su discurso pronunciado en la oración extraordinaria por el fin de la pandemia, el 27 de marzo de 2020, cuando el mundo era asolado por el flagelo de la pandemia y el aislamiento social. El propósito de este artículo es ofrecer una intersección de estos dos textos: el libro de Byung-Chul Han en el que destaca que el distanciamiento social, explorado durante la pandemia y demostró ser una forma de evitar la contaminación con el virus mortal, pero que al mismo tiempo nos obligó a alejarnos del dolor ajeno; y la propuesta del Papa Francisco, quien viviendo el distanciamiento social, creó un ambiente de soledad con Dios en una Plaza de San Pedro completamente vacía, una oportunidad para mostrar resiliencia ante los desafíos de la Pandemia.

Palabras-clave: Sufrimiento; Pandemia; Han; Papa Francisco; Soledad.

* Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Email: renatokirchner00@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3105-1401>

** Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: arlindovicentejr@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-2598-7003>.



Introdução

Não há dúvidas de que a pandemia de Covid-19 colocou uma lente de aumento em todas as situações experimentadas pela nossa sociedade. Principalmente, quando falamos da experiência da dor e do sofrimento humano. A pestilência obrigou-nos a praticarmos, forçadamente na maioria dos casos, o distanciamento social como uma das formas de prevenção para não sermos assolados pelo mal da Covid-19 ou, pelo menos, como tentativa para sofrermos menos os efeitos devastadores deste vírus até então desconhecido pela humanidade.

Assim aconteceu com a dor e com o sofrimento humano causados por todas as situações de horror que pudemos experimentar. Diante da pandemia do coronavírus, surgiram várias narrativas sobre como vivenciamos a dor. Nesta esteira de narrativas de vivências sobre a dor que a pandemia nos causou, é que surgiu o opúsculo *Sociedade paliativa: a dor hoje*, do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, que foi apresentada aos leitores em 2021, publicado pela Editora Vozes, em tradução feita a partir do original em alemão intitulado *Palliativgesellschaft – Schmerz heute*.

Byung-Chul Han, filósofo nascido na Coreia do Sul, obteve seu doutorado em Filosofia pela Universidade de Freiburg em 1994, desenvolvendo a tese sobre Martin Heidegger. Han é um filósofo contemporâneo que expõe as estruturas da sociedade hodierna, partindo da psicanálise, da filosofia existencialista e da análise sociológica. Portanto, é um ensaísta de nosso mundo atual. Seus estudos nos ajudam a entender a fenomenologia e o existencialismo para compreender a relação do ser humano com o mundo. A sociedade descrita pelo autor posto em evidência, é a sociedade paliativa do curtir, ou seja, o *like* torna-se o analgésico do presente – é uma das suas teorias explicitadas em inúmeras das suas obras¹.

Apresentado o pensamento de Byung-Chul Han, colocaremos em destaque a narrativa da Igreja Católica feita durante a pandemia. Mais especificamente, a narrativa (que entendemos ser discurso e a descrição das imagens que foram transmitidas pelos meios de comunicação) do Papa Francisco durante uma Oração extraordinária pelo fim da pandemia, realizada no dia 27 de março de 2020, quando o mundo experimentava o flagelo da pandemia e do isolamento social. Papa Francisco, líder da Igreja Católica dirá em seu discurso:

No meio deste isolamento que nos faz padecer a limitação de afetos e encontros e experimentar a falta de tantas coisas, ouçamos mais uma vez o anúncio que nos salva: Ele ressuscitou e vive ao nosso lado. Da sua cruz, o Senhor desafia-nos a encontrar a vida que nos espera, a olhar para aqueles que nos reclamam, a reforçar, reconhecer e incentivar a graça que mora em nós. Não apaguemos a mecha que ainda fumeja (cf. Is 42,3), que nunca adoce, e deixemos que reacenda a esperança (Francisco, 2021, p. 47).

Essa oração ficou marcada para a história do Cristianismo, pois o líder máximo da Igreja Católica subiu sozinho e cambaleante as escadarias da Praça de São Pedro, no Vaticano, que normalmente era acompanhado por muitos fiéis, e que, por conta da pandemia e do isolamento social, estava sozinho naquela ocasião.

Assim, neste ponto é que se entrecruzam os dois textos: Han destaca que o *social distancing*² explorado durante a pandemia, ao mesmo tempo em que era a única forma de nos mantermos longe desta terrível pestilência, nos manteve também longe da dor do outro. Neste mesmo contexto, o Papa Francisco, líder da Igreja Católica, utilizando-se do distanciamento social, fez da solidão perante seus fiéis e a solidão diante de Deus para rezar numa Praça de São Pedro completamente vazia, na intenção de levar uma mensagem de encorajamento às pessoas. Isso se transformou em narrativa da Igreja Católica durante a pandemia da Covid-19, uma fenomenologia diante da dor.

Assim, procuraremos responder alguns questionamentos apresentados neste texto, por exemplo, até que ponto o distanciamento social difundido durante a pandemia da Covid-19, nos tornou insensíveis diante da dor do outro. As mortes que foram acontecendo neste período, foram transformadas em números. “De toda forma, até junho de 2021, cerca de meio milhão de pessoas já tinham sido vítimas fatais da COVID-19 no Brasil (Garrido, 2022, p. 175). Assim, apresentamos os resultados de uma pesquisa qualitativa, que foram encontrados nas leituras bibliográficas, dentre as quais se destacam a obra de Han, *A sociedade paliativa: a dor hoje*, e a narrativa, o discurso proferido e os gestos do Papa Francisco durante a pandemia da Covid-19, especialmente na oração extraordinária do dia 27 de março de 2020. Sendo assim, nosso texto divide-se em dois tópicos: primeiramente, apresentaremos o pensamento de Byung-Chul Han, e, em seguida, iremos debater-nos sobre a narrativa criada pela Igreja Católica neste período de pandemia causado pelo coronavírus.

¹ Entre várias obras já publicadas no Brasil, destacamos uma das primeiras publicadas por aqui: Byung-Chul Han, *Sociedade do cansaço*, Petrópolis, Vozes, 2017. Nesta obra, o autor destaca a enfermidade que a nossa sociedade se encontra pelo esgotamento do excesso de atividades: o cansaço é a resposta do corpo para o excesso de positividade e de cobrança que a sociedade impõe.

² Preferimos manter aqui o termo em inglês, destacado em itálico, para sermos fiéis ao texto de Han. Em vários momentos da obra nosso autor (e o seu tradutor), mantiveram o termo em inglês.



“Sociedade paliativa: a dor hoje”

Em *Sociedade paliativa: a dor hoje*, livro contendo onze capítulos, Byung-Chul Han evidencia a discussão relativa a diversas questões intrínsecas à sociedade contemporânea e que acabaram sendo escancaradas com a pandemia causada pelo vírus da Covid-19.

No início da obra, somos introduzidos ao conceito de algofobia: o filósofo discorre sobre a definição deste conceito que significa uma angústia generalizada diante da dor, partindo de uma citação de um ditado de Ernst Jünger (1895-1998): “Dize tua relação com a dor, e te direi quem és!” (Han, 2021, p. 9). Medo da sensação da dor, afirmando que a relação que tivermos diante da dor evidencia a sociedade em que vivemos.

Hoje, impera por todo lugar uma algofobia, uma angústia generalizada diante da dor. Também a tolerância à dor diminui rapidamente. A algofobia tem por consequência uma anestesia permanente. Toda condição dolorosa é evitada. Tornam-se suspeitas, entretantes, também as dores do amor. A algofobia se prolonga no social. Conflitos e controvérsias que poderiam levar a confrontações dolorosas têm cada vez menos espaço (Han, 2021, p. 9).

Somos constantemente impelidos a uma anestesia permanente, onde toda condição dolorosa é evitada. A algofobia também pode ser estendida para a política, pois, evitando-se o debate e o enfrentamento de ideias, aumenta aquilo que o autor chama de política paliativa, ou seja, que não é capaz de fomentar visões ou reformas profundas. Numa sociedade marcada pela positividade, não há lugar para a dor, que é negatividade: todo tipo de pensamento negativo, portanto, deve ser evitado.

Sobre a sociedade paliativa, Byung-Chu Han irá falar aquilo que dá título ao livro: nossos tempos são marcados essencialmente pelo *desempenho*. Dessa maneira, se a dor é vista como sinal de fraqueza, não é compatível com a realização das atividades. A dor é condenada a calar e a sociedade paliativa não permite verbalizar a dor numa paixão.

Sobre a dificuldade da nossa experiência com a dor, apresentamos também a contribuição do historiador Yuval Noah Harari, que corrobora a ideia de Han de que fugimos a qualquer custo da dor: “dispomos hoje de um arsenal de tranquilizantes e analgésicos, porém nossas expectativas de satisfação e prazer, assim como nossa intolerância aos inconvenientes e desconfortos, aumentaram de tal forma que é bem possível que sintamos mais dor que nossos antepassados” (Harari, 2020, p. 403).

Fazemos parte de uma sociedade do curtir – *o like é o signol* –, que é o analgésico do presente. Rapidamente esquece-se que a dor purifica, não se acredita na possibilidade da catarse (purificação) que a arte poderia conferir ao humano. Pois, na sociedade paliativa, também não há lugar para a arte: ela pode causar estranhamento, perturbar, transformar... e também doer.

Missa de Páscoa suprida por causa do *social distancing*

Desde dezembro de 2019, quando o mundo começou a ouvir os relatos sobre pacientes apresentando sintomas de uma síndrome respiratória aguda grave (SARS), difundiu-se que o modo eficaz de controle da Covid-19 são as medidas clássicas de saúde pública: aumento da higienização, principalmente das mãos, a restrição no contato entre as pessoas e o uso de equipamentos de proteção individual como as máscaras (Garido, 2022, p. 175).

Byung-Chul Han também discorre sobre a relação da Igreja nesse período de pandemia e oferece, a nosso ver, uma crítica à religião. Somos levados, cada vez mais, a prolongar a vida e a sociedade paliativa se mostra o local da sobrevivência: devemos lutar a qualquer custo para manter-nos vivos frente ao vírus que nos assola. Pela sobrevivência, sacrificamos tudo o que faz a vida ser digna de ser vivida: proíbe-se, inclusive, a missa de Páscoa, para que os sacerdotes promovam o *social distancing* e o terrível paradoxo, pois onde se prega o amor e a união, agora é necessário promover um distanciamento do outro que pode me causar mal-estar.

Em vista da pandemia, a sociedade da sobrevivência proíbe até mesmo a missa de Páscoa. Também sacerdotes praticam o *social distancing* e usam máscaras de proteção. Eles sacrificam a fé inteiramente à sobrevivência. De modo paradoxal, o amor ao próximo se expressa como o manter distância. O próximo é um portador do vírus em potencial. A virologia desapossa a teologia. A narrativa da ressurreição dá lugar inteiramente à ideologia da saúde e da sobrevivência (Han, 2021, p. 35).

Deixamos de ouvir os sacerdotes para ouvir os virologistas! A narrativa da ressurreição – de que o amor venceu a morte – é substituída pela ideologia da saúde e da sobrevivência. Paradoxalmente, o amor ao próximo se realiza mantendo distância. O outro contém um vírus mortal e, por isso, devo me afastar dele para garantir a nossa sobrevivência.

Vimos inúmeros relatos de fiéis serem enterrados sem sequer uma oração ou presença religiosa, corroborando essa crítica de Han: É necessário eliminar, o quanto antes, dessa sociedade paliativa, o corpo sem vida. Diante da morte e daquilo que pode nos causar dor (inclusive, o luto por perder alguém), arrancam-se todos os símbolos, narrativas ou rituais que fariam a vida ser mais do que uma sucessão de dias e uma questão de sobrevivência.



Com relação aos rituais funerários, em especial aos velórios, o Ministério da Saúde recomendou literalmente a suspensão dos velórios por tempo indeterminado, limitando a presença de familiares e amigos ao mínimo possível. Na tentativa de melhor adequar as práticas religiosas, como as exéquias, às limitações civis, as autoridades eclesiais também pulicaram normas (Garrido, 2022, p. 176).

Todos nos tornamos suspeitos diante do vírus, o que produz uma sociedade terminantemente marcada pela vigilância e, sem nos darmos conta e nem oferecer qualquer resistência, submetemo-nos às medidas sanitárias. Contudo, a ausência ou limitação de ritos funerários pode trazer graves prejuízos para a elaboração do luto pelas famílias e, em uma perspectiva religiosa, para os fiéis vivos e mortos. Nas celebrações das exéquias, para o católico, por exemplo, além da consolação e catequese para os que ficam, busca-se honrar o corpo do defunto, tendo por fim a última páscoa do cristão, que, pela morte, o faz entrar na vida do Reino (Garrido, 2022, p. 176). Assim como todas as instâncias da sociedade assolada pelo mal da Covid-19 que não sabiam como lidar com este problema, a Igreja Católica, por estar inserida nessa sociedade, também às apalpadelas, tentou agir da melhor forma possível.

Dessa forma, o que se tem preconizado como eficaz no controle e prevenção da COVID-19 são as medidas clássicas de saúde pública, como o aumento da higiene, a restrição do contato interpessoal e o uso de equipamentos de proteção individual, como máscaras. No entanto, ações que envolvem restrição de contato social geram vários outros efeitos adversos, especialmente na economia e, necessariamente, nas liberdades individuais (Garrido, 2022, p. 175).

E, de fato, até então, o *social distancing* era o melhor a fazer. Estar sozinho era o melhor para manter-se vivo. Embora diante da doença e da dor, o que mais as pessoas precisavam era da presença de alguém.

“Sinto dor, logo existo”

Byung-Chul Han apresenta também uma reflexão sobre a dor como verdade, na esteira do pensamento cartesiano: “Sinto dor, logo existo”. Aqui, em nossa opinião, a dor se apresenta como verdade e a sociedade paliativa é uma sociedade sem verdade. A dor é realidade, manifesta-se, está aí: será ela que irá diferenciar aquilo que é falso daquilo que é verdadeiro. Percebemos aqui um paradoxo que o autor apresenta: na sociedade paliativa que foge da dor, é justamente a dor que nos permite ter percepção da realidade.

A dor acentua a autopercepção. Ela delinea o si. Ela desenha seus contornos. O crescente comportamento autoagressivo pode ser compreendido como uma tentativa desesperada do eu narcísico e tornado depressivo de assegurar de si mesmo, de se perceber. Sinto dor, logo existo. Também devemos a sensação de existência à dor. Se ela desaparece inteiramente, buscam-se substitutos. Dores produzidas artificialmente fornecem um remédio para a ausência de dor (Han, 2021, p. 65).

O filósofo sul-coreano fala, então, da ética da dor, discorrendo sobre as mídias – que contêm técnicas modernas que tornam o ser humano insensível à dor pelo excesso de imagens às quais ele está incessantemente exposto, obrigando-o à passividade e à indiferença, como quem observa em silêncio.

De fato, hoje em dia, temos uma avalanche nas mais diversas redes sociais como o *Instagram*, o *TikTok*, dentre outros, que nos apresentam inúmeros vídeos curtos, com um excesso de imagens e sons. Basta acontecer uma tragédia, esperamos passar um tempo e teremos diversas imagens correndo o mundo mostrando o caos e as tragédias nos mais diversos ângulos. Será que somos expostos à dor do outro? Não seriam as mídias sociais uma forma de ser catártico da dor do outro ou seria apenas uma forma da minha indiferença de apenas “acompanhar”, de assistir passivamente a dor do outro?

Em tempos de pandemia, o sofrimento do outro fica mais distante. Ele se dissolve em “números de casos”. As pessoas que tinham a sua história, que tinham seus afazeres, seus sonhos, seus projetos desenvolvidos, viram “números de casos”. Quantas vezes acompanhamos pelos meios de comunicação, em gráficos perfeíssimos, o número de mortos “hoje”, pela pandemia da Covid-19.

O ser humano deixou de existir e passou a ser um número a ser exibido e contabilizado. Contudo, sem contar os seres humanos morrem solitários em estações intensivas, sem qualquer atenção humana. Com a pandemia, a proximidade significou infecção. De acordo com Han, o *social distancing* acentua a perda da empatia. O outro é, agora, um possível portador do vírus, de que se deve manter distância. O *social distancing* evoluiu em um ato de distinção social (Han, 2020, p. 100). A empatia tornou-se uma tensão entre o aproximar-se do outro ou não: nos tornamos insensíveis diante do sofrimento humano.

Essa agressividade social e antropológica promove indiferença em relação à pandemia tanto às causas quanto aos seus efeitos, propiciando difusão do vírus, alargamento das injustiças sociais e insensibilidade ao sofrimento humano. Verifica-se social e antropológicamente a experiência do medo da pandemia, a falta de perspectiva econômica, o desespero, a impossibilidade de enterrar os mortos com maior dignidade possível (Gonçalves, 2021, p. 105-106).

Então, mais uma vez, a pandemia é citada pelo filósofo germano-coreano como um bom exemplo, ao afirmar que a dor do outro fica mais distante, quando ela se dissolve no mero número de casos. Muitos morrem longe de familiares e amigos e, portanto, sem qualquer atenção humana. Sem a dor com o outro não teremos acesso à dor do outro.



A Narrativa da Igreja Católica diante do Sofrimento da Covid-19: *Statio Orbis* pelo fim da pandemia

A solidão, a imagem e o discurso do Papa Francisco durante a pandemia se transformaram em narrativa da linguagem religiosa frente ao desafio de sustentar a fé dos cristãos católicos diante do problema do padecimento que a pandemia causou e nos leva a refletir sobre o papel da Teologia e das Ciências da Religião.

Paolo Ruffini, prefeito para o Dicastério da Comunicação, descreve o momento da *Statio Orbis*³ pelo fim da pandemia:

A direção televisiva foi sóbria, essencial. Seis câmeras para contar o vazio da praça e a oração do Papa. Sua chegada. Sua caminhada na chuva. O crucifixo que parece chorar. As nuvens no céu. O Papa rezando. O som das sirenes quebrando o silêncio. O mundo inteiro observando. Os operadores de câmera, e os fotógrafos invisíveis. Porque o Papa fez tudo a pé; a relação entre a praça vazia e as centenas de milhões de pessoas reunidas em oração, sobre o silêncio e as palavras (Francisco, 2021, p. 20).

De acordo com Paulo Nogueira (2016), a terceira pedra angular da linguagem é a narrativa: “o que chamamos de mais elementar, o gesto, se constitui essencialmente de imagens, e essas imagens do corpo, no gesto, ganham sequenciamento espaço-temporal. Ou seja, gestos se constituem em narrativas” (p. 250-251). Neste ínterim, podemos afirmar que a *Statio Orbis* foi, então, a narrativa da Igreja Católica neste momento de pandemia e foi criado com o objetivo de dizer aos seus fiéis (e também aos não crentes, dizer para todo o mundo) que todos estavam no mesmo barco e que a solidão, a imagem e o discurso compuseram esse cenário de encorajamento diante do mal padecido que a Covid acarretou para a humanidade.

A Igreja Católica no contexto do papado de Jorge Mario Bergoglio, Papa Francisco, apresentou, nesse momento extraordinário de oração pelo fim da pandemia, uma narrativa que conseguiu levar uma mensagem de empatia diante da dor: principalmente, da dor do distanciamento e da possível perda da empatia, alertado no livro de Byung-Chul Han.

Joseph Lobo nos ajuda a compreender qual é a relação do silêncio com a religião, que poderá ser aplicado naquilo que fez a Igreja Católica com a oração extraordinária na pandemia da Covid-19. Num artigo publicado sob o título “O silêncio de Deus”, ele escreve:

As expressões verbais só têm sentido quando há intervalos de silêncio entre elas; a intercalação de palavras e silêncio constitui a cadeia e a trama de um discurso completo. O silêncio, portanto, não é uma ausência de palavra, mas o que torna possível falar, não menos que as próprias palavras (Lobo, 2023)⁴.

Os gestos de Francisco se transformam numa linguagem de proximidade diante do sofrimento: palavras que gritaram no coração de seus fiéis, mesmo no silêncio de uma praça vazia. E o silêncio tornou-se discurso: “o silêncio, frequentemente, é discurso. (...) A língua da alma é o silêncio” (Corbin, 2021, p. 127-128).

A ideia de se fazer um momento de oração diante do coronavírus

A oração pelo fim da pandemia – chamada de *Statio Orbis*, em latim – começou a ser planejada quando Papa Francisco saiu do Vaticano, de acordo com uma nota publicada pela Sala de Imprensa da Santa Sé, no dia 16 de março de 2020, como uma peregrinação pessoal e fazer a sua prece diante do ícone da Virgem Maria (*Salus Populi Romani*) presente na Basílica de Santa Maria Maggiore. Depois, sua peregrinação solitária seguiu na Via del Corso, para visitar o milagroso Crucifixo na Igreja de San Marcello al Corso, que foi levado em procissão em 1522, aos bairros de Roma, para que terminasse a “Grande peste” daquele período histórico. Naquele momento, era gestada a ideia de que o Papa poderia fazer a sua oração e ser transmitida via meios de comunicação social.

Também o capelão do presídio “Due Palazzi” de Pádua, Padre Marco Pozza, em uma transmissão de TV da Conferência Episcopal Italiana, no canal de TV Raiuno, fez um apelo ao Papa pedindo que ele fizesse algo que pudesse mostrar que os católicos não estavam sozinhos diante da tempestade da pandemia de Covid-19:

Peço ao Papa Francisco um gesto forte... Uma *Statio Orbis*, que às vezes é feita. Talvez sozinho na praça São Pedro. (...) O senhor tem o poder da palavra, tem o poder do símbolo. Faça-nos compreender que Cristo está presente neste momento, dizendo-nos algo. O senhor é a ponte para nós... Não nos deixe sozinhos (Francisco, 2021, p. 18).

Como foi destacado nas palavras do capelão italiano, que pedia um momento extraordinário de oração, utilizando-se do “poder o símbolo” que o Papa tem, algo tão intrínseco à religião, a transmissão pela TV apoiou-se nessa capacidade de explorar o simbólico da solidão do Papa, a Praça vazia e a oração em

³ Aqui também preferimos deixar o nome de *Statio Orbis*, em latim, pois é o modo como a Igreja Católica chamou esse tipo de oração extraordinária durante a pandemia da Covid-19.

⁴ Na edição original: “Las expresiones verbales sólo tienen sentido cuando en ellas las palabras se intercalan con el silencio; la intercalación de palabras y silencio compone la urdimbre y la trama de un discurso completo. Por lo tanto, el silencio no es una ausencia de discurso, sino lo que hace posible el discurso, no menos que las propias palabras.”



meio a esse ambiente tão específico de vazio que a humanidade enfrentava. A pandemia do coronavírus avançava pelo mundo. Isso exigia uma resposta, uma narrativa da Igreja diante desse sofrimento padecido pela humanidade.

O Discurso do Papa Francisco: “Por que sois tão medrosos?”

Na ocasião, foi narrado o Evangelho de Marcos 4,35-41, episódio em que os discípulos enfrentam uma tempestade bem forte. Acreditamos que nenhum texto seria mais oportuno para esse momento que a humanidade então enfrentava e vivia. Uma tempestade, todos os discípulos no mesmo barco, sofrendo e perecendo. E como se encontrava Jesus diante de tal situação? Dormindo. A única vez, em todos os Evangelhos, em que é narrado um episódio em que Jesus encontra-se dormindo. Não como sinal de indiferença, mas de total confiança no Pai. “Difícil é entender o comportamento de Jesus” (Francisco, 2021, p. 29).

“Ao entardecer...” (Mc 4,35): assim começa o Evangelho, que ouvimos. Desde há semanas que parece o entardecer, parece cair a noite. Densas trevas cobriram as nossas praças, ruas e cidades; apoderaram-se das nossas vidas, enchendo tudo dum silêncio ensurdecedor e um vazio desolador, que paralisa tudo à sua passagem: presente-se no ar, nota-se nos gestos, dizem-no os olhares. Revemo-nos temerosos e perdidos. À semelhança dos discípulos do Evangelho, fomos surpreendidos por uma tempestade inesperada e furibunda (Francisco, 2021, p. 25-26).

O coronavírus desmascarou a nossa realidade e mostrou, mais uma vez, como a humanidade é vulnerável frente aos desafios. “A tempestade desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa a descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades” (Francisco, 2021, p. 30). Um vírus invisível, mas que tornava visível a fragilidade humana.

O teor do sofrimento não está no instante, como no caso da dor, mas na temporalidade que indica a historicidade ao acontecimento que causou a dor (Sölle, 1996). Por isso, o sofrimento ganha substancialidade na forma de angústia, de desespero e medo, mas também ativa as potencialidades de sua superação, especialmente a sensibilidade pela sua “realidade real”, o sentir do sofrimento de outrem, a hospitalidade e o cuidado para com as feridas geradas (Gonçalves, 2021, p. 114).

E o que devemos fazer? Qual é a narrativa de encorajamento do Papa Francisco a partir do Evangelho? Confiar os nossos medos ao Senhor, para que Ele os ajude a vencê-los. A partir da colunata que abraça a cidade de Roma e o mundo, que essa oração possa ser um “abraço consolador, a bênção de Deus” (Francisco, 2021, p. 51), afirma o Pontífice.

Uma teologia sem a prática da solidariedade revela-se estéril. Uma teologia da solidariedade, ao contrário, estabelece a prática da solidariedade na experiência da revelação de Deus. A solidariedade personificada de Deus com os seres humanos é a Encarnação. Ela convida os fiéis a seguir um caminho semelhante, o de encarnar-se na angústia dos outros (Lobo, 2023)⁵.

A experiência do sofrimento, faz-nos pensar em uma *hermenêutica da carne*, como destacam Zeferino e Fernandes (2020): “Compreendendo que o sofrimento sentido na carne de si, do outro e do mundo informa a linguagem e a ética; abordar a antropologia literária presente na literatura marginal como provocação à teologia” (p. 474). Diante da experiência da dor, o que podemos fazer? A empatia, a compaixão e a presença do outro (com letra minúscula), em suma, a solidariedade, poderão se transformar “do texto à ação”⁶ para se fazer algo em prol daquele que necessita.

Considerações Finais

Diante de todos os desafios a que já fomos interpelados, há de se destacar a impressionante capacidade do ser humano em adaptar-se, tudo isso graças à iniciativa de ajudar-se, unir-se, solidarizar-se.

Outra descoberta interessante é que a doença reduz a felicidade no curto prazo, mas é uma fonte de sofrimento no longo prazo apenas se o estado da pessoa estiver de deteriorando constantemente ou se a doença desenvolver uma dor permanente e debilitante. As pessoas que são diagnosticadas com uma doença crônica, como a diabetes, ficam em geral deprimidas por algum tempo, porém, caso a enfermidade não se agrave, elas se adaptam à nova condição e avaliam a sua felicidade em níveis idênticos aos das pessoas saudáveis (Harari, 2020, p. 401-402).

Concluimos, destacando, segundo Byung-Chul Han, que dor é a única coisa que nos torna humanos, porque tem relação com a experiência. Portanto, ter acesso a um livro como este, em que o autor realiza uma hermenêutica da dor causada pela pandemia, lança luzes à compreensão da humanidade assolada pelos inúmeros males deste flagelo do século XXI. Ultimamente e de inúmeras formas, todos já experimentamos (e ainda iremos experimentar) as dores e as consequências provindas da atual pandemia.

A Igreja e o Pontífice romano (aquele que é capaz de construir pontes) descobriu que no mundo atual as imagens difundidas pelos meios de comunicação sociais também conseguem levar uma mensagem diante

⁵ Na edição original: “Una teología sin una praxis de solidaridad resulta estéril. Una teología de la solidaridad, en cambio, fundamenta la praxis de la solidaridad en la experiencia de la revelación de Dios. La solidaridad personificada de Dios con los seres humanos es la Encarnación. Esta invita a los fieles a seguir un camino semejante, el de encarnarse en la angustia de los demás.”

⁶ Um pensamento do filósofo contemporâneo Paul Ricoeur (1913-2005), *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*. Porto: Rés, 1986, p. 109-124.



da dor. As imagens e os gestos de Francisco se transformaram em narrativa que gritaram no silêncio. Como afirma Nogueira (2016): “há décadas as instituições religiosas deixaram de usar apenas o púlpito e sala de aula para anunciar sua mensagem. (...) sua relação com os crentes, muitos agora convertidos em telespectadores” (p. 243).

Em seu ímpeto de ser contemporânea à época de pandemia, que tanto assola e produz medo à humanidade, ao se organizar epistemologicamente a partir dos princípios do amor ou caridade, da misericórdia e compaixão, e da esperança, a teologia reconfigura Deus, o mundo, o ser humano e a Igreja, assumindo uma forma de pensar que se auxilia da filosofia e das ciências, tendo a hermenêutica como uma luz para que sua linguagem seja pertinente e relevante ao “hoje” pandêmico (Gonçalves, 2021, p. 118).

Diante do sofrimento e com a experiência da dor, onde se faz necessário despertar naquele que crê a serenidade e a companhia, despertando a esperança com a mensagem de que não estamos sós. E mesmo sozinho, Francisco nunca esteve tão acompanhado: pelos outros, pelos seus fiéis que o acompanhavam em oração e pelo Outro, que nunca nos abandona. Deve haver uma responsabilidade da comunidade no acompanhar diante do sofrimento de quem se angustia diante da experiência da dor. Como afirma Joseph Lobo: “A resposta de Deus ao grito do homem na aflição é o silêncio” (Lobo, 2023)⁷.

A Igreja Católica, ao longo dos séculos, produziu inúmeras narrativas diante do sofrimento humano, com a pandemia da Covid-19 – que ainda nos assola de alguma maneira – não poderia ser diferente. O discurso que a Igreja produz através dos Papas, expõe o pensamento daqueles que seguem a fé, para despertar a empatia diante da tensão que o sofrimento poderá causar na relação com o Outro, o Sagrado, diante da dor do outro ou do próprio padecimento:

Convidemos Jesus a subir para o barco da nossa vida. Confiemos-Lhe os nossos medos, para que Ele os vença. Com Ele a bordo, experimentaremos – como os discípulos – que não há naufrágio. Porque esta é a força de Deus: fazer resultar em bem tudo o que nos acontece, mesmo as coisas ruins. Ele serena as nossas tempestades, porque, com Deus, a vida não morre jamais (Francisco, 2021, p. 48).

A oração extraordinária em tempo de pandemia realizada na Praça de São Pedro, naquele dia histórico de 27 de março de 2020, transformou-se em narrativa do paradoxo. Exatamente no momento de distanciamento – largamente difundido e imprescindível meio de se evitar a contaminação pelo vírus da Covid-19 – o Papa “abraçou o mundo” por meio da distância social, da solidão perante seus fiéis e da solidão para dialogar com Deus.

Francisco encorajou o mundo a todas e todos estarem no mesmo barco, convidando a sustentarem e alimentarem a fé por meio da solidariedade. Um barco agitado, sim, pelas ondas, que podem trazer sofrimento e angústia, mas um barco que jamais estará à deriva, que jamais perecerá.

Numa conversa com Lorena Bianchetti, em que a entrevistadora faz uma referência direta à Covid-19, relacionando solidão com esperança, o Papa Francisco fez a seguinte reflexão:

A palavra-chave que acabou de dizer é esperança. A esperança não é acariciar e dizer: “Ah, tudo vai passar, não te preocupes”. A esperança é uma tensão para o futuro, para o céu também. É por isso que a figura da esperança é a âncora: a âncora atirada ali e eu aqui com a corda, para chegar lá, para resolver situações, mas sempre com essa corda. A esperança nunca desilude, mas faz-nos esperar. A esperança é a *doméstica* da vida católica, da vida cristã. É realmente a mais humilde das virtudes. Está escondida, mas se não a tiveres [à mão], não encontrarás o caminho certo. A esperança é o que te faz encontrar o caminho certo. Ter esperança é não ter a ilusão: “Vou... [ter com] alguém para ler a mão... isto vai dar certo”. Não, isto não é esperança. A esperança é a certeza de que tenho na minha mão a corda daquela âncora lançada. Gostamos de falar de fé, tanto, da caridade: olha para ela! A esperança é um pouco a virtude oculta, a pequenina, a pequenina de casa. Mas é a mais forte para nós (Francisco, 2022).

A *Statio Orbis* realizada na Praça de São Pedro em plena pandemia de Covid-19, revelou-se em narrativa do paradoxo: no momento de distanciamento – largamente difundido e imprescindível meio de se evitar a contaminação pelo vírus da COVID-19 – o Papa “abraça o mundo” através da solidão, da imagem e do discurso. Exatamente em um período em que éramos desencorajados a aproximar de quem sofre, vimos (mesmo que distanciados) a proximidade do Papa que enfrentou a pandemia com coragem, criatividade e oração.

Referências

Corbin, A. (2021). *História do silêncio: do Renascimento aos nossos dias*. Trad. Clinio de Oliveira Amaral. Petrópolis: Vozes.

Francisco (2021). *Por que sois tão medrosos? Ainda não tendes fé? Statio Orbis*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

⁷ Na edição original: “La respuesta de Dios al clamor humano en la aflicción es el silencio.”



- Francisco (2022). A sua immagine, Raiuno. "A esperança sob assédio". O Papa Francisco em conversa com Lorena Bianchetti, abril de 2022. Em: **Vaticano – A Santa Sé**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/april/documents/20220415-a-sua-immagine-venerdisanto.html>. Acesso em: 3 de novembro de 2023.
- Garrido, R. G. (2022). A celebração da morte do cristão no contexto de limitações experimentadas durante a pandemia da Covid-19. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 82, n. 321, p. 174-192.
- Golçalves, P. S. L. (2021). Fazer teologia em época de pandemia: atenção aos sinais dos tempos. *Ephata: Revista Portuguesa de Teologia*. n. 2, p. 99-126.
- Han, Byung-Chul (2017). *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes.
- Han, Byung-Chul (2021). *Sociedade paliativa: a dor hoje*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes.
- Harari, Y. N. (2020). *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. Jorio Dauster. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lobo, J. (2023). El silencio de Dios. *La Civiltà Cattolica: Revista de Cultura*. Edição de 14 de abril de 2023. Disponível em: <https://www.laciviltacattolica.es/2023/04/14/el-silencio-de-dios/>. Acesso em: 3 de novembro de 2023.
- Nogueira, P. A. S. (2016). Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Belo Horizonte), v. 14, n. 42, p. 240-261.
- Ricoeur, P. (1986). *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*. Porto: Rés.
- Sölle, D. (1996). *Sofrimento*. Trad. Antônio Estêvão Allgayer. Petrópolis: Vozes.
- Zeferino, J. & Fernandes, M. L. (2020). O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal. *Teoliterária: Revista de Literaturas e Teologias*, v. 10 n. 21, p. 470-497.

Recebido em 03.11.2023 – Primeira Decisão Editorial em 31.01.2024 – Aceito em 16.03.2024



A REJEIÇÃO DE WALTER BENJAMIN À FILOSOFIA DE MARTIN BUBER: ACERCA DE MITO E LINGUAGEM

Doi: 10.62506/phs.v5i2.194

Walter Benjamin's Rejection of the Philosophy of Martin Buber: On Myth
and Language

LEONARDO UDERMAN*

El Rechazo de Walter Benjamin a la Filosofía de Martin Buber: Acerca de
Mito y Language

Resumo: O presente trabalho busca investigar a expressa oposição de Walter Benjamin à filosofia de Martin Buber. Primeiramente, argumenta-se que os dois pensadores podem ser estudados como pertencentes a um mesmo movimento de renovação da filosofia judaica. Explicitados seus semelhantes impulsos, passa-se à exposição dos caminhos opostos que tomam a partir daí. A primeira seção demonstra como a compreensão do significado do mito para o judaísmo contrapõe um ao outro: enquanto Benjamin enxerga o judaísmo em combate contra o mito, Buber vê o mito como central para a renascença de um pensamento judaico. A segunda seção trata das opostas elaborações acerca da linguagem, contrapondo a filosofia da indizibilidade proposta por Buber ao apreço benjaminiano pela transmissão linguística.

Palavras-chave: Filosofia judaica; Linguagem; Mito.

Abstract: The present work aims at investigating Walter Benjamin's express opposition to the philosophy of Martin Buber. It is firstly argued that both thinkers can be studied as belonging to the same movement of renovation of Jewish philosophy. Being their similar impulses elucidated, the divergent paths they follow from there can be explored. The first section demonstrates how the understanding of the meaning of myth for Judaism contrasts one author with the other: while Benjamin views Judaism in combat with myth, Buber sees myth as central to the renaissance of Jewish thought. The second section deals with their opposing elaborations on language, contrasting the philosophy of ineffability proposed by Buber to Benjamin's appreciation for linguistic transmission.

Keywords: Jewish philosophy; Language; Myth.

Resumen: El presente trabajo procura investigar la oposición expresa de Walter Benjamin a la filosofía de Martin Buber. En un primer momento, se argumenta que los dos pensadores pueden ser estudiados como pertenecientes a un mismo movimiento de renovación de la filosofía judía. Explicitados sus semejantes impulsos, se pasa a la exposición de los caminos opuestos que toman a partir de entonces. La primera sección demuestra como la comprensión del significado del mito para el judaísmo contraponen uno al otro: mientras Benjamin ve el judaísmo en combate con el mito, Buber ve el mito como central para el renacimiento de un pensamiento judío. La segunda sección trata de las opuestas elaboraciones acerca del lenguaje, contraponiendo la filosofía de la inefabilidad propuesta por Buber a la apreciación benjaminiana de la transmisión lingüística.

Palabras clave: Filosofía judía; Lenguaje; Mito.

* Universidade de Lisboa. Email:
leonardouderman@gmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-3641-338X>



Introdução

No início do século XX, o universo cultural judaico de língua alemã era dominado por um forte enaltecimento de valores da Modernidade e de um *modus vivendi* germanizado. Havia, assim, dois elementos que se influenciavam mutuamente: por um lado, o desejo de “assimilar-se, aculturar-se, integrar-se na nação germânica” (Löwy, 2020 [1988], p. 31) e, por outro, a construção de um judaísmo racionalizado, que, livre de elementos místicos e de esperanças messiânicas, poderia existir dentro dos moldes do Esclarecimento. A busca pela assimilação impulsionava a luta por um judaísmo em conformidade com a Razão e livre “da servidão [thralldom] ao medievalismo e ao Talmudismo” (Schreiber, 1892, p. 45), ao mesmo tempo em que essa solidificação de um judaísmo moldado em uma fôrma iluminista facilitava consideravelmente a integração ao universo moderno da Alemanha.

As raízes desse movimento remetem à *Haskalá* — o “Iluminismo judaico” — e, especialmente, ao *maskil*¹ Moses Mendelssohn, que procurou convencer os judeus de seu tempo a educar-se em matérias seculares, usando para tal a autoridade de Maimônides, e, analogamente, convencer os alemães gentios da possibilidade de uma contribuição judaica para a nação, usando para tal o exemplo de Spinoza (ver Gottlieb, 2011, p. 10). O argumento que Mendelssohn colocava a ambos os lados era de que ser judeu e moderno constituía uma possibilidade concreta. E de seu anseio pelo estabelecimento seguro dos judeus no território da Modernidade (também, em termos menos metafóricos, no território alemão) advém a orientação: “adaptai-vos aos costumes [Sitten] e à constituição [Verfassung] do país em que fostes colocados [versetzt], mas mantei também perseverantemente a religião de vossos pais. Suportai ambos os fardos tão bem como podeis!” (Mendelssohn, 1991 [1783] p. 262). Mostra-se aí o chamamento assimilacionista justaposto ao apelo pela preservação do credo judaico; mas fica igualmente evidente, na segunda sentença, o reconhecimento da vulnerabilidade dessa junção.

Tendo isso em vista, pode-se dizer que a geração que sucedeu Mendelssohn foi incapaz de manter aquele sutil equilíbrio e terminou por subordinar a “religião dos pais” aos “costumes do país”. Veja-se, como exemplo, um panfleto de seu discípulo David Friedländer, publicado em 1812:

Concernentemente ao culto, todo israelita religioso deve dizer a si mesmo que muitas coisas nas preces são incompatíveis com os desejos de seu coração, e que elas são, portanto, “abominação do Senhor”, como coloca a Escritura. Aqui eu me ponho diante de Deus, eu rezo por meu rei, por meus concidadãos, [...] não por retornar a Jerusalém, não pela restauração do velho Templo e dos sacrifícios. Meu coração nada tem a ver com estes desejos, sua realização não me faria feliz, minha boca não deve proferi-los (Friedlaender citado por Schreiber, 1892, p. 37).

Inicia-se assim o processo de transformação do judaísmo num mero credo que pudesse ser compatível com o contexto da nação naquele tempo. Progressivamente, o aspecto judaico torna-se cada vez menos relevante na cotidianidade dos judeus alemães: “restavam do judaísmo apenas algumas sobrevivências rituais [...] e o monoteísmo bíblico” (Löwy, 2020, p. 32). Em 1893, foi fundado o *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* [Associação central de cidadãos alemães de confissão judaica], cujo nome era explicativo da posição em que se procurava assentar o judaísmo: como uma confissão que acompanha, em forma de genitivo, a definição verdadeiramente essencial de “cidadãos alemães”. Gershom Scholem relata que, nesse meio, “era a todo momento reiterado [...] que se pertencia ao povo alemão e que ali se constituía não mais do que uma confissão como as demais” (Scholem, 1978, p. 263). Dentro da germanidade, deveria haver uma judaicidade contida, moderna e racional.

Para o judeu assimilado de língua alemã, o estilo de vida dos judeus leste-europeus aparecia como contra-exemplo: estes eram vistos como crédulos obsoletos, como supersticiosos fechados em suas próprias comunidades e cuja língua seria “um terrível *Kauderwelsch*, um jargão híbrido de hebraico, alemão, eslavônico e Deus sabe mais o quê” (Schreiber, 1892, p. 14). “Ninguém queria se identificar com judeus [europeus] orientais”, relembra Leo Löwenthal (1987, p. 23); daí que seu emprego que o punha em contato com aquele grupo fosse “extremamente embaraçoso” para seu pai (Löwenthal, 1987, p. 25).

Não é difícil compreender que, nesse ambiente, os escritos de Martin Buber acerca do misticismo judaico e de lendas hassídicas marcassem uma ruptura com a lógica assimilacionista dominante. Para ele, não se tratava, contudo, de retornar ao judaísmo anterior ao processo de assimilação, à vida hassídica comunitária e às crenças místicas tais como elas se davam; antes, a ideia era fundamentar um judaísmo vivo que atendesse às demandas do tempo presente, não submetendo-se a ele, mas nele interferindo. Assim, na introdução a *Die Geschichten des Rabbi Nachman* [As histórias do Rabi Nachman], Buber afirma que não procurou reproduzir as narrativas do ra-

¹ *Haskalá* significa, em hebraico, “erudição”, “educação”, e *maskil* é o adjetivo associado (“erudito”, “educado”) pelo qual eram referidos os ativistas da *Haskalá*.



bino como um filósofo, e sim recontá-lo tal “como ele me é presente [*wie er mir gegenwärtig ist*]” (Buber, 1906, p. 1). O objetivo era recuperar aspectos da tradição judaica “pré-moderna” não para reviver o passado, mas para fazê-la expressar-se no presente de modo a superar o racionalismo judaico imóvel e comedido da Modernidade.

Não apenas Buber tinha esse anseio. De maneiras distintas, diversos intelectuais judeus de língua alemã da primeira metade do século XX expressaram sua ojeriza ao judaísmo germanizado: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem (nascido Gerhard, sendo a mudança do nome indicativa de sua rejeição), os jovens Erich Fromm e Leo Löwenthal, uns tantos nomes hoje bastante esquecidos (como Erich Gutkind, Erich Unger e Jiri Langer) e, por fim, Walter Benjamin. Pois este último, embora não tenha jamais logrado aprender o hebraico, e por mais que o espectro de seus interesses seja surpreendentemente amplo e abranja uma série de temas não judaicos, fundamentava suas reflexões numa base teológica construída também como superação das formulações assimilacionistas. Scholem relata que o jovem Benjamin, certa vez, lhe disse: “se eu algum dia tiver minha [própria] filosofia, [...] será de algum modo uma filosofia do judaísmo” (Scholem, 1997 [1975], p. 45). É certo que Benjamin não construiu uma filosofia *acerca* do judaísmo, e esta não parece ter sido sua intenção em momento algum; no entanto, pode-se dizer com segurança que o impulso de sua filosofia advém do judaísmo, como mostra seu constante interesse pela categoria da redenção, pelo ensinamento e pela tradição, bem como suas reflexões teologizantes sobre a linguagem (que, ao contrário do que por vezes se sugere, não foram jamais deixadas completamente de lado pelo autor).

Desse modo, não surpreende que haja entre Buber e Benjamin algumas correlações. A modo de exemplo, Michael Löwy notou que ambos partilham a ideia “de uma ‘força messiânica’ atribuída aos seres humanos” (Löwy, 2005 [2001], p. 51), isto é, de um mundo redimido a ser alcançado não pela concessão divina, mas pela ação humana. Entretanto, o foco excessivo nessa afinidade pode fornecer uma imagem distorcida da relação entre os dois autores: em 1916, Benjamin recusa o convite de Buber para participar de sua revista *Der Jude*, e numa carta de 1935 enviada a Alfred Cohn, relata sua “antipatia profundamente enraizada [*tief wurzelndes Abneigung*]” em relação a Buber (Benjamin, 1978a, p. 670). A tentativa de explicar essa sentida aversão como uma resposta ao apoio de Buber à Primeira Guerra Mundial não pode ser considerada como satisfatória, uma vez que Benjamin, por mais forte que fosse sua oposição àquela guerra, era capaz de admirar a formulação de autores reacionários cujas ideias podiam ser bastante mais belicistas e problemáticas do que as de Buber — mencione-se, por exemplo, sua carta elogiosa enviada a Carl Schmitt (ver Benjamin, 1974a, p. 887).

É necessário, então, buscar em concepções filosóficas distintas a explicação para rejeição benjaminiana a Buber, e a isto propõe-se o presente trabalho. Embora ambos refletissem a partir do judaísmo e procurassem revivê-lo em uma forma diferente daquela dominante no contexto assimilacionista, as caracterizações da natureza do judaísmo os levavam a caminhos opostos. Enquanto Buber valorizava a força do pensamento mítico e associava a renascença judaica por ele proposta à recuperação do mito, Benjamin via o judaísmo como contraoposição ao mito. A primeira seção é dedicada à compreensão desse ponto. Já a segunda seção procura esclarecer as divergências de ambos com relação à linguagem: enquanto Buber enaltecia a vivência intransmissível e via no judaísmo aquilo que a linguagem não pode alcançar, Benjamin valorizava a doutrina como transmissão linguística de experiências.

O Significado do Mito para o Judaísmo

a. A disputa em torno do mito

Uma observação ocasional de Buber acerca de Goethe pode servir de introdução à fundamental divergência em relação a Benjamin que será aqui tratada. Em seu famoso *Ich und Du* [*Eu e tu*], buscando aclarar sua ideia central de que o *Eu* proferido pelo indivíduo que se relaciona a um *Tu* difere-se do *Eu* que enxerga apenas *Isso* [*Es*], Buber contrapõe ao “dizer-eu [*Ichsagen*]” de Napoleão — “que evidentemente não conhecia a dimensão do *Tu*” (Buber, 1983 [1923], p. 66) — o dizer-eu de figuras como Sócrates, Jesus e, enfim, o autor do *Fausto*:

Quão belo e legítimo [*rechtmäßig*] soa o Eu pleno [*das volle Ich*] de Goethe! É o Eu do puro intercâmbio [*Umgang*] com a Natureza; ela entrega-se a ele e fala-lhe incessantemente, ela revela-lhe seus segredos e, porém, não trai seu mistério. Ele acredita nela e fala à rosa: “Tu és, então” — aí ele está com ela em Uma Realidade [efetiva, *Wirklichkeit*]. Assim permanece nele, quando retorna a si, o espírito do [efetivamente] real [*des Wirklichen*], a visão [*das Schauen*] do Sol adere ao olho feliz, que reflete [*besinnt*] em sua solaridade [*Sonnenhaftigkeit*], e a amizade dos elementos escolta [*geleitet*] o ser humano até o silêncio do morrer e do devir [*Werden*] (Buber, 1983, pp. 64-65).

É conhecido o apreço de Goethe pelos fenômenos naturais e pela Natureza enquanto entidade. Ele, ao tomar conhecimento da famosa passagem da *Fenomenologia do Espírito* em que Hegel explica o processo dialético pela analogia com a transformação do botão em flor e da flor em fruto², mostrou-se ultrajado:

² “O botão desaparece no desabrochar da flor, e podia dizer-se que aquele é refutado por este; de igual modo, a flor é pelo fruto declarada como um falso ser-aí da planta, e este entra para o lugar daquela como a verdade da planta” (Hegel, 2021 [1807], p. 35).



“querer aniquilar a realidade [Realität] eterna da Natureza através de uma má brincadeira sofisticada parece-me totalmente indigno [unwürdig] de um homem racional” (Goethe, 1970 [1812], p. 110). Mas se Buber elogia essa fascinação goetheana pela natureza e vê nela o proferir da “palavra-fundamental Eu-Tu [que] estabelece [stift] o mundo da relação [Beziehung]” (Buber, 1983, p. 6) — relação que, por sua vez, não é senão “o berço da vida [efetivamente] real [des wirklichen Lebens]” (Buber, 1983, p. 10) —, Benjamin contrasta com essa posição. Em um ensaio que trata abrangentemente da vida e da obra de Goethe, Benjamin afirma que o “estudo da ciência natural” constituiu o “grande asilo” em que o poeta procurou refugiar-se de “problemas políticos” de seu tempo (Benjamin, 1977a, p. 718). Aquilo que Buber descreve como sincero proferir de um “Eu pleno” que se encontra em uma autêntica e efetiva relação, Benjamin explica como medroso escapismo. Em seu ensaio sobre a novela de Goethe *Die Wahlverwandtschaften* [As afinidades eletivas], Benjamin coloca “o medo diante da responsabilidade” como uma característica fundamental da personalidade do poeta, que o levaria a submeter-se a sinais da natureza e, conseqüentemente, o tornaria incapaz de tomar decisões por conta própria: “sim, em ‘Verdade e poesia’ ele contou como ele, numa caminhada, dividido quanto ao chamado [Ruf] para a poesia ou para a pintura, utilizou um oráculo”³ (Benjamin, 1974a [1922], p. 154). Algumas páginas antes, Benjamin já havia taxado a “idolatria da natureza” como uma das “formas de vida míticas do ser-á [Dasein] do artista” que, no caso de Goethe, teria atingido a “mais alta concisão [höchste Prägnanz]” (Benjamin, 1974a, p. 149)⁴.

É precisamente aí que reside o cerne da oposição entre Buber e Benjamin que se pretende tratar na presente seção. O elemento mítico, que para este último conecta-se ao medo e à indecisão, atrai a fascinação do primeiro e é por ele visto de maneira positiva. Seria incorreto, contudo, pensar que, nesse embate, Benjamin assume uma posição iluminista e secularizada. O que ele chama de mítico não é o objeto de fé, mas toda uma visão de mundo e uma estruturação societária baseadas numa submissão a uma ordem totalizante que, adaptando-se, subsiste nos tempos modernos⁵. A recuperação de concepções teológicas não é compreendida como um retorno ao mito, mas, muito pelo contrário, como uma arma no combate contra este: “em todos os domínios [Bereichen] Deus [opõe-se] ao mito” (Benjamin, 1977b [1921], p. 199). Assim, o que atrai Benjamin no judaísmo é sua elaboração como oposição ao mito. Buber, por sua vez, argumentará opostamente que “cada monoteísmo vivo está pleno do elemento mítico” (Buber, 1913, pp. 24-25) e que “os judeus talvez sejam o único povo que nunca deixou de produzir [erzeugen] mito” (*Id.*, 1920a [1908], p. viii).

b. Destino e expiação

Scholem, analisando as elaborações de Buber, escreve que este vincula-se “a uma reavaliação positiva do mito feita [...] por muitos de seus contemporâneos [e que] deriva da influência de Nietzsche” (Scholem, 1994 [1967], p. 151). De fato, é difícil ler algumas passagens de Buber sem recordar-se do pensador de Sils-Maria. “Quando a humanidade ainda não se envergonhava de sua crueldade, a vida era mais alegre sobre a terra do que agora” (Nietzsche, 1892, p. 52), afirma este último num tom nostálgico que é seguido pelo primeiro: “melhor a violência perante seres realmente vivenciados [am real erlebten Wesen] do que a solicitude [Fürsorge] espectral perante números sem face [antlitzlosen]” (Buber, 1983, p. 24). Assim, sua crítica à visão de mundo moderna era indissociável de um apreço por aquilo que ele imaginava ser o proceder mítico do homem primitivo — um apreço que o levava a declarar: “não posso desprezar [verachten] o honesto servo do pré-tempo [den redlichen Knecht der Vorzeit] que pensava que Deus tinha desejo [Verlangen] pelo aroma [Duft] de seu holocausto: ele sabia, de uma maneira boba [narrisch] e forte, que se pode e se deve dar a Deus” (Buber, 1983, p. 79).

É justamente contra este tipo de relação de cobrança que Benjamin fundamenta seu pensamento. Em sua produção, encontra-se frequentemente uma análise crítica do termo alemão “Schuld”, que carrega tanto o significado moral de “culpa” quanto o significado material de “dívida”⁶. A culpabilização/endividamento é a base da ideia do destino, que, em Benjamin, imbrica-se sempre com o domínio do mito. Em *Schicksal und Charakter* [Destino e caráter] e em *Goethes Wahlverwandtschaften* [As Afinidades Eletivas de Goethe], ele define o destino como “o contexto de culpa do vivente [der Schuldzusammenhang des Lebendigen]” (Benjamin, 1974a, p. 138; 1977c [1919], p. 175); já em *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [Origem do drama trágico alemão], ele afirma que o “destino é a entelúquia do acontecer [Geschehen] no campo da culpa (Benjamin, 1974b [1924], p.

³ Trata-se do seguinte trecho do escrito autobiográfico *Dichtung und Wahrheit: Aus meinem Leben* [Poesia e verdade: de minha vida]: “Eu caminhava pela margem direita do rio [...]. Por acaso, eu tinha um belo canivete na mão esquerda, e, num instante, emergiu das profundezas da alma, como um comando: eu deveria lançar esse canivete diretamente ao rio. Visse-o eu afundar, então meu desejo artístico seria satisfeito [erfüllt]; fosse, porém, o mergulhar do canivete encoberto pelos salientes salgueiros, então eu deveria abrir mão [fahren lassen] do desejo e do esforço. Tão rapidamente quanto essa louca ideia [Grille] subiu em mim, ela também já estava realizada [ausgeführt]” (Goethe, 1954 [1833], p. 444).

⁴ Desnecessário dizer que as críticas de Benjamin ao autor não resultam em rejeição à obra. Todo seu pensamento é marcado pela convicção de que a obra tem uma vida própria, separada daquela do autor; de que a “função [da obra] é capaz [vermag] de sobreviver [überdauern] a seu criador, de deixar para trás suas intenções” (Benjamin, 1977i [1939], p. 467).

⁵ Nesse sentido, Ernani Chaves aponta que “Benjamin começa a escrever a ‘Dialética do esclarecimento’ de Adorno e Horkheimer (Chaves, 1994, p. 20), onde se lê que “os mitos [...] já estão sob o signo daquela disciplina e daquele poder que Bacon glorifica como alvo” (Adorno e Horkheimer, 1947, p. 18) — isto é: o iluminismo dá continuidade à existência do mito.

⁶ Nesse ponto, mostra-se também em Benjamin alguma influência nietzscheana: “Puderam esses genealogistas da moral sonhar, mesmo que remotamente, que, por exemplo, aquele conceito moral fundamental de ‘culpa [Schuld]’, tem sua proveniência [Herkunft] no muito material conceito de ‘dívidas [Schulden]’? Ou que a pena [Strafe] como retaliação [Vergeltung] desenvolveu-se totalmente à parte de qualquer pressuposto acerca de liberdade ou falta de liberdade da vontade?” (Nietzsche, 1892, p. 48). No entanto, Benjamin discorda da análise normativa de Nietzsche, tomando apenas sua análise genealógica do termo em questão.



308). Esta culpa destinal não é jamais adquirida em razão de uma ação, como dívida que um indivíduo contrai conscientemente após agir desse ou daquele modo; não se trata de “delito moral do agente [*sittliche Verfehlung des Handelnden*]” (Benjamin, 1974b, p. 308), mas, antes, de “uma vida que, no fundo, foi primeiro condenada e em seguida tornou-se culpada” (Benjamin, 1977c, p. 175). Assim, para Benjamin, destino é a condenação prévia de um indivíduo a partir de uma ordenação externa. Já tendo sido imputada ao indivíduo a condição de devedor, é-lhe exigido “o sacrifício [...] com vistas à expiação” (Benjamin, 1974a, p. 140). O sacrifício primeiro para o qual Buber olha com complacência baseia-se nessa lógica: um indivíduo é destinado à morte, sem que se sinta a necessidade de justificativa com base em suas ações, para expiar uma dívida que a divindade, acredita-se, cobra.

Buber, em sua busca por reavivar a força do mito em seu tempo, não poderia deixar de ter uma concepção de “destino” distinta daquela de Benjamin. Se, para este, destino é arbitrariedade, aquele dirá, ao contrário: “o destino não é um sino que cobre o mundo humano; não o encontra senão quem partiu da liberdade [*Schicksal ist keine Glocke, die über die Menschenwelt gestülpt ist; keiner begegnet ihm als der von der Freiheit ausging*]” (Buber, 2008, p. 55). Afinal, para ele, “destino e liberdade são noivos e abraçam um ao outro para fazer nascer o sentido [*Schicksal und Freiheit sind einander angelobt und umfassen einander zum Sinn*]” (Buber, 2008, p. 51). Trata-se de uma formulação que Benjamin não pode aceitar; pois, para ele, conforme já visto, qualquer destino se conecta a uma culpa natural (estranha, evidentemente, a qualquer concepção de liberdade) e, assim, a tentativa de traçar uma correlação entre o destino e a livre expressão de uma personalidade “é irrealizável no plano teórico [*theoretisch unvollziehbar ist*]” (Benjamin, 1977c, p. 172). Desse modo, enquanto Buber vê o destino em noivado com a liberdade, Benjamin afirma que este não oferece “nenhuma via pensável de libertação” (Benjamin, 1977c, p. 174).

Ambos os autores posicionam-se criticamente face às instituições modernas. Entretanto, Buber o faz em nome de um reviver do pensamento mítico, argumentando que este havia sido expurgado pela visão de mundo moderna e que as consequências deste expurgo seriam danosas, ao passo que Benjamin argumenta que o pensamento mítico havia sobrevivido na Modernidade, proclamando a necessidade de sua destruição completa⁷. O primeiro, atraído por concepções míticas de povos antigos, declarava: “da coerção [*Zwang*] das estrelas libertava a consagração do mistério, da coerção do karma [libertava] o sacrifício bramânico acompanhado do conhecimento [*das Erkenntnisbegleitete Brahmanopfer*], em ambos [os casos] modelou-se [*vorbildete*] a redenção” (Buber, 2008, p. 55). O pensamento benjaminiano contrasta com absolutamente tudo nessa elaboração: no primeiro caso, tem-se uma “submissão sem reserva aos resultados” (Benjamin, 1991 [1939], p. 75), sendo a “redenção” justamente seu oposto, isto é, o rompimento da ordem do destino de onde advém os resultados; no segundo caso, tem-se uma expiação. Esta não é senão o pagamento de uma dívida previamente imposta, o reconhecimento de uma culpa e, por conseguinte, novamente uma submissão à ordenação que condena à culpa. A redenção, em Benjamin, não é expiação, mas absolvição e dissolução da ordem culpabilizante.

c. A questão da herança sanguínea: um destino para o povo judeu?

A confiança de encontrar no destino espaço para a liberdade e um caminho à salvação — a convicção de que “o ser humano livre [...] crê na designação [*Bestimmung*] e que ela precisa dele” (Buber, 2008, p. 57) — guia Buber em suas reflexões acerca do significado da judaicidade. O “judaísmo genuíno” (Buber, 1919, p. 19) seria encontrado por cada judeu à medida que ele se dá conta de que em suas veias corre o sangue dos ancestrais, encontrando nessa herança seu destino:

A mais profunda camada da disposição [...], que dá [*hergibt*] o tipo, o esqueleto da personalidade [*das Knochengerüst der Personalität*], é aquilo que eu chamei de sangue: aquilo em nós, que em nós plantou a corrente [*Kette*] dos pais e mães, seu modo [*Art*] e seu destino, seu fazer e seu sofrer, a grande herança dos tempos que nós trazemos conosco [*mitbringen*] ao mundo. Com isso, torna-se necessário para nós, judeus, saber: não somente o modo dos pais, mas também seu destino [...] formou [*mitgeformt*] nossa constituição [*Beschaffenheit*] (Buber, 1920b [1911], p. 23).

O espírito vivo do judaísmo, a essência da religiosidade judaica, mostrar-se-ia, portanto, somente àquele que

(...) olha para a série de pais e de mães que até ele conduziu e torna-se consciente [*inne wird*] [...] da confluência [*Zusammenfließen*] de sangue que o gerou [*hervorgebracht*], cuja dança de esferas [*Sphärenreigen*] de procriações e nascimentos o convocou [*emporgerufen*]. Ele sente na imortalidade das gerações a comunidade do sangue, e ele a sente como pré-vida [*Vorleben*] de seu Eu, como a duração de seu Eu no infinito passado (Buber, 1920b, pp. 18-19).

Lidas no tempo presente, essas reflexões causam algum desconforto, tendo-se conta as visíveis seme-

⁷ Essa sobrevivência seria visível, de acordo com Benjamin, no direito, caracterizado como “apenas um resíduo da fase demoníaca da existência humana [...] [que] se manteve para além do tempo que inaugurou a vitória sobre os demônios” (Benjamin, 1977c, p. 174). Isto porque, nesse campo, há uma “ambiguidade mítica” que — a modo de exemplo — proíbe “igualmente ricos e pobres de passar as noites embaixo de pontes” (Benjamin, 1977b, p. 191), condenando determinados indivíduos à culpa simplesmente em razão de sua condição.



lhanças com o léxico nacional-socialista. De fato, como nota David Biale, “apesar das conotações anti-semitas de algumas dessas ideias, a linguagem de ‘sangue e solo’ (*Blut und Boden*) atraiu amplamente judeus em busca de novas maneiras de se definir”, e para Buber, em particular, “ambos esses conceitos eram o motor místico da renascença judaica” (Biale, 2007, p. 184). Evidentemente, é incorreto traçar apressadamente relações de equivalência — e o próprio Buber quis esclarecer suas diferenças em relação ao nacionalismo racista ao afirmar: “considero, por mais que o pertencimento a um povo [*das Volkstum*] seja importante para mim, o pensamento do Estado ligado ao povo [*des völkischen Staates*] como problemático e sua hoje habitual absolutização como a via direta [*den geraden Weg*] para a catástrofe vindoura” (Buber, 2019 [1932], p. 662). Para além de sua conhecida rejeição à autocracia e ao Estado-nação moderno⁸, cabe ainda mencionar que Buber jamais coloca a ancestralidade como causa de qualquer superioridade e que o valor do sangue, para ele, está longe de ser genético. Entretanto, o que importa sublinhar aqui é que ele, em sua admiração pelo mito e respeito pela ideia do destino, colocou a partilha de sangue com os antepassados como elemento basilar para a construção de um autêntico judaísmo — como mito primordial do mundo judaico e destino do povo judeu.

Já Benjamin dá à questão do sangue um tratamento diverso, que pode, como mostrou Udi E. Greenberg (2007), ser compreendido como contraponto àquelas teses de Buber. Em *Zur Kritik der Gewalt [Para a crítica da violência]*, de 1921, na esteira de sua já exposta crítica ao mito, tipifica dois tipos antagônicos de violência: a violência mítica e a violência divina. A primeira é ilustrada pela lenda grega de Níobe, mortal que se proclama superior a Leto, deusa da maternidade, e esta, ofendida, faz com que seus filhos Apolo e Ártemis matem a flechadas os quatorze filhos da mortal; a segunda é ilustrada pela história bíblica da rebelião do bando de Coré contra Moisés, que atrai a ira de Deus, e este assim faz com que a terra se abra, engula os revoltosos e depois os recubra. Não havendo aqui espaço para discutir os pormenores dessa peculiar comparação de Benjamin, deve-se apenas mencionar que um dos pontos de oposição fundamentais mencionados por ele é que a violência mítica é “sangrenta [*blutig*]” e a violência divina é “letal de maneira não sangrenta [*auf unblutige Weise letal*]” (Benjamin, 1977b, p. 199). Essa diferença não concerne somente ao fato de que as flechadas dos filhos de Leto façam jorrar sangue e a abertura da terra, não; ela indica principalmente que, no primeiro caso, tem-se o sangue — a linhagem sanguínea — em vista, ao contrário do que ocorre no outro. No relato bíblico, Moisés e Aarão perguntam a Deus: “irritar-te-ias contra toda a comunidade quando um só pecou?” (Nm 16, 22); com isto, a violência divina atinge apenas Coré e quem a ele se aliou, poupando seus filhos. Os filhos de Níobe, ao contrário, são punidos devido às ações da mãe; pois a violência mítica exercida pelas divindades gregas “não conhece senão as ligações sanguíneas” (Birnbaum, 2008, p. 88).

Tendo em vista a proeminência de Buber nos círculos intelectuais judaicos daquele contexto, “é difícil acreditar que, ao discutir judaísmo e sangue, Benjamin não tivesse [aquele autor] em mente” (Greenberg, 2007, p. 331). Em verdade, suas reflexões acima expostas podem bem ser lidas “como uma contrametáfora: enquanto para Buber é o sangue que define o potencial liberador do judaísmo, para Benjamin é exatamente o oposto — sua ausência — que carrega a promessa da salvação política” (Greenberg, 2007, p. 331). Ambos, no fim, conectavam o sangue ao mito; no entanto, Buber, enxergando de forma positiva o mundo mítico, colocou no centro de sua filosofia judaica a questão da ligação sanguínea com os ancestrais, e Benjamin, em seu combate contra o mito, buscou fundamentar uma interpretação judaica centrada na irrelevância das ligações sanguíneas.

A (Im)Possibilidade da Transmissão Linguística

a. A linguagem e o divino

A expressão de revolta contra o destino que destrói as barreiras míticas é, para Benjamin, o que ele denomina “decisão [*Entscheidung/Entschluss*]”. Esta “é transcendente” (Benjamin, 1974a, p. 189): se no cerne da ideia do destino está a condenação prévia à culpa e a exigência de expiação, somente a decisão pode dar cabo a esse ciclo⁹. E se no polo oposto ao do mito está o divino, conclui-se que a decisão — na medida em que interrompe a correnteza mítica e rompe as correntes destinais — aproxima de algum modo o decisor do divino. Por isso, em sua análise das *Afinidades eletivas* de Goethe, ele nega que o “ser-aí [*Dasein*]” da personagem Otilie seja “sagrado [*heilig*]”, pois ela, “subjugada até a morte no aparecer [*Scheinen*] e no devir de uma violência destinal, vai vivendo sua vida sem decisão [*entscheidungslos ihr Leben dahinlebt*]” (Benjamin, 1974a, p. 176). Para Benjamin, apenas a existência de quem toma decisões pode estar associada ao domínio do sagrado. Sobre esta base que ele escreve, numa carta de 1926 endereçada a Scholem, que “a tarefa é [...] não [decidir] de uma vez por todas, mas decidir a cada instante [*die Aufgabe ist eben darum hier nicht ein für alle Mal, sondern jeden Augenblick zu entscheiden*]” (Benjamin, 1978b, p. 425).

O ato de decidir é também caro a Buber, e sua asserção de que “tudo em nosso caminho é decisão” assemelha-se consideravelmente à citação anterior de Benjamin; no entanto, a continuação da frase mostra precisamente o ponto de desacordo entre os dois: a decisão a que Buber se refere é descrita como “visada,

⁸ Buber, após seu estabelecimento na Palestina, foi um dos fundadores da organização pacifista *Brit Shalom*, que defendia um estado binacional que pudesse abarcar harmonicamente as populações árabe e judaica.

⁹ “A decisão é transcendente” (Benjamin, 1974b, p. 189), ao passo que “toda eleição [*Wahl*], considerada a partir da destinação [*Geschick*], é cega e conduz cegamente à desgraça [*Unheil*]” (Benjamin, 1974b, p. 140).



presentida, *secreta* [*gemeinte, geahnte, geheime*]” (Buber, 2008, p. 82, grifo meu). A ideia de uma decisão secreta é, para Benjamin, uma contradição terminológica: “nenhuma decisão moral [*kein sittlicher Entschluss*] pode vir à vida [*ins Leben treten*] sem forma [*Gestalt*] linguística, e, a rigor, sem se ter tornado objeto de comunicação [*Gegenstand der Mitteilung*]” (Benjamin, 1974a, p. 176). Em sua elaboração, portanto, decisões desembocam necessariamente em linguagem. A primeira razão para isso é evidente: na medida em que rompe a ordem do destino, alterando o mundo social, a decisão não pode ser conhecida apenas por um indivíduo que a esconde em seu silêncio, devendo ser comunicada às outras partes da sociedade. Há, porém, uma segunda razão, que exige uma exposição mais detalhada, mas é de maior importância para o presente trabalho: se, para Benjamin, a decisão aproxima do divino, a linguagem é propriamente o âmbito dessa aproximação.

No livro do Gênesis, tem-se o relato de como a Criação do mundo se dá pela palavra divina — pela linguagem. No primeiro dia, “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz” (Gn 1, 3); “‘Haja um firmamento [...]’, diz Deus no segundo dia, “e assim se fez” (Gn 1, 6). A narrativa segue essa fórmula em oposição aos relatos míticos de uma criação feita sempre a partir de materiais precedentemente existentes, e representativa, portanto, daquela “riposta [*Gegenschlag*] contra o mundo do mito” que Scholem definiu como sendo “o ímpeto religioso originário [*der religiöse Urantrieb*] do judaísmo” (Scholem, 1960, p. 118). Benjamin nota que a forma linguística da Criação divina só é interrompida com a criação do ser humano. De fato, “Deus não criou o ser humano a partir da palavra” (Benjamin, 1977d [1916], p. 149), mas “a esse ser humano não criado a partir da palavra é conferido [*beigelegt*] o *dom* [*Gabe*] da linguagem” (Benjamin, 1977d, p. 148). É com base em tais reflexões que Benjamin interpreta o versículo “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1, 27): não é senão na linguagem que se reflete a imagem divina no ser humano. Deus cria a partir da linguagem e, ao criar o ser humano, concede a ele também a linguagem, que está, assim, no centro da relação entre ambos.

No contexto dessas reflexões, Benjamin declara, numa carta de julho de 1916 endereçada justamente a Buber, alvejar “a eliminação cristalina do indizível na linguagem [*die kristallreine Elimination des Unsagbaren in der Sprache*]” (Benjamin, 1978c, p. 127), deixando explícito o abismo entre seu pensamento e o de seu destinatário. Pois para este último, a “religiosidade judaica” constrói-se não sobre a linguagem, mas, muito pelo contrário, sobre um “sentimento fundamental [*Grundgefühl*] que dá ao ser humano seu sentido [*Sinn*]” (Buber, 1923a [1916], p. 114). Este “sentido” pode apenas ser percebido pelo indivíduo, mas nunca traduzido em linguagem: “o sentido recebido só se pode confirmar [*bewähren*] por cada um na unicidade de seu ser [*Einzigkeit seines Wesens*] e na unicidade de sua vida”; “o sentido em si mesmo [*der Sinn selber*] não se deixa [...] transmitir [*übertragen*]” (Buber, 2008, pp. 106-107).

Conforme nota Scholem, essa linha de pensamento de Buber, segundo a qual o ser humano “não recebe uma completude de significado, mas a garantia de que existe um significado” que, no fim, “não pode ser transmitido” (Scholem, 1994, p. 163), atraiu a admiração de “Fritz Mauthner, o grande cético e crítico da linguagem” (Scholem, 1994, p. 155). Em contraste com a busca benjaminiana por tudo exprimir, a filosofia judaica de Buber centra-se numa mística do inexprimível, em que o sagrado é sentido de uma maneira que não pode em nenhuma hipótese ser alcançado pela linguagem.

b. A questão da doutrina

A descrença em relação à linguagem, como é evidente, associa-se a uma profunda rejeição a toda transmissão de ensinamentos. Se a percepção de uma pessoa não pode ser traduzida num palavreado compreensível a outras, qualquer tentativa de transmissão de um “conhecimento” adquirido no sentir será infrutífera. Por isso, Buber escreve que

(...) cada um, de suas escuras profundezas [*jeder selbigen aus seiner Tiefe und Finsternis*] luta [*ringt*] por liberdade e incondicionalidade [*Unbedingtheit*] divinas: nenhum mediador pode ajudá-lo, nada já feito [*kein Getanes*] pode facilitar seu ato [*Tat*], uma vez que tudo depende da força estilhaçante de sua investida [*durchbrechende Kraft seines Ansturms*] e cada ajuda, cada “conexão [*Anschluß*]”, pode apenas enfraquecer essa investida (Buber, 1923a, p. 108).

É certo que Buber é ciente da existência de um vasto *corpus* doutrinário judaico. Contudo, declarando ser seu objetivo “liberar [*herauslösen*] a essência particular [*das besondere Wesen*] da religiosidade judaica dos escombros [*Schutt*] com que rabinismo e racionalismo a cobriram” (Buber, 1923a, p. 105), ele traça uma distinção fundamental entre “religião” e “religiosidade”:

Eu digo e viso [*meine*]: religiosidade. Eu não digo e não viso: religião. Religiosidade é o eternamente renovado [*ewig neu werdende*], eternamente expressivo e formador [*ewig neu sich aussprechende und ausformende*], o admirado [*staunende*] e venerador [*anbetende*] sentimento do ser humano, que, para além de sua condicionalidade [*Bedingtheit*] e não obstante irrompendo [*hervorbrechend*] em meio a ela, consiste num



incondicional [*ein Unbedingtes*], em seu desejo [*Verlangen*] de estabelecer com ele [i.e. o incondicional] uma comunidade viva, e em sua vontade [*Wille*] de realizá-lo [*verwirklichen*] por meio de seu fazer e de instalá-lo [*einsetzen*] no mundo humano. Religião é a soma dos costumes [*Bräuche*] e doutrinas [*Lehren*] em que a religiosidade de uma determinada época de um povo [*Volkstum*] se expressou e se moldou [*ausgeformt*]. [...] Forem, porém, os ritos e dogmas de uma religião tão rígidos [*erstarrt*] ao ponto de a religiosidade não ser capaz de movê-los [...], então a religião se torna infrutífera e, com isso, não verdadeira [*Unwahr*]. Assim, a religiosidade é o princípio criativo [*schaffende*], e a religião, o [princípio] organizador; a religiosidade começa novamente com cada jovem que o mistério agita [*erschüttert*], e a religião quer forçá-lo [*einzwängen*] para dentro de sua estrutura [*Gefüge*] para sempre estabilizada; religiosidade significa atividade — um elemento colocar-se em relação [*Sichinverhältnissetzen*] com o absoluto —, religião significa passividade — um tomar para si [*Aufsichnehmen*] da lei tradicional [*überliefert*]. [...] pela religiosidade, os filhos levantam-se contra os pais para encontrar seu próprio [*selbeignem*] Deus, e pela religião os pais censuram [*verdammen*] os filhos porque estes não deixaram que seu deus lhes fosse imposto [*auferlegen*]; religião significa conservação, e religiosidade significa renovação (Buber, 1923a, pp. 103-105).

Buber buscava aquilo que ele considerava ser a genuína fonte do judaísmo, a força original da *religiosidade judaica* que entra em conflito com a doutrina oficial congelada no tempo. O entrelaçamento entre o cânon da religião e o autêntico fazer da religiosidade é, para ele, constante no judaísmo, sendo os irmãos Aarão e Moisés representantes bíblicos de cada um dos polos. Em Gênesis 4 10-17, tem-se o relato de como este último afirma a Deus não ter o dom da fala e de como seu irmão é, então, designado seu intermediário. Para Buber, então, Moisés aparece como “profeta”, “que nada reconhece além do ato [*Tat*]”, e Aarão aparece como “sacerdote”, como a voz que proclama “seu direcionável serviço de formas [*seinen richtungsbaren Formendienst*]” (Buber, 1923a, p. 115), que diz: “eis o que saber, eis o que fazer” (Buber, 2008, p. 107). “O profeta quer a verdade, o sacerdote quer o poder” (Buber, 1923a, p. 115) — e a verdade almejada pelo profeta mostra-se apenas no ato e apenas a quem o pratica, intraduzível e intransmissível. Essa busca é a essência primordial do judaísmo, seu espírito primordial e de maior força — muito embora constantemente combatido pelas estruturas preservadoras da religião —, que não se deixa jamais transformar em doutrina.

Buber descobre aí o fundamento do conflito judaico-cristão e assim explica a rejeição do judaísmo ao novo credo: quando “a proclamação [*Verkündigung*] verdadeiramente judaica de Jesus” foi transformada na “doutrina de que somente a fé no filho unigênito de Deus poderia trazer ao ser humano a eternidade”, “o movimento cristão originário [*urchristliche*] tornou-se infrutífero para os judeus” (Buber, 1923a, p. 108). Pois, para o autor, a verdade mais profunda do judaísmo é que “o ser humano não tem o próprio Deus, mas o encontra ele próprio” (Buber, 1923b, p. xi), num encontro embebido em mistério, cujo trajeto é “não-ensinável [*unlehrbar*]” (Buber, 2008, p. 74), ou seja, não transformável em doutrina.

E precisamente na discussão acerca dos desacordos entre os espíritos do judaísmo e do cristianismo é possível encontrar o ponto em que as reflexões de Benjamin se mostram perfeitamente antagônicas às de Buber. Numa carta que o primeiro escreve a Scholem, encontra-se o que segue:

Há, no judaísmo, uma de algum modo fundamental divisão e distinção [*Scheidung und Unterscheidung*] entre a teologia judaica, doutrina da religião [*Religionslehre*], e o judaísmo religioso do judeu singular? [...] meu pressentimento [*Ahnung*] responde que não e [...] [isto] constituiria, então, muito importantes contraposições [*Gegensätze*] ao conceito cristão de religião (Benjamin, 1978d [1917], p. 152).

A oposição entre os dois autores não se poderia mostrar mais claramente: um considera a doutrina como “uma cerca” que segrega a “religiosidade viva” (Buber, 1923a, p. 119), a verdadeira potência judaica, enxergando o cristianismo como uma doutrina e asseverando com base nisto sua incompatibilidade com o judaísmo; o outro vê o judaísmo como uma doutrina sempre capaz de relacionar-se com a experiência religiosa particular, e assim diferencia-o o cristianismo, que perceberia a doutrina como incapaz de abranger aquilo que o sujeito pio experimenta em sua fé. Desse modo, é possível afirmar: a fundamentação, por parte de Buber, de uma filosofia que pudesse captar no silêncio “a clareza [*Aunschaulichkeit*] do absoluto” (Buber, p. 139), sem o auxílio daquilo que um outro transmite e sem poder ser transmitida a outro (o que quer dizer: sem relacionar-se ao ensinamento, à doutrina), é violentamente contraposta pela convicção benjaminiana de que “somente na doutrina a filosofia depara-se [*stößt*] com o absoluto” (Benjamin, 1977e [1918], p. 170).

c. Vivência versus experiência

O notável choque entre os dois pensadores é refletido nas análises de ambos acerca de dois conceitos: o de experiência [*Erfahrung*] e o de vivência [*Erlebnis*]. No que diz respeito à acepção básica dos conceitos, não há grandes disputas. A experiência é comunicável, ensinada por aqueles dotados de alguma autoridade àqueles que julgam ter ainda a aprender, ao passo que a vivência remete a um interior que não pode ser exteriorizado, à inefabilidade. Contudo, a valoração que Buber e Benjamin fazem dos conceitos é inversa. Para o primeiro, “é a vivência do ser humano” que faz com que “sua essência [*Wesen*] e, com ela, a essência do mundo, [tornem-se]



novas” (Buber, 1923d, p. 39), enquanto “toda experiência, mesmo a mais espiritual, só nos poderia render [ergeben] um Isso” (Buber, 2008, p. 73) (isto é, não poderia fornecer um Tu, fonte da realidade efetiva da vida). Benjamin, por sua vez, já em uma carta escrita em sua juventude, datada de novembro de 1912, explicita seu apreço pela experiência em detrimento da vivência:

Talvez seja necessário, no início, que eu repita como se formou minha posição em relação ao judaico [*meine Stellung zum Jüdischen*]: não por meio de uma vivência judaica — não por meio de vivência alguma, de todo. Mas sim exclusivamente por meio de uma experiência única [*lediglich durch die eine Erfahrung*] (Benjamin, 1977f, p. 838).

Igualmente inversos são os diagnósticos da relação da modernidade com esses dois conceitos propostos por Benjamin e Buber. Este afirma que “o Eu experimentador e utilizador [*das erfahrende und gebrauchende Ich*]” é o que “reina [*waltet*]” no mundo moderno (Buber, 2008, p. 45) e que o vivenciar entra em decadência. Já o outro pensador está convencido de que a vivência — a interioridade do indivíduo em sua solidão — germina com maior facilidade e cresce mais vigorosamente no solo fértil da modernidade, enquanto a “experiência que vai de boca em boca” (Benjamin, 1977g [1935], p. 440) extingue-se progressivamente:

Sabia-se exatamente o que era experiência: as pessoas velhas sempre a davam às jovens. Concisamente, com a autoridade da idade, em provérbios; prolixamente, com sua loquacidade [*Redseligkeit*]; às vezes como narração [*Erzählung*] de terras estrangeiras, junto à lareira, diante de filhos e netos. — Para onde foi tudo isso? Quem ainda encontra pessoas que saibam narrar [*erzählen*] algo virtuosamente [*rechtschaffen*]? [...] A quem, hoje, aparece [*springt*] de forma conveniente [*hilfreich*] um provérbio? (Benjamin, 1977h [1935], p. 214).

Não se quer dizer com isto, é claro, que nos tempos modernos se tenha cessado de contar histórias. Seguramente, os relatos existem; o que Benjamin vê dissipar-se progressivamente é a transmissão dotada de um senso prático que pode ser partilhado, a experiência que “supõe [...] uma tradição compartilhada e retomada na continuidade de uma palavra transmitida de pai a filho” (Gagnebin, 1999, p. 57). O crescente “processo de interiorização” moderno (Gagnebin, 1999, p. 59) reflete-se na arquitetura — “os locais de habitação encontram-se pela primeira vez em oposição aos locais de trabalho” e, diante da existência cada vez mais anônima nas grandes cidades, “o interior” passa a representar “para o indivíduo privado [*le particulier*] o universo” (Benjamin, 1991, p. 67) — e cria, assim, o ambiente propício para uma predominância cada vez mais avassaladora da vivência essencialmente privada sobre a experiência compartilhada.

O prisma pelo qual Buber observou a sociedade moderna o fez, contrariamente, diagnosticar o “declínio das sensibilidades espirituais e estéticas do homem” (Mendes-Flohr, 1989, p. 49), isto é, de sua vivência interior. Passa a ser dominante justamente a experiência do mundo, enquanto tudo que diz respeito ao que se passa *dentro* de um sujeito (embora, é claro, sempre em sua relação com outro) é relegado a um esquecido antiquário. Aqui, se o desejo de Buber era fazer reemergir a vivência que ele julgava moribunda, Benjamin partia da consideração exatamente oposta de que urgia retomar a experiência, esta sim encoberta pela interiorização da vida.

Não é este o espaço para determinar os pontos fracos e fortes desta ou daquela elaboração: tendo em vista o objetivo de compreender a antipatia benjaminiana pelo pensamento de Buber, basta que aqui fique claro que enquanto Benjamin interessa-se por dar forma linguística àquilo que se vive e transformá-lo assim em experiência compartilhável, Buber proclama: “não as formas, mas as forças” (Buber, 1923a, pp. 121-122) — forças que são, obviamente, inexprimíveis.

Considerações Finais

Procurou-se, inicialmente, mostrar que Buber e Benjamin podem ser enquadrados no mesmo movimento de refundação de uma filosofia judaica diversa do judaísmo comedido do período da assimilação. Buscou-se, porém, igualmente mostrar que, no terreno das discussões judaicas, Benjamin constituiu-se, de algum modo, como um “anti-Buber”. Pois as forças elementares que punham em movimento a filosofia judaica deste último eram exatamente opostas àquilo que Benjamin via como sendo os verdadeiros fundamentos do judaísmo: universo mítico e vivência intransmissível tornam-se rejeição ao mito e eliminação do indizível. É aí — e não em confrontos sobre eventos políticos singulares — que deve ser encontrada a base da rejeição de Benjamin ao pensamento de Buber.

Referências

Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1947). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Amsterdã: Querido Verlag.



- Benjamin, W. (1974a). Anmerkungen zu Seite 203-430. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I* (pp. 868-981). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1974b). Goethes Wahlverwandtschaften. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I* (pp. 123-201). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1922).
- Benjamin, W. (1974c). Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I* (pp. 203-430). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1924).
- Benjamin, W. (1977a). Goethe. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 705-739). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1928).
- Benjamin, W. (1977b). Zur Kritik der Gewalt. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 179-203). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1921).
- Benjamin, W. (1977c). Schicksal und Charakter. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 171-179). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1919).
- Benjamin, W. (1977d). Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 140-157). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1916).
- Benjamin, W. (1977e). Über das Programm der kommenden Philosophie. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 157-171). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1918).
- Benjamin, W. (1977f). Anmerkungen zu Seiten 7-87. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 824-888). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1977g). Der Erzähler. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 438-465). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1935).
- Benjamin, W. (1977h). Erfahrung und Armut. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 213-219). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1935).
- Benjamin, W. (1977i). Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 465-505). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1939).
- Benjamin, W. (1978a). An Alfred Cohn. Paris, 18 Juli 1935. In: Walter Benjamin, *Briefe I* (pp. 668-671). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1978b). An Gerhard Scholem. Paris, 29. Mai 1926. In: Walter Benjamin, *Briefe I* (pp. 425-430). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1978c). An Martin Buber. München, Juli 1916. In: Walter Benjamin, *Briefe I* (pp. 125-128). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1978d). An Gerhard Scholem. Bern, 22. Oktober 1917. In: Walter Benjamin, *Briefe I* (pp. 149-157). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991). Paris, capitale du XIX^{ème} siècle. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften V* (pp. 60-77). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1939).
- Bíblia de Jerusalém (1985). São Paulo: Paulus.
- Biale, D. (2007). *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- Birnbaum, A. (2008). *Bonheur Justice – Walter Benjamin : le détour grec*. Paris: Payot.
- Buber, M. (1913). Der Mythos der Juden. In: Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. *Vom Judentum: Ein Sammelbuch* (pp. 21-31). Lipsia: Kurt Wolff Verlag.
- Buber, M. (1919). *Der heilige Weg: Ein Wort an die Juden und an die Völker*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
- Buber, M. (1920a). *Die Legende des Baalschem*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening (Original de 1908).



- Buber, M. (1920b). *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening (Original de 1911).
- Buber, M. (1923a). Jüdische Religiosität. In: Martin Buber, *Reden über das Judentum* (pp. 101-123). Frankfurt am Main: Rütten & Loening (original de 1916).
- Buber, M. (1923b). Vorrede. In: Martin Buber, *Reden über das Judentum* (pp. ix-xix). Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
- Buber, M. (1923c). Der Mythos der Juden. In: Martin Buber, *Reden über das Judentum* (pp. 125-142). Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
- Buber, M. (1923d). Die Erneuerung des Judentums. In: Martin Buber, *Reden über das Judentum* (pp. 35-65). Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
- Buber, M. (2008). *Ich und Du*. Estugarda: Reclam (original de 1923).
- Buber, M. (2019). Brief Bubers an Hauer vom 4. Oktober 1932. In: Martin Buber. *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* (p. 662). Teilband 1: 1906-1938. Munique: Gütersloher Verlagsgruppe.
- Chaves, E. (1994). Mito e política: notas sobre o conceito de destino no “jovem” Benjamin. *Trans/Form/Ação*, v. 17, 15-30.
- Gagnebin, J.M. (1999). *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva
- Goethe, J.W. (1954). *Dichtung und Wahrheit: Aus meinem Leben*. Munique: Carl Hansen Verlag (original de 1833).
- Goethe, J.W. (1970). Goethe an Th. J. Seebeck. Weimar, 28. 11. 1812. In: Günther Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* (pp. 109-110). Hamburgo: Felix Meiner.
- Gottlieb, M. (2011). *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Greenberg, U.E. (2007). Orthodox violence: “Critique of Violence” and Walter Benjamin’s political theology. *History of European Ideas*, v. 34, n. 3, 324-333.
- Hegel, G.W.F. (2021). *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de José Barata-Moura. Lisboa: Página a Página (original de 1807).
- Löwenthal, L. (1987). *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*. Berkeley, Los Angeles e Oxford: University of California Press.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo (original de 2001).
- Lowy, M. (2020) *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Perspectiva (original de 1988).
- Mendelssohn, M. (1991). *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*. Edición bilingüe. Madri: Centro de Publicaciones del MEC; Barcelona: Editorial Anthropos (original de 1783).
- Mendes-Flohr, P. (1989). *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*. Detroit: Wayne State University Press.
- Nietzsche, F. (1892). *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Lípsia: Verlag von C.G. Neumann.
- Scholem, G. (1960). Kabbalah und Mythos. In: Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (pp. 117-158). Zúrique: Rhein-Verlag.
- Scholem, G. (1978). Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1933. In: Rudolf von Thadden (ed.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen* (pp. 256-277). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scholem, G. (1994). A concepção de Martin Buber do judaísmo. In: Gershom Scholem, *O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos: Judaica I* (pp. 129-180). Tradução de Ruth Joanna Solon. São Paulo: Perspectiva (original de 1967).



Scholem, G. (1997). *Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1975).

Schreiber, E. (1892). *Reformed Judaism and its Pioneers: a contribution to its history*. Spokane: Spokane Printing Company.

Recebido em 14.09.2024 – Aceito em 15.04.2024



O INCÔMODO DA INCOMPLETUDE NA CONTEMPORANEIDADE: SOFRIMENTO E TEATRALIDADE EM UMA PERSPECTIVA SARTRIANA

Doi: 10.62506/phs.v5i2.187

The Nuisance of Incompleteness in Contemporary Times: Suffering and
Theatricality in a Sartrian Perspective

MICHELLE THIEME DE
CARVALHO MOURA*

La moléstia de Incompletitud en los Tiempos Contemporáneos: Sufrimiento
y Teatralidad en una Perspectiva Sartriana

Resumo: O artigo em questão propõe discutir de que forma as particularidades de nossa contemporaneidade se relacionam com a busca por um ideal irrealizável de completude, junto a isso, busca também apresentar alguns desdobramentos desse fenômeno nas relações de tensão entre o homem e seu horizonte existencial nos dias de hoje. A discussão aqui desenvolvida tem como base teórica norteadora a perspectiva fenomenológico-existencial de Jean-Paul Sartre, filósofo que concebe a subjetividade como uma construção sempre inacabada. Assim, em um primeiro momento partiremos de uma visão mais ampla sobre nossa condição humana para entendermos a intrínseca relação entre inacabamento, angústia, liberdade e teatralização de si mesmo. Em um segundo momento, discutiremos em que medida o horizonte histórico em que vivemos contribui para a busca por um acabamento e o consequente silenciamento da teatralidade que nos constitui enquanto seres livres. Tal fenômeno parece ter uma forte relação com o projeto de onipotência atual que concebe a incompletude como um incômodo a ser superado. Veremos que a análise crítica desse cenário aqui discutido revela questões fundamentais de serem pensadas por uma Psicologia de inspiração sartriana na contemporaneidade.

Palavras-chave: Incompletude; Sartre; Contemporaneidade; Sofrimento; Teatralidade.

Abstract: The article in question proposes to discuss how the particularities of our contemporaneity are related to the search for an unrealizable ideal of completeness, along with this, it also seeks to present some developments of this phenomenon in the relations of tension between man and his existential horizon nowadays. The discussion developed here is based on the theoretical basis of the phenomenological-existential perspective of Jean-Paul Sartre, a philosopher who conceives subjectivity as an always unfinished construction. Thus, at first we will start from a broader view of our human condition to understand the intrinsic relationship between unfinished, anguish, freedom and theatricalization of oneself. In a second step, we will discuss to what extent the historical horizon in which we live contributes to the search for a finish and the consequent silencing of the theatricality that constitutes us as free human beings. This phenomenon seems to have a strong relationship with the current omnipotence project that sees incompleteness as an uncomfortable defect to be overcome. We will see that the critical analysis of this scenario discussed here reveals fundamental questions to be considered by a Psychology of Sartrian inspiration in contemporary times.

Keywords: Incompleteness; Sartre; Contemporaneity; Suffering; Theatricality.

Resumen: El presente artículo propone discutir de que manera las particularidades de nuestra contemporaneidad están relacionadas con la búsqueda por un ideal irrealizable de integridad, buscando todavía, presentar algunos desarrollos de este fenómeno en las relaciones de tensión entre el hombre y su horizonte existencial en los días de hoy. La discusión desarrollada aquí se basa en la perspectiva teórica y fenomenológica-existencial de Jean-Paul Sartre, un filósofo que concibe la subjetividad como una construcción siempre inacabada. Por lo tanto, al principio empezaremos desde una visión más amplia de nuestra condición humana para comprender la relación intrínseca entre incompletitud, angustia, libertad y teatralización de uno mismo. Discutiremos en un segundo momento, de que manera el horizonte histórico en que vivimos contribuye con la búsqueda por un final y al consiguiente silencio de la teatralidad que nos constituye como seres libres. Este fenómeno parece tener una fuerte relación con el proyecto actual de omnipotencia que considera que la incompletitud es un defecto incómodo que debe ser superado. Veremos que el análisis crítico de esta discusión revela preguntas fundamentales para una psicología de inspiración sartriana en los tiempos contemporáneos.

Palabras-clave: Incomplete; Sartre; Contemporaneidad; Sufrimiento; Teatralidad.

* Escola Naval/RJ, Brasil, Email: michelle_thieme@yahoo.com.br. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2045-9025>



Introdução

É que depois de anos de verdadeiro sucesso com a máscara, de repente – ah, menos que de repente, por causa de um olhar passageiro ou uma palavra ouvida – de repente a máscara de guerra de vida cresta-se toda no rosto como lama seca, e os pedaços irregulares caem com um ruído oco no chão. Eis o rosto agora nu, maduro, sensível quando já não era mais para ser. E ele chora em silêncio para não morrer. Pois nessa certeza sou implacável: este ser morrerá (Lispector, 1999, p. 80-81).

Começar o presente artigo¹ com a citação acima não é uma escolha aleatória. A literatura de Clarice Lispector possui a preciosa característica de desestabilizar nossa crença em um “eu” acabado e permanente, por isso, aparece aqui como ponto de partida para as discussões que serão desdobradas a seguir. Conforme veremos, a incômoda constatação que Clarice provoca no trecho citado possui forte ressonância com um questionamento central neste trabalho: o que fazemos quando constatamos que a “máscara de guerra” que “colamos” em nós, em nosso viver contemporâneo, é provisória e incompleta?

Para desenvolver tal questão norteadora, este artigo terá como base teórica principal a perspectiva fenomenológico-existencial do filósofo Jean-Paul Sartre. Nessa perspectiva, a subjetividade é concebida primordialmente como uma construção incessante e inacabada, que faz e se refaz em uma espécie de “jogo” com o mundo, sem qualquer possibilidade de definições permanentes. Veremos que para Sartre (2008), a condição de *sermos* alguém no mundo é sempre uma *representação* para os outros e para nós mesmos. Nesse sentido, o fenômeno da teatralização de si não é compreendido aqui como uma escolha, mas sim como algo que nos constitui.

Portanto, nessa perspectiva, é fundamental ressaltar que a teatralidade² faz parte da condição humana não porque escondemos uma suposta essência “verdadeira”, mas justamente porque não temos uma essência que nos defina previamente e que nos assegure um acabamento definitivo. Assim, a teatralidade será aqui compreendida como condição inseparável de nosso existir humano inacabado, mesmo quando agimos ignorando ou fugindo dessa condição. Essa fuga muitas vezes nos faz agir como se não fôssemos livres, mas portadores de uma identidade fixa, e é justamente nesse movimento de fuga que algumas idealizações contemporâneas ganham força. Vivemos, em muitos contextos, fixados em determinados personagens que representamos na cena social, os quais nos oferecem uma ilusão de “eu” pleno e acabado. Nessas situações, a “máscara de guerra”, tão bem descrita por Clarice, fica fixada em nós, de modo que passamos a acreditar, com muita frequência, que *somos* unicamente aquele personagem.

Levando em consideração a dificuldade de assumirmos nosso próprio inacabamento e, conseqüentemente, a liberdade inerente à teatralidade que nos constitui, o objetivo principal desse artigo consiste em discutir de que forma as particularidades de nosso modo de viver contemporâneo se relacionam com a intensificação da busca por um ideal irrealizável de completude, e concomitante a isso, compreender alguns reflexos desse cenário nas relações de tensão que estabelecemos com nosso horizonte histórico-social na atualidade.

Para desenvolver os objetivos aqui propostos, o artigo em questão foi estruturado em duas partes. Na primeira, partimos de uma visão mais ampla sobre nossa condição humana para entendermos a intrínseca relação entre subjetividade, inacabamento e teatralização de si mesmo. Para isso, as noções de liberdade, angústia e representação, tal como concebidas em uma psicologia de inspiração sartriana, serão fundamentais. Veremos que diferentemente do sentido de liberdade ilimitada e irrestrita fortemente presente na atualidade, o homem, aqui, não é visto como portador de um poder ilimitado, mas sim como um ser inacabado. Ou seja, ele não pode tudo, e é livre justamente porque é ontologicamente destituído de qualquer essência que lhe confira acabamento. Nesse processo de construção de si junto ao mundo, haverá sempre uma falta a ser preenchida porque a incompletude faz parte da condição humana. Veremos, então, que qualquer ideal de completude é impossível de ser plenamente alcançado justamente porque o homem está fadado a representar-se. Será discutido, nesse momento, o que Sartre, em seu tratado “O Ser e o nada” (2008), chamou de “ideal da sinceridade”, ideal esse que, como veremos, será sempre irrealizável.

Assim, apesar da vida se fazer nesse incessante processo de teatralização, fugimos constantemente dessa condição para evitarmos o confronto com a angústia de sermos inacabados. É importante demarcar, no entanto, que tal fuga não necessariamente é um problema. Ela é inevitável e sempre será uma forma possível do homem exercer sua liberdade. O que aqui se apresenta como um problema a ser discutido é pensarmos em que medida nosso horizonte histórico-social pode estar relacionado com a exacerbação da busca por um

¹ O artigo aqui apresentado é um recorte da pesquisa de doutorado da autora realizada no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da UERJ. (Thieme, 2017).

² Em sua definição do verbete “teatralidade”, o clássico “Dicionário de teatro”, de Patrice Pavis (2015, p.374), aponta que “teatralizar um acontecimento ou um texto é representar cenicamente usando cenas e atores para construir a situação.” Partindo desse ponto de vista, a representação é parte constitutiva de toda teatralização.



acabamento. Tal questão será aprofundada na segunda parte do artigo, onde a partir da discussão de algumas particularidades de nosso “modo de viver contemporâneo”, veremos que uma frequente forma atual de busca por acabamento se dá através do que aqui chamaremos de “cultura da onipotência.” Tal fenômeno pode ser observado na naturalização do personagem descrito na contemporaneidade como aquele que “vence na vida” – legitimado pela cultura contemporânea como o “vencedor” - identificado como “herói” contemporâneo porque tudo pode alcançar, não precisando lidar com seus limites, com suas faltas, enfim, com sua própria incompletude. Veremos que, com grande dificuldade de repensar e reinventar para si modos de ser, esse indivíduo imerso na cultura da onipotência pode assumir para si formas de existir engessadas, passando a viver “colado” a esse personagem idealizado e irreal, aqui ilustrado na figura do “vencedor”.

É importante esclarecer que a noção de “contemporaneidade” é usada nesse artigo com a finalidade de demarcar características específicas de nosso modo de viver na atualidade. Parte-se aqui do pressuposto de que a contemporaneidade se manifesta através de pequenos *flashes*, que quando analisados juntos e compreendidos como parte de um todo, ajudam a revelar tendências importantes do modo atual com que lidamos com nossas experiências de abertura e de inacabamento. Portanto, a intenção aqui não é esgotar o contemporâneo, até porque esse contemporâneo abstrato e genérico de fato não existe. O que existe são os sujeitos e grupos concretos aí situados, e o que aqui se pretende é justamente chegar mais “perto” desse “contemporâneo” através da análise de algumas tendências fortemente compartilhadas em nossa época.

“Se Represento, já não Sou”: A Sinceridade como Ideal Irrealizável e a Existência enquanto Teatralização

Para compreendermos o modo como lidamos, hoje, com o inacabamento de nossa condição, é importante primeiramente esclarecermos como as noções de liberdade, angústia e representação são concebidas em uma psicologia de inspiração sartriana. I

Inicialmente, é fundamental ressaltar que diferentemente do sentido hegemonicamente dado à noção de liberdade na contemporaneidade, onde ela é muitas vezes entendida nos moldes do ideal “querer é poder”, conceber o sujeito como livre, em Sartre, não significa pensá-lo como ilimitado. O sujeito é livre por ser ontologicamente constituído pela “falta”, ou seja, por não ter uma essência que lhe confira um acabamento, e essa forma de entender a liberdade nos aponta para a importância de lembrarmos que, no campo da realidade humana, nunca será viável a realização de todos os possíveis.

Dessa forma, para Sartre (2008), não “conquistamos” ou “obtemos” a liberdade, visto que ela nos *constitui*. E a angústia viria justamente do desamparo de estarmos livres de qualquer determinação: “na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim” (Sartre, 2008, p. 84)

Em *O Ser e o Nada* (2008), Sartre descreve tipos e formas da angústia se manifestar bastante elucidativos. Um desses exemplos é o que chama de “angústia temporal”, um tipo de angústia que se manifesta ante o passado e ante o futuro que ajuda a clarificar o irremediável inacabamento que nos constitui. Como somos livres, pontua Sartre (2008), uma decisão no passado não pode determinar uma decisão atual, nem uma decisão presente decidirá o que o sujeito será amanhã. Ele cita o exemplo do jogador que um dia resolveu verdadeiramente abandonar o vício, mas que ao aproximar-se de uma mesa de jogo se angustia, pois a decisão anterior definitivamente não garante que ele continue mantendo a mesma conduta, o que faz com que tenha, então, que livremente e diariamente refazer a decisão anterior.

Desse modo, a liberdade nos *constitui* justamente por sermos inacabados, e o confronto com nosso inacabamento é inevitavelmente acompanhado de angústia. Tal confronto nos lembra da obrigação perpetuamente renovada de refazer nossa noção de “eu” sempre provisória. Portanto, apesar de livre de determinações, a verdade sobre si não está só nas mãos do indivíduo, ou seja, o horizonte imponderável do mundo está sempre presente nessa tentativa de “totalização” sempre em curso e incompleta.

Desprovido da possibilidade de ter uma identidade plena e acabada, o indivíduo existe tentando incessantemente se completar, ou se totalizar, admite Sartre (2008), e um dos problemas da Psicologia clássica seria que ela tenta nomear esses “desejos” e os justifica através da suposição de tendências. Essa subjetividade plena e acabada, até existe, adverte Sartre, mas existe sob a forma daquilo que ele chamou de “má-fé”, que é uma maneira que a consciência humana tem de negar sua inexorável condição de liberdade.

Ao apontar algumas variações dos comportamentos de má-fé, Sartre (2008) descreve um ideal inatingível muito importante nessa discussão: o ideal de “sinceridade”, isto é, a exigência de que sejamos plena e unicamente “aquilo que somos”. Contudo, Sartre alerta que se o homem “é o que é”, a sinceridade deixaria de ser um ideal para tornar-se definitivamente seu ser. “Mas o homem é o que é?”, nos indaga Sartre (2008, p.113), apontando para a chave da questão. O problema reside justamente que essa definição de “ser o que é” não abarcaria a realidade humana. Portanto, “se eu fosse um homem triste ou covarde assim como esse tinteiro é tinteiro”, afirma Sartre (2008, p.113), “sequer seria concebível a possibilidade de “má-fé”. Não apenas não poderia escapar ao meu ser, como sequer poderia imaginar poder escapar”. Dessa forma, poderíamos chegar à “má-fé” na busca pelo ideal da sinceridade, que aqui pode ser entendido como um ideal de completude. Para tornar mais evidente a impossibilidade de realização do ideal da sinceridade, é pertinente



citar aqui o clássico exemplo em que Sartre descreve o comportamento de um garçom:

Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápido demais, e se inclina com presteza algo excessiva. [...] empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inextinguível das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para realizá-la. Vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é (Sartre, 2008, p.105-106).

Acontece que “o garçom não pode ser garçom à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo”, observa Sartre (2008, p.106). Portanto, a condição de ser garçom - ou de ser qualquer outra coisa -, é uma *representação* para os outros e para ele mesmo, o que significa que ele só pode *ser* algo em *representação*. Isso acontece devido à fissura ontológica que faz com que jamais consigamos nos identificar plenamente com o que pretendemos ser. Tal fissura que caracteriza nosso modo de ser faz com que nos seja permitido apenas “brincar de ser”, nos diferenciando assim da “seriedade” existente nas coisas acabadas. Portanto, prossegue concluindo Sartre (2008, p.106-107), “se represento, já não o sou”.

Sartre (2008), se apropriando da base da fenomenologia proposta por Husserl, vai ressaltar que não temos como ter acesso direto ao “ser”, apenas ao seu fenômeno. O Ser não se esgota em um determinado aparecer³. Como ninguém é de fato aquilo que parece ser, o homem está fadado a representar-se. Essa constatação sartriana é o ponto de partida fundamental para entendermos a inseparabilidade entre existência e teatralização.

Tal relação intrínseca entre existência humana e teatralização já foi colocada em cena por pensadores e pesquisadores em variados campos de saber como, por exemplo, no campo da Sociologia. O sociólogo Erving Goffman, em seu célebre livro “A representação do eu na vida cotidiana” (2014), traz para o público seu importante estudo dedicado ao desempenho dos papéis sociais, com o enfoque na representação que perpassa nossas interações sociais. Ao mostrar como tais representações na vida cotidiana dão corpo à teatralidade inerente à própria vida social, Goffman se apropria de termos teatrais – como atores, papéis, plateia, bastidores, etc.- e reforça a existência inevitável do que chama de “máscara” no modo como existimos no mundo. É importante notar que, assim como Sartre, ao falar em máscara, Goffman não utiliza a palavra em um sentido pejorativo, mas sim reconhecendo o fato de que todo ser humano está, em alguma medida, representando um papel. Portanto, ao encenarmos na cena social, podemos forjar um papel com o intuito de convencer uma “plateia”, e ao fazer isso criamos uma identidade que nos justifique. Nessa forma de enxergar a relação homem-mundo Goffman reforça a tese que concebe a existência enquanto teatralização:

Uma cena corretamente representada conduz a plateia a atribuir uma personalidade ao personagem representado, mas esta atribuição – este ‘eu’ – é um ‘produto’ de uma cena que se verificou, e não uma ‘causa’ dela. O ‘eu’, portanto, como um personagem representado, não é uma coisa orgânica, que tem uma localização definida, cujo destino fundamental é nascer, crescer e morrer; é um efeito dramático, que surge difusamente de uma cena apresentada, e a questão característica, o interesse primordial, está em saber se será acreditado ou desacreditado. (Goffman, 2014, p.271)

Tal ponto de vista dialoga de forma direta com a perspectiva de pesquisadores do campo das artes cênicas. Uma coletânea de pesquisas intitulada *A teatralidade do humano* (Pardo, 2011) é um exemplo disso. Apesar da multiplicidade de concepções de teatralidade ali pesquisadas, um pressuposto parece ser a linha condutora tanto da ideia defendida pelos autores quanto da ideia que serve de base para as questões aqui discutidas: a concepção de que nossas teatralidades não podem ser compreendidas fora da vida cotidiana:

Driblando tristezas e opressões de diversos tipos, criamos outras peles para atravessar as incertezas e impermanências. Mas as criamos também para escapar ao que se impõe como habitual e familiar, como certeza e permanência. Vestimos personagens, nos maquiagemos, nos reinventamos no dia a dia, em táticas e astúcias, para desempenhar papéis, mas simultaneamente, para evadi-los, para “des-empenharmo-nos” deles, libertarmo-nos. Nesse jogo de desempenhar e “des-empenhar” papéis, teatralizamos nossas relações com a escola, o trabalho, o amor, o erotismo, e todos os campos do cotidiano (Pardo, 2001, p.47).

Ao analisarmos de maneira atenta nosso horizonte histórico aqui chamado de contemporaneidade, percebemos que essa característica de nossa condição humana de evadir os papéis para “des-empenharmo-nos” deles – que de fato é a base da teatralização – vem ganhando contornos bastante desafiadores nos dias de hoje. Entender o cenário que está por trás disso, bem como identificar seus reflexos em algumas manifestações de sofrimento psíquico na atualidade, são os objetivos das discussões a seguir.

³ Como o *Ser* não se esgota em um determinado aparecer, é preciso então que haja aquele que aparece, que Sartre vai chamar de *Em-si*, e aquele para qual o objeto aparece, que seria a consciência humana - que Sartre vai chamar de *Para-si*. Por ser abertura constante, o *Para-si* vive, portanto, em uma eterna busca, tentando a todo o momento “preencher-se” ao buscar uma ilusória condição de “acabamento”.



O Projeto Contemporâneo de Onipotência e o Culto ao Personagem “O Vencedor”

Para entendermos o modo como lidamos, hoje, com nossa incompletude e, conseqüentemente, com nossa própria teatralidade, torna-se fundamental discutirmos alguns valores que a contemporaneidade aponta como necessários para um determinado tipo de ideal de felicidade fortemente propagado em nosso viver cotidiano, ideal esse que parece ser bem ilustrado pelo personagem descrito como aquele que “chegou lá” e “venceu na vida”, personagem comumente identificado como “o vencedor”: alguém sem “faltas”, perdas, limites e conflitos⁴. Desse modo, é importante ressaltar que não é à toa que o termo “vencedor” vem aqui seguido do artigo definido “o”. O propósito é justamente colocar em questionamento o projeto de onipotência que cerca esse personagem tipicamente contemporâneo. Nesse projeto, não basta ser apenas *um* vencedor qualquer, é preciso se destacar de forma exclusiva já que a individualização dos méritos é parte fundamental da performance exigida desse personagem.

Inicialmente, para compreendermos de forma mais aprofundada esse cenário, é necessário lembrar que tal projeto de onipotência se fortaleceu no horizonte histórico conhecido como modernidade⁵, e vem ganhando contornos exacerbados e paradoxais na contemporaneidade. Para Gilles Lipovetsky (2004) e Nicole Aubert (2004), dois importantes pesquisadores desse modo de viver contemporâneo, a partir da segunda metade do século XX a sociedade vivenciou profundas mudanças que refletiriam um “excesso” de modernidade alicerçado em três máximas: o mercado, a eficiência técnica e o indivíduo. Os autores denominam essa modernidade elevada a uma potência máxima de *hipermodernidade*. Para eles, dentre todas as características observadas, é especialmente a busca por urgência que ganharia um papel de destaque nesse modo hipermoderno de estar no mundo, fazendo com que a medida de bem-estar atual passe a ser proporcional à capacidade do indivíduo corresponder à lógica do “sempre mais e sempre mais rápido”. Podemos dizer, portanto, que esse modo “hiper” de estar no mundo exacerba aquilo que o mundo moderno entende como modo “ideal” do indivíduo vivenciar o tempo, que seria o modo da aceleração.

Dessa maneira, deparamo-nos, hoje, com uma intensificação do culto ao indivíduo iniciado na modernidade, associado a uma intensificação de experiências de aceleração, uma generalização do uso de valores mercadológicos em várias instâncias da vida, e uma importante exacerbação das sensações de efêmero e transitório. Podemos afirmar então que vivenciamos, hoje, a exacerbação de um forte sentimento de desamparo diante de um mundo instável, acelerado e efêmero, que escapam totalmente ao controle, e cujas regras mudam rapidamente. O conjunto dessas tendências foi ajudando a construir isso que aqui chamamos de “viver contemporâneo”.

Em sua obra *Crítica da razão dialética* (2001), Sartre apresenta alguns importantes elementos que nos ajudam a compreender o cenário aqui discutido. Nesse texto, ele chama de “prático inerte” toda materialidade social que estrutura e prescreve a nossa vida de forma serializada, o que envolve normatização e obediência a regras hegemônicas - isso engloba aquilo que comemos, fazemos, sonhamos, compramos, etc. Um olhar mais atento para nosso viver contemporâneo nos permite perceber que esse “prático inerte”, ou seja, esse modo de existência social que prescreve nossa vida de forma serializada, tem exigido do indivíduo valores que são muitas vezes contraditórios. Assim, se por um lado vemos a prescrição da existência restrita a uma lógica produtivista, com um sentido de utilidade, eficácia e performance muito bem delineado, por outro lado, vemos uma prescrição pautada em valores hedonistas, que envolvem o prazer imediato e a fuga da dor e do desconforto.

Desse modo, quando adotamos a urgência e a aceleração das experiências como padrões temporais quase que absolutos para nosso viver cotidiano, por exemplo, estaríamos no campo do que Sartre (2001) chamou de “série”, modo de existência social dominado pelo “prático inerte” em que impera um sentimento de impotência e passividade por parte do indivíduo. Para Sartre, um processo de “alienação” ocorre quando o sujeito abdica daquilo que faz sentido para si e assume as prescrições do horizonte histórico como sendo suas únicas possibilidades. Assim, o sujeito participa de sua alienação, aponta Sartre (2001), quando passa a querer corresponder cegamente a essas prescrições, que nos dias de hoje podem ser percebidas, por exemplo, em frases já naturalizadas em nossa vida social: “ainda não é suficiente”, “tenho que dar conta”, “quanto mais, melhor”, são algumas falas que revelam com clareza a busca contemporânea por ideais irrealizáveis de completude nas mais variadas esferas da vida.

Portanto, podemos afirmar que a rigidez na busca pelo desempenho pleno desse personagem – aquele identificado como “vencedor” justamente porque busca forjar uma suposta completude – vem se revelando uma característica bastante exaltada no modo de viver contemporâneo. Vemos em vários contextos a dificuldade do indivíduo em reconhecer suas limitações e imperfeições, na medida em que busca a solidez oferecida pela restrição a esse único personagem. Quem não consegue sustentar a performance do “vencedor”, corre o risco de ser “encarcerado” no grupo dos “perdedores”, o que revela a faceta binária da estrutura “prático-inerte” que rege a contemporaneidade: Ou existe o sucesso, ou o fracasso. Dessa forma, um olhar mais atento

4 Dentro de uma concepção Sartriana, a figura simbólica do “vencedor” pode ser vista como um exemplo da tentativa moderna de perceber o “eu” como um ser plenamente acabado, isto é, como uma espécie de Em-si-Para-Si que se assemelharia, na visão de Sartre (2008), ao ideal de Deus.

5 Sobre o período aqui chamado de “modernidade”, Luís Claudio Figueiredo (1999) aponta o Renascimento no século XV e posteriormente o pensamento iluminista do século XVIII como marcos importantes para o surgimento de noções modernas como interioridade e individualidade, assim como para o surgimento da crença na capacidade da razão humana no domínio de si e da natureza.



percebe que são muitas as formas propostas para o alcance de uma ilusória completude na atualidade, porém, quase todas estão ligadas a um ideal rígido de subjetividade, e essa rigidez nos tem levado a uma problemática consequência: o indivíduo contemporâneo tem se deparado com a paradoxal dificuldade de reinventar sua existência e exercer sua liberdade de ser “outros”, mesmo estando inserido em um tempo de múltiplas aberturas e possibilidades.

Tal contradição, fortemente presente no momento atual, já era objeto de análise do filósofo Franklin Leopoldo e Silva em texto publicado em 2008, onde já alertava: nunca vivemos tantas mudanças, mas ao mesmo tempo nunca fomos tão incapazes de mudar. Conforme visto, as incertezas e a fluidez passam a ocupar, na contemporaneidade, uma posição mais significativa no conjunto da vida, e o filósofo adverte que, presumivelmente, a presença maior da contingência na experiência deveria dar ao sujeito um sentimento mais nítido de liberdade, mas definitivamente não é isso que temos observado (Silva, 2008).

Isso aconteceria, argumenta o filósofo, pelo fato de medirmos o tempo pela *quantidade* de opções que nos são oferecidas no que se refere aos mais diversos aspectos da vida, havendo sempre um número maior de maneiras de viver e um maior número de bens a serem desfrutados. Nessa busca cega pela quantidade de mudanças, “banalizamos a experiência”, e perdemos, progressivamente, o *sentido* da mesma (Silva, 2008, p.157). O filósofo retoma então a perspectiva sartriana de subjetividade e nos apresenta uma importante análise de nosso modo de viver contemporâneo:

se é verdade, como diz Sartre, que o indivíduo somente se constitui na sua singularidade quando interioriza as mudanças exteriores e as exterioriza pela mediação de sua subjetividade, talvez se possa dizer que vivemos num mundo em que as mutações não são verdadeiramente interiorizadas pelos sujeitos, muito menos exteriorizadas enquanto determinações assumidas singularmente. Simplesmente são objetos de experiência externa em que a história resvala na composição superficial de um sujeito exterior a si mesmo e de um mundo que se faz estranho na sua profundidade e familiar na sua trivialidade. (Silva, 2008, p.157)

Assim, ao colocar em cena tal discussão, o filósofo chama a atenção para um paradoxo bastante revelador da contemporaneidade: em um mundo em constante mutação e aceleração, a maior parte das inúmeras possibilidades de reinvenção de si tende a se dissolver e a se anular no “frenesi alienante da vivência absolutamente externa e completamente impessoal da rotina das transformações, com a qual o indivíduo convive no modo de um consumo indiferente do que é sempre novo e sempre igual”. (Silva, 2008, p. 162)

Hoje, no século XXI, tais considerações parecem ganhar contornos ainda mais intensos. Mesmo sendo atravessado por um horizonte histórico constituído pela aceleração social e mudanças incessantes, observamos hoje, paradoxalmente, uma forte rigidez e apego a determinados modos de existir no mundo, sendo o ideal de onipotência um claro exemplo disso. Pautado na crença de que é possível dominar a vida segundo seu ritmo e sua vontade, o personagem “o vencedor”, na atualidade, revela a dificuldade de aceitarmos a dimensão vulnerável do nosso existir humano.

Diante disso, é importante ressaltar que tal projeto de onipotência que atravessa nosso horizonte histórico-social pode ser observado na relação do homem com as mais variadas esferas da vida social. Conforme observa o filósofo Byung-Chul Han (2015, p.24), “o plural coletivo da afirmação *Yes, you can* expressa precisamente o caráter de positividade” de nosso modo de viver atual. A “solidez” oferecida pela figura do vencedor que não “vacila” parece exercer um grande fascínio na cultura contemporânea justamente por restringir nossa existência àquilo que Han (2015, p.24) chamou de “caráter de “positividade” de nossa sociedade: mergulhado na cultura da “superação dos limites” e da crença em um poder ilimitado individual, esse “sujeito do desempenho” tende a interpretar o inatingível como sendo algo relativo à sua impotência. Tal excesso de positividade – tão fortemente presente no discurso em torno dos eleitos “vencedores” na cultura da onipotência - parece estar fortemente conectado com o sentimento de fracasso pessoal e de impotência que aparece na base de grande parte das formas contemporâneas de sofrimento psíquico.

Assim, torna-se extremamente necessário reforçarmos que o ideal atual de “vencedor”, pensado na vida humana real, é de fato insustentável, só sendo possível de ocorrer através do uso de mecanismos que silenciam nossa condição vulnerável e frágil. Nesse contexto, é pertinente lembrarmos o uso que a contemporaneidade faz de redes sociais como o *facebook*, *instagram* e *whatsapp*. Um olhar mais atento para os sentimentos de fracasso e impotência fortemente presentes em nosso cenário contemporâneo revela a importância dada ao reconhecimento do olhar do outro, reconhecimento esse que assume contornos bastante relevantes no exemplo das redes sociais. Para compreendermos melhor como isso vem ocorrendo hoje, é fundamental retomarmos as reflexões feitas por Guy Debord (1997) já no final da década de 60, momento em que chamou de “sociedade do espetáculo” um tipo de sociedade em que o olhar do outro e seu aplauso passam a ser o sentido maior das ações cotidianas, e o *parecer* ou *mostrar-se* tornaram-se sinônimos de *existir*.

Trazendo tal reflexão para a cultura da onipotência aqui discutida, podemos observar que a imagem de “vencedor” muitas vezes parece ser a tônica norteadora das redes sociais, mesmo que tal imagem não coincida com a vida real do sujeito, visto que o que importa é o que você “aparenta” ser aos olhos do outro. Aí talvez esteja um dos grandes motivos que fazem das redes sociais o fenômeno



social que é hoje: ali, só é visível aquilo que o sujeito escolhe mostrar de si. Portanto, ao colocar totalmente nas mãos do indivíduo o poder de “aparentar” ser esse vencedor superestimado pelo modo de vida contemporâneo, as redes sociais podem ser compreendidas como sedutoras ferramentas de fuga de nossa incompletude.

Sobre a importância do olhar do *outro*, Sartre dedicou uma análise em seu tratado “O Ser e o Nada” (2008) que é bastante pertinente para compreendermos como o incentivo à cultura do “ser visto” está relacionado com o aumento da ilusão da completude aqui discutido. Para Sartre (2008), a aparição do *outro* e a consciência de “ser visto” provoca em quem é visto um poderoso efeito objetivante. Esse *outro* seria, antes de tudo, “o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquirei minha objetividade. Se posso conceber uma só de minhas propriedades ao modo objetivo é porque o *outro* já está dado” (Sartre, 2008, p.347). Ora, com isso, prossegue Sartre, o *outro* cumpre por mim uma função que sou incapaz: transforma-me em uma coisa acabada, que o filósofo chama de “Em-si”.

Portanto, para *sermos* qualquer coisa, inclusive um suposto “vencedor” em algum contexto ou área da vida, precisamos, inevitavelmente, do olhar do *outro*. Daí pode-se retirar uma importante chave de leitura para o sucesso das redes sociais no viver contemporâneo. A subjetividade humana por ser sempre inacabada, vai estar sempre em busca de uma completude, e o alto grau de visibilidade proporcionado pelas redes sociais - e seus inúmeros recursos e ferramentas de edição da realidade - oferecem justamente uma ilusão de constância, solidez e objetividade.

Dentro dessa lógica, estaria nas mãos do sujeito o tipo de imagem e identidade que ele quer forjar para o *Outro*. Porém, a grande questão é que mesmo com toda tecnologia a nossa disposição, a angústia diante de nosso inacabamento não diminui, e em muitos casos até aumenta. Sartre vai alertar que essa objetividade revelada pelo olhar do *outro* é sempre fugaz, pois nunca seremos capazes de apreender efetivamente essa visão que o *outro* tem de nós. E se esse olhar do *outro* faz o que quer da gente, o incômodo será sempre inevitável, pois nunca estamos totalmente seguros do que somos frente à liberdade alheia.

Ao prometer a abolição de qualquer limitação ou obstáculo – seja físico ou subjetivo - o projeto contemporâneo de onipotência também tira de cena a necessidade da renúncia de caminhos e possibilidades, fazendo-nos muitas vezes esquecermos que a perda é algo constitutivo da existência. A ideia de um sujeito ilimitado reforçada nas propagandas de objetos e serviços – onde é oferecida a ilusória possibilidade do consumidor ter e ser o que quiser, onde e quando quiser – também se revela como um exemplo bastante ilustrativo do ideal da completude. O sujeito imerso na cultura da onipotência é constantemente seduzido pela ideia de que precisa aproveitar ao máximo todas as oportunidades, não necessitando, portanto, lidar com a angústia das renúncias inerentes às escolhas e aos limites de seu existir.

Nesse sentido, o culto atual a esse personagem tido como “o vencedor” – seja no trabalho, no consumo, na relação com o *outro*, etc - aponta para a forte presença de um “espírito de seriedade”, usando aqui mais uma vez a expressão de Sartre (2008), na medida em que traz a crença na possibilidade da tão almejada “substantialização tranquilizadora e coisista dos valores.” (Sartre 2008, p.84). A questão fundamental de ser lembrada é que quando pensamos em realidade humana, “ser vencedor”, por exemplo, não é uma “substância”, ou uma coisa fechada, mas uma possibilidade de existir sempre inacabada e impermanente, conforme acontece com todas as outras possibilidades de modos de existir.

Porém, tal como o garçom que representa e teatraliza seu papel social de garçom, conforme visto no exemplo dado por Sartre, podemos dizer que o sujeito imerso nesse cenário da onipotência é incitado cotidianamente a enxergar esse personagem que “tudo pode” e “tudo consegue” como única possibilidade de existir no mundo. Isso ocorre porque diferentemente do que ocorre com o ator profissional, a teatralidade de nossas performances cotidianas, não são frequentemente reconhecidas, enquanto tal e colocadas em questão por nós. Nesse sentido, o trabalho do ator sobre si mesmo pode se revelar como uma potente metáfora para problematizarmos a fixidez de papéis ou máscaras que tendemos a colar em nós mesmos em nosso existir cotidiano (Thieme, 2017). Isso porque diferentemente do automatismo do viver cotidiano, onde nos identificamos cotidianamente com essências acabadas e completas, na expressão artística, o reconhecimento do fracasso de nossas tentativas de acabamento está presente de maneira bastante privilegiada. Portanto, na medida em que revela a não fixidez dos papéis que desempenhamos, podemos aqui levantar a hipótese de que não só a arte teatral, mas toda forma de criação artística, em alguma esfera, apresenta a preciosa capacidade de nos convidar a assumirmos o inevitável inacabamento de nossas existências cotidianas.

Assim, diante do que foi discutido ao longo desse artigo, pode-se concluir que o engessamento nos modos de existir observado na atualidade, assim como a consequente dificuldade em lidarmos com nossa própria teatralidade, revelam questões fundamentais de serem pensadas por uma Psicologia interessada em compreender algumas tensões decorrentes entre o homem e seu horizonte histórico-social. Portanto, torna-se dever de uma Psicologia comprometida com o acompanhamento cuidadoso das manifestações de sofrimento psíquico na contemporaneidade, a manutenção de um olhar constante de desconstrução das verdades naturalizadas pela cultura da onipotência aqui discutida. Isso exige que a Psicologia também assuma sua dimensão incompleta, estabelecendo assim uma relação permanentemente porosa com outros campos de saberes e outras formas de narrativas sobre o homem.



Considerações Finais

Conforme foi possível observar, o incômodo existencial decorrente de nosso inacabamento sempre estará presente em nossa relação com o mundo, visto que ele é parte de nossa condição humana. Em um primeiro momento da discussão, vimos como as implicações dessa falta de acabamento que nos constitui estão diretamente articuladas com as noções sartrianas de angústia, representação de si e liberdade. Compreendemos aí que apesar de livre de determinações, os contornos provisórios sobre a subjetividade não estão apenas nas mãos do indivíduo, ou seja, o horizonte imponderável do mundo está sempre presente nessa tentativa de “totalização” sempre em curso e incompleta.

Estando o homem fadado a representar-se, a teatralização, portanto, é parte fundamental de nossa relação com o mundo. Essa condição faz com que a “seriedade” das coisas acabadas se apresente como uma possibilidade para o homem apenas através do ato que Sartre chamou de “má-fé”: na tentativa de fugirmos da angústia da indeterminação, existimos, cotidianamente, como se de fato fôssemos por “completo” alguma coisa.

Ao discutir como tal condição se apresenta no horizonte atual, vimos que ao longo da constituição do conjunto de sentidos vigentes no mundo contemporâneo, é possível constatar uma intensificação do silenciamento de tudo aquilo que nos lembra da incômoda indefinição presente no processo de construção cotidiana de quem somos, incluindo aí especialmente a teatralidade de nossa condição. Sobre tal horizonte histórico aqui apresentado, é importante lembrar que a intenção não foi de esgotar o contemporâneo. A noção de “contemporaneidade” aqui empregada se refere a características compartilhadas no mundo atual, manifestadas concretamente através de alguns significativos fenômenos sociais.

Nesse sentido, após as discussões realizadas, podemos afirmar que nosso cenário contemporâneo tem se revelado como propiciador de uma cultura que, em longo prazo, parece aprisionar e restringir modos de existir. Vimos que apesar da aceleração incessante provocada pelo avanço da técnica, convivemos com um tempo e um espaço bastante limitados para lidarmos com experiências que desestabilizem nossas rígidas crenças sobre quem somos ou deveríamos ser. Tal cenário contemporâneo foi aqui analisado a partir de ideais derivados de um projeto de onipotência ilustrado pela figura do vencedor - aquele personagem contemporâneo que representa o ideal irrealizável de completude.

Constatou-se, portanto, a exacerbação da crença na ideia que diz que o indivíduo só pode se conceber como verdadeiramente realizado se corresponder minimamente a esse ideal de “vencedor” culturalmente propagado, colaborando assim para um forte sentimento de fracasso pessoal, que aparece na base de muitas manifestações contemporâneas de sofrimento psíquico. Observou-se que alguns ideais propagados na atualidade são transformados muitas vezes em imperativos que trazem em si algo da ordem do inatingível. O imperativo do personagem “que vence na vida” e seu ideal de onipotência ajudam a revelar o quanto acreditamos que realmente podemos *ser* por completo esse personagem. Uma importante consequência desse cenário é que a incompletude deixa então de ser encarada como constitutiva do homem, e passa a ser encarada como um problema a ser superado.

Assim, uma importante questão que pode ser concluída a partir dessa discussão é que, ao fugir do reconhecimento de nossa incompletude, acabamos muitas vezes não percebendo que caímos em outro tipo de incômodo, mas dessa vez um incômodo que gera intenso sofrimento psíquico, pois é fruto da rigidez em nossos modos de existir e da dificuldade de nos apropriarmos da liberdade que somos. Conforme vimos, esse tipo de sofrimento que nos “aprisiona” em um único personagem ganha aceitação já naturalizada em nossa cultura atual, por isso seus efeitos nem sempre são tão facilmente identificados.

Conforme expressa mais uma vez Clarice Lispector (1999, p.80), “saber que de então em diante se vai passar a representar um papel é uma surpresa amedrontadora. É a liberdade horrível de não ser. E a hora da escolha”. Finalizamos aqui reforçando que a constatação da “liberdade horrível de não ser” pode sim propiciar inúmeros incômodos e estranhamentos ao sujeito contemporâneo, mas ao ser assumida como nossa incontornável dimensão humana, essa falta de acabamento pode nos oferecer preciosas possibilidades de reinvenção e flexibilização nos modos como existimos no mundo hoje.

Referências

- Aubert, N. (2004). *Le culte à l'urgence: La société malade du temps*. Paris: Flammarion.
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Figueiredo, L. C. (1999). *A invenção do Psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo: Escuta.
- Goffman, I. (2014) *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: vozes.



- Han, B.C. (2015). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes.
- Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.
- Lispector, C. (1999). Persona. In: Lispector, C. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Pavis, P. (1999). *Dicionário de teatro*. São Paulo: Perspectiva.
- Pardo, A. (2011). *A teatralidade do humano*. São Paulo: Edições SESC SP.
- Sartre, J.P. (1960). Apresentação da revista Les Temps Modernes. In: Sartre, J.P. *Situações II*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Sartre, J.P. (1978). *Questão de método*. São Paulo: Nova Cultural.
- Sartre, J.P. (2001). *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Sartre, J.P. (2008). *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 13. ed. Petrópolis: Vozes.
- Silva, F.L. (2008). Descontrole do tempo histórico e banalização da experiência. In: NOVAES, A. (org). *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP.
- Thieme, M. (2017). *O incômodo de ser inacabado na contemporaneidade: diálogos e tensões entre existência, tragicidade e teatralização*. 2017. 235 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Recebido em 26.07.2023 – Primeira Decisão Editorial em 09.04.2024 – Aceito em 20.04.2024



NEGRITUDE EM ESCRITA: A EXISTÊNCIA NEGRA EM CONCEIÇÃO EVARISTO E FRANTZ FANON

Doi: 10.62506/phs.v5i2.191

Blackness in writing: The black existence in Conceição Evaristo and Frantz Fanon

LUCAS RAMALHO DE ALMEIDA**
NILSON LUCAS DIAS GABRIEL***

Negritud en escritura: La existencia negra em Conceição Evaristo y Frantz Fanon

Resumo: A vivência da negritude diante da colonialidade sofre um silenciamento em diversos âmbitos entre eles a literatura e a psicologia hegemônica. Este trabalho teve como objetivo analisar na obra de Conceição Evaristo a expressão da experiência da negritude traçando um diálogo com Frantz Fanon. Esta escolha se deu diante da proposta da Escrivência de Evaristo, que mistura realidade e ficção focalizando a existência negra. Foi realizada assim uma análise de conteúdo seguindo os procedimentos de Bardin, o material selecionado foi o livro “Olhos D’Água”. Para a análise foi utilizado o referencial teórico de Fanon, que se debruçou sobre os impactos da colonialidade e do racismo para a psique negra, aliado a Psicologia Fenomenológica-Existencial e o pensamento decolonial. A análise evidenciou cinco categorias temáticas: 1. Valorização da Ancestralidade Preta; 2. Projeções Para Um Futuro; 3. Subalternidade da Pessoa Negra; 4. Objetificação do Negro e 5. O Lugar da Mulher Preta. Estas permitiram o estabelecimento de importantes pontos de convergência entre a escrita de Evaristo e as proposições de Fanon, desvelando a condenação imposta à existência negra. Nota-se a importância de uma atuação profissional que se atente às particularidades e consequências destas vivências junto à população negra.

Palavras-chave: Literatura Negra; População Negra; Psicologia Fenomenológica-Existencial.

Abstract: The experience of blackness is silenced in a multitude of areas in face of coloniality, among them literature and hegemonic psychology. This study had as objective to analyze in Conceição Evaristo’s work the expression of black experiences and establish a dialogue with Frantz Fanon. This choice was made given Evaristo’s proposition of Escrivência, which mixes reality and fiction, focusing on the black existence. A content analysis was conducted following the procedures of Bardin, the material selected was the book “Olhos D’Água”. For the analysis it was utilized the theoretical framework of Fanon, that studied the impacts of colonialism and racism to the black psyche, along with Phenomenological-Existential Psychology and decolonial thought. The analysis evidenced five thematic categories: 1. Appreciation of Black Ancestry; 2. Projections for a Future; 3. Subalternity of the Black Person; 4. Objectification of the Black and 5. The Place of the Black Woman. Those allowed the establishment of significant points of convergence between Evaristo’s writing and Fanon’s propositions, unveiling the damnation imposed to the black existence. The relevance of a professional conduct that is mindful of the particularities and consequences of those experiences on the black population is highlighted.

Keywords: Black Literature; Blacks; Existential-Phenomenological Psychology.

Resumen: La experiencia de la negritud es silenciada por una multitud de áreas frente al colonialismo, entre ellas literatura y psicología hegemónica. Este estudio tuvo como objetivo analizar en el trabajo de Conceição Evaristo la expresión de experiencias negras y establecer un diálogo con Frantz Fanon. Esta decisión fue tomada dada la proposición de Evaristo de Escrivência, la cual mezcla realidad y ficción, enfocándose en la existencia negra. Un análisis de contenidos fue conducido siguiendo los procedimientos de Bardin, el material seleccionado fue el libro “Olhos D’Água”. Para el análisis fue usado el marco teórico de Fanon, que estudió los impactos del colonialismo y racismo en la psique negra, junto con la Psicología Fenomenológica-Existencial y pensamiento decolonial. El análisis evidenció cinco categorías temáticas: 1. Apreciación de Ascendencia Negra; 2. Proyecciones para un Futuro; 3. Subalternidad del Negro; 4. Objetivación del Negro y 5. El lugar de la Mujer Negra. Estos permitieron el establecimiento de significativos puntos de convergencia entre las escrituras de Evaristo y las proposiciones de Fanon, revelando la condena impuesta en la existencia negra. Es resaltada la relevancia de una conducta profesional que es consciente de las particularidades y consecuencias de esas experiencias en la población negra.

Palabras-clave: Literatura Negra; Población Negra; Psicología Existencial.

* Agradecimento ao professor Dr. Gustavo Alvarenga Oliveira Santos da Universidade Federal do Triângulo Mineiro cuja orientação, introdução a Fanon e muitos dos temas aqui explorados possibilitou a existência deste trabalho.

** Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Email: adotlucasr@gmail.com. Orcid: 0009-0000-8132-6165

*** Universidade Estadual de Maringá (UEM) e Centro Universitário Cidade Verde (UniCV-Maringá/PR). Email: nlucasdegabriel@gmail.com. Orcid: 0000-0002-5582-5419.



Introdução

O presente estudo se refere a uma análise de conteúdo (Bardin, 2016), seguindo os procedimentos da análise temática para traçar uma interface entre as vivências desveladas na Escrivência de Conceição Evaristo e a psicologia por meio do arcabouço teórico de Frantz Fanon e a psicologia fenomenológica-existencial. A escolha pela obra de Evaristo se deu mediante à sua proposta da Escrivência, uma escrita que parte das particularidades de sua experiência como mulher negra, inserindo-se no universo acadêmico e literário ao propor dar voz a narrativas que têm sido majoritariamente ignoradas. Neste sentido, a análise realizada a partir das proposições do psiquiatra martiniquense Frantz Fanon se faz relevante frente sua contribuição quanto à negritude e as implicações do racismo e colonialismo sobre a psique da pessoa negra associado ainda ao pensamento decolonial em sua interface com a psicologia fenomenológica-existencial.

Conceição Evaristo

A escritora e acadêmica Conceição Evaristo nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais, em 1946. Evaristo é graduada em literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1996, com a dissertação “Literatura Negra: uma poética de nossa afrobrasilidade”, e doutora pela Universidade Federal Fluminense em 2011 com a tese “Poemas malungos, cânticos irmãos”. Evaristo é autora de livros que centralizam narrativas femininas e negras, entre estes destaca-se *Olhos D’Água* (2014) que foi material do presente estudo.

Evaristo (2009) nota uma resistência à chamada “literatura negra” no universo literário, que é permeado predominantemente por autores e narrativas brancas. Para a autora, apesar dos debates acerca da legitimidade de uma literatura negra, esta “ao erigir as suas personagens e histórias, o faz diferentemente do previsível pela literatura canônica, veiculada pelas classes detentoras do poder político-econômico” (Evaristo, 2009, p. 19).

Assim Evaristo aponta que o protagonismo negro que caracteriza a textualidade afro-brasileira vai contra o observado na literatura hegemônica, sendo que nesta não há uma ocultação da identidade negra dos personagens e estes “são apresentados a partir de uma valorização da pele, dos traços físicos, das heranças culturais oriundas de povos africanos e da inserção/exclusão que os afrodescendentes sofrem na sociedade brasileira.” (Evaristo, 2009, pp. 18-19).

Cabe notar que Evaristo (2009), assim como Fanon (2008), ao abordar a ideia de raça o faz enquanto construto social e não como categoria biológica, neste sentido o negro se dá a partir de um atravessamento histórico instaurado mediante o processo colonial para além de adotar determinada noção de essência negra. O ponto de visto defendido pela autora se baseia, portanto, na influência e centralidade da vivência da pessoa negra na chamada literatura negra.

Frantz Fanon

Frantz Omar Fanon foi um psiquiatra nascido em 1925, na colônia francesa da Martinica, tendo falecido em 1961 em decorrência de uma leucemia. Dentre os cinco livros publicados em vida e após a morte do autor destaca-se *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) e *Os Condenados da Terra* (1961), que guiaram a análise realizada no presente estudo e discorrem sobre o processo de descolonização, para o qual Fanon contribuiu, e o adoecimento mental vistos na população colonizada assim como os efeitos do racismo e da violência colonial para a pessoa negra.

Apesar de realizar um caminho próprio a partir de sua perspectiva sociogênica, que ao lado da ontogenética freudiana e da filogenética da fisiologia corresponde a uma solução metodológica visando dar conta da dialética entre a subjetividade e a objetividade das relações humanas (Gabriel, 2022). É importante notar a influência de Sigmund Freud (1856-1939), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Jacques Lacan (1901-1981), Aimé Césaire (1913-2008), entre outros autores da negritude, da psicanálise, da fenomenologia existencial e do marxismo para sua obra (Sapede, 2011).

Percebe-se que Fanon (2008; 1968) utiliza da experiência vivida do negro para descrever os conflitos psíquicos germinados diante dos processos de racismo e racialização, além de se debruçar sobre a configuração colonial, suas tradições de opressão e os esforços para a libertação dos povos. Evaristo (2009; 2014), por outro lado, utiliza-se de sua própria experiência e a de outras pessoas negras, as formalizando em ficção na criação de suas obras que revelam muito da vivência de mulheres e homens negros no Brasil, não se esquivando de temas como a morte, a violência, a fome, o racismo entre tantos outros aspectos da marginalização sofrida pela população negra.

Neste sentido, ambas as referências utilizam sua própria experiência (e a de outras pessoas) para descrever, discutir e ampliar o entendimento sobre a negritude, mesmo que com propósitos e em áreas diferentes. Por fim, é possível diferenciar em Fanon a negrura e a branca enquanto imposição colonial e a *negritude*



defendida pelos movimentos negros com os quais Fanon dialogou em sua produção teórica (Fanon, 2008).

Articulação entre Fanon e Evaristo

A confluência nos achados teóricos de Fanon e na literatura de Evaristo apontam para a relevância não só desta articulação entre as obras, mas da necessidade do olhar atento na clínica para as particularidades da vivência da negritude e do racismo, bem como as implicações deste para a saúde mental desta população e o manejo clínico utilizado ao abordar esta temática.

Neste sentido, estudos como o de Gouveia e Zanello (2019) e Veiga (2019) demonstram a necessidade de melhor formação de psicólogos/as frente aos temas raciais, uma vez que é possível se ver na clínica, assim como nas instituições e na construção e aplicação de políticas públicas, o silenciamento ou reprodução da violência sofrida pela população que se deveria auxiliar. Os autores pontuam ainda uma marcada universalização da condição humana quanto aos efeitos do racismo quando este é trazido à cena na clínica, impedindo assim um tratamento propriamente terapêutico destas questões.

No âmbito literário, para Evaristo (2009), ao escrever não existe um desvencilhamento de sua experiência de mulher negra, “corpo-mulher negra em vivência” (p. 18), estas experiências definiriam sua escrita de forma que um corpo não negro e mulher não poderia experimentar. Para Bispo e Lopes (2018), este argumento aponta para a base do que a autora define como “escrevivência” (Evaristo, 2009), em que sua experiência pessoal, enquanto mulher, negra e pobre, define tanto o conteúdo da escrita quanto a ‘lente’ pela qual Evaristo imprime sua visão de mundo em narrativas e personagens.

Barossi (2017), ao se debruçar sobre as obras de Evaristo, ressalta também a natureza questionadora da escrevivência, associando-a ainda à escrita de Carolina Maria de Jesus (1914-1977), mulher e autora negra que ganha notoriedade ao publicar seus diários, onde relata a experiência da pobreza, da fome e marginalização no livro *Quarto de Despejo*, em 1960. Ainda para Barossi (2017), Evaristo e Jesus ao tomar como base a própria história e vivência utilizam “uma montagem de memória, história, experiência e poética” (p. 36), trazendo assim para o universo literário estas narrativas antes silenciadas que explicitam, entre outras coisas, as opressões sofridas na pele.

Dalcastagnè (2008) faz um levantamento dos estereótipos, do apagamento e a tentativa de “embranquecimento” presentes em personagens negros na literatura brasileira. Entre romances publicados nos 15 anos anteriores, 80% dos personagens eram brancos, 84,5% entre protagonistas, já em relação aos autores 93,9% eram brancos. Dados atualizados da mesma autora publicados pela revista *Cult* demonstram que entre 2005 e 2014 esta tendência se manteve, 97% dos autores e 77,9% dos personagens eram brancos (Massuela, 2018).

A escrevivência seria, portanto, uma ferramenta que permite através da escrita e da narrativa uma reconstrução das vivências e da identidade da autora, permeadas por relações de poder e subalternidade que por fim apresentam não apenas uma experiência particular, mas a de um “eu” coletivo aliado à ficção (Soares & Machado, 2017). Trata-se de uma valorização de histórias que pertencem e remetem a um povo que historicamente teve sua voz e discurso silenciado; o que é um esforço notável ao se pensar no pouco alcance e produção literária sobre as vivências, experiências e a opressão cotidiana vivida pela população negra (Dalcastagnè, 2008).

A partir da análise das narrativas presentes na literatura brasileira, é possível demonstrar alguns pontos em comum entre personagens negras, geralmente partindo de estereótipos e relegados à papeis de pouco destaque ou com implicações racistas. Evaristo (2009) denota entre estes a fala estereotipada ou até mesmo a falta de diálogo, e uma valorização de personagens pardos em narrativas que remetem ao embranquecimento como objetivo ou destino final das personagens e seus descendentes.

Em concordância, Fanon (2008) propõe que, no que se refere às pessoas negras, o casamento interracial, a miscigenação dos filhos resultantes destes relacionamentos, a necessidade de afastamento das colônias, além da escalada social para círculos dominados por importantes figuras europeias, eram tidos como objetivos ou finais felizes pelas personagens, além da animalização e vilanização da negrura (Fanon, 2008). Sua análise permite entender a identificação ou tentativa de identificação com o branco europeu, e a impossibilidade de resistência desta frente ao confronto com o colonizador: “Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês” (Fanon, 2008, p. 132).

Fanon entende que o preto é uma criação europeia na tentativa de justificar a dominação exercida pela colonização, criando assim um complexo de inferioridade na pessoa negra, que passa a ser afastado daquilo que é tido como superior e, portanto, branco. A intelectualidade do europeu seria contrastada aos instintos primais que são atribuídos ao negro, equiparado a um animal com impulsos sexuais e agressivos marcantes (Fanon, 2008). Esta atitude, por fim, incorreria em um “duplo narcisismo” em que negros estão presos à sua negrura e brancos à sua branquidão. Portanto, na tentativa de construir para si uma imagem dissociada da carga negativa que sua negritude carrega, o colonizado tentaria equiparar-se ao Outro (branco); desse modo, “para o negro há apenas um destino. E ele é branco.” (Fanon, 2008, p. 28).

A negação de si como negro colocaria o colonizado num confronto psíquico contra si mesmo, e deste confronto nasceria o referido “complexo de inferioridade” que será por fim instrumentalizado pelo colonialismo europeu (Sapede, 2011). Este complexo se iniciaria já na infância diante do confronto entre as referên-



cias familiares imediatas à criança e o universo público marcado pela dominação europeia. Neste sentido, a falta de heróis e heroínas, personagens e narrativas que centralizem o negro como figura para além dos estereótipos contribuiria ainda mais para o desenvolvimento deste complexo (Fanon, 2008).

Estes fatores levariam a um “desmoronamento do ego” na pessoa negra, e sua ação passaria a ser endereçada a um Outro (branco), pois somente ele poderia a valorizar. Haveria também uma projeção na pessoa negra de tudo aquilo que é considerado impróprio, inferior ou indesejável, o que causaria no branco assim como no negro uma alienação de sua própria humanidade (Fanon, 2008).

Para Fanon (2008, p. 28), “... a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há um complexo de inferioridade após um duplo processo: inicialmente econômico; em seguida pela [...] epidermização dessa inferioridade.” Assim, o psiquiatra propõe que a alienação na pessoa negra não se trata de uma questão individual, mas responde a uma realidade social interiorizada por ela, à qual ela deve se dar conta e por fim comprometer-se com sua modificação. Esta alienação assim só poderia ser tratada terapêuticamente quando articulada à ação do sujeito (Fanon, 2008; Sapede, 2011).

Sobre a questão de ancestralidade, Fanon a tenciona ao defender que a pessoa negra não deve se prender à figura desumanizada que foi feita de seus antepassados “Não sou prisioneiro da História. Não devo procurar nela o sentido do meu destino.” (2008, p. 189), não obstante, Fanon também ressalta a importância (e dificuldade) de sempre se ter em mente passado, presente e futuro sem deixar-se tomar por qualquer um deles. Assim, o passado, a memória e a tradição apesar de importantes não devem impedir a possibilidade de criação de um novo modo de vida (Fanon, 2022).

Evaristo também pontua a importância da historicidade para a construção da identidade da pessoa negra. Neste sentido, a consciência histórica influenciaria na coesão de um grupo social cujos antepassados tiveram esta extirpada como ferramenta colonial para sua dominação, permitindo também sua transmissão para futuras gerações e servindo, por fim, como forma de resistência e permitindo a construção de identidades pautadas na história compartilhada, na opressão sofrida, e nos aspectos culturais e religiosos retomados e transformados frente à diáspora (Santos, 2017; Evaristo, 2009).

Quanto às questões de gênero, estas se dão como tema central nas obras de Evaristo, sendo discutida também em sua produção acadêmica (Evaristo, 2007; 2009; 2014), Fanon por outro lado não traz o gênero como focal em seu trabalho, apesar de abordar como o imperialismo europeu cria uma inferiorização e a instrumentaliza na opressão dos povos, negando ao colonizado a condição de humano, se aliando ao patriarcalismo conforme apontam leituras feministas de Fanon (Ferrara, 2019; Gordon, 2015).

Assim, neste trabalho se mostrou importante buscar fontes auxiliares que articulem a proposta de Fanon e a temática da negritude às questões de gêneros trazidas em cena na obra de Evaristo, entre estas fontes estão: Souza (1983) diante das vivências de mulheres negras abordadas pela autora; Lélia Gonzalez (1984) quanto a dupla incidência do racismo e sexismo sobre a mulher negra brasileira; e Patricia Hill Collins (2000) quanto as imagens de controle associadas à mulher negra.

Fanon e a Fenomenologia-Existencial

Alguns autores (Hall, 1996; Maldonado-Torres, 2007; Gordon, 2015; Santos, 2017; Faustino, 2020; Santos, 2022; Gabriel, 2022) discutem a aproximação entre Fanon e a fenomenologia existencial, discussão esta que pode ser traçada desde os diálogos críticos estabelecidos pelo psiquiatra martinicano em suas obras (Gabriel, 2022).

Santos (2022) argumenta que a psicologia fenomenológica-existencial tem o mesmo ponto de partida do pensamento decolonial: a evidenciação da vivência cotidiana imediata. A crítica à suposta universalidade das teorias eurocêntricas da fenomenologia existencial e a valorização das experiências latino-americanas, africanas e asiáticas seria o que caracteriza este segundo movimento. As origens deste pensamento podem ser traçadas já nas décadas de 1960 e 1970 com pensadores como Enrique Dussel e Rodolfo Kusch, tendo sua consolidação nos anos 2000 com as contribuições de Dussel e Maldonado-Torres em particular no que se refere ao diálogo com o pensamento fenomenológico (Santos, 2022).

Uma aproximação possível entre Fanon e a Psicologia Fenomenológica-Existencial é discutida por Santos (2017), tendo como base autores como Maldonado-Torres (2007), que traçam paralelos entre o pensamento fanoniano e a fenomenologia ao propor que a posição subalterna do negro seria uma subontologia do ser. Esta poderia então ser entendida ainda como uma existência condenada (*Damnè*), configurada como uma “degradação” do *Dasein* de Heidegger.

Por outro lado, em diálogo com Sartre, Fanon propõe que diferentemente do Europeu branco condenado à própria liberdade, há para o negro colonizado uma condenação ao *Ser o que se é* expressa, em última instância, na própria pele (Santos, 2017; Fanon, 2008; Maldonado-Torres, 2007). Neste sentido, conforme aponta Gabriel (2022), a humanidade condenada à liberdade em Sartre sob o julgo colonial analisado por Fanon (1968) é uma humanidade condenada à sua desumanização.

Ainda sobre a relação entre Sartre e Fanon, Faustino (2020) salienta a importante influência que Sartre e a fenomenologia existencial tiveram sobre a obra fanoniana, elencando sua noção de subjetividade, sujeito, e



singularidade humana assim como o manejo clínico desenvolvido por Fanon como áreas particulares em que esta influência pode ser observada.

Gabriel (2022) aponta também a influência de Fanon para a psicologia existencial, pontuando sua historicização da ontologia como área de particular interesse, e ainda seu debate com Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e Beauvoir, salientando em particular não só as aproximações, mas também as subversões realizadas por Fanon aos pensamentos de Sartre e Hegel ao posicionar o negro frente à intencionada universalização dos autores. Nota-se por fim, a influência de Simone de Beauvoir e Karl Jaspers, e o silêncio quanto a estas duas últimas influências inclusive por parte de Fanon (Faustino, 2020; Gordon, 2015).

Entretanto, apesar das possíveis aproximações existem também divergências nos posicionamentos de Fanon quanto à Fenomenologia-Existencial e outros autores que influenciaram seu trabalho. Em seu diálogo com a fenomenologia Fanon aponta a razão paradoxal que sustenta esta, ou seja, o engano realizado pelos autores europeus ao considerarem a si mesmos como “Ser Absoluto” (Gordon, 2015; Faustino, 2020; Santos, 2022).

Faustino (2020) denota que Fanon se afasta do Marxismo de Sartre ao apontar o racismo não como uma “segregação econômica” como entende Sartre, mas como elemento que torna possível o sistema colonial e que por fim seria um dos alicerces da própria modernidade. O autor também esclarece que diferentemente de Sartre (e Hegel quanto ao sujeito-objeto), para Fanon, diante da colonialidade, o sujeito não pode ser *para-si* absolutamente frente às determinações psíquicas e sociais pelas quais é atravessado. Faustino (2020) ainda demonstra que enquanto Sartre e Fanon concordam quanto a possibilidade de escolha pelo sujeito objetificado entre a “insuportável segurança” da submissão e a batalha mortal pela emancipação, mas para Fanon, o sujeito apenas se efetiva enquanto tal quando faz uso do impulso agressivo ou violência não contra seus iguais como usualmente ocorre nas colônias, mas contra as forças opressoras, de forma a atuar num processo que permite a modificação social e, portanto, do sujeito.

Fica claro que Fanon apesar de contar com diversas influências faz um caminho próprio ao direcionar seu olhar à questão colonial de forma crítica a estas. Para isso, Fanon cria o que Gordon (2015) nomeia como uma “fenomenologia própria (fanoniana)” (p. 73) que só seria possível na sua mediação com a escrita Cesarriana e que se daria a partir da experiência vivida e o colapso do simbólico, e que poderia dar conta, por fim, da profundidade da questão do racismo e da racialização enquanto forma de reprodução do colonialismo, e ainda, da importância deste tema para qualquer proposta que vise a emancipação dos povos (Faustino, 2020).

Deste modo, a contribuição teórica de Fanon, especialmente no que se refere aos efeitos psicológicos do processo de colonização sofrido nas colônias pode auxiliar a psicologia fenomenológica-existencial ao viabilizar um melhor entendimento das condições específicas das populações colonizadas e, em consequência, modalidades terapêuticas mais próprias a ela (Santos, 2017) sendo importante ferramenta para a análise realizada neste estudo.

Método

O presente estudo se trata de uma pesquisa descritiva documental qualitativa de caráter compreensivo. A pesquisa qualitativa é uma abordagem multifacetada que oferece uma ampla gama de procedimentos permitindo a realização de estudos aprofundados sobre temas diversos sendo amplamente utilizada na área das ciências humanas (Yin, 2016). Já a pesquisa documental se utiliza de uma variedade de materiais não restritos a documentos científicos ou analiticamente tratados (Gil, 2002).

Neste estudo foi utilizado como fonte de dados o livro Olhos d’água (2014), de Conceição Evaristo que reúne (15) contos da autora originalmente publicados na série Cadernos Negros, os contos se ambientam em favelas e nas ruas e contam com temáticas como a pobreza e a violência urbana, centralizando mulheres negras em sua narrativa. A escolha se deu devido à natureza do trabalho que permite uma maior variedade de trabalhos, personagens e narrativas ao mesmo tempo em que estas apresentam conexões temáticas umas com as outras e exemplificam a Escrivência da autora, em acordo com os objetivos deste trabalho.

A análise de dados foi realizada de acordo com os procedimentos descritos por Bardin (2016) seguindo a metodologia da análise de conteúdo, de cunho temático. A análise de conteúdo pode ser definida como um conjunto de técnicas ou instrumentos metodológicos que tem como objetivo final a busca do sentido em diferentes fontes de conteúdo, sejam eles verbais ou não (Bardin, 2016; Silva & Fossá, 2015). Assim, o analista deve ao mesmo tempo compreender o sentido da comunicação como se fosse o receptor normal desta, e também realçar um sentido que se encontra em segundo plano, atingindo assim um outro significado que não o primeiro, podendo este ser de natureza psicológica, sociológica, histórica, etc. (Bardin, 2016; Leite, 2017).

Para cumprir com estes objetivos, Bardin (2016) divide a metodologia em três partes: pré-análise, exploração do material e o tratamento dos resultados. A pré-análise é descrita como a fase de organização, e nela o pesquisador deve operacionalizar e sistematizar a ideia inicial dando forma às próximas etapas do desenvolvimento da pesquisa. No presente estudo, optou-se pela realização da análise de um único documento, o livro Olhos d’água de Conceição Evaristo.

Na segunda etapa, foram realizados os recortes do texto em unidades de registro e contexto e a classificação destas em categorias baseadas na teoria de orientação do estudo. A primeira operação consiste na definição de unidades de registro, no caso temática. Para Bardin (2016), o tema é uma unidade de significação que



se desvela a partir do texto analisado de acordo com alguns critérios referente à teoria que orienta o estudo. Foram destacados no texto do livro as unidades de sentido que trouxessem à tona as vivências e implicações do ser negro e do racismo vivido, tendo como base o arcabouço teórico de Frantz Fanon e da Psicologia Fenomenológica-Existencial. Após este processo as unidades de sentido foram compiladas em uma tabela e dadas em categorias (20) que depois foram combinadas em temas (5) sendo estes o eixo central da análise propriamente dita.

O tratamento dos resultados e interpretação diz respeito ao tratamento dos resultados brutos tornando-os significativos e válidos, podendo o pesquisador a partir destes propor inferências e interpretações. No presente estudo a análise se deu de acordo com a obra de Fanon (2008) e estudos sobre relações raciais, sendo atribuição do pesquisador utilizar os dados obtidos para traçar inferências válidas e relevantes frente aos seus objetivos e o material disponível.

Deste modo, as categorias valorização da negritude, ancestralidade preta, sofrimento compartilhado e perda da identidade negra foram combinadas no tema 1. Valorização da Ancestralidade Preta. No tema 2. Projeções Para Um Futuro foram combinadas as categorias resistência/esperança e expectativa para o futuro. Já no tema 3. Subalternidade da Pessoa Negra as categorias foram: perda de sentido da vida, vida como dor/sofrimento, fome e miséria, repressão e violência policial/estatal, presença de perigo, violência ou morte, criminalidade, desprezo diante da negritude, o negro como perigoso, exposição ao abuso/exploração. No tema 4. Objetificação do Negro, uniu-se as categorias sexualização/objetificação do negro e (in)expressão da sexualidade. Por fim, no tema 5. O Lugar da Mulher Preta, as categorias foram violência contra a mulher, maternidade, rejeição do papel social da mulher. A partir deste processo de organização pôde-se evidenciar o sentido dos temas encontrados e sua relação com a obra de Fanon e a literatura da área.

Resultados e Discussão

Valorização da Ancestralidade Preta

O primeiro tema explícita a noção de ancestralidade, conforme vista em Evaristo (2009) e Santos (2007) em sua conexão com a valorização da negritude, isto se dá por meio do apego dos personagens ao núcleo familiar constituindo uma história pessoal com figuras marcantes das gerações anteriores (por vezes conhecidas apenas através de relatos) retomando ainda uma africanidade por meio de nomes, referências culturais e religiosas; essa conexão permite uma valorização da origem dos personagens, de sua pele, de suas vivências, além da reivindicação de suas conquistas e também uma validação de suas dores. Permite, por fim, um olhar para o futuro e a esperança para com as gerações seguintes.

Entende-se que esta conexão histórica é um esforço por parte do negro, que teve suas raízes apagadas pelo processo de colonização e escravidão, e é este o esforço, e sofrimento, que pode ser percebido no texto. Em concordância, Sousa e Freitas (2021) apontam que o retorno ao passado é a tentativa de reconstrução da identidade roubada pela diáspora, e se dá pela tentativa de reconstrução de sua história a partir de uma árvore genealógica com sua raiz na África. A importância disto fica claro em Olhos D'Água (2014), onde a noção de retorno e o espelhamento entre as gerações, particularmente femininas, demarca a importância da ancestralidade e da conexão geracional mediada pelas dores e vivências compartilhadas que implicam a negritude.

Ao mesmo tempo, pode-se perceber também que este esforço caminha em conjunto com a desvalorização sofrida no dia a dia. O retorno, como pode ser visto no trecho do conto "Olhos D'Água", implica em uma partida anterior em busca de condições melhores. De modo similar à retomada de conexões familiares ou ancestrais perdidas ou negligenciadas, a valorização da africanidade pode caminhar lado a lado a uma rejeição à realidade latino-americana na qual se nasceu e foi criado, como no conto "Os Amores de Kimbá".

Havia anos que eu estava fora de minha cidade natal. Saíra de minha casa em busca de melhor condição de vida para mim e para minha família: ela e minhas irmãs tinham ficado para trás. *Mas eu nunca esquecera a minha mãe. Reconhecia a importância dela na minha vida, não só dela, mas de minhas tias e de todas as mulheres de minha família. E também, já naquela época, eu entoava cantos de louvor a todas nossas ancestrais, que desde a África vinham arando a terra da vida com as suas próprias mãos, palavras e sangue. Não, eu não esqueço essas Senhoras, nossas Yabás, donas de tantas sabedorias.* Mas de que cor eram os olhos de minha mãe? [...] *Voltei, aflita, mas satisfeita. Vivía a sensação de estar cumprindo um ritual, em que a oferenda aos Orixás deveria ser descoberta da cor dos olhos de minha mãe...* (Evaristo, 2014, p. 18, todos os grifos são nossos)

Em "Os Amores de Kimbá", o nome africano traz ao protagonista a sensação de casa, que o próprio nome não trazia. "Zezinho gostou mais do apelido do que do próprio nome. Sentiu-se mais em casa com a nova nomeação." (Evaristo, 2014, p. 88). Neste sentido, é possível também pensar em uma rejeição à realidade enfrentada por Zezinho, que nasce e cresce na favela em meio a tantos outros 'Zezinhos' enquanto que Kimbá, apelido dado por um amigo branco e rico, denota tanto sua africanidade quanto o afastamento da favela e a miséria.

Para Fanon (2008), a valorização da negritude é uma resposta à discriminação sofrida pela pessoa negra,



frente a esta há uma tendência a valorizar aquilo que foi demonizado, assim parte-se da negrura imposta pela colonização à valorização da negritude, ao mesmo tempo, a rejeição tanto da negrura quanto da negritude é também uma resposta possível.

Neste sentido, os dois contos citados oferecem bons exemplos do afastamento, que pode caminhar em conjunto ou ser confundido com a ascensão social da pessoa negra, e a valorização da negritude e da ancestralidade em contraposto. É interessante notar ainda que Fanon (2008; 2022) apesar de notar a importância do passado e da historicidade demarca a necessidade de não se prender à figura de ancestrais desumanizadas (tanto brancos quanto negros), para o autor antes de haver uma valorização propriamente dita deve haver uma desalienação, um encontro de si capaz de gerar a libertação da condição colonial.

Projeções Para Um Futuro

No segundo tema fica claro o anseio de um futuro, por vezes melhor, se não para os personagens centrais dos contos para seus filhos ou netos. Mesmo que se antecipe também o sofrimento, Evaristo demonstra diversas formas de resistência, seja através da esperança de formas de vida melhores ou da utilização das “ferramentas” disponíveis, desde a escrita aos relacionamentos dos personagens.

A perspectiva de melhoria parte por vezes do sentido monetário, ou de escalada social, por vezes a partir de estudos como a menina Querença “Estava estudando, ensinava as crianças menores da favela, participava do grupo de jovens da Associação de Moradores e do Grêmio da Escola. Intuíva que tudo era muito pouco. A luta devia ser maior ainda.” (Evaristo, 2014, p. 37).

As ambições de uma vida melhor através do estudo, com acesso a melhores condições de vida e oportunidade indica também um distanciamento da miséria associada à negritude. Fanon (2008) e Souza (1983) notam que essa ascensão tem como consequência o apagamento (ou tentativa deste) da identidade negra, a lógica colonial dita que a pessoa negra deve tornar-se branca se quer um futuro melhor.

Outra estratégia adotada nos contos de Evaristo é o crime, o que indica para o ciclo de repetição da violência colonial ao qual os personagens são submetidos, uma vez que seu futuro parece ser quase todo definido pela sua condição de origem e sua pele. Isto é ainda melhor exemplificado pela expectativa de (mais) dor no futuro junto às esperanças lançadas pelos personagens. Sejam quais forem as alternativas escolhidas, a escalada social implica em uma luta, que pode ter como preço a própria identidade negra.

A expectativa quanto ao futuro, não obstante, pode também ser vista a partir da resistência à realidade atual das personagens, que não deixam de ter esperanças para seu futuro ou o de outros. É interessante notar que uma destas formas é a própria escrita, além daquela encontrada nas próprias relações das personagens:

Deve haver uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel. Vivo implicando com as novelas de minha mãe. Entretanto, sei que ela separa e separa com violência os dois mundos. Ela sabe que a verdade da telinha é a da ficção. Minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro. [...] Entre Dorvi e os companheiros dele havia o pacto de não morrer. Eu sei que não morrer, nem sempre é viver. Deve haver outros caminhos, saídas mais amenas. [...] “Eu aqui escrevo e relembro um verso que li um dia. “Escrever é uma maneira de sangrar”. Acrescento: e de muito sangrar, muito e muito...” (Evaristo, 2014, pp. 108-109)

Subalternidade da Pessoa Negra

O terceiro tema demonstra o lugar de subalternidade ao qual a pessoa negra é submetida, seja a partir da violência estatal (inclui-se aqui a miséria, a fome, a repressão policial) ou da violência resultante desta, e o imaginário que persegue o negro onde quer que este vá. O resultado observado nos contos de Evaristo é a percepção da vida como fonte de dor e sofrimento, por vezes com sua total perda de sentido; a tragédia deste modo é uma companheira constante dos personagens nos contos.

Dentre os aspectos explicitados no livro, a noção da vida enquanto sofrimento circundada pela violência, morte, repressão e racismo que constituem a marginalização do negro permitem exemplificar a noção de degradação do *Dasein* de Heidegger (Santos, 2017). O *Dasein* se dá como “uma clareira de liberdade” (Santos, 2018, p. 80), espaço onde se autoconstitui assim como o ser dos entes a sua volta, lançando-se em um projeto para Ser. Neste sentido uma crítica apontada por Maldonado-Torres (2007) é de que ao basear a noção de Ser no *Dasein* europeu, Heidegger abandona a questão colonial, instaura-se deste modo uma colonialidade do Ser que coloca as populações negras e indígenas, ou seja, este Outro não europeu e não reconhecido como *ser* (no lugar de não-ser) ou como ente invisível (p. 150), não pensante, não dotado de humanidade e portanto, passíveis de serem colonizadas e escravizadas.

É importante notar que o não-ser se dá, na ontologia sartreana, como um nada que pode tornar-se alguma coisa, Fanon, em concordância com isto, aponta para uma “zona do não-ser” onde um “autêntico ressurgimento pode acontecer” (2008, p. 25), não obstante, conforme argumenta Gabriel (2021) é possível entender que para Fanon a tentativa colonial de doar uma essência negra aos sujeitos colonizados, nessa situação de



dominação colonial pode preceder a existência ou chegar a “tomar o para-si” do outro, implicando na dificuldade, para a pessoa negra, da descida aos “verdadeiros infernos” onde se daria a liberdade.

A existência condenada, portanto, diria respeito não a uma liberdade *a priori* como proposto por Sartre e Heidegger, mas uma condenação à situação de subjugação, exemplificada ainda pela morte não no horizonte espacial, mas como presença constante, sendo a evasão desta (por si mesmo e outros) elementos constitutivos da descolonialidade (Santos, 2017; Santos, 2018; Maldonado-Torres, 2007). Ademais, diante da lógica colonial é possível entender que o negro só poderia Ser e ser respeitado apresentando-se como pessoa, tão logo, branco, assim este deve manter sempre sua vigilância a fim de impedir que seja chamado a agir frente a violência e discriminação; o negro portanto deve constantemente se provar como *pessoa* diante do branco (Fanon, 2008; Souza, 1984).

A presença constante da violência e da morte é assinalada nos contos de Evaristo: “Assistiu inúmeras vezes, como testemunha cega e muda, a assaltos, assassinatos, tráfico e uso de droga nos vagões superlotados.” (Evaristo, 2014, p. 96); “Um ano e às vezes só meses variavam o tempo entre a data de nascimento de um e de outro. Alguns morreram também em datas bem próximas.” (Evaristo, 2014, p. 107)

O que temos em comum é o pó do qual somos feitos. É o pó que nos faz, mais nada. Mas o meu pó corre mais perigo. Meu pó vira cinza rápido. Quem incendeia? Pode ser a polícia, pode ser qualquer um de nós mesmo, grupos rivais (Evaristo, 2014, p. 104).

Sendo passível até de um combinado na tentativa de manter a vida: “A morte brinca com balas nos dedos gatilhos dos meninos. Dorvi se lembrou do combinado, o juramento feito em voz uníssona, gritado sob o pipocar dos tiros: - A gente combinamos de não morrer!” (Evaristo, 2014, p. 99).

Não obstante, mesmo com a ameaça de morte, por vezes a vida em si é tida como mais ameaçadora que a morte. Isto pode ser observado em “Maria” onde a personagem que dá nome ao conto em meio a violência e a possibilidade real da morte revela que seu maior medo é na verdade a vida: “Maria estava com muito medo. Não dos assaltantes. Não da morte. Sim da vida.” (Evaristo, 2014, p. 41). Fanon (2008) denota a luta por reconhecimento da pessoa negra, sendo o “estremecimento da morte” (p. 182) parte do embate contra aqueles que hesitam em reconhecer esta humanidade. Em *Os Condenados da Terra* (1968) Fanon aponta que diante da opressão colonial viver “é não morrer. Existir é manter a vida” (p. 265).

Para Fanon (1968, 2008) mediante a invenção do negro frente ao colonialismo, nele é projetado tudo aquilo que é mal, ruim, diabólico, animalesco; processo esse enraizado também na cultura e mídia, assim o negro confunde-se com bandido, guiado por instinto e, portanto, passível de medo e capaz de violência contra o branco, tido como racional e puro em contraposto. A manutenção deste sistema colonial é abordada por Fanon (1968) ao apontar a divisão entre a cidade do colono e a do colonizado, sendo esta última a cidade do negro, do indígena, onde se nasce e morre de qualquer jeito, onde se falta alimento, roupas, condições materiais, etc. Divisão esta, mantida pela força repressiva do “soldado” e suas intervenções contra a população colonizada.

Em *Olhos D’água*: “Uma metralhadora apontou para dentro de casa, bem na direção da cama, na mira de Ana Davenga. Ela se encolheu levando a mão na barriga, protegendo o filho, pequena semente, quase sonho ainda.” (Evaristo, 2014, p. 30) E “Nos últimos tempos na favela, os tiroteios aconteciam com frequência e a qualquer hora.” (p. 76).

A fome, a miséria e a desesperança da vida nas favelas podem também ser observadas nos relatos reais de Carolina Maria de Jesus (1960/2016, p. 174) “16 de junho... Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidar-nos. Desisti.” corroborando com o retrato pintado por Evaristo e os postulados de Fanon (2008, 1968). Assim como a morte, “Às vezes a morte é leve como poeira. E a vida se confunde com um pó branco qualquer. Às vezes é uma fumaça adocicada enchendo o pulmão da gente. Um tapa, dois tapas, três tiros...” (Evaristo, 2014, p. 100), a fome é apresentada diversas vezes como companheira constante:

Lembro-me de que muitas vezes, quando a mãe cozinhava, da panela subia cheiro algum. Era como se cozinhasse, ali, apenas o nosso desesperado desejo de alimento. As labaredas, sob a água solitária que fervia na panela cheia de fome, pareciam debochar do vazio do nosso estômago, ignorando nossas bocas infantis em que as línguas brincavam a salivar sonho de comida (p. 16).

Levado à última instância, o conjunto destas experiências, ou mesmo a intensificação de uma delas evidencia o suicídio como possível alternativa ao sofrimento da vida. “Não era preciso, porém, nem dor, nem lágrimas. [...] Naquela tarde, ainda no trabalho ele resolvera tudo. Num gesto desesperado e solitário bebera lentamente um veneno e decidira levantar para morrer no trem.” (Evaristo, 2014, p. 97).

Se a projeção do mal no negro leva a violência e repressão por um lado, a internalização desta, como propõe Fanon (2008), pode incorrer ou na valorização daquilo que é apontado como feio e perverso, ou na rejeição desta negritude, deste local de subjugação no qual o negro foi colocado, há assim a tentativa de afastamento, de embranquecimento por parte do negro. “Kimbá desceu um por um os degraus da escadaria da ladeira. Cá embaixo sentiu dor e alívio. Tinha conseguido sair do barraco. Deixar tudo para trás. Todos os



dias pensava que não conseguiria.” (Evaristo, 2014, pp. 88-89); “Kimbá ia se distanciando do morro. Caminhava com passos seguros, tranquilos. A miséria e tudo que detestava tinha ficado para trás.” (p. 90). Aqui o distanciamento do barraco e de suas origens, para a cidade do colono onde o personagem se relaciona com os amigos brancos demonstra sua tentativa de fugir daquilo que é depositado sobre ele, a miséria associada à negritude, destacado também por Souza (1983).

Não obstante, isto não é o bastante para que ele se esqueça que deve tomar cuidado ao se relacionar com eles devido à sua negritude, o que causa uma divisão entre ser Kimbá e Zezinho, “Ele detestava também ter de ser dois, três, vários talvez. Dava trabalho mudar o rosto, o corpo, mudar até o gosto. Seria tão bom se ele pudesse ser só ele. Mas o que era ser ele?” (Evaristo, 2014, p. 89); suas origens e suas ambições (brancas). De acordo com Fanon (2008), o modo como o negro se comporta com o branco não é o mesmo com o qual se comporta com seu semelhante, Souza (1984) por sua vez pontua a vigilância do negro frente ao branco. De fato, enquanto o conto começa se referindo ao personagem como Zezinho, na medida em que este se afasta do morro Kimbá passa a ser adotado. A saída para este conflito, portanto, longe de se dar mediante ao afastamento, não está senão na desalienação tanto do negro quanto do branco frente à realidade do sofrimento imposto pela ferida colonial (Fanon, 2008).

Por outro lado, na narrativa de Evaristo, a miséria e marginalização tem também como consequência o envolvimento dos personagens em atividades criminosas, tendo nestas um meio de obter aquilo que é negado aos seus semelhantes. “Queria, pois, arrumar a vida de outra forma. Havia alguns que trabalhavam de outro modo e ficavam ricos.” e “Novo, criança ainda, a mãe nem desconfiava e ele já traçava o seu caminho. Corria ágil pelos becos, colhia recados, entregava encomendas, e displicentemente assobiava uma música infantil, som indicativo de que os homens estavam chegando.” (Evaristo, 2014, p. 74). Cabe aqui notar a diversidade de narrativas que constituem os contos e ainda, o local de protagonismo dado a estes personagens como importantes aspectos utilizados por Evaristo para fugir dos estereótipos de raça e aprofundar as temáticas abordadas.

A criminalidade associada ao negro, em particular aos norte-Africanos é discutida por Fanon em *Os Condenados da Terra* (1968), que se opõe às posições biologicistas e naturalizantes adotadas pela psiquiatria da época. Fanon aponta a situação colonial como mecanismo sobre o qual esta violência e criminalidade é engendrada. Para Fanon (1968), diante da dominação e subordinação à violência colonial, onde a segregação, a miséria e a fome dominam a vida do colonizado, viver se trata menos da propagação de valores sociais, mas sim da própria sobrevivência, deste modo reações violentas (intracomunitárias ou não) diante de repetidas privações e violações são possíveis mecanismos adotados pelo colonizado quando este não consegue direcionar seus esforços contra os responsáveis pela sua opressão.

Neste sentido, o seguinte trecho de “Ayoluwa, a alegria do nosso povo” ao abordar a banzo que aflige toda uma comunidade pode demonstrar o ciclo de violência instaurada pelo colonialismo e sua contínua exploração dos povos colonizados: “E até eles, os moços, começaram a se encafiar dentro deles mesmos, a se tornarem infelizes. Puseram-se a matar uns aos outros, e a tentarem contra a própria vida...” (Evaristo, 2014, p. 112). Assim, conforme visto em Fanon (1968; 2008), a morte seja por vias de assassinato ou suicídio, torna-se habitual, atravessando a vida dos personagens sem surpresa: “A visão dos corpos jovens dilacerados era a paisagem maior e corriqueira diante de nossos olhos.” Segundo dados do Ministério dos Direitos Humanos (2018) o homicídio é a principal causa de morte de adolescentes de 16 a 17 anos no Brasil, sendo estes majoritariamente (93%) do sexo masculino, o número de jovens negros assassinados é quase três vezes maior do que o de brancos constituindo uma lógica de extermínio já apontada por Fanon (2008).

Objetificação do Negro

O quarto tema explicita a objetificação dos corpos negros, esta objetificação frequentemente apresenta um tom sexual, apesar de aparecer também no sentido mais estrito de reprodução. É possível ver também nos personagens de Evaristo um incomodo com a própria sexualidade relacionado direta ou indiretamente à esta sexualização.

Em “Ana Davenga”, Davenga homem negro e traficante se envolve com uma mulher religiosa, que rejeita qualquer chance de um relacionamento que passasse de encontros sexuais. Em “Quantos filhos Natalina teve?” Natalina relata suas diversas experiências com a gravidez, sendo estas marcadas por aspectos negativos, “A terceira gravidez, ela também não queria. *Quem quis foi o casal para quem Natalina trabalhava.*” (Evaristo, 2014, p. 46) Neste caso em particular a gravidez de Natalina pertence mais a uma vontade externa do que a ela mesma.

Em “Os amores de Kimbá”, é possível perceber algumas outras facetas desta objetificação. Inicialmente nota-se o próprio nome adotado pelo personagem central do conto, sendo dado a ele por um amigo branco, Gustavo, que demonstra interesse afetivo-sexual pela personagem: “O amigo notou a semelhança dele com alguém que ele havia deixado na Nigéria. Então, para matar as saudades que sentia do amigo africano, rebatizou Zezinho com o nome do outro. O brasileiro seria o Kimbá.” (Evaristo, 2014, pp. 87-88) nota-se o dilema entre os dois nomes e possibilidades de ser já evidenciados pelo personagem, não obstante, o nome utilizado por ele é na realidade o nome de outro homem negro que marcou o amigo branco.



Similarmente, Beth, a terceira parte do trio, formado também por Kimbá e Gustavo, deseja possuir Kimbá; sua negritude não é jamais um fato irrelevante no relacionamento dos três: “Beth possuía Kimbá querendo ter certeza de que o homem era seu. [...] No dia em que Gustavo falou que ia apresentá-la a um negro lindo, Beth não se entusiasmou. Estava cansada dos exageros dele.” (Evaristo, 2014, pp. 91-92).

Não obstante, os olhares alheios e particularmente a atenção masculina incomoda Kimbá, a própria nudez após o sexo também. “Sabia-se alto. Sabia-se forte. Sabia-se bonito. As mulheres gostavam dele e os homens também. Aliás, foi uma descoberta que lhe assustou muito. Uma situação perturbadora que ele lutava para esconder: os homens gostavam dele também.” (Evaristo, 2014, p. 88).

Fanon (2008) discorre sobre as relações interracialis, tendo foco no par mulher negra-homem branco e de forma geral negligenciando a vivência da mulher preta, conforme já apontado. Não obstante, Fanon destaca assim a relação de poder e a alienação em jogo nestas relações. O complexo de inferioridade germinado no negro, segundo o autor, levaria à necessidade de reconhecimento por e inserção no mundo do branco, ou, de outro modo, *ser* branco, o que poderia levar ao interesse em um relacionamento com um homem ou mulher brancos.

Do mesmo modo, a visão do negro ou negra como selvagem e libidinoso, dotado de especial virilidade ou sensualidade atrairia o interesse dos brancos, que, em especial no caso do homem negro, poderiam desejar e temê-lo em medidas iguais. Ambas estas ideias partem então da internalização do conflito colonial, há uma objetificação do corpo negro a partir de sua pele e a raça constitui-se de forma relevante para o relacionamento afetivo-sexual dos personagens. Esta noção de potência e virilidade pode ser o motivo do desconforto de Kimbá em se despir, em atrair os olhares não só de mulheres e homens, mas também olhares curiosos de suas irmãs.

Ademais, faz-se presente a noção da mulher preta como lasciva e capaz de suprir os desejos do homem branco, sendo ela também aquela que cria e educa os filhos deste. Esta figura tem sido culturalmente construída desde a colonização, permeando o imaginário e as relações estabelecidas com a mulher negra (Maldonado-Torres, 2007; Fanon, 2008; Froz & Santos, 2017). Esta manipulação, construção e manutenção da figura da mulher negra baseada em estereótipos e valores externos, tidas como meio de manter as relações de poder estabelecidas diante do colonialismo são discutidas por Collins (2000), que as define como imagens de controle. Para Collins, estas figuras são utilizadas para manter a mulher negra atada aos interesses do patriarcado, sendo assim utilizada para justificar sua opressão nos mais diversos âmbitos (social, racial, econômico, sexual, etc.).

Neste sentido a figura de Natalina, em certa medida doando seu útero a seus patrões remete a figura da mulher negra vista como objeto sexual, aqui utilizada para fins reprodutivos. Apesar de ter sido escolhida da personagem, é impossível ignorar as relações de poder explícitas e implícitas no texto, remetendo à história silenciada de um sem número de mulheres exploradas e abusadas durante e após a colonização, cujas narrativas são até os dias de hoje em sua maior parte ignoradas (Gonzales, 1984; Froz & Santos, 2017; Carrijo & Martins, 2020).

Se Fanon é profundo ao analisar dialeticamente as relações humanas desumanizadas pela racialização, as questões de gênero não recebem por ele a mesma atenção. Por outro lado, Froz & Santos (2017) discutem as interseções entre raça, gênero e sexualidade em *Becos da Memória* (2013), também de autoria de Conceição Evaristo, as autoras postulam que a mulher negra tem sua feminilidade desvalorizada, sendo considerada um “corpo sem mente” (p. 204), imagem construída ao longo dos séculos e sendo fortemente associada ao trabalho, à reprodução e ao sexo. Esta visão é corroborada por Carrijo e Martins (2020) e demonstra a contínua subalternidade da mulher negra perante a sociedade, sendo ora estampada em capas de revista e sexualizada ora colocada na capacidade de empregada, ou ainda invisibilizada na figura de mãe. Este processo implica em diversas consequências sociais, físicas e psíquicas para a mulher negra que enfrenta a objetificação dupla do racismo e da misoginia (Gonzales, 1984).

O Lugar da Mulher Preta

O último tema também diz respeito ao Ser-mulher, colocando em questão o lugar que a mulher ocupa, seja em seus relacionamentos amorosos seja na violência sofrida por ser mulher e mulher preta, o lugar de mãe e esposa é visto, discutido e por vezes rejeitado. São várias as mulheres que surgem nas narrativas de Evaristo, demonstrando complexas relações consigo mesmas, seus corpos, sua sexualidade, outras mulheres ou homens e a maternidade. Novamente, aponta-se a negligência de Fanon ao abordar a vivência da mulher negra, deste modo foi necessário buscar outras fontes para realizar a análise do material de Evaristo, que por sua vez centraliza a experiência da mulher negra.

Em “Duzu-Querença”, a expressão da violência contra a mulher se faz presente, com a figura de prostitutas com as quais Duzu conviveu: “Acostumou-se aos gritos das mulheres apanhando dos homens, ao sangue das mulheres assassinadas. Acostumou-se às pancadas dos cafetões, aos mandos e desmandos das cafetinas. Habitou-se à morte como uma forma de vida.” (Evaristo, 2014, p. 34). Em “Beijo na face”, a personagem Salinda apresenta o sofrimento vivido em seu casamento, sentindo-se observada e controlada: “Estava sendo observada em todos seus movimentos. A vigilância sobre os seus passos pretendia, se possível, abarcar até seus pensamentos.” (Evaristo, 2014, p. 52). O controle aos poucos cede lugar também a outras formas de violência.



Em “Luamanda”, assim como em “Quantos filhos Natalina teve?” A violência se apresenta no abuso sexual por parte de um parceiro que não aceitou uma rejeição:

Se havia o amor na vida de Luamanda, também um grande fardo de dor compunha as lembranças de seu caminho. A vagina ensanguentada, perfurada, violada por um fino espeto, arma covarde de um desesperado homem, que não soubera entender a solidão da hora da partida. E durante meses, o sangue menstrual de Luamanda, sangue de mulher que nasce naturalmente de seu útero-alma vinha misturar-se ao sangue e pus, dádivas dolorosas que ela ganhara de um estranho fim amoroso. E pior do que a dor foi a dormência de que foi atacada, em sua parte tão viva, durante meses a fio. Logo ali onde a vida se entranha e desentranha (Evaristo, 2014, p. 62).

Neste trecho em particular a violência toma ainda um outro sentido tendo em vista que Luamanda desde a primeira frase do conto se apresenta como dona de sua própria sexualidade, possuindo grande vaidade, a violência sexual poderia então ser entendida como punição pela “ousadia” de Luamanda em gozar plenamente de seu próprio corpo e sexualidade. Esta concepção é também discutida por Barbosa, Catoia e Souza (2021) que pontuam a noção moralizadora da violação, sendo o agressor responsável por punir aquelas mulheres transgressoras do sistema moral a elas imposto. Maldonado-Torres (2007) apoiado em Dussel e outros autores denota também a dependência do trabalho da mulher, a sexualização e a racialização como mecanismos coloniais que demonstram a prevalência da ideia da violação (sexual/fálica) do e no colonizador europeu, por vezes reproduzida pelo colonizado.

Em “A gente combinamos de não morrer” um dos personagens fantasia com sua morte e a morte da parceira, marcando assim a violência de gênero nos contos de Evaristo. A experiência desta violência é somada ainda à racial, novamente sendo levantada a questão da objetificação da mulher. Assim, retomando a noção de imagens de controle (Collins, 2000) se num primeiro momento há a figura da mulata como ser sexual e sedutor associada à imagem do carnaval e do mito da democracia racial, têm-se também a figura da doméstica, sua contrapartida no dia-a-dia que é responsável pelo trabalho braçal, e a mãe preta, remetendo a mulher negra que cria e educa os filhos da casa grande tendo que abandonar aos seus sem nunca ser reconhecida por isto e ademais tendo sua racialidade, voz e histórias apagadas pelas famílias brancas a quem serve. Estas três figuras circundam o imaginário brasileiro, mantendo a mulher negra na sua posição de subalternidade, sendo utilizadas para propagar o mito da democracia racial e justificar a marginalização da negra e a violência simbólica ou física sofrida por ela (Gonzales, 1984; Froz & Santos, 2017; Carrijo & Martins, 2020).

Neste sentido, cabe pontuar também os altos índices de violência contra a mulher, em particular as mulheres negras, que são silenciadas mesmo no momento da denúncia como indicam Carrijo e Martins (2020), assim se há um apagamento das vozes femininas frente ao abuso sofrido em casa, este se dá de forma ainda mais intensa para mulheres negras com a naturalização da violência neste e outros âmbitos.

O lugar de mãe também é abordado, seja com a rejeição deste “Filhos? Não sou boba, só dois. Cuspi fora uns quatro ou cinco. Provoquei.” (Evaristo, 2014, p. 101), abordando aqui também a questão do aborto, que levanta também a culpa e a religiosidade das personagens; ou ainda a partir da aceitação e ocupação da função materna (para seus filhos e o de outras): “Meu leite jorra para o alimento de meu filho e de filhos alheios. Quero contagiar de esperanças outras bocas. [...] Biunda tem o leite escasso, Lidinha trabalha o dia inteiro. Elas trazem as menininhas para eu alimentar.” (p. 109). Há ainda espaço para os sentimentos conflitantes sobre a maternidade e o lugar de esposa:

A quarta gravidez de Natalina não lhe deixava em dívida com pessoa alguma. Não devia o prazer da descoberta ao iniciar-se mulher, como tinha sido nos encontros com Bilico. Não devia nada, como na segunda barriga, quando ficou devedora diante da inteireza de Tonho, que se depositava pleno sobre ela, esperando que ela fosse viver com ele dias contínuos de um casal que acredita ser feliz. [...] Agora teria um filho que seria só seu, sem ameaça de pai, de mãe, de Sá Praxedes, de companheiro algum ou de patrões (Evaristo, 2014, pp. 48-49).

Assim Evaristo circunda os espaços designados para a mulher preta, de esposa, mãe, trabalhadora, corpo sem mente, objeto de prazer. As personagens de seus contos nitidamente enfrentam questões de gênero às quais mulheres negras são submetidas todos os dias, no entanto a diversidade de atitudes de suas personagens diante dos papéis geralmente reservados às mulheres demonstra o cuidado em representar tanto a dor e opressão sofrida quanto o prazer e resistência destas mulheres em sua (des)construção da feminilidade destas, como também observado por Froz e Santos (2017).

Cabe notar também a construção de personagens negros que vão contra o comumente percebido na literatura (Dalcastagnè 2008; Massuela, 2018; Dantas & Florencio, 2018) se há a presença de estereótipos e clichés (criminal, traficante, doméstica etc.) há também a quebra de expectativa por parte da autora, seja com a humanização destas personagens para além de suas ações criminosas ou violentas, o que é pouco visto quando utilizado por autores brancos em narrativas focadas em personagens brancos (Assis, 2020), ou ainda com a representação do amor e do romance em seus contos, mesmo com estas personagens. Este último fator



se faz relevante na medida em que há ainda na literatura a associação do amor ao par heterossexual branco, havendo a presença da noção de embranquecimento nos relacionamentos interracialis. A literatura negra ao demonstrar laços de afeto e união entre negros e negras, assim como a possibilidade de amor e família além do compartilhamento do fardo imposto pelo racismo abriria espaço então para outras, melhores, representações da negritude. O amor negro é, portanto, ferramenta de resistência aos mecanismos ideológicos coloniais que perpetuam o racismo (Assis, 2020).

Considerações Finais

Diante desta análise, é possível entender que as narrativas de Evaristo permitem a articulação entre ficção e realidade de maneira a desvelar experiências compartilhadas, partindo do particular para enunciar o que tem historicamente sido silenciado. Na psicologia, assim como na literatura, há um silenciamento quanto ao ser negro e a opressão sofrida diante do racismo. No âmbito da psicologia, este silenciamento se apresenta com a reprodução de teorias eurocêntricas que ignoram as particularidades da experiência das populações marginalizadas, muitas vezes por despreparo diante da hegemonia de autores e pensadores brancos e europeus ensinados em cursos de psicologia.

Ao denunciar a condição subalternizada do negro expressa nas obras analisadas, o presente estudo permitiu o desvelamento da condição existencial do ser preto presente na escrita de Evaristo articulado aos apontamentos da obra fanoniana, explicitando ainda pontos de encontro entre estas obras e a psicologia fenomenológica-existencial e ao pensamento decolonial. Espera-se assim ampliar esta discussão dentro da psicologia podendo contribuir para esforços de construção de práticas terapêuticas mais apropriadas à esta população frente ao sofrimento e conflitos psíquicos instaurados frente à colonialidade e o racismo.

Futuros estudos poderiam melhor se debruçar sobre as temáticas aqui expostas, em especial aqueles referentes ao racismo e a misoginia sofrida por mulheres negras, além de explorar melhor a própria obra fanoniana e de autores decoloniais que se debruçam sobre raça e colonialidade. Ademais, poderiam atuar junto à população negra e investigar a utilização da escrevivência aliada a práticas terapêuticas e de resistência frente aos impactos psíquicos do racismo e as vivências da negritude no cotidiano da população brasileira.

Referências

- Assis, M. S. (2020). Quem (não) tem medo da literatura negra? O amor negro no combate ao genocídio do branqueamento. *Cadernos de Literatura Comparada*, (43), 233-253.
- Bardin, L. (2016). *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70.
- Barbosa, M. D., Catoia, C. D. C., & Souza, M. D. D. (2021). Prostituição, Direito e Feminismos: reflexão sobre o crime de estupro no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, 29(3).
- Barossi, L. (2017). (Po)éticas da escrevivência. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, (51), 22-40. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-4018512>
- Bispo, E. F. & Lopes, S. A. T. (2018). Escrevivência: perspectiva feminina e afrodescendente na poética de Conceição Evaristo. *Revista Língua & Literatura*, 35(20), 186-201.
- Brasil. Ministério dos Direitos Humanos. (2018). *Letalidade infanto-juvenil: dados da violência e políticas públicas existentes*. Brasília, DF. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/consultorias/conada/letalidade-infanto-juvenil-dados-da-violencia-e-politicas-publicas-existentis>
- Capécia, M. (1948). *Je suis Martiniquaise*. Paris: Correa.
- Carrijo, C., & Martins, P. A. (2020). A violência doméstica e racismo contra mulheres negras. *Revista Estudos Feministas*, 28(2).
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Dalcastagnè, R. (2008). Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, 31, 87-110.
- Dantas, C. & Florencio, A. (2018). Racismo institucional midiático - A representação das mulheres afrodescendentes na mídia televisiva pernambucana. *Anais, 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Joinville, SC: INTERCOM. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/sis/eventos/2018/resumos/R13-0879-1.pdf>



- Evaristo, C. (2009). Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, 13(25), 17-31.
- Evaristo, C. (2014). *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas Mini.
- Fanon, F. O. (1968). *Os condenados da terra* (J. L. Melo, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A.
- Fanon, F. O. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. (R. Silveira, Trad.). Salvador: EDUFBA.
- Fanon, F. O. (2022). Trait d'Union n° 138, Sexta-feira, 6 de março 1953. Em F. O. Fanon *Frantz Fanon pelos textos da época* (E. C. S. Sobrinho, Trad.). Salvador: Segundo Selo.
- Faustino, D. M. (2020). Sartre, Fanon e a dialética da negritude: Diálogos abertos e ainda pertinentes. *Entre-Letras*, 11(2), 74-101.
- Ferrara, J. A. (2019). Diálogos entre colonialidade e gênero. *Revista Estudos Feministas*, 27.
- Froz, S. S., & Santos, S. M. P. dos. (2017). Sexualidade e cor em becos da memória, de conceição evaristo. *Interfaces Científicas - Humanas E Sociais*, 6(2), 199-208.
- Gabriel, N. L. D. (2021). *A liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados*. Guarapuava, PR: Apolodoro Virtual Edições.
- Gabriel, N. L. D. (2022). Contribuições do pensamento de Frantz Fanon para a psicologia existencial. Em F. F. S. Melo & G. A. O. Santos (Orgs.) *Psicologia fenomenológica e existencial: fundamentos filosóficos e campos de atuação* (pp. 79-100). Santana de Parnaíba (SP): Manole.
- Gil, A. C. (2002). *Como elaborar projetos de pesquisa* (4a ed.). São Paulo: Atlas.
- Gonzales, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 2(1), 223-244.
- Gordon L. R. (2015). *What Fanon said, a philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press.
- Gouveia, M. & Zanello, V. (2019). Psicoterapia, raça e racismo no contexto brasileiro: experiências e percepções de mulheres negras. *Psicologia em Estudo*, 24, e42738.
- Hall, S. (1996). The After Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?. Em Read, Alan (ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation* (pp. 12-37). London: Institute of Contemporary Arts.
- Jesus, C. M. (1960/2016). *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Editora Ática.
- Leite, R. F. (2017). A perspectiva da análise de conteúdo na pesquisa qualitativa: algumas considerações. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 5(9), 539-551.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Em S. Castro-Gomés & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Massuela, A. (2018). *Quem é e sobre o que escreve o autor brasileiro*. Revista Cult. Disponível em: <https://revista-cult.uol.com.br/home/quem-e-e-sobre-o-que-escreve-o-autor-brasileiro/>
- Rice, E. (1914). *Tarzan of the apes*. Chicago: A. C. McClurg.
- Santos, G. A. O. (2017). Psicologia fenomenológico-existencial e pensamento decolonial: um diálogo necessário. *Revista do NUFEN*, 9(3), 93-109.
- Santos, G. A. O. (2018). Quarto de Despejo de Carolina Maria de Jesus: testemunho de uma existência condenada. *PragMATIZES-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, 77-89.
- Santos, G. A. O. (2022). Pensamento decolonial e psicologia existencial. Em F. F. S. Melo & G. A. O. Santos (Orgs.) *Psicologia fenomenológica e existencial: fundamentos filosóficos e campos de atuação* (pp. 1084-947). Santana de Parnaíba (SP): Manole.
- Silva, A., & Fossá, M. (2015). Análise de conteúdo: exemplo de aplicação da técnica para análise de dados qualitativos. *Qualitas Revista Eletrônica*, 16(1).



- Soares, L. V., & Machado, P. S. (2017). "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. *Revista Psicologia Política*, 17(39), 203-219.
- Sousa, R. L. C. & Freitas, R. V. (2021). A genealogia negro-brasileira contemporânea de autoria feminina na literatura de Conceição Evaristo: Tempo, Temporalidade e Ancestralidade em Olhos d'água (2018). *Revista Criação & Crítica*, (29), 198-217.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Sapede, T. C. (2011). Racismo e dominação psíquica em Frantz Fanon. *Sankofa (São Paulo)*, 4(8), 44-52.
- Veiga, L. M. (2019). Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal Revista de Psicologia*, 31(spe), 244-248.
- Wright, R. (1940). *Native son*. New York: Harper & Brothers.
- Yin, R. K. (2016). *Pesquisa qualitativa do início ao fim*. Porto Alegre: Penso.

Recebido em 29.08.2023 – Aceito em 16.04.2024

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO



A IMPORTÂNCIA DE ALGUMAS CONCEPÇÕES DE HUSSERL PARA A PSICOPATOLOGIA*

Doi: 10.62506/phs.v5i2.236

Elso Arruda (1951)**

Resumo: O autor destaca a necessidade de uma atitude rigorosamente fenomenológica em psicopatologia. Os conceitos estabelecidos por Husserl devem ser seguidos tanto quanto possível. Então o autor mostra as desvantagens da multiplicidade de “fenomenologias” e o perigo de misturar regras científicas clássicas nos estudos de psicologia fenomenológica e psicopatologia. O autor diferencia a fenomenologia transcendental da psicologia fenomenológica e da psicopatologia, como ciências positivas, ao mesmo tempo que mostra a possibilidade de uma orientação genética e dinâmica da psicopatologia fenomenológica. O autor relaciona alguns exemplos da aplicação dos princípios de Husserl na psicopatologia e na medicina psicossomática, mostrando a fecundidade dessa aplicação.

A psicopatologia fenomenológica visa estudar as manifestações mórbidas do paciente em sua forma pura e exatamente como se apresentam, e ao mesmo tempo considera o comportamento do EGO¹ diante do próprio transtorno e da vida no mundo. Para cumprir sua tarefa, a psicopatologia fenomenológica requer, de acordo com Husserl: 1) uma atitude peculiar, antinatural, fenomenológica e pré-reflexiva (*Vorwissenschaftlich Stellungnahme*²); 2) a descrição exata dos dados mórbidos, como ocorrem na consciência ou são revelados pela doença; 3) a “*Epoché*” ou redução fenomenológica, pela qual o fenomenólogo não se limita às aparências e consegue atingir o que é essencial em um dado fenômeno psicopatológico; 4) a intuição fenomenológica – que lembra a intuição bergsoniana, sem que com ela tenha identidade – pela qual o fenomenólogo faz uma observação mais sutil, uma forma de penetração no conhecimento dos fatos psicopatológicos e busca apreender a compreensão das características essenciais dos fenômenos exibidos pelo paciente. É uma intuição ou captura de essências (*Wesensschauung*, de Husserl) pela qual o psicopatologista pode atingir a essência do distúrbio fundamental em cada caso (Minkowski). A dificuldade de aplicação de todos esses princípios na psicopatologia resulta da persistência dos antigos métodos de investigação psicológica e psiquiátrica, bem como do uso em psicopatologia do mesmo objeto da psicologia e ciências afins. Consequentemente, a psicopatologia, no máximo, tornou-se com Jaspers, na época da primeira edição de sua famosa *Psicopatologia Geral*, uma ciência de assuntos mórbidos, ligada aos métodos das ciências naturais e novamente usando os métodos derivados da observação direta e auto-exame. A aplicação do associacionismo – considerado o inimigo nº 1 da psicologia – à psicopatologia retardou ainda mais o desenvolvimento desta como ciência autônoma. Faltou uma modificação metodológica radical com o uso em psicopatologia de seu verdadeiro objeto; essa modificação só foi possível com a psicopatologia fenomenológica. Queremos também lembrar a importância de não nos deixarmos ser forçados pelos antigos métodos e atitudes científicas, pois é um fato comum a observação de autores que tratam de problemas psicopatológicos adotando uma atitude presumivelmente fenomenológica, caindo imperceptivelmente nas teorizações e explicações muitas vezes distantes da realidade do fenômeno mórbido. A grande dificuldade da fenomenologia é não sair de seus domínios à medida que nos aprofundamos na investigação psicopatológica, evitando o que frequentemente observamos: em muitas publicações sobre fenomenologia há apenas a intenção de se ser fenomenólogo, porque na realidade todas as descrições e interpretações são limitadas aos métodos da psicopatologia clássica. Insistimos, no entanto, na necessidade de manter o máximo possível dos princípios estabelecidos por Husserl, pois pelo contrário, corremos o risco de não avançar cientificamente.

É óbvio – quando me refiro à fenomenologia husserliana em psicopatologia – que não penso absolutamente em sua fenomenologia transcendental, que é uma filosofia universal

1 Consoante o original, em maiúsculas (N.do E.).

2 Optamos por colocar todos os vocábulos e expressões originalmente em língua estrangeira, em itálico, mesmo que o original não esteja desta forma (N. do E.).

* Relatório apresentado ao Diretor do Hospital Juliano Moreira e mandado publicar pelo Sr. Secretário da Educação e Saúde. O título original da preleção (realizada em francês) foi: “Importance de Quelques Conceptions de Husserl pour la Psychopathologie”. Publicado em: Elso Arruda (1951), Os Congressos Internacionais de Criminologia e Psiquiatria (Paris, 1950) (pp.131-140). Salvador: Imprensa Oficial da Bahia. Tradução de Pedro Tizo Santos [O texto original não apresenta Notas, de modo que todas as Notas de Rodapé aqui presentes, foram acrescentadas com vistas a dar melhor visibilidade ao texto ou esclarecer aspectos específicos. Nota do Editor].

** “Uma das sessões matinais de 25 foi destinada ao simpósio sobre Análise Existencial em psiquiatria e realizada no anfiteatro Descartes, da Sorbonne, sob a presidência de [Ludwig] Binswanger e vice-presidência de [Eugène] Minkowski. Nesta sessão, considerada como tendo sido uma das melhores do Congresso, surgiu como fulgurante expressão a personalidade de Binswanger, que fez uma longa e profunda alocação sobre a Daseins-Analyse. Binswanger pode comprovar uma vez mais a fecundidade desse modo de considerar os problemas psicopatológicos, no que foi secundado por Minkowski (da Suíça), Van der Horst (da Holanda), Wagner (da Alemanha) e Wyrsch (da Suíça). Após usarem da palavra os congressistas acima citados foram convidados a apresentar nossa comunicação que levava o seguinte título: “Importância de algumas concepções de Husserl para a Psicopatologia”. Seguiram-se outras comunicações. Eis texto original da nossa comunicação” (Preâmbulo ao texto em questão, p. 131).



capaz de fornecer um *organon* para a revisão metódica de todas as ciências. Estou me referindo apenas à psicopatologia husserliana, derivada diretamente da psicologia fenomenológica, não transcendental. Essa distinção faz o próprio Husserl em um capítulo sobre fenomenologia que ele escreveu para a *Enciclopédia Britânica*. Ele considera a psicologia como uma ciência positiva, como uma ciência dos fatos que deve usar o método fenomenológico para se tornar consistente (vol. 17, p. 699)³. E é por meio dessa psicopatologia que as manifestações mentais mórbidas são estudadas com rigor, com base na experiência concreta, sem explicações e teorizações estereis. Considerada assim, a psicopatologia se tornaria mais exata como já pudemos ver aplicadas apenas na fenomenologia das subjetividades de Jaspers, ou as *übergreifendes Verstehen* de Spranger⁴, mas que não foi possível com algumas tentativas de reconciliar a fenomenologia com os modos clássicos da consideração. Poderemos assim chegar a este ideal relatado por Honorio Delgado, ou seja, a determinação rigorosa daquilo que estudamos e conhecemos como relacionados com os vários fenômenos observados. Os fenômenos psicopatológicos, sua gênese e sua dinâmica, podem ser estudados com rigor. O trabalho de Von Gebsattel demonstra isso. Não há dúvida de que as contribuições psicopatológico-fenomenológicas mencionadas por Rümke significam um avanço extraordinário na direção de uma psicopatologia rigorosa. Contudo, julgamos que é necessária uma unificação das fenomenologias na psicopatologia, pois não deve haver que uma fenomenologia e um método fenomenológico: aqueles de Husserl. Devemos direcionar nossos esforços no sentido de introduzir cada vez mais as ideias originais de Husserl, pois observamos que os estudos psicopatológicos mais frutíferos foram realizados por aqueles que mais se aproximaram dessas concepções, a saber: Carl Schneider (*Psychologie der Schizophrenen, Die Schizophrene Symptomverbände*), Moritz Geiger (*Phänomenologie des Glückgefühls*), Kronfeld (*Wesen der Psychiatrischen Erkenntnis*), Binswanger (*Ueber Ideenflucht, Phänomenologische Anthropologie, Faseinschiatische Anthropologie, Daseins-analytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*), etc.

Eis, agora, como o fenomenólogo se comporta: Ele não considera o evento psíquico mórbido (*Erlebnis*) como um dado fixo do qual ele tira conclusões; procura, ao contrário, conhecer bem o seu significado, ver os dados psicopatológicos como são apresentados pelo paciente (e não apenas descritos), ao mesmo tempo que procura pela Redução, penetrar e conhecer a intimidade do fenômeno em si, bem como do EGO no qual ele ocorre. Binswanger considera a seguinte noção básica: em cada evento isolado (*Erlebnis*), o indivíduo em quem o mesmo é dado comunica algo ao examinador e, por meio de cada evento (*Erlebnis*), o examinador apreende um aspecto da pessoa (*Erlebende Persönlichkeit*). Ele procura conhecer as experiências intuitivas, sensíveis ou categóricas mórbidas, as experiências emocionais e as de valor ético e estético, como um processo na consciência do paciente, sem prejudicar nada e sem querer estabelecer conceitos e teorias. A personalidade do paciente é considerada como um todo, pois o Ego mórbido é o objetivo primordial da pesquisa psicopatológica e chegamos a esse Ego por purificações e redução dos atos psíquicos mórbidos, de modo a atingir seus fatores essenciais (*Momenten*) e a adequação (*Adequätheit*) ao indivíduo para quem passaram.

Quando o psiquiatra quer conhecer, em sua pureza, as manifestações mentais mórbidas do paciente, ele consegue conhecer não só o paciente como um todo, mas também o mundo em que ele existe. O homem e o mundo constituem uma unidade fenomenológica e, como tal, são inseparáveis. Dessa noção vem não apenas a concepção de von Weiszaecker⁵ do círculo formal (*Gestaltkreis*), mas também a concepção heideggeriana de que somos homens como existimos no mundo (*In-Welt-Sein*). A esta unidade pertencem também os homens que coexistem no mundo (*Mitdaseinenden*).

Assim, aprendemos a noção básica de que o objetivo final da pesquisa fenomenológica é o que Husserl chamou de mundo da vida (*Lebenswelt*).

Quando o psiquiatra se empenha em conhecer cada vez mais o paciente em sua profundidade, chega a um limite onde o Ego e o Outro (Alter) se fundem no fato fundamental do “NÓS”, processo natural pelo qual o indivíduo age inconscientemente ao considerar sua condição de coexistência no mundo (*Mitdaseinende*). O caráter transcendental dessa convivência, já apontado por Heidegger e seus alunos foi, pela primeira vez, destacado por Husserl em sua concepção de intersubjetividade transcendental. Segundo ele, o Universo da realidade está em conexão essencial com o Universo da consciência. No meu “EGO” são constituídos outros “EGOS”, o que possibilita constituir um mundo subjetivo que nos é comum. Essa forma de compreensibilidade, diz Husserl, é a mais elevada racionalidade concebível e que Scheler considera

3 O texto não traz a referência completa relativa a esta citação. O leitor pode recorrer a uma recente publicação da Editora Vozes, de 2022, onde consta a tradução das quatro versões do famoso Artigo da *Encyclopedia Britannica*, publicada originalmente em 1929: “Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental: Textos selecionados (1927-1935)”, tradução de Giovanni Jan Giubilato, Anna Luiza Coli, Daniel Guilhermino e Felipe Maia da Silva. Remetemos igualmente o leitor à resenha da supracitada obra, publicada neste periódico: Silva, C. (2023). Resenha do Livro: Psicologia Fenomenológica. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 4(3), 202-203. Recuperado de <https://phenomenology.com.br/index.php/phe/article/view/174> (N.do E.).

4 “Compreensões abrangentes”, em tradução livre da referida expressão de Eduard Spranger (N.do E.).

5 Aqui, o autor refere ao trabalho de Viktor Freiherr von Weizsäcker (1886-1957), médico e fisiologista alemão, que estudou em Tübingen, Freiburg, Berlim e Heidelberg, onde se formou em medicina em 1910. Ficou conhecido por seu trabalho pioneiro em medicina psicossomática e por suas teorias sobre antropologia médica, sendo lembrado por seu conceito de *Gestaltkreis* (publicado no livro “Der Gestaltkreis, Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen”, em 1940), uma elaboração derivada da Psicologia da Gestalt (ou Psicologia da Forma), que utiliza para explicar que os eventos biológicos não são respostas fixas, mas dependentes de experiências anteriores e constantemente redefinidos pela experiência. No final da década de 1920, von Weizsäcker foi coeditor de *Die Kreatur* com o filósofo Martin Buber (1878-1965) e o teólogo Joseph Wittig (1879-1949). Nesta revista, apresenta sua antropologia médica (N. do E.).



uma forma de percepção sensorial interna, ligada ao fenômeno da simpatia. O mérito da fenomenologia foi, nesse sentido, o de proporcionar uma compreensão mais adequada do fenômeno do autismo, considerando-o ligado ao problema da intersubjetividade e da coexistência no mundo. O autista tem uma atitude peculiar em relação à vida e ao mundo, pela qual tem uma noção diferente do mundo externo real, das essências e dos valores. Tudo é derivado de uma modificação dos sentimentos profundos aos quais estão ligadas as noções de intersubjetividade e de simpatia.

A psicopatologia se valeu da concepção fenomenológica de intencionalidade criada por Brentano, defendida e divulgada por Husserl. A intencionalidade é considerada um elemento fundamental e essencial na estrutura de todos os atos psíquicos. A intencionalidade, Heidegger acrescentou as noções de espacialidade e temporalidade, também como elementos da estrutura do ato. As modificações do modo de execução psíquico, destacadas por Schneider na esquizofrenia, produzem uma modificação imediata da intencionalidade, da espacialidade e da temporalidade da experiência (*Erlebnis*). Os pensamentos, portanto, parecem fabricados, impostos, sofrem escapes, distorções, parecem mais rápidos, fugazes, etc. Os gestos são abruptos, sem sentido e desmotivados. Na psicose maníaco-depressiva, observamos mudanças típicas na temporalidade do ato de pensar, da qual deriva um modo anormal de existência (*Springenden Modus des Daseins*). Foram estudados os conhecidos distúrbios da noção de tempo e espaço na demência paralítica, em pacientes de Korssakow e, também, o sentido espacial e temporal de certas manifestações neuróticas (fobia de lugares altos, ansiedade de espera), estudados sob o ponto de vista fenomenológico.

Levando em conta a importância da fenomenologia para a compreensão dos diferentes sintomas, vamos agora relembra as considerações sobre sintomas psicossomáticos (organo-neuróticos) que publicamos em trabalho recente. Segundo Husserl, a relação que um juízo torna compreensível é a relação entre o signo e o sinalizado. Existem dois tipos de signos: o anúncio e a expressão. Aqui está um exemplo: febre é um sinal de infecção. Esse relacionamento é compreendido imediatamente por meio da experiência. É uma relação causal, explicativa, inteligível, um anúncio, uma espécie de signo exclusivamente observado e que não inclui necessariamente a compreensão que leva ao seu conhecimento. Enquanto os anúncios, por um lado, são baseados em conexões inteligíveis; expressões, por outro lado, designam relações compreensíveis, inteligíveis e significativas. Exemplo: vômito como expressão de um transtorno de personalidade. Uma expressão é, portanto, caracterizada pela relação entre uma manifestação (*Kundbabe*) e sua compreensibilidade (*Kundnahme*) onde ambas constituem uma unidade fenomenológica na consciência daquele que a manifesta. Quando aplicamos essas noções lógicas à medicina na tentativa de melhor compreender a natureza e a essência dos sintomas psicossomáticos, constatamos, de início, que o anúncio é um sinal de que algo heterólogo ao Ego, pois neste caso o signo e o sinalizado pertencem a regiões ontológicas distintas e mantêm apenas uma relação causal entre elas. A vermelhidão, por exemplo, como sinal de inflamação, é um anúncio (*Anzeichen*). Anuncia a existência de uma doença definida. O que é característico do anúncio é que um determinado fato está relacionado a outro e essa relação só nos é conhecida porque nos foi transmitida por meio da própria experiência ou da experiência de outrem. A apreensão (*Einsicht*) de um relacionamento, por exemplo: eu percebo A; A existe apenas se B existe; logo, A é um sinal da existência de B. Raciocinando desta forma, qualquer sintoma seria o anúncio da existência de uma doença. No entanto, existem sintomas que são pertencentes a um nível ontológico superior, porque não são estranhos ao Ego: o Ego, portanto, exerce influência sobre o signo e lhe confere características peculiares. O sintoma, portanto, deixa de ser apenas o anúncio de uma doença, para se tornar a expressão do sofrimento de um Ego doente. A relação necessária para que um sintoma se torne expressão é a que existe entre um órgão (uma forma ou *Gestalt*) e o indivíduo doente. O sintoma é, portanto, a expressão de algo em relação ao Ego; a relação não é mais apenas causal e explicativa; sua compreensão é necessária se quisermos apreendê-la. Exemplos: vermelhidão⁶ como sinal de modéstia⁷; palidez, como um sinal de medo; vomitar como sinal de aversão a uma pessoa ou coisa. O sintoma expressivo é, entretanto, dotado de finalidade e sentido. O sintoma de advertência, ao contrário, independe da influência da personalidade (hemorragia por ruptura de um vaso). Qualquer sintoma expressivo, portanto, expressa uma reação da personalidade (espasmo cardíaco, vômito psicogênico, diarreia mucomembranosa, etc.). Em geral, o indivíduo expressa seu sofrimento por sintomas nos órgãos que se tornarão os instrumentos de uma linguagem especial, a linguagem dos órgãos. A patologia psicossomática lida exatamente com aqueles sintomas expressivos que estão localizados nos órgãos. Chamamos de “órgão expressivo” o órgão pelo qual a personalidade expressa sua reação a determinado sofrimento. Chamamos de “nosotropia” a energia direcionadora da eleição do órgão para o qual uma personalidade expressará suas ações e reações mórbidas. O sintoma expressivo geralmente se manifesta em um órgão ao qual a função está ligada por possibilidades análogas de expressão, pré-formadas no indivíduo. Por exemplo, existe uma relação expressiva pré-formada entre sentimentos de aversão, repugnância e determinadas reações ao estômago (náuseas). O indivíduo pode expressar sua aversão a uma situação ou a uma pessoa por meio de náuseas e vômitos. E assim por diante. A partir dessa relação expressiva pré-formada, há uma conexão entre o conflito de personalidade e o distúrbio funcional. É por isso que falamos de uma linguagem ou dialeto de órgãos, por meio

6 Ou rubor [N.do E.].

7 Ou pudor [N.do E.].



do qual a personalidade diz o que não diz por palavras ou atos. Por esse motivo, preferiremos chamar os sintomas psicossomáticos de “sintomas personológicos”. Poderíamos ainda discutir a estrutura fenomenal dos sintomas personológicos: isso representaria, no entanto, uma grande extensão do texto. Referimo-nos aos interessados os nossos trabalhos sobre o tema: “Estudo fenomenológico dos sintomas psicossomáticos” e “Sintomas psicossomáticos (personológicos) na gravidez”.

Seria tedioso prosseguir com essas considerações para demonstrar a necessidade crescente da aplicação dos pontos de vista de Husserl na psicopatologia e na medicina psicossomática. O que dissemos é suficiente para dar uma impressão geral do problema e de nossa posição científica.

Após a leitura de nossa comunicação, o Prof. Binswanger levantou-se e fez uma apreciação sobre a mesma, ressaltando, entre outras coisas, o seguinte: que em face da comunicação que acabava de ser lida não podia silenciar quanto à sua significação, pois tratando a mesma, da necessidade de nos atermos cada vez mais às conceituações de Husserl, que tanta influência exerceram e vêm exercendo sobre a psicologia, a psicopatologia e, também, sobre sua Daseins-Analyse, não podia ele deixar de concordar com a tese que naquele momento era defendida. Em primeiro lugar, porque de fato, a análise existencial surgiu da fenomenologia e em segundo lugar porque somente poderá ser fecundada a psicopatologia que tiver por base o método fenomenológico. Além do mais, queria frisar, naquele momento, que era com a maior satisfação que lembrava ter sido naquela mesma sala (anfiteatro Descartes), que Husserl fez suas célebres preleções, depois publicadas como “Meditações Cartesianas”, sendo por isso, motivo de consideração o fato de um estudioso de Husserl vir ali mesmo defender os postulados do grande filósofo como necessários para a psicopatologia como ciência.⁸

⁸ Este parágrafo consta do Relatório, e vem de acréscimo à preleção [N.do E.].



IMPORTANCE DE QUELQUES CONCEPTIONS DE HUSSLERL POUR LA PSYCHOPATHOLOGIE^{9 ***}

Elso Arruda (1951)

Résumé: L'auteur met en évidence la nécessité d'une attitude rigoureusement phénoménologique en psychopathologie. Les conceptions établies par Husserl doivent être suivies le plus que possible. Ensuite l'A. montre les inconvénances de la multiplicité des « phénoménologies » et le péril du mélange des règles scientifiques classiques dans les études de psychologie et de psychopathologie phénoménologiques. L'A. différencie la phénoménologie transcendentale de la psychologie et psychopathologie phénoménologiques, comme des sciences positives, au même temps qu'il montre la possibilité d'une orientation génétique et dynamique de la psychopathologie phénoménologique. L'A. rapporte quelques exemples de l'application des principes d'Husserl en psychopathologie et médecine psychosomatique, en montrant la fécondité de cette application.

La psychopathologie phénoménologique a pour but l'étude des manifestations morbides du malade en sa forme pure et exactement comme elles se présentent, et considère au même temps, le comportement de l'EGO⁹ devant la trouble elle-même et devant la vie dans le monde. Pour accomplir sa tâche, la psychopathologie phénoménologique exige d'après Husserl : 1) une attitude péculière, antinaturelle, l'attitude phénoménologique, dicte pré-reflexive (*Vorwissenschaftlich Stellungnahme*); 2) la description exacte des données morbides, telles qu'elles s'accomplissent dans la conscience ou sont révélées par le malade; 3) l'"Epoché" ou réduction phénoménologique, par laquelle le phénoménologue ne se borne pas aux apparences et se procure atteindre ce qu'il y a d'essentiel dans un phénomène psychopathologique donné; 4) l'intuition phénoménologique – qui rappelle l'intuition bergsonienne, sans qu'il y ait d'identité – par laquelle le phénoménologue fait une observation plus subtile, une forme de pénétration dans la connaissance des faits psychopathologiques et cherche saisir l'appréhension des caractères essentiels des phénomènes exhibés par le malade. Il s'agit d'une intuition ou captation des essences (*Wesensschauung*, de Husserl) par laquelle le psychopathologue peut atteindre l'essence du trouble fondamental en chaque cas (Minkowski). La difficulté d'application de tous ces principes en psychopathologie résulte de la persistance des anciennes méthodes d'investigation psychologique et psychiatrique bien aussi que l'utilisation en psychopathologie du même objet de la psychologie et des sciences connexes. En conséquence, la psychopathologie, tout au plus, est devenue, avec Jaspers, à l'époque de la première édition de sa fameuse *Psychopathologie Générale*, une science des subjectivités morbides, attachée aux méthodes des sciences naturelles et encore en utilisant les méthodes dérivées de l'observation directe et de l'introspection. L'application de l'associationisme – qu'on considère l'ennemi n.º 1 de la psychologie – à la psychopathologie, a ralenti plus encore le développement de cette dernière comme une science autonome. Il manquait une modification méthodologique radicale avec l'utilisation en psychopathologie de son vrai objet; cette modification a été possible seulement avec la psychopathologie phénoménologique. Nous désirons aussi rappeler l'importance de ne nous laisser pas amener par la force des anciennes méthodes et attitudes scientifiques, car c'est un fait commun l'observation des auteurs qui s'occupent des problèmes psychopathologiques en adoptant une attitude et une méthode présumablement phénoménologiques, tomber insensiblement dans les théorisations et explications qui sont souvent loin de la réalité du phénomène morbide. La grande difficulté de la phénoménologie est de ne pas sortir de ses domaines au fur et à mesure qu'on s'enfonce dans l'investigation psychopathologique, en évitant ce qu'on observe fréquemment: dans beaucoup des publications sur phénoménologie, il y a seulement l'intention d'être phénoménologique, parce qu'en réalité toutes les descriptions et interprétations se bornent à les méthodes de la psychopathologie classique. Nous insistons sur la nécessité de maintenir le plus que possible les principes établis par Husserl, car au contraire, on se risque de ne pas avancer scientifiquement.

⁹ Consoante o original, em maiúsculas (N.do E.).

*** Rapport présenté au directeur de l'Hôpital Juliano Moreira et publié par le secrétaire à l'Éducation et à la Santé. Le titre original de la conférence (tenue en français) était: "Importance de quelques conceptions de Husserl pour la psychopathologie". Publié dans: Elso Arruda (1951), Os Congressos Internacionais de Criminologia e Psiquiatria (Paris, 1950) (pp.131-140). Salvador: Imprensa Oficial da Bahia [Note de l'Éditeur].



C'est évident – quand je me rapporte à la phénoménologie husserlienne en psychopathologie – que je ne pense pas absolument en sa phénoménologie transcendente qui est une philosophie universelle capable de fournir un *organon* pour la révision méthodique de toutes les sciences. Je me rapporte seulement à la psychopathologie husserlienne, directement dérivée de la psychologie phénoménologique, non transcendente. Cette distinction la fait Husserl lui-même dans un chapitre sur la phénoménologie qu'il a écrit pour *l'Encyclopédie Britannique*. Il considère la psychologie comme une science positive, comme une science des faits qui doit employer la méthode phénoménologique pour devenir consistante (vol. 17, pa. 699). Et c'est au moyen de cette psychopathologie que les manifestations mentales morbides sont étudiées d'une façon rigoureuse, basées sur l'expérience concrète, sans les explications et les théorisations stériles. Ainsi considérée, la psychopathologie deviendrait plus exacte comme nous pouvons déjà constater en appliquant seulement la phénoménologie des subjectivités de Jaspers, ou *l'übergreifendes Verstehen* de Spranger, mais qu'il ne fut pas possible avec quelques tentatives de conciliation de la phénoménologie avec les modes classiques de considération. Nous pourrions ainsi arriver à cet idéal rapporté par Honorio Delgado, c'est à dire, la détermination rigoureuse de ce qu'on étudie et savoir comme son liés les divers phénomènes observés. Les phénomènes psychopathologiques, sa genèse et sa dynamique, peuvent être étudiés de façon rigoureuse. Les travaux de von Gebattel le démontrent. Il n'y a aucune doute que les contributions psychopathologique-phénoménologiques mentionnées par Rümke signifient un progrès extraordinaire dans le sens d'une psychopathologie rigoureuse. Cependant, nous jugeons qu'une unification des phénoménologies en psychopathologie est nécessaire, parce qu'il ne doit pas avoir qu'une phénoménologie et une méthode phénoménologique: celles de Husserl. Il nous faut orienter nos efforts dans les sens d'introduire de plus en plus les idées originelles de Husserl, car nous avons constaté que les études psychopathologiques les plus fécondes ont été accomplies par ceux qui s'ont plus approchés de ces conceptions, à savoir: Carl Schneider (*Psychologie der Schizophrenen, Die Schizophrene Symptomverbände*), Moritz Geiger (*Phenomenologie des Glückgefühls*), Kronfeld (*Wesen der Psychiatrischen Erkenntnis*), Binswanger (*Ueber Ideenflucht, Phenomenologische Anthropologie, Daseins-analytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*), etc.

Voici, maintenant, comme se comporte le phénoménologue: Il ne considère pas l'événement psychique (*Erlebnis*) morbide comme une donnée fixe d'où il tire des conclusions; il cherche, au contraire, se mettre bien au fait de sa signification, de voir la donnée psychopathologique telle qu'elle est présentée par le malade (et non pas seulement décrite), au même temps qu'il cherche par la réduction, pénétrer et connaître l'intimité du phénomène en soi-même, aussi bien que L'EGO chez lequel il se passe. Binswanger considère basique la suivante notion: En chaque événement (*Erlebnis*) isolé l'individu chez lequel il est donné communique quelque chose à l'examineur et, à travers de chaque événement (*Erlebnis*) l'examineur saisit un aspect de la personne (*Erlebende Persönlichkeit*). Il cherche connaître les expériences intuitives, sensibles ou catégorielles morbides, les expériences émotionnelles et celles de valeur éthique et esthétique, telles comme se processent dans la conscience du malade, sans rien préjuger et sans vouloir établir concepts et théories. La personnalité du malade est considérée en son ensemble, parce que l'Ego morbide est le but primordial de la recherche psychopathologique et nous arrivons à cet Ego par dépurations et la réduction des actes psychiques morbides, de manière à atteindre ses facteurs (*Momenten*) essentiels et l'adéquation (*Adequätheit*) à l'individu chez lequel ils sont passés.

Quand le psychiatre veut connaître, dans sa pureté, les manifestations mentales morbides du malade, il parvient non seulement à connaître le malade dans sa totalité, mais aussi le monde où il existe. L'homme et le monde constituent une unité phénoménologique et, comme telle, ils sont inséparables. De cette notion provient, non seulement la conception de von Weiszaecker sur le cercle formel (*Gestaltkreis*), mais aussi la conception Heideggerienne d'après laquelle nous sommes des hommes au fur et à mesure que nous existons dans le monde (*In-Welt-Sein*). A cette unité appartient aussi les hommes qui co-existent dans le monde (*Mit-daseinenden*).

Nous arrivons ainsi à apprendre la notion basique d'après laquelle le dernier but de la recherche phénoménologique serait ce que Husserl a appelé le monde de la vie (*Lebenswelt*).

Quand le psychiatre s'efforce pour connaître de plus en plus le malade en sa profondeur, il atteint une limite où l'Ego et l'Autrui (*Alter*) se fondent dans le fait fondamental du «NOUS», ce procès naturel par lequel l'individu agit inconsciemment en considérant sa condition de coexistant dans le monde (*Mitdasainde*). La nature transcendente de cette coexistence, déjà signalée par Heidegger et ses élèves, a été, pour première fois mise en évidence par Husserl dans son conception de l'intersubjectivité transcendente. D'après lui, l'Univers de la réalité est en connexion essentielle avec l'Univers de la conscience. Dans mon «EGO» sont constitués des autres «EGOS», et cela rend possible la constitution d'un monde subjectif qui est commun à nous. Cette forme de compréhensibilité, dit Husserl, est la plus élevée de la rationalité qu'on peut concevoir et à laquelle Scheler considère une forme de perception sensorielle intérieure, liée au phénomène de la sympathie. Le mérite de la phénoménologie a été, à ce sujet, celui de proportionner une plus adéquate compréhension du phénomène de l'autisme, en le considérant lié au problème de l'intersubjectivité et la coexistence dans le monde. L'autiste a une attitude particulière devant la vie et le monde, par laquelle il a une notion différente du monde externe réel, des essences et des valeurs. Tout est dérivé d'une modification des sentiments profonds auxquels sont liées les notions d'intersubjectivité et de sympathie.

La psychopathologie a profité la conception phénoménologique de l'intentionnalité créée par Brentano, défendue et divulguée par Husserl. L'intentionnalité est considérée un élément fondamental et essentiel de la



structure de tous les actes psychiques. A l'intentionnalité, Heidegger a ajouté les notions d'espacialité et de temporalité, comme éléments aussi de la structure de l'acte. Les modifications du mode d'exécution psychique, mises en évidence par Schneider dans la schizophrénie, produisent une modification immédiate de l'intentionnalité, de l'espacialité et la temporalité des expériences (*Erlebnis*). Les pensées semblent donc fabriquées, imposées, souffrent des échappements, des distorsions, semblent plus rapides et fugaces, etc. Les gestes sont brusques, sans signification et inmotivés. Dans la psychose maniaque-dépressive, on observe des modifications typiques de la temporalité de l'acte de penser, desquelles dérivent une manière anormale d'existence (*Springenden Modus des Daseins*). Les troubles bien connus de la notion du temps et de l'espace chez les déments paralytiques, les malades de Korssakow et, aussi, le sens spatial et temporel de certaines manifestations neurotiques (phobie des lieux élevés, angoisse d'attente) ont été étudiés sous le point de vue phénoménologique.

Pour tenir compte de l'importance de la phénoménologie pour la compréhension des différents symptômes, nous allons maintenant rappeler les considérations à propos des symptômes psychosomatiques (organo-neurotiques) que nous avons publiées dans un travail récent. D'après Husserl, la relation que fait compréhensible un jugement c'est la relation entre le signe et le signalé. Il y a deux types de signes: l'annonce et l'expression. Voici un exemple: la fièvre est un signe d'infection. Cette relation est saisie tout de suite au moyen de l'expérience. C'est une relation de causalité, explicative, intelligible, un annonce, un type de signe exclusivement constaté et qui n'inclut pas nécessairement la compréhension pour qu'on peut prendre leur connaissance. Si les annonces, d'une part, sont basées sur des connexions intelligibles, les expressions, d'autre part, désignent des rapports de compréhension, intelligibles et doués d'une signification. Exemple: le vomissement comme expression d'une trouble de la personnalité. Une expression se caractérise donc par le rapport parmi une manifestation (*Kundbabe*) et sa compréhensibilité (*Kundnahme*) ou tous les deux constituent une unité phénoménologique dans la conscience de celui que la manifeste. Quand on applique ces notions logiques à la médecine dans une tentative de meilleure compréhension de la nature et de l'essence des symptômes psychosomatiques, on constate, au début, que l'annonce est un signe qui révèle quelque chose d'hétérologue par rapport à l'Ego, parce que dans ce cas le signe et le signalé appartiennent à des régions ontologiques distinctes et gardent entre eux seulement une relation de causalité. La rougeur, par exemple, comme un signe d'inflammation, est un annonce (*Anzeichen*). Annonce l'existence d'une maladie définie. Ce qu'il y a de caractéristique dans l'annonce est qu'un fait déterminé est rapporté à un autre et ce rapport nous est seulement connu parce qu'il nous a été transmis par la propre expérience ou par l'expérience d'autrui. L'appréhension (*Einsicht*) d'un rapport, par exemple: Je perçois A; A existe seulement B existe; par conséquent A est signe de l'existence de B. En raisonnant ainsi, tout symptôme serait l'annonce de l'existence d'une maladie. Cependant, il y a des symptômes qui sont placés dans une ontologie plus élevée, car ils ne sont pas étrangers à l'Ego: l'Ego exerce ainsi une influence sur le signe et lui donne des caractéristiques particulières. Le symptôme cesse ainsi d'être seulement l'annonce d'une maladie, pour devenir l'expression de la souffrance d'un Ego malade. Le rapport nécessaire pour qu'un symptôme devient *expression*, est ce qui existe entre un organe (une forme ou *Gestalt*) et l'individu malade. Le symptôme est ainsi l'expression de quelque chose par rapport à l'Ego; le rapport n'est plus seulement causal et explicatif; il est nécessaire leur compréhension si nous voulons l'appréhender. Exemples: la rougeur comme signe de la pudeur; la pâleur, comme signe du peur; le vomissement comme signe d'aversion à une personne ou chose. Le symptôme expressif est, pourtant, doué de finalité et de signification. Le symptôme annonceur, au contraire, est indépendant de l'influence de la personnalité (hémorragie par la rupture d'un vaisseau). Tout symptôme expressif exprime donc une réaction de la personnalité (spasme de la cardia, vomissement psychogénique, diarrhée muco-membraneuse etc.). D'une façon générale, l'individu exprime sa souffrance par symptômes dans les organes qui deviendront les instruments d'une langue spéciale, la langue des organes. La pathologie psychosomatique s'occupe exactement de ces symptômes expressifs qui se localisent dans les organes. Nous appelons «organe expressif» à l'organe pour lequel la personnalité exprime sa réaction à une souffrance déterminée. Nous appelons 'nosotropie' à l'énergie directrice de l'élection de l'organe pour lequel la personnalité va exprimer ses actions et réactions morbides. Le symptôme expressif se manifeste en général dans un organe auquel la fonction est liée par des possibilités analogues d'expression, préformées chez l'individu. Par exemple, existe une relation expressive préformée parmi les sentiments d'avertissement, de répugnance, et déterminées réactions à l'estomac (nausée). L'individu peut exprimer leur répugnance à une situation ou à une personne par moyen des nausées et vomissements. Et ainsi de suite. Il s'établit par force de cette relation expressive préformée, un rapport parmi le conflit de la personnalité et le trouble fonctionnel. C'est pour cela qu'on parle d'une langue ou dialecte des organes, au moyen duquel la personnalité dit ce qu'elle ne dit pas par des mots ou des actes. Pour cette raison nous préférons appeler les symptômes psychosomatiques de 'symptômes personnologiques'. Nous pourrions encore discuter sur la structure phénoménologique des symptômes personnologiques: ça représenterait cependant une grande extension du texte. Nous renvoyons les intéressés à nos travaux sur le sujet: «Étude phénoménologique des symptômes psychosomatiques» et «Les symptômes psychosomatiques (personnologiques) dans la grossesse».

Il serait fastidieux de poursuivre ces considérations pour démontrer la nécessité de plus en plus grande de l'application des conceptions d'Husserl en psychopathologie et médecine psychosomatique. Ce que nous avons affirmé est suffisant pour donner une impression générale du problème et de notre position scientifique.

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TRADUÇÃO



IMPUREZA CRÍTICA E A DISPUTA POR UMA FENOMENOLOGIA CRÍTICA* **

MARIANA ORTEGA
(PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY)

Um sujeito que, em sua multiplicidade, percebe, compreende e apreende seus mundos como múltiplos, de forma sensorial, apaixonada e racionalmente, sem a separação entre sentido/emoção/razão, não tem a unidimensionalidade e a simplicidade necessárias para ocupar o ponto de vista privilegiado (María Lugones, “Purity, Impurity and Separation”).

A fenomenologia encontra-se em um momento crítico, enquanto investigadores reinterpretam textos canônicos e reverenciados de Edmund Husserl, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty para tentar demonstrar sua importância política e ética. Mais especificamente, os fenomenólogos desejam demonstrar a relevância da fenomenologia para as análises críticas das diversas identidades sociais. Devido aos compromissos metodológicos com o método transcendental, uma predileção por evidências apodíticas, o apelo para a suspensão da atitude natural e a busca por categorias ontológicas gerais, os investigadores contemporâneos não reconheceram imediatamente a fenomenologia como uma fonte provável para teorizar as estruturas históricas e contingentes. Talvez o problema seja que a própria Filosofia em si, como observa Helen Ngo (2019), tem “uma tendência bem conhecida em direção à abstração e à conceitualização que pode dificultar o *reconhecimento* da natureza profundamente histórica e da especificidade situada do racismo” (p. 207; grifo nosso)¹. De fato, a descrição de Ngo sobre o “acerto de contas” da raça pela Filosofia é muito apropriada; a Filosofia precisa confrontar suas práticas de omissão e supressão ou, em resumo, seu racismo. Certamente, uma filosofia como a fenomenologia, que leva a sério a experiência vivida e o mundo da vida, precisa teorizar a raça como uma característica fundamental da experiência vivida e da criação de sentidos. Não fazer isso indicaria um profundo fracasso em se envolver com o famoso “problema da linha de cor” que W. E. B. Du Bois (1989) entendeu tão agudamente como o principal problema do século XX, mas que claramente continua a nos assombrar.

Felizmente, esse momento crítico na fenomenologia traz consigo uma exigência de que não mais consideremos a raça e o racismo como o assunto apropriado do sociólogo ou do historiador, ou como simplesmente pertencentes ao campo/ciência do ôntico. No entanto, os recentes apelos à fenomenologia crítica, especialmente de estudiosos como Gayle Salamon (2018b) e Lisa Guenther (2020; 2021), que discutem explicitamente uma virada crítica na fenomenologia, levaram a uma série de questões difíceis sobre a relevância da fenomenologia na busca pela justiça racial. Essas questões abrangem desde debates sobre o próprio significado de “crítica” ou “o crítico”, até a utilidade das metodologias fenomenológicas na análise dos processos históricos complexos e multifacetados de racialização, até o que descrevo aqui, como a corrida por uma fenomenologia crítica da raça.

Neste trabalho, inspiro-me no influente ensaio da crítica literária preta Barbara Christian (1988), “The Race for Theory”, que realiza uma crítica à dependência da crítica literária em relação às teorias europeias que, segundo Christian, tornam-se hegemônicas por meio de apelos a um princípio geral organizador; uma tendência ao monolítico, excessos teóricos e de escrita inacessível, e a transferência de normas de textos de homens brancos para escritoras pretas do “Terceiro Mundo”. Nesse texto influente, Christian afirma: “[m]inha principal objeção à corrida pela teoria... realmente se baseia na pergunta: ‘Para quem estamos fazendo o que estamos fazendo quando fazemos crítica literária?’” (p. 77). Embora eu apoie profundamente as análises fenomenológicas críticas das identidades sociais, seguindo Christian, gostaria de fazer

¹ Linda Martín Alcoff (2021) observa que a filosofia crítica da raça surge no final do século XX e constitui um estudo filosófico interessado em “engendrar uma abordagem crítica da raça e, portanto, o nome do subcampo”. No caso da fenomenologia, a raça e a etnia foram discutidas por Simone de Beauvoir (1999; 2011), Edith Stein (1989) e Jean-Paul Sartre (1995). O livro *Black Skin, White Masks* (“Pele Negra, Máscaras Brancas”), de Frantz Fanon (1967), escrito originalmente em 1952, é um exemplo importante de um engajamento inicial “crítico”, profundo e sustentado com a raça na fenomenologia. No contexto contemporâneo, os trabalhos de Alia Al-Saji (2014; 2018; 2019; 2020), Helen Fielding (2006; 2021), Lewis Gordon (1995; 2000; 2022), Lisa Guenther (2013; 2020; 2021; 2022), Emily Lee (2019), Linda Martín Alcoff (2020; 2021), Jacqueline Martinez (2000; 2014), Helen Ngo (2017; 2019; 2022), Gayle Salamon (2018b), Gail Weiss (2008; 2015; 2017) e meu próprio trabalho (2009; 2013; 2019a; 2019b) envolvem questões no nexo de fenomenologia, raça e racialização.

* Original: “Critical Impurity and the Race for Critical Phenomenology” (2022), publicado na revista *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*, vol. 5, Nr. 4, pp. 9-31. DOI: <https://doi.org/10.5399/PJCP.v5i4.2>. Disponível em: <https://puncta.journals.villanova.edu/index.php/puncta/article/view/2841>

** Tradução de Guilherme Augusto da Silva (Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-1140-9944>), revisão de Yuri Ferrete (Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6141-2437>), e edição de Adriano Holanda (Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7171-644X>).



a seguinte pergunta: para quem estamos fazendo o que estamos fazendo quando fazemos a fenomenologia crítica da raça ou, nesse caso, a fenomenologia crítica? A discussão de Christian me leva a perguntar sobre a atual corrida para explicar a origem da crítica na fenomenologia e me leva a refletir sobre o que María Lugones (2003) chama de “lógica da pureza” em relação à fenomenologia crítica (p. 126-134).²

A seguir, discuto o que considero ser a busca atual da fenomenologia crítica à luz da compreensão de María Lugones (2003) sobre a “lógica da pureza” e seu apelo à teorização impura. Meu objetivo é duplo: (a) sugerir como as análises de Lugones sobre a lógica da pureza podem nos guiar no desenvolvimento de estudos fenomenológicos de identidades sociais complexas, como a raça, alertando-nos sobre lógicas categoriais que destacam a fragmentação, as dicotomias nítidas e a univocidade; e (b) fornecer um breve exemplo de como o apelo de Lugones por uma lógica de impureza que reconheça a multiplicidade problematiza alguns movimentos específicos por análises fenomenológicas críticas recentes sobre raça. Na primeira seção, explico algumas das características da lógica da pureza e a crítica de Lugones a ela. Também discuto alguns dos problemas na busca pela origem da crítica na fenomenologia. Na segunda seção, envolvo-me especificamente com a fenomenologia crítica da raça. Apresento uma análise do problemático binário preto/branco que domina as discussões sobre raça nos EUA e passo a avaliar criticamente um movimento metodológico no trabalho de Guenther, ou seja, a redução do que, em sua opinião, são estruturas “quase transcendentais”, como a supremacia branca e o racismo.

Em consonância com a minha análise de 2017 sobre “angústias decoloniais” e “práticas de não saber”³, desejo observar como o próprio *projeto* da fenomenologia *de considerar* as complexas noções de raça, racialização, racismo e suas consequências epistêmicas e materiais se beneficia de uma atitude de *crítica crítica*. Minha discussão neste trabalho aponta para a importância dessa atitude e prática metacríticas de verificar as diferentes maneiras pelas quais uma lógica de pureza persiste, mesmo que em traços, e até mesmo nas metodologias fenomenológicas mais críticas e autocríticas. Também exige uma abertura para a *impureza crítica*, para o reconhecimento de que um projeto fenomenológico crítico precisa estar aberto à ambiguidade, à multiplicidade e à impureza, e sintonizado com o modo como esses elementos afetam as metodologias, as descrições e as conclusões, especialmente no que se refere ao estudo de identidades sociais que devem ser entendidas como complexas e entrelaçadas ou interseccionais⁴. Por fim, este trabalho revela como as contribuições teóricas latinas, como a de Lugones, podem ajudar no desenvolvimento de fenomenologias críticas em geral e de fenomenologias críticas da raça em particular.

I. Sobre a Lógica da Pureza e a Crítica na Fenomenologia

Dado o desejo fenomenológico pela verdade apodítica, particularmente na abordagem transcendental husserliana, a fenomenologia poderia ser facilmente descartada como incapaz de forjar projetos atentos a identidades sociais específicas, especialmente a raça. No entanto, como demonstraram os trabalhos de Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Frantz Fanon e Lewis Gordon, há várias maneiras pelas quais a fenomenologia pode ser utilizada em projetos relacionados à raça. No entanto, discussões recentes, em particular o trabalho de Salamon (2018a; 2018b) e Guenther (2013; 2020; 2021), consideram que esses projetos estão propondo uma fenomenologia “crítica” em vez de aderir à fenomenologia “clássica” (ou seja, a fenomenologia transcendental de Husserl e as fenomenologias existenciais que tomam emprestado de sua abordagem). Salamon (2018b), cujo ensaio “What’s Critical About Critical Phenomenology” gerou muita discussão, apela para a fenomenologia de Merleau-Ponty para fins de uma abordagem crítica. Ela considera o projeto fenomenológico crítico como aquele que reflete sobre as condições de seu próprio surgimento e descreve “o que vê para vê-lo de novo” (p. 12), ilumina o que é verdadeiro e atende ao “poder que está sempre condicionando essa verdade” (p. 15). Salamon concorda com os editores da primeira edição da *Puncta*, que descrevem a fenomenologia crítica como múltipla e continuamente questionando suas próprias práticas, métodos e suposições (Ferrari et al. 2018).

Embora Guenther (2020) concorde com Salamon em relação à autocrítica da fenomenologia crítica, ela destaca a fenomenologia husserliana, mas não a vê como suficientemente crítica.⁵ Em sua opinião, a fenomenologia crítica é diferente da fenomenologia clássica porque não consegue “dar uma explicação igualmente

2 Meus comentários sobre a crítica de Christian (1988) à nova crítica literária não estão sugerindo que a fenomenologia crítica tenha os mesmos problemas que Christian viu na crítica literária. No entanto, seu ensaio me inspira a refletir sobre questões fundamentais que precisam ser consideradas em relação ao trabalho altamente teórico inspirado por homens brancos europeus que tentam aumentar o conhecimento sobre a vida, o conhecimento e as lutas das pessoas de cor. Seu ensaio, portanto, me acompanha de perto nesta reflexão sobre a fenomenologia crítica da raça e desempenha um papel heurístico em minha discussão

3 Defino “práticas de desconhecimento” como práticas que distorcem ou negam os próprios projetos que foram implantados para combater a ignorância com relação às identidades marginalizadas. Aponto as maneiras pelas quais os projetos decoloniais, inclusive os realizados por acadêmicos racializados, podem inadvertidamente ter impulsos ou práticas coloniais, daí minha afirmação sobre “infortúnios decoloniais” ou a aflição ligada a essas práticas e suas consequências (Ortega 2017, p. 510). A análise que apresento aqui é, portanto, parte do meu interesse mais amplo em ignorância epistêmica e justiça epistêmica.

4 Lugones opta por “entrelaçado”, “entretido” ou “enredado” em vez de “interseccionado”. Embora a noção de interseccionalidade seja fundamental para o trabalho de Lugones (2003) em *Pilgrimages*, ela a critica em seu trabalho decolonial posterior.

5 Em seu pensamento mais recente sobre a fenomenologia crítica, Guenther (2022) considera a autorreflexividade da fenomenologia crítica tão aberta a ponto de permitir o reconhecimento de que a fenomenologia pode não sobreviver. Ela pergunta: “Não é esse também o desafio que a fenomenologia crítica enfrenta: revisar nossas categorias, reorganizar nosso projeto e interrogar nossas premissas básicas, sem qualquer garantia de que a fenomenologia como a conhecemos possa ou deva sobreviver?” (41).



rigorosa de como as estruturas históricas e sociais contingentes também moldam nossa experiência”, daí seu apelo por uma análise do que ela considera “estruturas quase transcendentais”, como o heteropatriarcado, o racismo contra os negros e o colonialismo (p. 12).⁶ Essa distinção entre fenomenologia “clássica” e “crítica” gerou várias respostas. Em especial, ela mobilizou os husserlianos para defender os elementos críticos e auto-críticos da fenomenologia de Husserl, alegando que

Desde seu início husserliano, passando por seus múltiplos desenvolvimentos e modificações, a investigação fenomenológica, por sua própria concepção, sempre produziu e desenvolveu métodos de reflexão histórico-intencionais bem equipados para lidar com as dimensões genéticas e generativas da experiência. (Heinämaa, Carr e Aldea 2022, p. 5)⁷.

Neste ponto, o leitor pode estar ciente de uma questão crítica (se é que posso usar diferentes sentidos de “crítica”), que os comentaristas estão trabalhando com diferentes sentidos de “crítica”, “o crítico” e “criticidade”. Stella Gaon (2021) faz essa observação e volta ao projeto crítico de Immanuel Kant para mostrar as aporias de um projeto crítico e a maneira como a desconstrução Derrideana aponta para a impossibilidade de a crítica estabelecer bases normativas para interferir nas lutas políticas. Gaon (2021), portanto, pede uma fenomenologia que seja crítica, “[n]ão por revelar o que é verdadeiro, mas, ao contrário, por desafiar a natureza dada da experiência de forma implacável, sem telos, sem encerramento e sem trégua” (2021, p. 43), o que ela chama de fenomenologia “quase crítica” (p. 23).⁸ No entanto, outros comentaristas, como Johanna Oksala (2016), pedem uma “pós-fenomenologia” que empregue um método de colocação parcial entre parênteses, com vistas a estudar questões de gênero.⁹ O momento atual, então, é de fato crítico, pois há uma corrida por uma fenomenologia crítica, uma corrida que leva os comentaristas a encontrar a origem da crítica na fenomenologia (e, portanto, a anunciar a quem a fenomenologia crítica pertence) e a determinar se as chamadas fenomenologias clássicas devem ser meramente revisitadas, substancialmente reformuladas e reconfiguradas, ou deixadas para trás em projetos de justiça social ligados a identidades sociais marginalizadas. O apelo de Gaon (2021) a uma fenomenologia “quase crítica”, que precisa desafiar constantemente a entrega da experiência, me leva a pensar na crítica de Lugones à lógica da pureza e na necessidade de uma filosofia que esteja atenta à impureza e à multiplicidade. Ou seja, sou levada a refletir sobre como essa impureza e multiplicidade podem informar teorias fenomenológicas críticas comprometidas não apenas com uma descrição que faça justiça à experiência de identidades marginalizadas, mas também com um apelo concomitante à mudança. A seguir, apresento alguns detalhes sobre a compreensão e a crítica de Lugones à lógica da pureza e, em seguida, comento o que chamo de questão das origens na fenomenologia crítica.

Inspirada por escritores e teóricos latinos que trabalham e incorporam as noções de mestiçagem e multiplicidade, Lugones (2003) contesta a “lógica da pureza” e pede uma lógica e teorização impuras que ela chama de “talhada”^{10a}. Com o objetivo geral de distinguir entre as noções de multiplicidade e fragmentação no contexto da vida das pessoas racializadas, Lugones pede uma compreensão dessa pernicioso “lógica da pureza”. Em sua opinião, essa lógica está fundamentalmente ligada à suposição de que há uma unidade subjacente à multiplicidade – uma suposição que postula uma compreensão do heterogêneo como capaz de “separação”, ou seja, como partes que são internamente separáveis e divisíveis e, portanto, precisam de unificação (p. 126). O mundo social, portanto, é entendido como unificado e fragmentado. A chave para essa visão é um tipo específico de subjetividade, a subjetividade moderna, que visa à criação de um ponto de vista a-histórico cuja principal função é a unidade. Essa unidade, no entanto, não é um mero desiderato metafísico, mas sim uma função do que, à moda nietzschiana, Lugones (2003) chama de necessidade de controlar e ordenar a vida e a psique das pessoas (p. 127).

De acordo com Lugones, por meio do que pode ser entendido como um feito mágico de abstração (e autoengano), o sujeito preferido da lógica da pureza – o sujeito racional unificado e o “amante da pureza” – cria a si mesmo e um ponto de vista simples e unidimensional que somente ele pode ver. Sua racionalidade permite que ele deixe de lado sua própria multiplicidade, as marcas de seu próprio gênero e raça, e veja e entenda o mundo como se fosse “de cima” ou de “uma visão de lugar nenhum”. Como afirma Lugones (2003):

6 Em um trabalho mais recente, Guenther (2021) admite que “fenomenologia clássica” é “um termo imperfeito”. Entretanto, ela ainda observa que há “uma diferença significativa entre uma prática de fenomenologia que se envolve explicitamente na crítica social - vamos chamar isso de fenomenologia crítica - e uma prática de fenomenologia que não se envolve” (p. 5). Ela também comenta que não considera a fenomenologia clássica como acrítica e sugere que a diferença entre as duas se baseia nos tipos de crítica que elas promovem.

7 Na coletânea editada por Sara Heinämaa, David Carr e Andreea Smaranda Aldea (2022), *Phenomenology as Critique: Why Method Matters*, os comentaristas defendem vigorosamente a abordagem de Husserl e apontam a criticidade como um aspecto fundamental da fenomenologia husserliana, contestando, assim, veementemente a recente relegação de sua obra à fenomenologia “clássica” (e, portanto, acrítica). Espero que minha análise e sugestões neste trabalho possam informar as análises das abordagens encontradas neste volume.

8 O apelo de Gaon à abertura da fenomenologia é compartilhado por Salamon e Guenther. No entanto, esses teóricos têm entendimentos diferentes sobre o que constitui “melhores” descrições fenomenológicas. Minha própria posição é que a fenomenologia precisa, de fato, de melhores descrições, entendidas como descrições mais completas, mais ancoradas e inclusivas, especialmente da experiência marginalizada. Embora essa busca não seja seu único objetivo, é um objetivo fundamental. Dan Zahavi (2018) observa que “a fenomenologia não pode ser reduzida a uma preocupação com esse tópico” (3). Em minha opinião, ela também não pode ser reduzida a preocupações metodológicas.

9 A noção de pós-fenomenologia aparece no início da década de 1990 no trabalho de Don Ihde (1993), cujo trabalho destaca as relações humanas com o meio ambiente como mediadas pela tecnologia. Para explicar essas relações, Ihde propõe uma pós-fenomenologia não fundamentada, não transcendental e que aceita a contingência, a falibilidade e o perspectivismo (p. 7-8), que ele contrasta com a fenomenologia “clássica”. Em um trabalho anterior, Ihde (1986) discute uma “fenomenologia não-fundacional”.

10 ^a “Curling”, aqui, no sentido de “talhado”, como se fosse “leite estragado” (Nota do Editor).



O sujeito moderno deve ser vestido, fantasiado, mascarado para parecer capaz de exercer essa redução da heterogeneidade à homogeneidade, da multiplicidade à unidade. Como o amante da pureza, o racionalizador imparcial está fora da história, fora da cultura (p. 130).

Por fim, Lugones (2003) afirma que a lógica da pureza leva o amante da pureza a manter uma “incoerência paradoxal”, pois ele deve ignorar sua própria multiplicidade e, ao mesmo tempo, ser dependente dela. Dessa forma, Lugones afirma que ele está à mercê de seu próprio controle e “evita a impureza, a ambiguidade e a multiplicidade, pois elas ameaçam sua própria ficção” (p. 132).

Dadas as consequências prejudiciais de uma lógica de pureza com sua predileção por um sujeito unificado que supostamente é capaz de compreender o mundo “de cima” - o encobrimento que Frantz Fanon (1967) chama de esquema histórico-racial é apenas uma dessas consequências -, Lugones introduz uma lógica de impureza, de “talho”, cuja principal característica é o desdobramento da complexidade e da multiplicidade do sujeito e dos mundos sociais. Ao fazer isso, Lugones abre a possibilidade de um engajamento total com o que o amante da pureza entende como contaminado: a própria incorporação, as localizações sociais e as identidades do sujeito. Por meio de um exemplo cotidiano, a preparação de maionese, Lugones explica a instabilidade da mistura e a maneira como ela pode coalhar se for introduzido muito óleo, resultando em óleo viscoso e gema oleosa. Seu ponto principal é que não há separação, mas um resultado final “impuro” que ela lê como um elemento positivo porque essa condição de impureza resiste à tentativa de dividir as partes em elementos puros que podem ser facilmente categorizados (leia-se controlados). O sujeito dessa lógica de impureza é o que Lugones chama de sujeito coalhado, múltiplo e ativo ou um “eu multiplicador” que tem uma vantagem epistêmica ou privilégio epistêmico na medida em que tem múltiplos pontos de vista (Ortega 2016).¹¹ É também um sujeito cuja existência vivida incorporada e marcadores raciais e de gênero “contaminados” são da maior importância, pois são fundamentais não apenas epistemicamente, mas também existencialmente.

Em suma, a lógica da pureza é perniciosa, de acordo com Lugones (2003), porque (a) está comprometida com uma unidade subjacente que encobre a multiplicidade e a heterogeneidade da experiência humana; (b) teoriza essa unidade para controlar uma heterogeneidade que é entendida como fragmentada; (c) toma essa unidade como base para a criação de um ponto de vista a-histórico ou uma “visão de lugar nenhum”, ignorando, assim, a situacionalidade humana; (d) postula um sujeito moderno (o amante da pureza) entendido como primordialmente racional na necessidade de se abstrair do mundo e de se remover de sua própria incorporação; (e) entende o sujeito moderno como transparente para si mesmo; e (f) postula um sujeito que, em seu amor pela pureza, evita a impureza, a ambiguidade e a multiplicidade. Em minha opinião, todas essas características da lógica da pureza não se encaixam perfeitamente em todas as caracterizações do sujeito da modernidade. Elas também não servem como pontos críticos completos contra a fenomenologia, já que vários fenomenólogos, notadamente Heidegger (2010) e Merleau-Ponty (2012), têm como objetivo precisamente oferecer uma crítica da subjetividade moderna, especialmente em sua versão cartesiana. No entanto, a preocupação de Lugones (2003) com essa lógica de pureza diz respeito ao fato de que (a)-(f) promulgam uma lógica categorial – uma compreensão de eus e grupos como fragmentados ou, como ela diria, “separados por divisões” e, portanto, necessitando de controle. Essa separação dividida também é entendida como uma necessidade de unificação, minando assim a impureza, a ambiguidade e a multiplicidade. Em última análise, a principal preocupação de Lugones é a possibilidade de coalizões complexas entre as diferenças que podem promulgar respostas resistentes às estruturas dominantes. Sua crítica à lógica da pureza, no entanto, fornece percepções importantes para o desenvolvimento de fenomenologias críticas que clamam por justiça para as identidades sociais marginalizadas.

Como, então, a lógica da pureza é relevante para a compreensão da noção de criticidade em si e, mais especificamente, para a fenomenologia crítica? Em outras palavras, como uma crítica lugonesiana da lógica da pureza ajuda uma abordagem fenomenológica crítica de várias identidades sociais? Prossigo com uma discussão sobre o que estou chamando de questão das origens e, em seguida, aponto para uma atitude e uma prática de criticidade crítica que serve para alertar o fenomenólogo crítico sobre as maneiras pelas quais a lógica da pureza se infiltra até mesmo nos projetos mais críticos e autocríticos.

A Questão das Origens

Primeiro, gostaria de considerar a questão relativa à origem do “crítico” na fenomenologia, uma questão que se tornou relevante à medida que os comentaristas tentam forjar o campo da “fenomenologia crítica”. Citando Donn Welton, Salamon (2018) observa que “uma fenomenologia mais dialética e crítica”, em oposição à “fenomenologia clássica”, foi praticada na Sociedade de Fenomenologia e Filosofia Existencial na década de 1980, e aponta para a *Fenomenologia Crítica e Dialética* editada por Welton e Hugh Silverman (1987) como um dos primeiros textos a usar especificamente o rótulo “fenomenologia crítica” (Salamon 2018, p. 8-9). Por sua vez, outros estudiosos não estão olhando para textos específicos rotulados como “fenomenologia crítica”, mas para o aspecto crítico da própria fenomenologia, mesmo na fenomenologia transcendental (Guenther

¹¹ Há vários entendimentos de individualidade e subjetividade nos textos de Lugones. Mais especificamente, embora em algumas discussões ela pareça estar se referindo a sujeitos múltiplos, em outras ela discute explicitamente o eu como múltiplo ou como sendo diferentes eus em diferentes mundos. Consulte o capítulo três de Ortega (2016). Por fim, Lugones (2003) opta pela noção de subjetividade ativa entendida como “eu -> nós” que tem um senso atenuado de agência (p. 6).



2016; 2020; Heinämaa, Carr e Aldea, 2022), enquanto outros estão olhando para Wilhelm Dilthey em busca de insights sobre a historicidade (Myers, 2021) e, como observamos, outros comentaristas estão examinando o projeto crítico de Kant (Gaon, 2021). Há também uma discussão sobre as fontes da crítica na fenomenologia fora da filosofia. Como afirmam Jarrett Zigon e Jason Throop (2021): “Até onde sabemos, no entanto, foram os antropólogos que primeiro articularam a necessidade de uma fenomenologia crítica, e depois a realizaram de fato”. Eles apontam o trabalho de Byron Good (1994) como “o desenvolvimento de uma fenomenologia crítica com base antropológica no final da década de 1980 e início da década de 1990” (Zigon e Throop, 2021, p. 10).

Encontrar a origem do crítico na fenomenologia torna-se tão difícil quanto a questão do significado do próprio “crítico”. Afinal de contas, dependendo de como entendemos esse termo, podemos encontrar suas raízes em Kant (1929; 1993), em Husserl, na teoria crítica, ou em Beauvoir ou Fanon, que fornecem as primeiras análises fenomenológicas das identidades sociais. O que quero dizer não é que não deva haver interesse na questão das origens da crítica na fenomenologia, ou de qualquer projeto filosófico específico - há espaço tanto para a história intelectual quanto para a análise genealógica -, mas minha preocupação é com o ímpeto de pureza que está por trás de uma tentativa de catalogar o início preciso da crítica na fenomenologia e o que esse ímpeto pode significar ou levar metodologicamente. Em outras palavras, o que significa reivindicar um empreendimento intelectual, como se fôssemos capazes de possuir ideias e métodos separados, e que práticas poderiam resultar desse movimento?

Como vimos, de acordo com Lugones (2003), uma lógica de pureza categoriza o social - e eu acrescentaria os campos filosóficos e as disciplinas acadêmicas - em compartimentos discretos que podem ser divididos e separados. A implicação aqui é que diferentes aspectos da fenomenologia ou, nesse caso, de outros campos filosóficos e disciplinas, podem, em princípio, ser entendidos como autônomos. Dessa forma, poderíamos nos envolver em uma investigação do momento exato no campo, o ponto de origem, a preciosa *arche*, por assim dizer, que lança o projeto crítico. No entanto, ao fazer isso, deixaríamos de entender que a própria criticidade, ao refletir sobre suas próprias operações, lucraria com a reflexão sobre os vínculos e as interconexões não apenas dentro do domínio específico que está sendo estudado, mas também com o que é considerado “fora” dele. Chela Sandoval (1991), cujo feminismo latino é abordado de forma crítica e decolonial, aponta para os resultados prejudiciais do que ela chama de “racialização dos domínios teóricos” e o “apartheid do conhecimento acadêmico”, ou seja, a compartimentalização pura das disciplinas acadêmicas (p. 68-69). Ela observa como pensadores progressistas brancos e europeus, como Roland Barthes, não perceberam as contribuições de acadêmicos negros cujo objetivo também era criticar as normas capitalistas e desenvolver uma consciência que pudesse lidar com a violência derivada dessas normas (p. 68-78). Esse é um ponto particularmente importante de Sandoval, pois sugere que a fragmentação das disciplinas (e subdisciplinas) leva não apenas à falta de cooperação intelectual, mas também a um fracasso por parte dos acadêmicos brancos dominantes - mesmo aqueles engajados na crítica e na tentativa de mudar as estruturas opressivas - em ver e entender como seus esforços críticos podem ser conectados e aprimorados pelos esforços críticos dos acadêmicos negros em outros domínios ou disciplinas.

Se a fenomenologia crítica se engajasse em uma corrida para encontrar sua origem sem reconhecer como uma lógica de pureza ainda pode estar informando seu trabalho, ela perderia as oportunidades teóricas, metodológicas e literárias que surgem de uma compreensão mais ampla das maneiras pelas quais a crítica está conectada a outros objetivos e movimentos filosóficos, bem como as maneiras pelas quais outros domínios considerados fora do campo podem vir em seu auxílio - por exemplo, a maneira pela qual os feminismos latinos podem informar não apenas uma fenomenologia crítica em geral, mas uma relacionada especificamente à raça. A teoria feminista latina nem sempre foi reconhecida nas primeiras discussões sobre a virada crítica (ou retorno) na fenomenologia. Além disso, a teoria feminista latina que envolve *explicitamente* a fenomenologia, como a de Jacqueline Martinez (2000), não aparece nas discussões sobre a fenomenologia crítica em geral e a fenomenologia da raça em particular. A teoria feminista latina que não se envolve explicitamente com a fenomenologia tem ainda menos probabilidade de ser considerada pelos fenomenólogos, especialmente aquelas que foram descritas como “clássicas” em sua orientação. Os motivos para essa exclusão são sobre-determinados; no entanto, posso comentar alguns dos motivos pelos quais essas teorias são deixadas de fora das discussões, especialmente aquelas que envolvem fenomenologia e raça. Elas têm a ver com a compartimentalização (leia-se fragmentação) de domínios e disciplinas teóricas e com a falta de percepção de que as feministas latinas estão teorizando de maneiras diferentes do que é tradicionalmente entendido - Christian (1988) faz exatamente essa observação em relação às escritoras negras (p. 68).¹² Além disso, uma razão pela qual a teoria feminista latina nem sempre é incluída nas análises fenomenológicas de raça tem a ver com o fato de que a identidade latina é altamente heterogênea, difícil de classificar e é entendida como etnia em vez de raça, enquanto em outros casos é entendida como uma etno-raça (Alcoff, 2000). Como discutirei a seguir, as questões de raça são geralmente incluídas em um binário preto/branco que domina os discursos dos EUA

12 Christian (1988) afirma: “Pois as pessoas não-brancas sempre teorizaram - mas em formas bem diferentes da forma ocidental de lógica abstrata. E estou inclinado a dizer que nosso teorizar (e intencionalmente uso o verbo em vez do substantivo) geralmente se dá em formas narrativas, nas histórias que criamos, em enigmas e provérbios, na brincadeira com a linguagem, porque ideias dinâmicas em vez de fixas parecem ser mais do nosso agrado. De que outra forma conseguimos sobreviver com tanto vigor ao ataque a nossos corpos, instituições sociais, países e à nossa própria humanidade? (p. 68)”. Da mesma forma que os escritores discutidos por Christian, Gloria Anzaldúa (2015) escreve o que ela chama de *autohistorias-teorias* (autostories-theories), narrativas pessoais que incluem pontos teóricos (p. 6).



sobre questões de raça e racismo, invisibilizando assim as identidades e o trabalho sobre identidades que não se encaixam perfeitamente nesse binário.

A corrida para encontrar a origem da crítica na fenomenologia nos alerta para suposições ligadas à lógica da pureza, não apenas no que pode ser uma reivindicação problemática óbvia de propriedade da crítica, mas também na suposição de domínios intelectuais distintos ou separados que impedem ainda mais a cooperação dentro e entre as disciplinas, e no reconhecimento do trabalho de escritores e pensadores que não seguem as convenções normativas de teorização. Portanto, é necessário cultivar uma atitude de criticidade crítica, uma consciência constante das diferentes maneiras pelas quais os próprios projetos críticos, mesmo aqueles que são entendidos como autocríticos robustos, podem conter traços da lógica da pureza, de modo que estejamos prontos para modificar e revisar nossas teorias. Além disso, é importante pensar em origens e convergências, em uma abertura para múltiplas origens e teorizações da crítica, mesmo dentro da fenomenologia crítica, e para as múltiplas linhas de conexão que os projetos fenomenológicos críticos têm com outros domínios do conhecimento e da experiência.¹³ Esta prática faz parte daquilo que apresento na próxima seção como um modo de *impureza crítica*. Antes de discutir esse modo, passo a uma análise mais específica da fenomenologia crítica da raça que começa com comentários sobre o binário preto/branco, seguido de alguns comentários sobre o que, para Husserl, tornou-se uma prática metodológica necessária para a fenomenologia transcendental, as reduções transcendentais (a *epoché* e a redução transcendental/eidética). Comento principalmente sobre a *epoché* à luz de algumas questões relacionadas a raça e privilégio

2. Fenomenologia, Raça e Crítica

Passando para uma análise mais específica da fenomenologia crítica da raça e da racialização, quero fazer um alerta sobre uma possível intrusão da lógica da pureza. Seguindo a explicação de Lugones (2003) sobre essa lógica, pode-se ver que o “amante da pureza”, como Lugones chama o sujeito governado pela lógica da pureza, está interessado em dividir o mundo e seus seres em compartimentos prontos de opostos e dicotomias claras, não permitindo, assim, que a multiplicidade, a imbricação e o entrelaçamento venham à tona. Um mundo regido por dicotomias é preferível ao amante da pureza, porque é mais acessível epistemicamente (as coisas e os seres podem ser mais bem compreendidos em termos de dicotomia) e é um mundo onde o controle é facilmente exercido (há definições claras de quem pertence ao lado “bom” ou “mau”). Aqui é útil lembrar a importante discussão de Gloria Anzaldúa sobre a consciência da nova *mestiçagem* que inspirou a visão geral de Lugones sobre a multiplicidade e o social. Anzaldúa (1987) insiste que o trabalho da consciência *mestiza* é transcender as dualidades e entender a importância da ambiguidade e da contradição. Segundo ela, “[o] desenraizamento maciço do pensamento dualista na consciência individual e coletiva é o início de uma longa luta” (80).¹⁴ Como Ronald Sundstrom (2008) escreve em seu importante comentário sobre o que ele chama de “escurecimento”^{15b} dos EUA, o binário branco-preto é pensado como uma “espécie de chave mestra para todas as coisas raciais” e que “em mãos ingênuas, o binário é usado para fazer a afirmação absurda de que *descreve* a totalidade da diversidade racial, ou pelo menos a diversidade que importa” (Sundstrom 2008, 69).¹⁶ Se quiser oferecer uma análise cuidadosa da raça e da racialização, a fenomenologia crítica precisa problematizar uma compreensão da raça dominada por um binário branco-preto. Essa é mais uma característica do modo de *impureza crítica*, o fato de evitar dicotomias simples que encobrem a complexidade da experiência ou dos fenômenos. Nesse contexto, as contribuições das fenomenologias feministas latinas são cruciais, pois elas problematizam não apenas o pensamento binário em si, mas fornecem análises em que a raça não é compreendida por meio de um binário redutor entre pretos e brancos. Elas trazem a experiência de peles morenas, indígenas, mestiços e daqueles que rapidamente são excluídos das conversas sobre raça devido à forma como o binário preto-branco é operacionalizado.¹⁷

13 A análise crítica de Gaon (2021) sobre “criticidade” é um exemplo interessante que analisa a noção a partir de uma perspectiva filosófica política sintonizada com a teoria crítica e com o projeto crítico kantiano, mostrando, assim, importantes interconexões e entendimentos da crítica. É necessário estar ciente de que essas interconexões podem não seguir um desenvolvimento linear. Guenther (2021) também está interessada nas conexões teóricas e políticas entre a fenomenologia crítica e outras disciplinas. É importante ressaltar que ela reconhece que há vários sentidos de crítica tanto no que ela chama de fenomenologia clássica quanto em seu trabalho. Mais recentemente, ela também está disposta a “abolir” a fenomenologia, se necessário, a fim de “abolir o mundo como o conhecemos” (2022). Minha opinião é que, mesmo dentro dessa visão de fenomenologia crítica que está em sintonia com a abertura e a multiplicidade, é necessária uma atitude de *criticidade crítica*. Isso ficará mais claro na próxima seção.

14 Ao descrever seu relato de uma nova consciência *mestiza*, Anzaldúa (1987) menciona como sua energia “vem de um movimento criativo contínuo que continua quebrando o aspecto unitário de cada novo paradigma” (80).

15 ^b “Escurecimento” ou “browning”, no original (N.do E.).

16 Sundstrom (2008) oferece uma análise complexa e com nuances de como o binário preto-branco pode ser entendido como decorrente de circunstâncias importantes e apelos à justiça no contexto dos EUA, mas também como profundamente prejudicial nas análises de raça. Ele fornece seis interpretações do funcionamento desse binário, mostrando como é necessário reconhecer como o binário pode servir como uma “base conceitual de raça nos Estados Unidos”, para que também possamos entender por que os discursos sobre raça nesse país centralizam a negritude (p. 84). Ele observa que “[o] futuro da raça nos Estados Unidos, ou em qualquer outro lugar, não será determinado apenas pelo instinto americano de retornar à política preto-branca - como se a questão da conservação ou eliminação da raça e da justiça racial estivesse nas mãos de brancos e pretos que precisam resolver seus problemas para o bem de todos nós” (65).

17 Aqui, quero deixar claro que não estou pedindo uma reificação da *mestiçagem* [*mestizaje*], substituindo a *mestiçagem* [*mestizaje*] por um binário preto-branco ou tentando minimizar ou minar projetos que buscam justiça para vidas negras. Como observei em minha discussão sobre Anzaldúa, sua compreensão da *mestiçagem* [*mestizaje*] leva a sérias críticas (Ortega 2016, 29). Mais recentemente, Estudos Latinxs estão em um momento de autorreflexão, pois acadêmicos como Claudia Milian (2013; 2020), Lorgia García Peña (2016) e muitos outros trazem à tona questões sobre o significado de “Latinidade” e as vozes dos Afro-Latinxs no contexto do significado de “Latinidade”.



Além de não aderir a dicotomias que possam ocultar a complexidade da racialização, outro aspecto da impureza crítica é a consciência de que os traços da lógica da pureza precisam ser entendidos como parte de projetos críticos, apesar das tentativas desses últimos de radicalizar a filosofia ou de contrariar noções ou métodos filosóficos estabelecidos. Isso não é surpreendente, especialmente quando se discute uma tradição de figuras canônicas como Platão, cuja visão filosófica priorizava a racionalidade em detrimento da corporificação. Esse também é certamente o caso da fenomenologia, na qual encontramos impulsos cartesianos em pensadores como Husserl e Sartre.¹⁸ É importante estar ciente de que, apesar da crítica fundamental da fenomenologia ao sujeito unificado cartesiano, especialmente nas fenomenologias existenciais heideggerianas e merleau-pontianas, os traços da lógica da pureza permanecem.¹⁹ A questão fundamental é a direção para a qual esses traços impulsionam o projeto crítico geral. Ou seja, os traços da lógica da pureza podem fazer parte até mesmo dos projetos mais críticos; no entanto, a questão crucial é identificá-los e reconhecer seu escopo, influência e ramificações. São meros resíduos que não ofuscam os graus de criticidade do projeto? Eles representam complicações ou obstáculos para uma fenomenologia crítica da raça?

Aqui, portanto, quero apontar para um exemplo que é particularmente interessante e complexo, pois coloca sérias questões a respeito da viabilidade de fenomenologias críticas que se baseiam em um dos dois principais movimentos metodológicos husserlianos de sua “fenomenologia pura”: as reduções fenomenológica e eidética, a primeira das quais é a *epoché* (uma suspensão/colocação entre parênteses/colocação fora de ação a atitude natural), e a segunda das quais é uma redução transcendental que exige uma reflexão que produz estruturas essenciais da consciência. Embora esse movimento metodológico em Husserl seja notoriamente complicado e tenha uma extensa história e revisões em seus escritos, aqui quero fazer uma observação isolada sobre sua aplicabilidade aos engajamentos filosóficos com raça e racialização. A questão em pauta é se a fenomenologia crítica deve apelar para a redução. Essa é uma questão que preocupa particularmente aqueles comprometidos com o projeto husserliano em sua metodologia totalmente transcendental, bem como aqueles que pedem uma revisão desse projeto a fim de oferecer uma fenomenologia que possa se engajar de forma proveitosa em questões de raça e racialização para promover mudanças.

O “Quem” da Redução

O papel da redução transcendental na metodologia de Husserl (1999) é crucial para um projeto transcendental, pois é o primeiro passo para trazer à luz as estruturas transcendentais sobre as quais Husserl pretende refletir para evitar que a fenomenologia cometa os erros e as suposições das ciências empíricas. Nessa abordagem transcendental, a *epoché* é necessária para suspender/colocar entre parênteses a atitude natural que toma o mundo como garantido ou a visão de que existe um mundo lá fora. Um realismo ingênuo sobre o mundo e todas as suposições que sustentam esse realismo não deve manchar uma investigação que busca as essências da consciência, aquilo que torna possível a experiência em primeiro lugar. Diferentemente do método cartesiano da dúvida, esse método não exige uma dúvida radical sobre a existência do mundo e, portanto, não deve ser criticado por esse motivo. Em vez disso, quero refletir sobre uma questão fundamental que surge quando esse método transcendental específico de redução ainda é utilizado, embora de forma revisada, em análises fenomenológicas críticas mais explícitas de raça e racialização com o objetivo de minar estruturas opressivas, por exemplo, na fenomenologia crítica de Gunther.

Gostaria de fazer a seguinte pergunta: quem deveria estar fazendo essa redução, em primeiro lugar? Quem está sendo solicitado a suspender ou ignorar tudo o que diz respeito à existência cotidiana? Essa redução é possível quando pensada do ponto de vista de eus racializados, marginalizados e múltiplos? Em outras palavras, o que significa colocar entre parênteses ou suspender o mundo e todas as pressuposições que informam a experiência cotidiana de uma pessoa quando esse mundo está constante e incessantemente interferindo não apenas nas formas como a pessoa (leia-se um eu marginalizado e racializado) entende o mundo, mas na própria carne? Aqui me recordo do insight fundamental de Anzaldúa (1987) sobre a incorporação como vivida em um estado de liminaridade e intermediação. Ela escreve: “*Escribo con la tinta de mi sangre*” (Anzaldúa; 1987, 71; itálico no original).²⁰ Ou seja, suas produções intelectuais e artísticas, suas *autohistórias* (histórias fictícias de sua vida) e suas *autohistórias-teorias* (narrativas que incluem reflexões teóricas informadas por sua vida) são fundamentalmente informadas pelas maneiras como ela (seu “corpo-mente-alma”) é impactada pelas diferentes estruturas normativas de poder que regulam as identidades sociais, sejam elas de raça, classe, gênero ou capacidade. O que significaria suspender ou colocar entre parênteses as feridas da colonização, do racismo e do sexismo que ela carrega em seu corpo e que são parte integrante de sua autocompreensão e de seu movimento criativo para forjar uma nova consciência resistente? Como diz Alia Al-Saji (2020) ao discutir a possibilidade de suspensão da atitude natural no contexto de Fanon, outro pensador não-branco que carrega

¹⁸ É interessante observar o momento filosófico crucial, porém paradoxal, da filosofia cartesiana. Apesar do projeto totalmente radical de Descartes de se engajar na dúvida metodológica que o leva à dúvida hiperbólica em relação a todas as suas crenças, incluindo aquelas crenças consideradas indubitáveis, como as da matemática, ele teoriza o amante supremo da pureza, o sujeito epistêmico cartesiano, cuja própria busca pela certeza leva a dicotomias (sujeito-objeto; interior-exterior) que preparam o terreno para o futuro da filosofia - resolvendo os problemas profundos introduzidos pela visão cartesiana, o problema da existência do mundo externo e o problema da existência dos outros

¹⁹ Esses traços e aspectos ainda mais explícitos da lógica da pureza podem ser encontrados na fenomenologia transcendental husserliana, mesmo apesar das alegações de seu compromisso com a criticidade e das caracterizações positivas de sua capacidade de se envolver em análises do historicamente contingente.

²⁰ “Eu escrevo com a tinta do meu sangue”.



as feridas da colonização em seu corpo, como se fossem parte de seus ossos e nervos:

A colonização tampouco pode ser colocada entre parênteses para revelar um núcleo de sentido, como se o racismo fosse uma reflexão tardia; tampouco pode ser colocada fora de jogo para conceber um sujeito universalizável livre de violência histórica. A fenomenologia crítica não pode ficar no nível da constituição do sentido, pois a colonização já estrutura o campo fenomenológico do sentido e traça as fronteiras que diferenciam o sentido do não-sentido (p. 211).

Anzaldúa e Al-Saji, então, podem ser consideradas como um alerta para o que pode não ser apenas traços da lógica da pureza, mas instâncias mais completas dela em uma investigação que propõe a possibilidade de uma suspensão de características da experiência incorporada que estão, de fato, profundamente conectadas à possibilidade de autocompreensão e autotransformação (Anzaldúa) e à própria produção de sentido (Al-Saji). Nesse sentido, será fundamental examinar se a fenomenologia transcendental (e a fenomenologia existencial) pode ser modificada para fornecer análises complexas e matizadas de raça, racialização e percepção racializante.

Com a atenção voltada para a criticidade crítica, passo agora a um projeto com o qual simpatizo muito, mas com o qual também me preocupo devido ao seu apelo contínuo a uma redução: A fenomenologia crítica proposta por Guenther (2020), que ela descreve como “uma forma de fazer filosofia e uma forma de abordar o ativismo político” (p. 15). A abordagem fenomenológica crítica de Guenther está de fato sintonizada com o que descrevi acima como *impureza crítica*. É importante ressaltar que ela expande seu entendimento de crítica de modo a envolver diferentes sentidos de crítica (Guenther 2021), afastando-se, assim, de entendimentos rígidos de crítica. Sua abordagem também está aberta à interdisciplinaridade e às diferentes maneiras pelas quais a fenomenologia crítica pode ser engajada em conjunto não apenas com outros teóricos, mas também com ativistas políticos e com o que ela chama de ação “reparadora criativa”, que pode “(re)abrir horizontes de indeterminação, possibilidade e tornar-se de outra forma” (2021, p. 9). Por exemplo, ela considera a compreensão de Audre Lorde sobre a poesia como “uma destilação reveladora da experiência” como uma fenomenologia, na medida em que exige um exame crítico que interessa àqueles que estão envolvidos nela, abrindo assim a possibilidade de a poesia ser uma prática descritiva e transformadora (Lorde, citado em Guenther 2020, p. 14).

Além disso, Guenther (2020) faz uma revisão significativa da redução transcendental de Husserl (p. 15). Ela propõe uma fenomenologia capaz de analisar rigorosamente estruturas históricas contingentes, como o heteropatriarcado, a supremacia branca e a heteronormatividade, que ela considera “quase transcendentais” na medida em que normalizam e naturalizam a experiência.²¹ Embora não sejam *a priori*, essas estruturas são supostamente constitutivas da criação de significados e normas nos mundos da vida e são, portanto, de acordo com Guenther, “o que devemos colocar entre parênteses para entrar na atitude fenomenológica” (p. 12). Presumivelmente, uma análise fenomenológica crítica quase transcendental rigorosa dessas estruturas nos aproxima da compreensão de como elas estruturam o mundo e a experiência, abrindo, portanto, possibilidades de mudança. Ao colocar entre parênteses as estruturas contingentes e históricas específicas que sustentam o racismo, nós estaremos em uma posição para proporcionar “um relato igualmente rigoroso de como as estruturas históricas e sociais contingentes também moldam nossa experiência, não apenas empiricamente ou de forma fragmentada, mas no que poderíamos chamar de uma forma quase transcendental” (2020, p. 12).

Voltemos à minha pergunta sobre o “quem” da redução. Quem pode realizar uma redução, desta vez, de estruturas quase transcendentais como o colonialismo? Como vimos, pedir a uma pessoa racializada marginalizada e oprimida que realize essa suspensão equivale a pedir que ela suspenda seu próprio corpo, que carrega as feridas da colonialidade e também sua história. É mais possível para um membro do grupo dominante (ou seja, uma pessoa branca ou um membro de um grupo dominante) realizar essa suspensão? Uma possível resposta é que uma pessoa branca poderia ser mais capaz de realizar a redução como um exercício de abstração. Afinal, ele pode não carregar as feridas da colonização (pelo menos da mesma forma que uma pessoa racializada). Há também uma segunda alternativa: no contexto em que os brancos são dominantes, uma pessoa branca não poderia suspender a colonialidade e sua estrutura concomitante de supremacia branca, uma vez que está tão profundamente imersa nela e definida por ela que realizar a suspensão equivaleria a se tornar uma ficção de si mesma, um sujeito que não é marcado pela raça privilegiada.²² Aqui, não quero sugerir que os brancos não devam desaprender seus modos de supremacia branca ou que estejam determinados a ser racistas devido às estruturas reinantes que organizam a experiência presente. Suas ações em um mundo que privilegia sua existência dependem de uma complexa rede de operações que ligam poder, práticas de ignorância, esquecimento profundo, evitação intencional, inconsciência, crença na superioridade e muitas outras práticas que sustentam o domínio branco. A questão é considerar se colocar entre parênteses as estruturas quase transcendentais é uma abordagem sustentável que abre possibilidades frutíferas para a justiça racial. Embora essa seja uma questão que necessite de uma análise mais aprofundada, a proposta de inclusão de

21 O status de uma estrutura “quase transcendental” é difícil, pois não está claro se há espaço para tal entidade em primeiro lugar. Acredito que o que Guenther quer dizer é que essas estruturas podem ser entendidas como se fossem transcendentais na organização de nossa experiência.

22 Consulte Ngo (2021) para ver um relato interessante sobre a “banalidade” da supremacia branca explicada pelo funcionamento da habituação corporal “pré-pensada” (p. 8).



estruturas quase transcendentais levanta questões sérias em relação à lógica da pureza. Se um sujeito branco dominante é mais capaz de realizar a redução da supremacia branca, pode ser precisamente porque ele não carrega as feridas provocadas por essa estrutura e pode, então, realizar um exercício abstrato. Por outro lado, se ele não pode realizar essa redução e está sendo solicitado a fazê-lo, ele está sendo colocado na posição de abstrair sua própria incorporação que colhe o privilégio da branquitude. Ambas as operações exigiriam compromissos metodológicos vinculados à lógica da pureza. Elas também tornariam o projeto dependente de um movimento metodológico difícil de ser colocado em prática.

Poder-se-ia responder que um sujeito privilegiado está sempre envolvido num processo de colocação entre parênteses – não numa redução fenomenológica, mas como um projeto cotidiano de ignorância epistêmica, um esquecimento de que ele também é racializado, que o mundo foi criado para o seu conforto, que ele pode se considerar neutro diante de sua própria compreensão do “problema” racial (embora, é claro, não haja aqui nenhuma redução fenomenológica). Como observado acima, o sujeito racializado em meio à marginalização e a mundos que não são acolhedores não obtém o privilégio metodológico do teórico, de suspender as próprias estruturas que, ao longo do tempo, foram incrustadas em sua própria carne e que a fragmentam em partes dispersas do corpo para serem controladas, usadas e abusadas.²³ Seria exatamente esse esquecimento e essa ignorância da supremacia branca que precisariam ser eliminados. No entanto, isso implicaria a suspensão da própria ignorância que dá sentido à sua existência e que torna sua vida uma vida de privilégio, controle e poder.²⁴

É importante ressaltar que Guenther (2021) está ciente das dificuldades levantadas acima. Ela afirma explicitamente que a supremacia branca não pode ser simplesmente colocada entre parênteses ou fora de jogo para realizar uma reflexão sobre como ela molda a experiência, e acrescenta que “o desafio de colocar entre parênteses a supremacia branca, mesmo que apenas metodologicamente para ‘pensar o que estamos fazendo’ (Arendt, 1958, p. 5), será diferente dependendo de como a pessoa está situada em relação a essa estrutura” (p. 7). Em sua opinião, esse reconhecimento é uma das principais diferenças substantivas entre seu projeto e o da fenomenologia “clássica”. Infelizmente, ela não detalha as maneiras pelas quais a colocação entre parênteses é diferente para os eus que estão situados de forma diferente na estrutura da supremacia branca. Como observei acima, o colocar entre parênteses, realizado por um eu branco dominante ou por uma pessoa racializada marginalizada parece problemático.

É importante ressaltar que há algumas pistas sobre a redução à luz das questões de racialização na explicação de Guenther (2020) sobre a fenomenologia crítica. Lá, ela comenta brevemente como a poesia de Lorde (1987) pode ser útil em relação a questões relacionadas à racialização. Ela cita o comentário de Lorde de que “[a] qualidade da luz pela qual examinamos nossas vidas tem relação direta com o produto que vivemos e com as mudanças que esperamos realizar por meio dessas vidas” (citado em Guenther, 2020, p. 14). Em seguida, ela se envolve em uma análise perspicaz do que as palavras de Lorde podem ensinar ao fenomenólogo:

Em termos fenomenológicos, poderíamos pensar nessa “qualidade da luz” como a tonalidade afetiva ou o estado de espírito que motiva e contorna a experiência significativa de uma pessoa como um Ser-no-mundo incorporado. Essa tonalidade afetiva não pode ser entendida separadamente da localização social de uma pessoa em um mundo de vida histórico específico e, ainda assim, a localização social não pode ser reduzida a uma força causal ou determinante. Por exemplo, um investimento afetivo na branquitude como propriedade, seja consciente ou inconsciente, trará uma qualidade diferente de luz à experiência de alguém e gerará uma compreensão diferente do mundo do que um investimento negro, indígena ou latino na abolição da supremacia branca. Mas a estrutura da branquitude como propriedade não é um destino inexorável que condena as pessoas brancas ao racismo e nos absolve da responsabilidade de nos tornarmos diferentes. Em vez disso, uma fenomenologia crítica da branquitude inspirada no relato de Lorde sobre a poesia teria que examinar a qualidade da luz que ilumina o mundo a partir de uma perspectiva branca e nomear os sentimentos que motivam essa perspectiva, com a esperança de provocar uma mudança (Guenther, 2020, p. 14-15).

Guenther está nos lembrando que, embora os brancos tenham um investimento afetivo na branquitude diferente das pessoas BIPOC^{25c}, eles não estão condenados a ficar presos em um investimento afetivo pernicioso na branquitude. Eu a vejo como um acréscimo de uma dimensão afetiva à fenomenologia crítica que deve ser considerada para que o investimento na branquitude seja modificado ou desalojado. Esse acréscimo me parece crucial para seu projeto, pois já deve estar muito claro para nós que o racismo associado à supremacia branca não pode ser tratado apenas como uma questão teórica, discursiva ou legal. Essa é a razão pela qual Guenther também é uma defensora da complementação da fenomenologia crítica com projetos políticos práticos e ativistas. Também vejo aqui uma abertura para a estética, na possibilidade de modos alternativos

23 Pense aqui na preocupação de Anzaldúa (2015) com Coyolxauhqui, a deusa asteca da lua, cujo corpo foi despedaçado, e o desejo de Anzaldúa de juntar Coyolxauhqui (95-116). Por sua vez, um dos principais objetivos de Lugones (2003) é rejeitar a fragmentação devido à sua conexão com a lógica da pureza

24 Isso não quer dizer que todos os brancos tenham poder em todos os aspectos, mas mesmo quando o poder econômico não está presente, pode haver privilégio racial.

25 ^c Black, Indigenous, and people of color (N. do E.).



de produção estética serem capazes de mudar a tonalidade afetiva que Guenther discute. A questão que surge, então, é sobre a relação entre esse apelo à tonalidade afetiva e a redução de estruturas quase transcendentais. Se a qualidade da luz não deve ser lida como uma metáfora para o que uma reflexão quase transcendental revela, como ela deve ser lida, ou melhor, sentida? Como ela se conecta às descobertas da redução?

Em sua discussão mais recente sobre a transformação da fenomenologia crítica em fenomenologia abolicionista com a ajuda do trabalho de Ferreira da Silva (2014), Guenther (2022) reimagina e repensa a *epoché*, sugerindo um movimento de um projeto husserliano para o relato de Fanon (1967) sobre a ruptura radical de seu esquema corporal e um repensar da *epoché* como um “rastreamento e invasão” das estruturas histórico-materiais e quase transcendentais que estruturam o mundo (Guenther, 2022, p.39). Ela também volta ao tema da estética, nesse caso a “poética”, e avança em direção a uma “sensação de (im)possibilidades poéticas além da crítica” (p. 32). Guenther chega a dizer que a própria fenomenologia pode ser abolida ou talvez a fenomenologia se torne uma fenomenologia abolicionista. Uma análise sustentada das últimas adições e revisões de Guenther, especialmente no que diz respeito à relação entre poesia, poética e fenomenologia crítica, está além do escopo desta discussão. No entanto, dou boas-vindas a esse movimento em direção à estética. Com Anzaldúa, reconheço o potencial do que chamo de produção estética para abrir possibilidades de transformação e para perceber o mundo de outra forma.²⁶ Mas como a fenomenologia crítica se transforma em uma “práxis abolicionista da poética feminista negra”? A questão do quem retorna aqui. Quem deve realizar essa práxis? De que tonalidade afetiva ela depende? E trazendo de volta o espírito da discussão de Christian sobre a corrida pela teoria, pergunto novamente: para quem estamos fazendo o que estamos fazendo quando fazemos fenomenologia crítica da raça?

Conclusão

A análise de Lugones (2003) sobre a pureza da lógica nos alerta sobre os impulsos, as características e os traços dessa lógica – traços estes, que podem ser descobertos na busca de encontrar a resposta sobre a origem da fenomenologia crítica, bem como em metodologias fenomenológicas críticas mais específicas, como a redução de estruturas quase-transcendentais. Os traços dessa lógica aparecem na separação ou compartimentalização das disciplinas, na adesão a dicotomias para encobrir a complexidade e a multiplicidade da experiência e em uma abstração metodológica renascente das próprias condições que ferem os seres racializados e sustentam a existência dos seres dominantes. Em face dessa intransigência da lógica de pureza, mesmo dentro de projetos fenomenológicos críticos, peço que se nutra uma atitude e uma prática de *criticidade crítica* que leve a sério a possibilidade de que mesmo projetos já críticos e autocríticos possam conter traços de pureza que precisam ser descobertos e avaliados à luz de compromissos metodológicos, objetivos explicativos e objetivos práticos e políticos. Essa *criticidade crítica* pode ser entendida como um dos vários aspectos de um modo de *impureza crítica* que também exige uma abertura para múltiplas origens; cooperação inter e intradisciplinar; atenção às convergências de ideias e métodos; evitação de dicotomias simples que encobrem a complexidade da experiência; compreensão dos aspectos construtivos da ambiguidade, multiplicidade e contradição; e análises autocríticas que busquem traços da lógica da impureza e como elas problematizam métodos e objetivos. Informado por acadêmicos racializados, neste caso, teóricas feministas latinas, cuja compreensão da multiplicidade e da impureza é essencial tanto existencial quanto teoricamente para as análises de raça, o modo de impureza crítica enriquece uma fenomenologia que é crítica, não apenas no sentido de que envolve criticamente as identidades sociais, mas no sentido de que é muito necessária, no momento atual, já que o racismo e a supremacia branca estão ainda mais explícitos.

Uma abordagem fenomenológica crítica impura pode sugerir um movimento para a pós-fenomenologia. Tudo depende do que se entende por “pós” em pós-fenomenologia, pois ainda há vários recursos que podem ser encontrados na fenomenologia (clássica ou crítica) que pode ser pensada e experienciada de maneira engajada com recursos teóricos, políticos e imaginativos ricos em outras disciplinas e práticas, como a fenomenologia crítica de Guenther endossa. Depende também de nossa capacidade de pensar em conjunto com as contribuições de acadêmicos racializados que podem nos ensinar muito sobre raça e racialização e como lidar com o impuro, com o contingente, com a multiplicidade – o que o amante da pureza teme. Eu me baseio em Lugones, em outras teóricas feministas latinas e em fenomenólogas feministas latinas, em suas compreensões de que nossas teorias surgem da carne, das feridas da liminaridade e da intermediação (Anzaldúa, 1987), das tensões do lócus fraturado (Lugones 2010) – em seu reconhecimento da sedução da lógica da pureza e de suas profundas armadilhas, em seu esforço conjunto para nos advertir a não nos apaixonarmos pelo amante da pureza e em seu apelo para que reconheçamos como a “arte de talhar” abrange práticas que as pessoas racializadas se engajam não apenas para sobreviver, mas também para se transformar e resistir às injustiças raciais e outras. Como Lugones (2003) nos lembra, “é o impulso de rejeitar dicotomias e viver e incorporar

26 Alia Al-Saji recentemente teorizou sobre a necessidade de estratégias que promovam respostas afetivas à percepção racializada negativa (2014), bem como a importância de obras estéticas para redirecionar os danos afetivos e corporais da colonização (2019). Em meu trabalho, também discuti a importância da estética ao lidar com questões de racialização (2019a; 2019b; 2013; 2009). Em minha pesquisa atual, estou particularmente interessada no nexo entre a fenomenologia crítica e as práticas artísticas entendidas em termos das maneiras pelas quais elas remodelam, redirecionam ou transformam a percepção e, portanto, nossas modalidades afetivas. Assim, interpreto a estética como *aesthesis* em termos de seu potencial para redirecionar as modalidades normativas de sensação e afeto. Veja Mignolo e Vazquez (2013) para uma discussão sobre uma mudança de “Aesthetics” para “Aesthetics” como um desafio decolonial às concepções modernas da estética.



essa rejeição que nos dá alguma esperança de permanecermos juntos como pessoas que se reconhecem em nossa complexidade” (p. 143). Vamos então praticar a fenomenologia crítica de forma impura.

Referências

- Al-Saji, Alia (2018). Hesitation as Philosophical Method—Travel Bans, Colonial Durations, and the Affective Weight of the Past. *Journal of Speculative Philosophy* 32 (3): 331-59. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.32.3.0331>.
- Al-Saji, Alia (2019). “Glued to the Image: A Critical Phenomenology of Racialization Through Works of Art”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 77 (4): 475–88. <https://doi.org/10.1111/jaax.12680>.
- Al-Saji, Alia (2020). Frantz Fanon. In *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, edited by Thomas Szanto and Hilge Landweer (p. 207-214). London: Routledge.
- Alcoff, Linda (2000). Is Latina/o Identity a Racial Identity? In *Hispanics/Latinos in The United States: Ethnicity, Race, and Rights* (p. 23-44). Edited by Jorge J. E. Gracia and Pablo De Greif. New York: Routledge.
- Alcoff, Linda (2021). Critical Philosophy of Race. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed November 13, 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/critical-phil-race/>.
- Aldea, A. S. (2016). Phenomenology as Critique: Teleological-Historical Reflection and Husserl’s Transcendental Eidetics. *Husserl Studies* 32: 21-46. <https://doi.org/10.1007/s10743-016-9186-8>.
- Aldea, A. S., Carr, D. and Heinämaa, S. (2022) (Eds). *Phenomenology as Critique: Why Method Matters*. New York: Routledge.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera; The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. (2015). *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*. Edited by AnaLouise Keating. Durham, NC: Duke University Press. <https://www.doi.org/10.1215/9780822375036>.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- De Beauvoir, Simone (1999). *America Day by Day*. Translated by Carol Cosman. Berkeley: University of California Press.
- De Beauvoir, Simone (2011). *The Second Sex*. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. New York: Vintage Books.
- Christian, Barbara (1988). The Race for Theory. *Feminist Studies* 14 (1): 67-79. <https://doi.org/10.2307/3177999>.
- Du Bois, W. E. B. (1989). *The Souls of Black Folk*. New York: Penguin Books.
- Fanon, Frantz. (1967). *Black Skin, White Masks*. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove Press.
- Ferrari, M.; Fitzpatrick, D.; McLay, S.; Hayes, S.; Rathe, K. J. and Zimmer, A. (2018). Editors’ Introduction, Reflections on the First Issue. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 1 (1): 1-7. <https://www.doi.org/10.31608/PJCPv1i1.1>.
- Fielding, H. A. (2016). White Logic and The Constancy of Color. In *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty* (71-89), Edited by Dorothea Olkowski and Gail Weiss. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Fielding, H. A. (2021). *Cultivating Perception Through Artworks: Phenomenological Enactments of Ethics, Politics, and Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gaon, Stella (2021). Phenomenology, Deconstruction, and Critique: A Derridean Perspective. *Studia Ubb Philosophia* 66 (1): 21-46. <https://doi.org/10.24193/subbphil.2021.1.02>.
- García-Peña, Lorgia (2016). *The Borders of Dominicanidad: Race, Nation, and Archives of Contradiction*. Durham, NC: Duke University Press.



- Good, Byron J. (1994). *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, Lewis (1995). *Bad Faith and Anti-Black Racism*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Gordon, Lewis (2000). *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- Gordon, Lewis (2022). *Fear of Black Consciousness*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Guenther, Lisa (2013). *Solitary Confinement: Social Death and its Afterlives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Guenther, Lisa (2020). Critical Phenomenology. In *50 Concepts for a Critical Phenomenology* (p. 11-16), Edited by Gail Weiss, Ann V. Murphy, and Gayle Salamon. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Guenther, Lisa (2021). Six Sense of Critique for Critical Phenomenology. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 4 (2): 523. <https://doi.org/10.5399/PJCP.v4i2.2>.
- Guenther, L. (2022). Abolish the World as We Know it: Notes for a Praxis of Phenomenology beyond Critique. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 5 (2): 28-44. <https://doi.org/10.5399/PJCP.v5i2.3>.
- Heidegger, M. (2010). *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press.
- Husserl, E. (1999). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Translated by Dorion Cairns. Kluwer Academic Publishers.
- Ihde, D. (1986). *On Non-Foundational Phenomenology*. Gothenburg: Publikationer från Institutionen för pedagogik, Göteborgs universitet.
- Ihde, D. (1993). *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Kant, I. (1929). *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: MacMillan and Co.
- Kant, I. (1993). *Critique of Practical Reason, Third Edition*. Translated by Lewis White Beck. New York: MacMillan Publishing Company.
- Lee, E. S. (2014) (Ed.). *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*. Albany: State University of New York Press.
- Lee, E. S. (2019) (Ed.). *Race as Phenomena: Between Phenomenology and Philosophy of Race*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Lorde, A. (1987). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, CA: Crossing Press.
- Lugones, M. (1994). Purity, Impurity, and Separation. *Signs* 19 (2): 458-479. <https://www.jstor.org/stable/3174808>.
- Lugones, María (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Lugones, María (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia* 25 (4): 742-759.
- Mann, B. (2018). The Difference of Feminist Phenomenology: The Case of Shame. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 1: 41-73. <https://doi.org/10.31608/PJCP.v1i1.4>.
- Martinez, J. M. (2000). *Phenomenology of Chicana Experience and Identity: Communication and Transformation in Praxis*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Martinez, J. M. (2014). Culture, Communication, and Latina Feminist Philosophy: Toward a Critical Phenomenology of Culture. *Hypatia* 29 (1): 221-36. <http://doi.org/10.1111/hypa.12061>.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. Translated by Donald A. Landes. New York: Routledge.



- Mignolo, W. and Vazquez, R. (2013). Decolonial AestheSis: Colonial Wounds/ Decolonial Healings. *SocialText*. https://socialtextjournal.org/periscope_article/ decolonial-aestheSis-colonial-woundsdecolonial-healings/.
- Milian, C. (2013). *Latinizing America: Black-Brown Passages and the Coloring of Latino/a Studies*. Athens: University of Georgia Press.
- Milian, C. (2020). *LatinX*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Myers, C. R. (2021). Prolegomena to any Future Historicizing: The Dilthey-Husserl Debate and Why It Matters for Critical Phenomenology. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, 4 (2): 107–26. <https://doi.org/10.5399/PJCP.v4i2.7>.
- Ngo, Helen (2017). *The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Ngo, Helen (2019). Critical Philosophy of Race: An Introduction. *Journal of Intercultural Studies* 40 (2): 206–09. <https://doi.org/10.1080/07256868.2019.1577330>.
- Ngo, Helen (2020). Critical Phenomenology and the Banality of White Supremacy. *Philosophy Compass* 17 (2). <https://doi.org/10.1111/phc3.12796>.
- Oksala, Johanna (2016). *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Ortega, M. (2009). Othering the Other: The Spectacle of Katrina for our Racial Entertainment Pleasure. *Contemporary Aesthetics* 0 (2). http://digitalcommons.risd.edu/liberalarts_contempaesthetics/vol0/iss2/2.
- Ortega, M. (2013). Photographic Representation of Racialized Bodies. *Critical Philosophy of Race* 1 (2): 163-89. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.1.2.0163>.
- Ortega, M. (2016). *In-Between, Latina Feminist Phenomenology: Multiplicity, and the Self*. Albany: State University of New York Press.
- Ortega, M. (2017). Decolonial Woes and Practices of Un-knowing. *Journal of Speculative Philosophy* 31 (3): 507–16. <https://www.doi.org/10.5325/jspecphil.31.3.0504>.
- Ortega, M. (2019a). Bodies of Color, Bodies of Sorrow: On Resistant Sorrow, Aesthetic Unsettling, and Becoming-With. *Critical Philosophy of Race* 7 (1): 124–43. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.7.1.0124>.
- Ortega, M. (2019b). Spectral Perception and Ghostly Subjectivity at the Colonial Gender/ Race/Sex Nexus. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 77 (4): 401–09. <https://doi.org/10.1111/jaac.12673>.
- Salamon, G. (2018a). *The Life and Death of Latish King: A Critical Phenomenology of Transphobia*. New York: New York University Press.
- Salamon, G. (2018b). What's Critical About Critical Phenomenology? *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 1: 8-17. <https://www.doi.org/10.31608/pjcp.v1i1.2>.
- Sandoval, Chela (1991). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sartre, Jean-Paul (1995). *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*. Translated by George J. Becker and Michael Walzer. New York: Schocken Books.
- Silva, D. F. da (2014). Towards a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World. *The Black Scholar* 44 (2): 81–97. <https://doi.org/10.1080/0064246.2014.11413690>.
- Stein, Edith (1989). *On the Problem of Empathy: The Collected Works of Edith Stein, Vol.3*. Translated by Waltraut Stein. Washington, DC: ICS Publications.
- Stein, Edith (1999). *Life in a Jewish Family: Collected Works of Edith Stein, Vol 1*. Translated by Josephine Koepfel. Washington, DC: ICS Publications.
- Sundstom, R. R. (2008). *The Browning of America and the Evasion of Social Justice*. Albany: State University of New York Press.



- Weiss, Gail (1999). *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. New York: Routledge.
- Weiss, Gail (2008). *Refiguring the Ordinary*. Bloomington: Indiana University Press.
- Weiss, Gail (2015). The Normal, the Natural, and the Normative: A Merleau-Pontian Legacy to Feminist Theory, Critical Race Theory, and Disability Studies. *Continental Philosophy Review* 48 (1): 77-93. <https://doi.org/10.1007/s11007-014-9316-y>.
- Weiss, Gail (2018). Phenomenology of Race (or Racializing Phenomenology). In *The Routledge Companion To Philosophy of Race* (p. 233-244), Edited by Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff, and Luvell Anderson. New York: Routledge.
- Welton, D. and Silverman, H. (1987) (Eds). *Critical and Dialectical Phenomenology*. Albany: State University of New York Press.
- Zahavi, Dan. (2018). Getting It Quite Wrong: Van Manen and Smith on Phenomenology. *Qualitative Health Research* 29 (6): 900-907. <https://doi.org/10.1177/1049732318817547>.
- Zigon, J. and Throop, J. (2021). Phenomenology. In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, Edited by Felix Stein. <http://doi.org/10.29164/21phenomenology>. Disponível em: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/phenomenology>



Editor – Adriano Furtado Holanda

Departamento de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Universidade Federal do Paraná (UFPR) – <http://www.humanas.ufpr.br/portal/psicologia/>
Praça Santos Andrade, 50 – Sala 215 [Ala Alfredo Buffren]
80060.240 – Curitiba / PR – BRASIL
Email: aholanda@yahoo.com / aholanda@ufpr.br