

**REVISTA**

**LUMEN**

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO – UNIFAI**

## **REVISTA LUMEN (ISSN: 2447-8717)**

Revista semestral de investigação multidisciplinar

### **Grão-Chanceler**

Cardeal Dom Odilo Pedro Scherer

### **Reitora**

Profa. Dra. Karen Ambra Cordeiro

### **Vice-Reitora**

Prof<sup>ª</sup>. Dr. Alessandro Fuentes Venturini

### **Pró-Reitor Administrativo**

Prof. Me. Pe. João Julio Farias Junior

### **Pró-Reitor Jurídico**

Prof. Esp. Pe. José Rodolpho Perazzolo

### **Pró-Reitora Acadêmica**

Profa. Ma. Denize Scivoletto Mazza Garcia

### **Pró-Reitora de Pós-graduação**

Profa. Dra. Valéria Batista

### **Secretário Geral**

Adilson Cristiano Lana

### **Editor responsável**

Prof. Dr. Thiago Rodrigues

Profa. Dra. Vanessa Beatriz Bortulucce

### **Editores**

Prof. Dr. Sidnei Ferreira de Vares

Prof. Dr. Jean Rodrigues Siqueira

Prof. Dr. Sidnei de Oliveira

### **Revisora**

Profa. Ma. Rosane Câmara

### **Diagramação e suporte técnico**

Prof. Dr. Claudemir Gimenez

### **Conselho editorial**

Profa. Dra. Carla Montuori Fernandes (Universidade Paulista – UNIP)

Prof. Dr. Carlos Eduardo Riberi Lobo (Universidade São Judas Tadeu– UNIFAI)

Prof. Dr. Flávio Rovani de Andrade (Universidade Federal do Piauí - UFPI)

Prof. Dr. Flávio Trovão (Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT)

Prof. Dr. Hermógenes Saviani Filho (Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS)

Prof. Dr. Jean Rodrigues Siqueira (Centro Universitário Assunção – UNIFAI)

Prof. Dr. José Iesca Rodrigues (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP)

Prof. Dr. José Renato Polli (Centro Universitário Anchieta – UNIANCHIETA)

Prof. Dr. Marcos Horácio Gomes Dias (Universidade São Judas Tadeu – USJT)

Profa. Dra. Maria Lúcia Salgado (Faculdade Paulista de Pesquisa e Ensino Superior – FAPPES)

Prof. Dr. Pedro Calixto (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Prof. Dr. Sidnei de Oliveira (Universidade Estadual Paulista – UNESP)

### **Vinculação:**

Centro Universitário Assunção – UNIFAI – Fundação São Paulo – FUNDASP.

Rua Afonso Celso, 671/711, Vila Mariana – SP – Tel: (11) 5087-0199 ou 0800-100-124

## SUMÁRIO

Editorial.....	4
Apresentação .....	5
<b>DOSSIÊ</b> .....	6
DOUBLE BIND E O (NÃO) LUGAR DA TRADUÇÃO.....	7
	Camila Bozzo Moreira
AS TESES EQUIVOCADAS DE AGAMBEN, CACCIARI E VATTIMO SOBRE A PANDEMIA .....	21
	Antonio Ruzza
A NOÇÃO DE ANGÚSTIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER.....	38
	Márcio Roberto Malcher Furtado
O CONCEITO DE <i>AUFKLÄRUNG</i> EM KANT E SUA CRÍTICA EM ADORNO & HORKHEIMER.....	44
	Diego dos Anjos Azizi
Sobre a Revista.....	62
Normas para publicação.....	63

## Editorial

4

A Revista Lumen, fundada em 1994, durante anos cumpriu o importante papel de difundir a produção acadêmica no Brasil, dando espaço tanto aos professores do Centro Universitário Assunção – UNIFAI, instituição à qual está vinculada, quanto aos colaboradores externos. Foram mais de 30 números publicados desde então, dois a cada semestre. Todavia, a revista encerrou sua atividade no ano de 2009. Em 2011, sob a reitoria, representada pelo Magnífico Reitor Prof. Dr<sup>a</sup>. Pe. Edécio Serafim Ottaviani, houve a preocupação de resgatar este veículo de difusão do conhecimento acadêmico, bem como em estimular os professores da instituição à prática da pesquisa e da produção acadêmica de qualidade. Agora em 2021, com a ascensão e continuidade da nova reitoria, representada pela Magnífica Reitora Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Karen Ambra Cordeiro, o Centro Universitário Assunção - UNIFAI mantém o compromisso de contribuir com o debate acadêmico qualificado, promovendo a integração entre a Universidade e a comunidade. Nesse sentido, o elemento distintivo da instituição sempre foi, e continua sendo, seu caráter humanista e o cuidado com a fraternidade social.

Como é do conhecimento de todos, reflexões e debates acadêmicos, cada vez mais, assumem importância fundamental face às rápidas transformações do mundo contemporâneo. A universidade, portanto, tem o compromisso com a promoção de leituras e análises mais abrangentes que, promovendo novos questionamentos teórico-metodológicos, deem conta de compreender estes processos. Afinal, se o ensino, a extensão e a pesquisa constituem o tripé sob o qual se assentam as instituições de ensino superior, cabe ao Centro Universitário Assunção – UNIFAI dar a sua parcela de contribuição para o avanço da pesquisa acadêmica no Brasil.

O ano de 2015, portanto, demarcou um novo momento dessa história, que continua em 2020 fiel aos princípios e a proposta anunciados. Reitoria, pró-reitoria acadêmica, coordenadores de curso e professores decidiram trabalhar em torno de um projeto de reativação da Revista Lumen. O saldo, sem dúvida positivo, pode ser enfim avistado. Em um novo formato, virtual, a Revista Lumen reinicia seus trabalhos com o objetivo de dar voz aos pesquisadores de todo Brasil e, quiçá, aos pesquisadores estrangeiros que queiram colaborar conosco. Estruturada, pois, em torno de um tema geral, que compõe o dossiê, mas também aberta a artigos livres, resenhas, traduções e entrevistas, a versão virtual da Revista Lumen recomeça sua missão acerca da difusão científica.

Destarte, é com enorme alegria que seus editores, Prof. Dr. Thiago Rodrigues, Prof. Dr. Sidnei Ferreira de Vares e Profa. Dra. Vanessa Beatriz Bortulucce, apresentam agora o nono número da Revista Lumen.

Boa leitura a todos,  
Os editores.

## Apresentação

O décimo primeiro número da Revista Lumen, que traz como tema de seu dossiê “Filosofia, tradução e contemporaneidade”, destaca o debate contemporâneo e os impactos da pandemia para o pensamento filosófico Atual. Assim, os textos que compõem este volume tratam de seus temas a partir de reflexões de caráter filosófico.

Nesse sentido, vale destacar a excelência e a atualidade do artigo do Prof. Antonio Ruzza, “As teses equivocadas de Agamben, Cacciari e Vattimo sobre a pandemia”, que analisa os motivos e os argumentos utilizados pelo movimento obscurantista que se opõe às vacinas (*no vax*) no mundo inteiro, e de como, no caso da Itália, ele recebeu um apoio indireto e inesperado de três filósofos do campo progressista: Agamben, Cacciari, Vattimo. Partindo do conceito foucaultiano de biopoder, eles defendem que há uma tendência dos governos (de qualquer país) de aproveitar-se da pandemia para limitar a liberdade individual e instalar um estado de exceção. Esta posição provocou uma forte reação de pensadores em vários países, incluindo o Brasil. No artigo o professor Ruzza se posiciona ao lado destes críticos, porque considera equivocadas aquelas teses, sobretudo pelas consequências do ponto de vista político. Outro mérito do trabalho é inserir a recepção do debate no contexto nacional, como, por exemplo, quando traz as posições de Yara Frateschi para o diálogo.

O artigo que abre o dossiê, intitulado “Double bind e o (não) lugar da tradução”, de autoria de Camila Bozzo Moreira, que é Doutoranda em Estudos Literários pela UFPR (Bolsista CAPES) e mestre em Estudos da Tradução pela USP, apresenta os Estudos da Tradução até seu estabelecimento como disciplina para, em seguida, problematizar alguns conceitos a partir do prisma da desconstrução do filósofo francês contemporâneo Jacques Derrida. Embora o debate encontre espaço dentro da tradição dos estudos da tradução, a discussão ainda é insipiente fora desse quadro.

Em seguida, Márcio Roberto Malcher Furtado, num artigo intitulado “A noção de angústia no pensamento de Martin Heidegger”, busca apresentar para um público mais amplo o fenômeno da angústia dentro do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) sob a perspectiva da investigação fenomenológica-existencial. Embora o tema seja amplamente conhecido dentro da academia e dos estudos heideggeriano, o artigo tem o mérito de traduzir os principais conceitos do debate para um público mais amplo e interessado pelo tema.

O artigo que fecha o volume, que traz por título “O conceito de *aufklärung* em Kant e sua crítica em Adorno & Horkheimer”, de autoria de Diego dos Anjos Azizi, pretende explicitar o conceito de esclarecimento (*Aufklärung*) presente na obra *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Para tanto, necessita explicitar o sentido mais difundido de esclarecimento, a saber, aquele já tradicionalmente consolidado na obra de Immanuel Kant, em um opúsculo intitulado *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?* Sem tais explicitações conceituais, o texto dos filósofos frankfurteanos pode ser levado a más interpretações, texto esse dos mais importantes para a análise política e cultural do século XX. Seu mérito reside justamente em esclarecer a interlocução entre o pensamento moderno e a contemporaneidade.

Pela atualidade e pertinência dos temas propostos neste volumem, é com alegria que convidamos o leitor a participar das reflexões propostas por nossos autores, contribuindo, desta forma, para a ampliação do debate e do diálogo, tão necessários para os tempos desafiadores que estamos vivendo.

Boa leitura!  
Prof. Dr. Thiago Rodrigues  
Prof. Dr<sup>a</sup>. Vanessa Bortulucce  
Editores responsáveis

# DOSSIÊ

**FILOSOFIA, TRADUÇÃO E  
CONTEMPORANEIDADE**

# DOUBLE BIND E O (NÃO) LUGAR DA TRADUÇÃO

Camila Bozzo Moreira<sup>1</sup>

7

**Resumo:** Este artigo pretende contextualizar muito brevemente o desenvolvimento dos Estudos da Tradução até seu estabelecimento como disciplina para problematizar alguns conceitos a partir do prisma da desconstrução de Derrida. Esse filósofo propõe o conceito do *double bind* para revisitar discussões que existem na área desde os primeiros registros, como a possibilidade *versus* impossibilidade de tradução. Ao relativizar a oposição entre original e tradução, Derrida resgata o tradutor e o texto traduzido da marginalização a que são relegados, ainda que, paradoxalmente, não haja cultura que sobreviva sem a prática tradutória. A desconstrução evidencia a subjetividade do tradutor como argumento de defesa do *status* da tradução como também um original. Contribuem para esse mapeamento e essa discussão acerca da subjetividade do tradutor autores como Venuti (2002), Berman (2002) e Ottoni (2005).

**Palavras-chave:** tradução; desconstrução; *double bind*; subjetividade.

## INTRODUÇÃO

As discussões sobre o fazer tradutório já estariam postas desde Cícero – século I a.C. –, entretanto, somente partir da década de 1970 surgiram trabalhos que procuravam estabelecer os estudos da tradução enquanto área independente da Linguística, Teoria Literária etc.<sup>2</sup>. E, desde as primeiras discussões, a tradução se mostrou bastante intrigante<sup>3</sup>, pois apresenta uma contradição que, embora bastante sutil, gera uma divergência ao se apreender esse objeto de estudo. Antoine Berman comenta essa contradição: “Por um lado, considera-se que [a tradução] se trata de uma *prática* puramente intuitiva [...], não exigindo no fundo nenhuma *teoria* [...] Por outro lado, existe [...] uma abundante massa de escritos sobre a tradução, de natureza religiosa, filosófica, literária ou – recentemente – científica” (grifos meus, BERMAN, 2002, p.11).

Ou seja, se para uma prática a teoria não é necessária, significa que não seria preciso um estudo especializado desse objeto; a Literatura ou a Linguística poderiam dar conta de uma eventual teorização da tradução. A virada para o século XX, entretanto, evidenciou uma necessidade de a tradução refletir

<sup>1</sup> Doutoranda em Estudos Literários pela UFPR (Bolsista CAPES), mestre em Estudos da Tradução pela USP e graduada em Estudos da Tradução pela UFPR.

<sup>2</sup> J. S. Holmes é um dos pesquisadores que procuraram fazer um mapeamento da área a fim de constituí-la enquanto independente. Cf. HOLMES, J.S. *The name and the role of Translation Studies*. (escrito originalmente em 1972). In: VENUITI, L. (org.). *The Translation Studies reader*. London; New York; Routledge, 2000, p. 172-185. No Brasil é possível conferir o trabalho de Pagano & Vasconcellos (2003). Cf. PAGANO, A; VASCONCELLOS, M. L. *Estudos da tradução no Brasil: reflexões sobre teses e dissertações elaboradas por pesquisadores brasileiros nas décadas de 1980 e 1990*. DELTA [online], 2003. Antony Pym (1999) apresenta um trabalho a respeito da inter, trans e multidisciplinaridade dos estudos da tradução buscando argumentar a favor de uma autonomia da área. PYM, A. *Why Translation Studies should learn to be homeless*. In: MARTINS, M.A.P. (org.). *Tradução e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999, p. 35-51.

<sup>3</sup> “O domínio da tradução é e sempre foi o centro de uma curiosa contradição” (BERMAN, 2002, p.11).

sobre si, que surgiu já na Alemanha clássica e romântica<sup>4</sup>. Essa reflexão “indica a vontade de definir-se e situar-se por si mesma e, por conseguinte, ser comunicada, partilhada e ensinada” (BERMAN, 2002, p.12). Dessa necessidade surgiram algumas vertentes tentando definir esse objeto, com métodos de abordagem muitas vezes bem semelhantes. Paulo Ottoni, em seu artigo *Tradução recíproca e double bind: transbordamento e multiplicidade de línguas* (2005), comenta que “há dificuldades em se traçar uma linha divisória entre duas abordagens sobre a tradução [...]” (OTTONI, 2005b, 49). Ele confronta as abordagens estrutural e formal com a pós-estruturalista sob o prisma da relação de oposição e semelhanças entre as línguas quando envolvidas na tradução. Para aquela, a diferença entre as línguas criaria dicotomias que oporiam formalmente teoria e prática, forma e conteúdo. Já o pós-estruturalismo questiona essas dicotomias, “que serão analisadas como construções teóricas e filosóficas; no entanto, mantém, de maneira diferente da abordagem estrutural e formal, a dicotomia língua materna e estrangeira” (OTTONI, 2005b, p. 49-50)<sup>5</sup>. Essas diferentes maneiras de enxergar o objeto não vão necessariamente se opor, uma abordagem não se sobrepõe a outra. O pós-estruturalismo parte da abordagem estrutural e formal para estabelecer suas postulações.

A visão pós-estruturalista ofereceu uma outra maneira de perceber a realidade: antes ela era dividida em dois pólos antagônicos, sólidos e exclusivos (*A ou B*) – como previa a abordagem formal e estrutural. Mas as discussões mais recentes colocaram-se “contra o caráter de fixidez e exclusão mútua dos elementos contidos nos ‘binarismos comuns ao pensamento sobre a tradução’” (FROTA, 2000, p. 127). Haveria, portanto um entrecruzamento entre os polos: eles não seriam mais antagônicos, mas complementares (*A e B*), o mundo poderia e deveria ser visto necessariamente a partir dos dois extremos em conjunto.

Um modo de ilustrar essa convivência de abordagens seria pensar em cada uma delas como postes de luz, cujas áreas de alcance se coincidem: onde ambas as luzes iluminam seria possível pensar a partir de uma ou outra visão. Mas, onde só uma delas alcança deve-se, então, admitir o limite da outra e vice-versa. Ou seja, não existiria apenas um caminho, uma lei para ser tomada como certa e única, mas várias possibilidades para se seguir.

Antoine Berman reflete em *A tradução em manifesto* (2002), introdução a *A prova do estrangeiro*, sobre a tentativa de definição da tradução enquanto objeto de estudo. Para tanto, comenta a necessidade da constituição de uma história da tradução, para que a partir disso a área possa compreender a si mesma, ou seja, estabelecer aquilo que ele chama de *teoria moderna da tradução*. Partindo desse mesmo pressuposto,

<sup>4</sup> Essa necessidade de a tradução refletir sobre si na Alemanha dessa época não figurava ainda uma *teoria* propriamente dita, como comenta Berman, mas indicava a necessidade de uma reflexão sobre essa prática (Idem, p.12).

<sup>5</sup> “A concepção de tradução que eterniza a distinção entre dois pólos antagônicos e opostos, entre língua materna e língua estrangeira, como faz a abordagem estrutural, define a tradução como um fenômeno universal que garante o transporte de significados de uma língua para outra. [...] [O pós-estruturalismo redimensiona essa distinção e mostra] que eles são complementares e que a tradução é um acontecimento que está dentro do jogo de significados que se produz entre as línguas. Não há, assim, fronteiras entre as línguas; elas se complementam, provocando e proporcionando um transbordamento e evidenciando a multiplicidade de línguas envolvidas na tradução” (OTTONI, 2005b, p. 50).

alguns estudiosos sugeriram um rastreamento histórico para limitar a tradução enquanto teoria e enquanto prática, como o crítico literário George Steiner (2005, pp.259-261), que buscou dividir a história da tradução em quatro períodos, formando, assim um modelo histórico-psicológico. Em resumo, Steiner localiza o primeiro período desde Cícero (46 a.C.) até Hölderlin (1804), passando por São Jerônimo, Lutero, entre outros. O segundo período é marcado pela hermenêutica de Schleiermacher, passando por Schlegel, Humboldt, Paul Valéry, Ezra Pound, Walter Benjamin, e vai até 1946. O terceiro período insere-se na contemporaneidade das traduções automáticas da década de 1940 e já marca o estabelecimento da Tradução como disciplina, na década de 1960 e a “descoberta” de um dos ensaios divisores de águas, a saber “A tarefa do tradutor”, de Walter Benjamin, publicado originalmente em 1923. O quarto período ocorre concomitante ao anterior e retoma, num plano teórico, as discussões já iniciadas nas outras fases: a (im)possibilidade da tradução.

Esse modelo foi, contudo, criticado por Bassnett-McGuire que alegou que sua “divisão em quatro partes é, para dizer no mínimo, altamente idiossincrática [...]. É virtualmente impossível dividir períodos utilizando datas, já que [...] a cultura humana é um sistema dinâmico” (*apud* OTTONI, 2005c, p. 78). Partindo desse pressuposto, a autora propõe uma reorganização dessa história, de modo a sugerir maneiras de abordagem acerca do conceito de Tradução em cada época alterando, assim, a função e o papel do tradutor. Fica então como ideia de divisão: “Os Romanos; A tradução da Bíblia; Educação e o vernáculo; Primeiros teóricos; A Renascença; Os Vitorianos; Arcaizantes; Século XX” (OTTONI, 2005c, p. 79), que não deixaria de ser mais uma classificação cronológica dos fatos. Apesar de a autora não se apoiar em datas específicas, ainda se tem uma noção de limitação temporal para cada nova definição do conceito. Ainda há uma linearidade, uma posição complicada, pois a impressão que se tem é de que a autora não considera a convivência de diferentes concepções em um mesmo período. É possível que uma ou outra predomine numa determinada época, às vezes é até o esperado, mas isso não significa que todos os trabalhos do período teriam uma única orientação. Diferentes orientações sempre convivem. A autora mesmo assume a cultura como um sistema dinâmico, o esperado seria uma pressuposição que enveredasse por uma linha de ideias semelhantes.

A reflexão histórica sobre a tradução proposta por Berman, por outro lado, parte do princípio de que é “impossível separar essa história daquela das línguas, das culturas e das literaturas” (BERMAN, 2002, p. 13). É importante ressaltar que a Tradução, é (faz parte de) um sistema dinâmico, isto é, está em constante alteração por conta da relação com outros sistemas, também dinâmicos. Para Berman, “[f]azer a história da tradução é redescobrir pacientemente essa rede cultural infinitamente complexa e desconcertante na qual, em cada época, ou em espaços diferentes, ela se vê presa” (BERMAN, 2002, p. 14). Berman comenta que para homens como o poeta holandês Hooft,

[...] o sentido da tradução devia ser diferente do nosso, como era o da literatura. Para nós, as auto-traduições são exceções, assim como o fato de que um escritor [...] escolha uma língua que

não é a sua. [...] Em resumo, é toda a relação com a língua materna, com as línguas estrangeiras, a literatura, a expressão e a tradução que se estruturou de outro modo (BERMAN, 2002, p.14).

As periodizações oferecidas por Steiner, portanto, não satisfazem mais. Berman sustenta pensar a história enquanto uma abertura do próprio presente, de modo a “saber o que deve significar hoje a tradução em nosso campo cultural” (BERMAN, 2002, p. 15), ampliar e aprofundar o campo de pesquisa da teoria. Com esse processo de “expansão”, a Tradução consegue, desse modo, ser vista enquanto autônoma, já que “a tradução traz em si uma tensão que resiste à sua fixação em períodos estanques, daí as múltiplas tentativas de formalização teórica e histórica” (OTTONI, 2005c, p. 78).

10

Ele se questiona acerca da condição da Tradução, pois, depois de tantos “êxitos, tantas obras de arte, tantas pretensas impossibilidades vencidas, como é que o adágio italiano *traduttore traditore* ainda pode funcionar como um juízo final sobre a tradução?” (BERMAN, 2002, p. 15). A tradução seria vista de forma marginalizada por conta, dentre outros fatores, da posição que o tradutor ocupa, sempre suspeita, imerso entre línguas<sup>6</sup>, de modo a não se separar “das suas diferenças e nem das suas impurezas” (OTTONI, 2005a, p. 41). Estar entre línguas revela a mestiçagem que forma a tradução e que lhe delega o papel de garantir a sobrevivência dos valores de ambas as culturas em contato, ao mesmo tempo que admite sua impossibilidade.

Ademais, a tradução contém outra dualidade, se for pensada enquanto teoria e prática, dois níveis diferentes de abordagem, não necessariamente interdependentes, que muitas vezes poderiam gerar algum tipo de contradição. Mounin (1975, p. 94), nesse sentido, afirma que “a prática da tradução antecedeu toda a teoria sobre a tradução e sobrevive a qualquer teoria que negue a possibilidade de traduzir”, ou seja, aquilo que se estuda no nível teórico não teria reflexo na prática, necessariamente. Se há uma exigência da prática por uma teoria, esta teria um caráter especialmente instrumental, de modo a oferecer subsídios que justifiquem a escolha desse ou daquele modelo que melhor se encaixa na proposta de tradução<sup>7</sup>.

Uma reflexão essencialmente teórica, por sua vez, caminha por caminhos diversos que uma teoria da prática; muitas vezes, caminhos ainda não descobertos. A discussão não mais se dá no uso desse ou daquele termo em um idioma como equivalente para esse ou aquele em outro, ou quais estratégias a língua oferece para receber determinada carga de sentido. O pós-estruturalismo, por exemplo, parte da visão estrutural e formal de enxergar a tradução, mas apresenta uma abordagem diferente ao pensar os polos – prática/teoria, possibilidade/impossibilidade; original/ tradução – como complementares e não opostos.

<sup>6</sup> “O sujeito, ao traduzir, está ‘entre’ a diferença de dois sistemas linguísticos e no ‘meio’ das ‘várias línguas’ que compõem as línguas envolvidas na tradução” (OTTONI, 2005a, p. 41).

<sup>7</sup> Como é o caso de boa parte da obra de Andrew Chesterman, em especial *Memes of Translation* (2016) na qual ele defende a necessidade da teoria com o fim de oferecer uma maior e melhor instrumentação ao tradutor. Uma tradução a partir de pressupostos teóricos apresentaria melhores resultados, atendendo às exigências da cultura de chegada, do mercado editorial, do público leitor etc.

A abordagem estrutural e formal é a que sofre as mais severas críticas pela maneira como reafirma essas dicotomias. Grande parte dessas críticas começaram a surgir a partir dos anos 1980, através dos *Translation Studies*, que se apóiam numa postura pós-estruturalista da linguagem e questionam a maioria dessas dicotomias (OTTONI, 2005b, p. 50).

Como aponta Paulo Ottoni, o filósofo Jacques Derrida propõe o conceito do *double bind*<sup>8</sup> para tratar desse abalo que a dimensão desconstrutivista causa às noções de uma divisão estanque entre duas línguas. As dicotomias serão apresentadas então, sob uma outra perspectiva, buscando abarcar aquilo que as noções tidas clássicas – abordagem estrutural e formal – já não conseguiam explicar de maneira satisfatória. Estas ainda dariam conta daquilo que até então se pretendiam abordar, entretanto, para além dessa circunscrição, seria necessário um outro tipo de direcionamento e aproximação. A tradução para estruturalistas como Catford e Nida é vista sempre sob a ótica de *ganhos* e *perdas* – o que, num processo tradutório, seria necessariamente descartado? Qual significado não poderia mais ser retomado por completo? Há uma ânsia pela tradução literal, “uma solução completa em si mesma, única e reversível, pois a retradução teria como resultado precisamente o texto original” (BARBOSA, 1990, p. 27), ao mesmo tempo em que se assume a impossibilidade da literalidade: “Assim, sendo impossível a *tradução literal*, será necessário recorrer à *tradução oblíqua*, ou seja, àquela que utiliza recursos lexicais ou sintáticos diversos daqueles empregados no texto da LO [língua original] [...], quer dizer, que altera a forma, mas sem alterar o conteúdo ou a mensagem” (BARBOSA, 1990, p. 25).

Ainda que as teorias com um teor instrumental possam servir de guias para a prática da tradução, essas teorias teriam dificuldades em tratar da questão da tradução em um nível teórico, a começar pelo fato de chamarem a atenção para o fato de que uma dada estratégia ou solução pode não funcionar para toda e qualquer língua. A transmissão de uma *mesma* mensagem em línguas diferentes, por exemplo, pode se apresentar como uma dificuldade teórica, como apontam as discussões sobre a noção de equivalência, de que partiriam os autores estruturalistas e que vai receber críticas bastante severas, tanto das vertentes pós-estruturalistas quanto do funcionalismo alemão<sup>9</sup>. Para tanto, é necessário aceitar essa necessidade impossível, essa realização ainda que contrariando todas as premissas.

## RESISTÊNCIAS

*Double bind seria uma situação psicológica difícil em que o indivíduo recebe de uma única fonte mensagens conflitantes entre si, não permitindo a formulação de uma resposta apropriada; em sentido amplo, trata-se de um dilema* (NASCIMENTO, 2001, p. 99).

<sup>8</sup> Termo originalmente criado pelo biólogo e antropólogo Gregory Bateson para descrever a situação na qual um indivíduo recebe duas informações contraditórias. Em português, é também conhecida como *Teoria do Duplo Vínculo*.

<sup>9</sup> Para uma discussão sobre o tema da equivalência, cf. SNELL-HORNBY, M. *Übersetzen, Sprache, Kultur, in Übersetzungswissenschaft - Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, ed. M. Snell-Hornby, Tübingen: Francke, 1986/1994 (pgs. 9-29.); RODRIGUES, C. C. *Tradução e Diferença*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.; KOLLER, W. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg: Quelle und Meyer, 1992;.

A reflexão sobre a tradução de uma perspectiva pós-estruturalista apresenta, já de partida, uma tensão interna: há uma impossibilidade de realização ao mesmo tempo em que há uma necessidade de traduzir. As diferenças linguísticas entre as línguas promovem um afastamento entre o texto de partida e o de chegada, que não poderão nunca ser completamente removidas. Caberia ao tradutor lidar com o grau dessa violência em cada tradução que ele assume. A tradução vista como uma violência às línguas (de partida e de chegada) traz à superfície “a estrutura etnocêntrica de qualquer cultura”, ou “essa espécie de narcisismo” de que fala Berman (2002, p. 16); a separação entre o Outro e o Um asseguraria a integridade deste. O *double bind* atuaria nessa resistência proveniente das culturas postas em relação no processo tradutório, como comenta Derrida:

Toda resistência supõe uma tensão, e primeiramente uma tensão interna. Mas sendo impossível uma tensão puramente interna, trata-se de uma inerência absoluta do outro ou de fora do coração da tensão interna e auto-afetiva. O *double bind* é [...] o que não dá lugar, enquanto tal nem à análise nem à síntese, nem a uma analítica nem a uma dialética. Ele provoca ao infinito a analítica e a dialética, mas é para lhes servir *absolutamente* (DERRIDA *apud* OTTONI: 2005c, 74).

O *double bind* explicita a necessidade sempre em conjunto com uma impossibilidade: há uma resistência à tradução provinda de toda cultura, por conta de uma violência que esse processo implica ao texto. Ao mesmo tempo e de modo complementar a essa resistência, há a necessidade de uma abertura ao Outro a fim de garantir a sobrevivência desse texto: ele continuará circulando entre as culturas, continuará sendo discutido enquanto houver a tradução (BERMAN, 2002, pp.17-8). O *double bind* joga, portanto, sempre com essa contradição, essa necessidade em conjunto com uma resistência que retoma a violência que o texto sofre: apesar de este ser efetivamente traduzido, há uma parte dele que eventualmente não se mostrará acessível à tradução. Há nele um contexto que a tradução jamais poderá alcançar, um contexto – um “não-significado”, pois estaria justamente no ponto inacessível do texto – que, na língua de partida, retomará uma série de referências, mas que se perderá com a tradução<sup>10</sup>. “Não é possível, através da leitura ou da tradução, recuperar integralmente o significado único e estável do texto: ele não existe” (OTTONI, 2005a, p. 41).

Re-produzindo o sistema-da-obra em sua língua, a tradução provoca nesta uma mudança, e aí existe indubitavelmente, um ganho, uma “potencialização”. Goethe teve a mesma intuição falando, a esse respeito, de “regeneração”. A obra traduzida é às vezes “regenerada”. E não somente no plano cultural ou social: em seu *falar* próprio. A isso corresponderia, por outro lado, o fato de que, na língua de chegada, a tradução desperta possibilidades ainda latentes e que só ela, de maneira diferente da literatura, tem o poder de despertar (BERMAN, 2002, p. 21).

<sup>10</sup> “A descontextualização é a primeira diferença produzida pelo processo tradutório. [...] Ao recompor a materialidade [do texto de partida], ao criar um texto, a tradução é radicalmente recontextualizadora produzindo, portanto, uma segunda diferença, aliás, uma série de diferenças linguísticas e culturais que estão inscritas no texto de partida” (VENUTI, 2002, p. 217).

Ou seja, a tradução, ao mesmo tempo em que proporciona uma leitura outra do texto de partida, revelando sentidos que passariam despercebidos – reforçando a ideia de que a tradução garante, então, a sobrevivência desse texto –, ofusca leituras que só podem ser obtidas a partir do texto original<sup>11</sup>. Este será, ao mesmo tempo legível e ilegível, traduzível e intraduzível. “Totalmente traduzível [legível], desaparece como texto, com escritura, como corpo de língua. Totalmente intraduzível [ilegível], menos no interior do que se acredita ser *uma* língua, morre imediatamente” (DERRIDA *apud* OTTONI, 2005a, p. 36 (colchetes na citação de Ottoni)). Derrida leva essa discussão à questão do nome próprio:

[...] eu diria que todo nome próprio é constituído desse desejo: traduza-me e não me traduza [*double bind*]. Não me traduza, isto é, respeite-me como nome próprio, respeite minha lei de nome próprio que está acima de todas as línguas e traduza-me, isto é, compreenda-me, conserve-me na língua universal, siga minha lei etc. (DERRIDA *apud* OTTONI, 2005b, p. 67-68 (colchetes na citação de Ottoni))

Em *Torres de Babel*, Derrida discute sobre o mito de Babel, gerador da confusão entre línguas: “Essa história conta, entre outras coisas, a origem da confusão das línguas, a multiplicidade dos idiomas, a tarefa necessária e impossível da tradução, sua necessidade *como* impossibilidade” (DERRIDA, 2006, p. 20-1); e se questiona sobre o fato de a história bíblica ser lida na maioria das vezes por meio de uma tradução. Entretanto, “o nome próprio guarda um destino singular visto que não está traduzido na sua aparição de nome próprio” (DERRIDA, 2006, p.21)<sup>12</sup>. Partindo do nome “Babel”, Derrida explicita essa necessidade como impossibilidade. O tradutor, ao traduzir o nome próprio, no máximo “esboça uma análise dividindo o equívoco em duas palavras onde a confusão concentra-se em potência, em toda a sua potência, na tradução interna, se se pode deixar, que trabalha o nome na língua dita original” (DERRIDA, 2006, p.21-2). Ele vai jogar com a (in)traduzibilidade ao considerar o nome próprio comum, mostrando, assim, o transbordamento que existe entre as línguas<sup>13</sup>. Como várias línguas numa só língua, mostrando não uma mera oposição, mas sinalizando “a diferença ou o afastamento entre a simples inversão das oposições, sua marca no texto de partida, e seu deslocamento, sua re-marca” (NASCIMENTO, 2001, p. 94-5). Não haveria um centro único de onde as várias possibilidades emanam, mas diversas possibilidades que podem gerar esse centro.

<sup>11</sup> Uma outra forma de entender essa questão é considerar que esse intocável do texto de partida também não é único; em princípio, não haveria nada em texto nenhum que fosse completamente intocável. Cada tradução teria acesso a uma parte desse texto, descobrindo e produzindo sentidos diferentes em cada uma e ofuscando vertentes que não serão necessariamente as mesmas (lembrando que pensar a tradução a partir desse viés de recuperação [parcial] de sentidos não está presente na abordagem pós-estruturalista).

<sup>12</sup> “Ora, um nome próprio, enquanto tal, permanecendo sempre intraduzível, fato a partir do qual pode-se considerar que ele não pertence rigorosamente, da mesma maneira que as outras palavras, à língua, ao sistema da língua, que ela seja traduzida ou traduzante [*traduisante*]” (DERRIDA, 2006, p. 21).

<sup>13</sup> “Ficar-se-ia então tentado a dizer *primeiramente* que um nome próprio, no sentido próprio, não pertence propriamente à língua; ele não pertence a ela, *ainda que* e *porque* seu apelo a torna (e) possível (que seria de uma língua sem possibilidade de apelar ao nome próprio?); conseqüentemente ele não pode se inscrever propriamente na língua senão deixando-se nela traduzir, isto é, *interpretar* no seu equivalente semântico: desse momento ele não pode mais ser recebido como nome próprio” (Idem, p. 22).

Este *double bind* esta dupla imposição inalisável da análise está presente no caso de todas as figuras ditas do indecível que são impostas sob os nomes de *phármakon*, de suplemento, de hímen, de differânce. E de um grande número de outros que trazem em si predicados contraditórios entre si (*apud* OTTONI, 2005c, pp.74-5).

A tradução como necessidade e impossibilidade aparece sob o signo do *phármakon*<sup>14</sup> enquanto um suplemento, constituído a partir da estrutura do Um, mas que sob certo ângulo é independente, não precisa desse Um, tampouco é requisitado por ele<sup>15</sup>. Tal como Derrida comenta,

[...] essa ambiguidade, Platão, pela boca do rei, quer dominá-la, dominar sua definição na oposição simples e nítida: do bem e do mal, do dentro e do fora, do verdadeiro e do falso, da essência e da aparência. Se relermos os considerandos do julgamento real, encontraremos aí esta série de oposições. E disposta de tal modo que o *phármakon*, ou se assim se preferir, a escritura, só possa aí girar em círculos: é em aparência que a escritura é benéfica para a memória, ajudando-a do interior, por seu movimento próprio, a conhecer o verdadeiro. Mas, na verdade, a escritura é essencialmente nociva, exterior à memória, produtora não de ciência mas de opinião, não de verdade mas de aparência. O *phármakon* produz o jogo da aparência a favor do qual ele se faz passar pela verdade etc. (DERRIDA, 1991, p. 50).

Um Outro que de qualquer modo permanece dual e paradoxal: *phármakon* enquanto remédio e veneno, necessariamente (DERRIDA, 1991, p.45). Enquanto solução que vem de dentro, mas que mata por fora e contamina o interior, como comenta Evando Nascimento: “O *phármakon* é o suplemento que *aparentemente* vindo do exterior consegue contaminar a pureza de uma interioridade presente a si mesma. O problema dos suplementos é embaralharem a linha que separa o fora do dentro” (grifo meu. NASCIMENTO, 2001, p. 114).

São Partes que excedem o Todo, sem necessariamente assumir uma totalidade. Outro que na assunção do valor de Mesmo e de Um, resolve a comunicação e a destrói – aproxima leitor e autor, ao mesmo tempo em que os distancia, porque há partes do Um que são irrecuperáveis: textos que lemos, que traduzimos, forneceria apenas pistas de tudo aquilo que ele pode mostrar, cada investida resultando em novos significados. Berman comenta que “em uma tradução, não há somente uma certa porcentagem de ganhos e de perdas. Ao lado desse plano, inegável, existe um outro, em que alguma coisa do original *aparece* e que não aparecia na língua de partida” (BERMAN, 2002, p.21). Por conta da eliminação das barreiras entre as línguas, proporcionada pela abordagem pós-estruturalista, a tradução ocorreria entre a

<sup>14</sup> Derrida em *A farmácia de Platão* (1991) discorrerá sobre essa questão do *phármakon* enquanto remédio ou veneno na figura de um suplemento, que vem de fora. Ele parte de um diálogo entre Sócrates e Fedro sobre o surgimento da escrita. Sócrates traz à discussão a história de Theuth, deus que teria descoberto a escrita, que presenteou o deus Thamus com sua descoberta. “Eis aqui, oh Rei”, diz Theuth, ‘um conhecimento (*tô máthēna*) que terá por efeito tornar os Egípcios mais instruídos e mais aptos para rememorar (*sphotérous kai mnemonikotérous*): memória e instrução encontraram seu remédio (*phármakon*) [...] A tradução de *phármakon* por *remédio* – droga benéfica – não é de certa forma inexata [...] Esta medicina é benéfica, ela produz e repara, acumula e remedia, aumenta o saber e reduz o esquecimento. Contudo a tradução por ‘remédio’ desfaz, por sua saída da língua grega, o outro pólo reservado para a palavra *phármakon*. Ela anula a fonte de ambigüidade e torna mais difícil senão impossível a inteligência do contexto. Diferentemente de ‘droga’ e mesmo ‘medicina’, *remédio* torna explícita a racionalidade transparente da ciência [...] excluindo assim, do texto, o apelo à virtude mágica de uma força à qual se domina mal os efeitos, de uma dinâmica sempre surpreendente para quem queira manejá-la como mestre e súdito” (DERRIDA, 1991, p. 21).

<sup>15</sup> “Teremos refletido, de passagem, que a relação (a analogia) entre a relação *lógos*/alma e a relação *phármakon*/corpo é ela mesma designada como *lógos*. O nome da relação é o mesmo daquele de um dos termos. O *phármakon* está *compreendido* na estrutura do *lógos*. Esta compreensão é uma *dominação* e uma *decisão*” (Idem. p. 62).

multiplicidade de línguas (OTTONI, 2005a, p. 41), assim como o texto de partida. Cada tradução seria responsável por um recorte desse texto imerso entre as línguas, possibilitando, então, leituras que antes não poderiam ser feitas. Por conta disso, o tradutor ficaria nesse meio, podendo se submeter tanto à cultura de partida, quanto à de chegada. Para Berman,

[...] o tradutor é ambivalente. Ele quer forçar dos dois lados: forçar a sua língua a se lastrear de estranheza, forçar a outra língua a se de-portar em sua língua materna. Ele quer ser escritor, mas não é senão re-escritor. Ele é autor – e nunca o Autor. Sua obra de tradutor é uma obra, mas não é A Obra (BERMAN, 2002, pp. 19-20).

São, portanto, partes que se suplementam, pois, se por um lado a tradução vem de fora, contendo traços do texto do qual ela parte, por outro ela vem de dentro e se assume e se sustenta, como um texto criado e lido na cultura de chegada. Essa ambivalência da tradução, enquanto necessidade e resistência, solução, remédio para a cultura e, ao mesmo tempo, droga, pois gera uma alteridade que não é pura, mas uma miscigenação explícita, portanto o pensamento de que quando “o acidente [a tradução] assoma tão poderoso que pode ameaçar a pureza da essência, é porque entre um polo e outro a relação se revela mais intrínseca do que se poderia supor” (NASCIMENTO, 2001, p. 114). Ou seja, a relação entre os polos que tornam a tradução ambivalente seria tão complexa que não haveria como pensar em um sem levar em conta o outro.

## O SENTIDO

A língua apresenta, pois, este caráter estranho e surpreendente de não oferecer entidades perceptíveis à primeira vista, sem que se possa duvidar, entretanto, de que existam e que é seu jogo que a constitui. Trata-se, sem dúvida, de um traço que a distingue de todas as outras instituições semiológicas (SAUSSURE: 2004, 124).

Com a lógica do *double bind* é possível notar que nada que parte da língua é estável, ou seja, nem mesmo ao se buscar um nível anterior encontra-se uma base sólida constante. A estabilidade é ao mesmo tempo ilusória e real, pois ela não existe concretamente, mas funciona e se sustenta para aquele conjunto de ideias; é única e efêmera. Saussure já falava sobre esse paradoxo:

O sistema nunca é mais que momentâneo; varia de uma posição a outra [...] os valores dependem também e sobretudo, de uma convenção imutável: a regra do jogo que existe antes do início de cada partida e persiste após cada lance [...]. O lance repercute sobre todo o sistema; é impossível o jogador prever com exatidão os limites desse efeito (SAUSSURE, 2004, p. 104).

Apesar de efêmero, esse lance afetará de algum modo todo o sistema. Uma jogada posterior só se dará por conta dele, já que só se terá esta jogada por conta de uma série de fatores anteriores.

A Tradução é o que é por conta dos movimentos da linguagem que, ao mesmo tempo em que estipula regras para os jogos daquela, influencia na movimentação de um jogo ainda mais anterior. Dois

jogos simultâneos, porém, de diferentes níveis, autônomos ainda que interdependentes. Esses jogos são oferecidos pelo autor do texto de partida: ele propõe um primeiro lance, uma primeira jogada. Ao leitor/tradutor caberia seguir a trilha e criar ou desvendar possíveis significados e interpretações, que serão estabelecidos de acordo com os pressupostos de cada indivíduo. O significado é aberto, já comenta Derrida: “o que digo nunca corresponde a uma tese. Não existe finalmente em meus textos algo passível de se identificar ou estabilizar como asserções filosóficas, proposições positivas que se pudessem suspeitar de serem falsas” (DERRIDA *apud* NASCIMENTO, 2001, p. 95). O sistema é aberto e fechado: ao mesmo tempo em que se concebe um texto enquanto um Outro completo ele é necessariamente formado por Outros, por leituras anteriores, por rastros. Como comenta Derrida, o texto não é estático, mas uma combinação de significados possíveis que variam de acordo com cada contexto (DERRIDA *apud* FROTA, 2000, p. 78).

Evando Nascimento destaca que a condição de existência de qualquer texto depende desse jogo de repetição, ou seja, da possibilidade de re-leitura de um texto ainda que não se tenha acesso ao emissor ou ao destinatário primeiro. Por conta dessa abertura, instaura-se uma instabilidade necessária do signo, sem a qual não seria o texto comunicável. Partindo da lógica da iterabilidade, “[n]ão existe código que não possa ter sua regra aberta à alteridade [...]” (NASCIMENTO, 2001, p. 160).

A iterabilidade altera, parasita e contamina o que ela identifica e permite repetir; faz com que se queira dizer (já, sempre, também) algo diferente do que se quer dizer, diz-se algo diferente do que se diz e gostaria de dizer, compreende-se algo diferente... etc. Em termos clássicos, o acidente nunca é um acidente (DERRIDA *apud* NASCIMENTO, 2001, p.162).

Ao mesmo tempo em que essa abertura de sentidos é posta, por conta dessa eterna e provável referência ao que já foi dito (e ao que se dirá), perde-se necessariamente o controle daquilo que pode ser dito de um texto. Nascimento propõe um ponto de partida ao justamente oferecer seu texto a uma leitura, mas nada garantirá a integridade do sentido, devido a esse duplo sentido da iterabilidade. Lawrence Venuti afirma essa instabilidade necessária do signo (admitida já desde Saussure) ao comentar que essa combinação de duas unidades menores, significado e significante, decorre do caráter diferencial do signo, que essa combinação seria limitada pelo contexto no qual o signo é inserido, isto é, não é fechada, mas recortada. Segundo Venuti,

[...] a relação entre significante e significado é forjada em primeira instância pelo contexto lingüístico do signo – isto é, por sua posição em uma determinada cadeia de significante e suas associações diferenciais com outros signos semelhantes, porém ausentes – mas também a extensão revisionista de Derrida da lingüística saussureana, particularmente seu conceito de “iterabilidade” (*apud* FROTA, 2000, p. 78).

Essa indeterminação no sentido, um risco ao qual um autor deve se submeter, pode ter uma origem no próprio sujeito que vai estabelecer uma leitura do seu texto. A seção a seguir tratará dessa influência do sujeito na produção de sentidos numa leitura/tradução.

## O SUJEITO

Como esboçado anteriormente, toda observação sofre algum tipo de interferência. A primeira, e talvez a principal, provém do próprio observador. Lawrence Venuti, em *The difference that translation makes: the translator's unconscious* (2002), vai discorrer acerca das intervenções do tradutor no texto traduzido como provenientes de seu inconsciente. Ele parte de teorias psicanalíticas de Freud e Lacan para justificar essas tomadas de decisão por parte dos falantes sem uma justificativa aparente.

17

Segundo Venuti, o sujeito é submetido ao seu inconsciente, que emerge a partir de valores e relações sociais, nas quais ele, o sujeito – o tradutor, neste caso –, está imerso<sup>16</sup>. É importante levar em conta que o sujeito de Venuti é um sujeito social, formado a partir do meio em que ele está imerso, dizendo respeito inclusive a questões político-ideológicas. O autor acredita que um “sujeito transcendental, dotado de uma ‘consciência livre e unificada’, associada ao conceito de autoria, é também um ‘pressuposto teórico do modo de produção capitalista’ mais conhecido, na teoria política e econômica liberal, como ‘individualismo burguês’” (FROTA, 2000, p. 94-5). Desse modo, “[...] ele [Venuti] nega a dicotomia tradução livre/tradução fiel, mostrando que nem uma nem outra podem de fato ocorrer, já que não é possível ao tradutor despojar-se de toda uma bagagem ideológica e cultural que o constitui, a qual refletirá suas interpretações” (FROTA, 2000, p. 91).

Ou seja, o tradutor está imerso em sua própria linguagem, linguagem esta que o forma enquanto sujeito. A língua não se dissocia da cultura e conseqüentemente da ideologia – valores sociais – que a forma. A tradução, inevitavelmente será marcada pelo tradutor que a realiza, ele querendo ou não.

A abordagem de Venuti é interessante por mostrar claramente a impossibilidade de uma tradução neutra: ainda que o tradutor se polície contra uma eventual parcialidade, aquilo que ele considera como *fatores transindividuais* “garantirão que o inconsciente sempre trabalhará num sentido inverso às similaridades que o tradutor busca estabelecer, assegurando que a tradução seja um mero ato de comunicação” (VENUTI, 2002, p.238). Esses fatores são o que Venuti entende por erros sintomáticos, erros de tradução que são provocados pelo inconsciente a fim de estabelecer a presença do tradutor enquanto contestador do autor e do texto de partida, indo contra uma imagem marginalizada e transparente do tradutor no processo tradutório. Na epígrafe de seu artigo, Venuti cita Weaver, que comenta a esse respeito:

Muito provavelmente, ele [o tradutor] ouve as palavras em algum canto de sua mente e aprecia o som de uma ao invés de outra. Obviamente a decisão só é aparentemente instintiva. Seu instinto será guiado pelo conhecimento que tem acerca da obra do autor, pela leitura do período (WEAVER *apud* VENUTI, 2002, p.214).

---

<sup>16</sup> Esse conjunto de valores a que Venuti se refere é definido enquanto ideologia, em que a teoria da qual o tradutor se vale ao transformar seu texto está imersa.

O tradutor se posiciona, portanto, entre a sua língua – a língua para que o texto de partida será traduzido – e a língua do autor – suas leis, crenças, valores sociais e culturais etc. Venuti denomina, baseando-se em Lacan, esta como “Nome-do-pai”, a figura que representa a lei<sup>17</sup>, enquanto aquela seria a “língua materna”, representando a figura materna da relação, que ensinou a língua, não apenas a primeira competência, mas o lugar onde as noções teóricas e práticas de tradução prevalecem no tradutor.

Em seu artigo, *Compreensão e interpretação no ato de traduzir: reflexões sobre o enunciado e a significação*, Paulo Ottoni, comenta a respeito do lugar do sujeito na tradução; para ele, o tradutor ficaria no meio entre as línguas, porque a tradução

[...] é um acontecimento que está sempre entre o intraduzível e o traduzível, e a leitura entre o legível e o ilegível. Estar nesse “meio”, nesse “duplo” papel em que se encontram o tradutor e o leitor, é um fenômeno decorrente não só porque há diferença linguística entre as línguas, como também porque há “diferença de sistemas de línguas inscrita numa só língua” (OTTONI, 2005a, p. 41).

O tradutor, além de tratar das diferenças linguísticas entre as línguas e dentro da própria língua, deve levar em consideração seu próprio ponto de observação; de onde vêm seus princípios teóricos de decisões no processo de tradução. Afinal, a tradução de um mesmo texto de partida será diferente não só porque pode se estar lidando com dois tradutores, sujeitos, diferentes, mas também por se tratar de um mesmo sujeito, em dois momentos diferentes. Talvez aqui também entre em jogo a questão da instabilidade, não por problemas psíquicos inerentes ao sujeito, mas porque ele em si não é estável com o passar do tempo. Ele é passível de influências e interferências provindas do meio que acarretarão interferências em suas traduções. Retomando Venuti, ele se posiciona frente a essas interferências como modo de contestar o autor; o tradutor tem um desejo de competir com aquele, de modo a alterar seu texto inconscientemente, gerando, assim, novos contextos possíveis, novas referências, novos rastros. Esse tipo de interferência geralmente não provém de uma explicação lógica, o tradutor não consegue dizer por que preferiu uma palavra à outra, por exemplo.

A própria comunicação é um processo que sofre a interferência dos participantes, cada qual com sua linguagem. A comunicação pode ser vista como um sistema em repouso, tal como a tradução. A partir do momento em que se exercer essa comunicação, essa tradução, haverá uma interferência nesse sistema. E seria uma interferência necessária, sem a qual não se obteria conhecimento. O sistema em si não é mutável – aliás, não há como saber –; o fato é que se parte do princípio de que ele não interferiria em si de modo a provocar mudanças dentro de si. Seria preciso a interferência de um elemento para que houvesse uma mudança. “É como se um dos planetas que giram ao redor do Sol mudasse de dimensões

<sup>17</sup> “Lacan utiliza o termo ‘Nome-do-pai’ para designar não uma pessoa real [...], mas a função simbólica que o pai assume na cadeia de significantes que constituem o sujeito. O ‘Nome-do-pai’ representa várias manifestações da lei, figuras e instituições, valores e crenças que carregam consigo uma autoridade ou um prestígio social, a começar pela antiga proibição contra o incesto que regula o casamento” (VENUTI, 2002, p. 233).

e peso; esse fato isolado acarretaria consequências gerais e transformaria o equilíbrio de todo o Sistema Solar” (SAUSSURE: 2004, p.100).

## O SUJEITO INDETERMINADO

19

É imprescindível levar em conta da interferência do sujeito ao se analisar o Outro – objeto de medição, o próprio sujeito, o ponto de observação –; é dessa interação primeira que todas as outras constatações se estabelecerão. É por conta do instrumento utilizado que se observa (ou não) a instabilidade da matéria, a natureza dual do signo, a necessidade de uma ruptura com os paradigmas vigentes. E pensar desse modo gera um transbordamento de conceitos e definições. Como no caso da tradução, que tanto pode ser vista sob o prisma de objeto de estudo – o resultado da interação da língua de partida com a língua de chegada – quanto instrumento com o qual se observará a multiplicidade das línguas – a interação de uma com a outra eliminando essa ideia de línguas estanques e sem esse movimento de complementaridade. Com a instituição da tradução estabelecem-se dois polos: língua de partida e de chegada. A tradução é uma transformação que

[...] não distingue de modo estanque as línguas envolvidas na tradução, uma nacional e outra estrangeira, mas encara-as como complementares. A questão da tradução é a questão da *intervenção na língua* e não gerenciamento decorrente da necessidade de se manter as línguas envolvidas na tradução em oposição (OTTONI, 2005c, p. 72-3).

A tradução geraria, portanto, uma rede de instabilidades. Seria preciso, nesse caso, ser vista a partir da indecidibilidade do *double bind*, enquanto teoria e prática, enquanto necessidade e impossibilidade, enquanto conceito e instrumento, uma “ligação entre *diferentes conceitos* de tradução [...], que implicam *função e papel do tradutor* radicalmente alterados” (OTTONI, 2005c, p. 79). Isso porque segundo Rosemary Arrojo, “[a] partir da perspectiva psicanalítica, sujeito e objeto estão irremediavelmente comprometidos numa relação transferencial em que um se mistura e entrelaça com o outro” (ARROJO *apud* OTTONI, 2005d, 96). Afinal, o sujeito só se define por conta da existência do Outro. Seria, portanto, apenas em contato com o externo que essa individualidade se forma, esse contato extremo e violento, que a cada ponto de observação muda de face e oferece novas possibilidades. E por conta dessa falta de imparcialidade que faz os Estudos da Tradução um âmbito tão produtivo de discussões; é essa falta de inocência e neutralidade em conjunto com a impossibilidade de se obtê-la que gera tanto interesse.

## REFERÊNCIAS

- BARBOSA, H. G. *Procedimentos técnicos da tradução*. Campinas: Editora Pontes, 1990.
- BERMAN, A. *A prova do estrangeiro*. Santa Catarina: EDUSC, 2002.
- DERRIDA, J. *A farmácia de Platão* (Trad. Rogério da Costa). São Paulo: Iluminuras, 1991.

- \_\_\_\_\_. *Torres de Babel* (Trad. Junia Barreto). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- FROTA, M. P. *A singularidade na escrita tradutora: linguagem e subjetividade nos estudos da tradução, na linguística e psicanálise*. Campinas, SP: Pontes, 2000.
- MOUNIN, G. *Os problemas teóricos da tradução* (Trad. Heloysa de Lima Dantas). São Paulo: Cultrix, 1975.
- NASCIMENTO, E. *Derrida e a Literatura: "notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói: EdUFF, 2001.
- OTTONI, P. Compreensão e Interpretação no ato de traduzir: reflexões sobre o enunciado e a significação. In OTTONI, P. *Tradução Manifesta: double bind & acontecimento*. Campinas, SP: editora Unicamp; São Paulo: Edusp, 2005a, pp. 35-46.
- \_\_\_\_\_. Tradução recíproca e *double bind*: transbordamento e multiplicidade de línguas. OTTONI, P. *Tradução Manifesta: double bind & acontecimento*. Campinas, SP: editora Unicamp; São Paulo: Edusp, 2005b, pp. 47-70.
- \_\_\_\_\_. Tradução é desde sempre resistência: reflexões sobre teoria e história da tradução. OTTONI, P. *Tradução Manifesta: double bind & acontecimento*. Campinas, SP: editora Unicamp; São Paulo: Edusp, 2005c, pp. 71-81.
- \_\_\_\_\_. Tradução e inconsciente: a resistência à análise como mecanismo de imposição da língua. OTTONI, P. *Tradução Manifesta: double bind & acontecimento*. Campinas, SP: editora Unicamp; São Paulo: Edusp, 2005d, pp. 92-104.
- SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral* (Trd. Antônio Chelini, José Paulo Paese Izidoro Blikstein). São Paulo: Cultrix, 2004.
- STEINER, G. *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução* (Trad. Carlos Alberto Faraco). Curitiba: Editora UFPR, 2005.
- VENUTI, L. The difference that translation makes: the translator's unconscious. In: RICCARDI, A. (org.) *Translation Studies: Perspectives on an Emerging Discipline*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (pp. 214-241).

# AS TESES EQUIVOCADAS DE AGAMBEN, CACCIARI E VATTIMO SOBRE A PANDEMIA

Antonio Ruzza<sup>18</sup>

21

**Resumo:** O objetivo desse trabalho é analisar os motivos e os argumentos utilizados pelo movimento obscurantista que se opõe às vacinas (*no vax*) no mundo inteiro, e de como, no caso da Itália, ele recebeu um apoio indireto e inesperado de três filósofos do campo progressista: Agamben, Cacciari, Vattimo. Partindo do conceito foucaultiano de biopoder, eles defendem que há uma tendência dos governos (de qualquer país) de aproveitar-se da pandemia para limitar a liberdade individual e instalar um estado de exceção. Esta posição provocou uma forte reação de pensadores em vários países, incluindo o Brasil. Neste artigo, nos posicionamos ao lado destes críticos, porque consideramos equivocadas aquelas teses, sobretudo pelas consequências do ponto de vista político, além do filosófico.

**Palavras-chave:** pandemia, liberdade, exceção.

**Abstract:** This work aims to analyze the reasons and arguments used by the obscurantist movement that opposes vaccines worldwide (*no vax*), and how, in the case of Italy, it received indirect and unexpected support from three philosophers from the progressive field: Agamben, Cacciari, Vattimo. Starting from Foucauldian concept of biopower, they argue that there are a government trends (in any country) to take advantage of pandemic situation to limit individuals' freedom and install a state of exception. Those positions have teased a strong reaction from thinkers in several countries, including Brazil. In this article, we stand on the side of these critiques, because we consider these thesis a big mistake, especially because of the consequences from a political point of view, in addition to a philosophical one.

**Keywords:** pandemic, freedom, exception

## OS NO VAX

Sempre existiram, ao longo da História, grupos contrários à vacinação; entretanto, eles ganharam espaço e influência como nunca, na atual pandemia da Covid 19, e no mundo inteiro. Os que se opõem às vacinas podem ser basicamente classificados em duas categorias: os pós-fascistas e os idiotas (este último termo é usado no sentido etimológico e sem intenção ofensiva: em grego significa “sem ideias”).

---

<sup>18</sup> Graduado em Engenharia pelo Politécnico de Torino (Itália) e em Filosofia pela USJT. Pós-graduado em “Docência para o ensino superior” pela UNIFAI. Mestre em Filosofia (Epistemologia da Política e do Direito) pela USJT. Doutor em Filosofia pela PUC. Docente de Filosofia no UNIFAI, no qual organizou vários grupos de estudo. Publicou *Rousseau e a moralidade republicana no Contrato Social* (Annablume, 2010); *Em nome das luzes: um desafio à religião* (Annablume, 2012); *A crítica de MacIntyre à Modernidade: Liberalismo, Individualismo e teorias da Justiça* (CRV, 2018); *Dois ensaios. Populismo. Antissemitismo* (Fibra, 2021). Publicou o artigo *A solução para o problema do absurdo em Albert Camus* no livro *Deus entre a Filosofia e a Teologia Contemporânea*, de 2014, editado pela Appris

Os pós-fascistas<sup>19</sup> sempre procuram um pretexto para aparecer, tumultuar a situação, explorar um mal-estar, um ressentimento e um medo das pessoas, para sair da situação insignificante à qual foram condenados pela História. Utilizam muito o conceito de liberdade e de indivíduo,<sup>20</sup> justo eles que foram os maiores liberticidas e negadores da individualidade, criando rebanhos submissos e incapazes de pensar. A falta de vergonha é tanta que, numa manifestação de protesto na Itália contra o chamado *green pass*<sup>21</sup>, alguns deles chegaram a usar a estrela amarela, para mostrar que estavam sendo perseguidos e maltratados como os judeus nos campos nazistas. Não é necessário falar muito a respeito deles, porque são bem conhecidos os estragos provocados ao longo da História.

Nessa categoria, podemos incluir os populistas conservadores e reacionários do século XXI, que se opõem ideologicamente à Modernidade, porque ela quebrou um conjunto de valores tradicionais baseados na autoridade e numa pretensa homogeneidade do povo. Para eles, as vacinas, produto de alta tecnologia, são o símbolo de uma sociedade decadente e materialista, de pessoas que não querem aceitar as regras da natureza (na qual vale a lei do mais forte), e perderam a espiritualidade, porque desejam viver a qualquer custo. Estes populistas não estão realmente interessados na defesa da liberdade individual e da economia (argumentos mais utilizados), nem na busca do conhecimento, nem no enfrentamento da pandemia.

Na segunda categoria, temos os idiotas, aqueles que não têm ideias sobre o que estão falando, e mesmo assim pontificam; são incapazes de qualquer raciocínio lógico, de um pensamento crítico, de qualquer análise da realidade e das provas empíricas; não se dão conta e não têm vergonha das coisas que dizem. Muitos deles são negacionistas da ciência e das experiências mais evidentes, defendendo, por exemplo, que a Terra é plana, ou de que o homem nunca pisou na lua.<sup>22</sup>

No caso dos *no vax*, misturando as duas categorias, podemos identificar quatro grupos.

Um primeiro grupo defende uma concepção arbitrária da liberdade individual, pela qual pode-se fazer e dizer qualquer coisa; porém, trata-se de um abuso da liberdade, que Locke chamou de licenciosidade. A liberdade pode ser absoluta (sem limitações) só para uma pessoa que vive isolada; na sociedade liberal-democrática (atualmente dominante), ela consiste numa falta de impedimentos (conforme a famosa definição de Hobbes), que podem ser legais ou físicos. Na prática, na sociedade contemporânea, ela é limitada em pelo menos três pontos. Pelo primeiro ponto, ninguém é livre de ofender, caluniar, provocar danos em alguém, sobretudo se não tiver provas, porque estaria violando a

<sup>19</sup> Com este termo, entendemos grupos de pessoas que simpatizam com o fascismo histórico e compartilham valores e objetivos; mas não propõem as mesmas medidas, que eles admitem serem hoje indefensáveis ou impraticáveis.

<sup>20</sup> Estas palavras, como muitas do vocabulário político, são “significantes” que podem ter vários “significados” (ideias associadas).

<sup>21</sup> Documento introduzido inicialmente na Itália em 2021 e logo adotado em vários países. Introduz controles e restrições para os não vacinados, proibidos (sem ele) de ir ao trabalho (escritório, fábricas, escolas), usar transporte público, entrar em lugares de lazer (cinemas, restaurantes, academias, museus etc.) É uma forma indireta de obrigar a vacinar-se. No Brasil não foi adotado.

<sup>22</sup> Estas crenças folclóricas (diferentemente daquelas sobre a pandemia) não prejudicam a sociedade; portanto, não precisam ser combatidas.

liberdade e os direitos do outro. Pelo segundo ponto, ninguém é livre de desobedecer a leis feitas por autoridades legítimas e aprovadas largamente pela população, porque estaria arriscando a vida do outro (por exemplo, ninguém é livre de dirigir sem cinto de segurança ou fumar em lugar fechado); se para o infrator a lei inclui a prisão, ele não pode depois reclamar que o governo está violando a sua “liberdade individual de ir e vir”. Pelo terceiro ponto, ninguém é livre de pôr em risco o “bem comum”. Este é um conceito complicado, porque em geral é difícil definir o que é bom para todos (por causa das diferenças sociais, culturais etc.), e é rejeitado pelos liberais de todas as tendências. Porém, pode ser um consenso quase total de que, em casos emergenciais, a saúde pública é um bem de todos, porque ninguém gosta de ficar doente, e um governo deve fazer qualquer coisa para salvá-la, inclusive para não prejudicar as atividades econômicas e gastar dinheiro que poderia ser utilizado melhor em outras áreas. A pandemia representa uma emergência que justifica decisões duras e eventualmente um pouco autoritárias. Em tempos de guerras ou graves ameaças (como desastres naturais ou ataques terroristas), algumas liberdades individuais podem e devem ser suspensas, e as pessoas passam a ser objetos de vários controles.

É preciso também observar que a liberdade consiste em escolher entre duas alternativas (no nosso caso, vacinar-se ou não), mas para que a escolha seja consciente, é preciso estar bem-informado. E isso é difícil, quando a pessoa aceita qualquer *fake news*, ou segue a opinião de pessoas preconceituosas ou ignorantes do assunto ou que agem por motivação política que nada tem a ver com a ciência. Porém, os *no vax* continuam insistindo nessa definição arbitrária de liberdade, e recusam vacinas, distanciamento social e uso de máscaras. Eles argumentam também de que têm o direito constitucional de recusar um tratamento médico, e que estão sendo perseguidos e discriminados só pelas suas ideias. Infelizmente, filósofos que se posicionam na esquerda, concordam com este pretensão direito!<sup>23</sup> Eles consideram que a liberdade individual é um valor absoluto, que não pode ser limitado nem em situação emergencial.

Um segundo grupo de *no vax* tem objetivos políticos e segue uma ideologia de valores conservadores e antimodernos. Ele recorre a argumentos claramente absurdos, até ridículos, a partir da velha teoria da conspiração, pela qual existe um inimigo oculto e poderoso que quer prejudicar o povo e é responsável pelos seus fracassos (o mito do bode expiatório):<sup>24</sup> para ele, a covid não existe, é uma conspiração dos chineses para dominar o mundo ou das *big-pharma* para enriquecer-se às custas do povo.<sup>25</sup> Um influente membro deste grupo era o autodenominado filósofo Olavo de Carvalho, que desde o início

---

<sup>23</sup> Na Itália: Aganbem, Vattimo, Cacciari; mais em frente, comentaremos as suas posições.

<sup>24</sup> O cientista francês Luc Montagnier, prêmio Nobel pela descoberta do vírus HIV na década de 1990, desceu depois a ladeira anticientífica, condenando todas as vacinas, especialmente em crianças. Sobre a do coronavírus, afirma que ela vai destruir a espécie humana, que poderá ser reconstruída a partir dos não vacinados. É a estrela nas manifestações de rua dos *no vax*, porque afinal é uma “autoridade”. Politicamente, pode ser considerado um “idiota útil”. Falecido no início de fevereiro de 2022, ele está sendo considerado uma vítima das *Big Pharma*, que o teriam assassinado quando estava pronto para revelar o engano das vacinas.

<sup>25</sup> Os filósofos acima listados, sendo de esquerda, acrescentam os interesses dos grandes capitalistas. Os eternos antisemitas detectam uma nova conspiração judaica para destruir o mundo cristão, favorecer o comunismo e enriquecer.

disse que o vírus era uma conspiração, uma historinha de terror para acovardar o povo, tirar-lhe a liberdade e fazê-lo aceitar a escravidão (!).<sup>26</sup>

Um terceiro grupo mostra um medo injustificado, devido basicamente à ignorância e a preconceitos (não existe propriamente um objetivo político),

Finalmente, temos um quarto grupo: aquele composto de indivíduos muito religiosos ou supersticiosos, que se consideram totalmente protegidos por Deus, ou pensam que o destino está escrito e não precisam tomar providências (ou, ao máximo, devem rezar com mais fervor). O ministro brasileiro Mendonça, que defendia a abertura de igrejas e templos mesmo no pico da pandemia (apesar do parecer contrário de autoridades eclesásticas responsáveis), chegou a dizer que os verdadeiros cristãos estão prontos a morrer para defender a liberdade de culto, como se ela fosse ameaçada! Mendonça estava pensando nos mártires, supostamente perseguidos pelos romanos pagãos ou nos regimes comunistas.

Certamente, algumas dúvidas são legítimas, porque a situação da pandemia é fluida e os conhecimentos devem ser continuamente revistos; algumas medidas restritivas se revelam ineficazes e devem ser modificadas; porém, as dúvidas não podem ser com relação ao uso das vacinas em si, porque a História mostrou a sua absoluta necessidade e eficiência em erradicar várias doenças endêmicas. Assim, entendemos que depois de quase dois anos de pandemia, não há mais muito o que explicar, nem descobrir novos argumentos para tentar convencer tais pessoas. Somente no terceiro dos grupos acima listados, é possível insistir na ação de convencimento para superar medos injustificados.

Nos outros grupos, as pessoas apresentam uma carga ideológica ou religiosa tão grande, que nenhum argumento e nenhuma prova científica os faz mudar de ideia. Para elas, as teorias dos *no vax* se transformaram em objeto de fé, uma nova religião, para a qual é aceitável morrer. Outras pessoas têm valores e preconceitos tão arraigados que os levam a negar um conhecimento (a utilidade e segurança das vacinas) que viole tais valores, como bem explicou Feyerabend sobre o relativismo epistemológico;<sup>27</sup> porque, por exemplo, eles não querem ter o corpo invadido por algo estranho, e admitem que preferem morrer.<sup>28</sup> Também é possível que alguns tenham problemas neurológicos que os impedem de entender a situação e os argumentos bem colocados.

Vamos agora examinar o posicionamento de três filósofos (Agambem, Cacciari, Vattimo) que criticam ações governamentais contra a pandemia (não propriamente as vacinas, mas a sua obrigatoriedade e as decisões restritivas). Eles partem dos estudos de Foucault sobre o poder, algo que se exerce (mas não se possui); é uma rede dentro da qual os indivíduos circulam sem poder sair, ora como agentes, ora como dominados, dependendo da relação do momento e do lugar da rede. Ao longo da

<sup>26</sup> Ultraconservador e defensor do chamado Tradicionalismo, guru de Bolsonaro, Olavo acaba de falecer de Covid neste final de janeiro.

<sup>27</sup> O autor de *Adieu à Raison* afirma que existem vários discursos com diferente capacidade de impor-se; assim, ciência empírica (com o método e as evidências justificadas), astrologia e invocação dos espíritos teriam o mesmo status epistemológico. É possível que só um modelo seja afinal aceito, ou que todos possam conviver na mesma sociedade.

<sup>28</sup> Esta posição é defendida pelos Testemunhas de Jeová, que recusam a transfusão de sangue mesmo sabendo que vão morrer; porém, esta decisão prejudica só eles, diferente do caso dos *no vax* que prejudicam a muitos!

História, o poder passou por três “tecnologias”. A primeira foi a do soberano: foi típica das sociedades clássicas, medievais e modernas, com o soberano controlando tudo ou quase, incluindo o poder de exercer a “justiça”<sup>29</sup>, a partir de certos direitos (naturais, divinos). Foi identificado com o governo, por exemplo o absolutista,<sup>30</sup> mesmo após o surgimento de teorias sobre a divisão dos poderes. É um poder que se exerce fazendo morrer e deixando viver.

Esta situação é invertida na segunda manifestação do poder, que foi a da disciplina, típica da sociedade criada pela Revolução Industrial: ela se exerce ainda sobre o corpo do indivíduo, corpo que continua objeto de várias restrições, sobretudo nas prisões e manicômios, apesar do término dos suplícios;<sup>31</sup> ele deve ser mantido produtivo e submisso; o sujeito controla a si mesmo (quer dizer, o Estado não precisa usar sempre a violência ou a ideologia); é condicionado e auto-condicionado; é objeto de investimento nas fábricas, prisões e escolas. Portanto, o poder faz viver e deixa morrer, a partir de uma visão do corpo que podemos definir utilitarista. O terceiro momento foucaultiano é o do biopoder: é aplicado à vida da população como um todo, com os programas de previdência social, prevenção de doenças, controle da natalidade; se serve das ciências sociais e da psicanálise; em algumas épocas incluiu também eugenia ou pureza racial, com pretensa base científica. Nesta etapa, não se presta atenção somente ao corpo, mas também à alma, que não é a ilusão dos teólogos, mas um conjunto de pensamentos e sentimentos, que são investigados para descobrir motivos e desequilíbrios, por exemplo, para entender um crime.<sup>32</sup> A ligação entre os dois últimos poderes é feita pelas normas, que ao mesmo tempo individualizam e remetem ao conjunto de indivíduos. Anormal é aquele que não se encaixa na norma, quem se desvia dela,<sup>33</sup> e deve ser punido. Como veremos, é o conceito de biopoder que é reinterpretado ou atualizado pelos três filósofos a ser examinados.

Foucault também fez algumas considerações sobre as pestes, que fascinaram muitos escritores, de Tucídides até Manzoni, Allan Poe e Camus; e pintores, de Breugel até Munch, Bocklin e Schiele. Numa aula do curso *Os Anormais* de 1975, ele traz duas diferentes visões: o sonho literário, pelo qual as pessoas, sabendo que vão morrer logo e querendo aproveitar os últimos prazeres da vida, se abandonam a orgias e crimes, desrespeitando as leis por uma concepção de liberdade absoluta (quase uma pulsão freudiana

<sup>29</sup> Este era um dos muitos privilégios do rei absolutista ou do senhor feudal, porque qualquer crime era considerado indiretamente contra a sua pessoa, e ele deveria vingar-se. Durante um longo ritual, os condenados à morte (após um processo muitas vezes secreto) eram supliciados em público, para deixar o povo amedrontado, mas ao mesmo tempo satisfeito com o soberano exercendo o seu poder. Foucault destaca a inutilidade de tudo isso, e a desvantagem de que o soberano podia exercer o direito de misericórdia a seu bel-prazer.

<sup>30</sup> A palavra “governo” significava originalmente “dirigir condutas”; depois foi apropriada pelo Estado, como sua prerrogativa (sociedade da lei, da disciplina, do controle). Ele tem nas pessoas o seu objeto, na economia o seu saber, na segurança os seus mecanismos.

<sup>31</sup> Eles foram abolidos aos poucos no século XVIII, com o avanço do pensamento iluminista e das reformas solicitadas por magistrados e políticos, que queriam reduzir o poder do governante e apostavam em penas mais eficazes (como a prisão perpétua, que assusta mais do que a morte). O novo sistema judiciário e penal deveria transmitir ao possível criminoso duas certezas: que seria descoberto (pela eficácia o sistema investigativo) e que cumpriria a pena até o fim. Julgava-se assim que o crime não compensaria.

<sup>32</sup> Consulte as obras *Microfísica do Poder* e *Vigiar e Punir*.

<sup>33</sup> Esta tradição começou na Alemanha, no século XVIII.

de morte); e o sonho político, onde o poder se exerce na forma mais exacerbada de controle, proibindo qualquer contato entre pessoas.

## GIORGIO AGAMBEN<sup>34</sup>

26

Este filósofo se posicionou, já a partir fevereiro de 2020, contra as primeiras medidas restritivas e o *lockdown* do governo italiano, que se antecipou à própria OMS. Agamben publicou uma série de artigos sobre a pandemia de coronavírus,<sup>35</sup> alguns dos quais fazem também parte da coletânea *Sopa de Wuhan*, da qual participaram Zizek, Badiou, Harvey, Byung-Chul, Preciado, Jean-Luc Nancy, Judith Butler e outros, todos do curto período entre fevereiro e abril de 2020. Os artigos de Agamben provocaram surpresas pelas suas conclusões, sobretudo no campo da esquerda no qual ele é inserido. O assunto foi logo discutido no Brasil por Yara Frateschi,<sup>36</sup> Carla Rodrigues<sup>37</sup> e Oswaldo Giacoia<sup>38</sup>, além de outros.

Certamente, as reflexões de Agamben são coerentes com a sua linha de pensamento sobre o “estado de exceção”, que traz uma suspensão temporária de alguns ou todos os direitos constitucionais, a partir de um pretexto; e esta seria a tendência de todo governante, mesmo democrático. Porém, argumentaremos que existem situações (exceções!) no qual a condenação e a luta contra o “estado de exceção” deve ser ou abandonadas ou adaptadas. Defender um pensamento total e definitivo como faz Agamben, independentemente de algumas condições externas da realidade objetiva (não aquela percebida), não é prova de coerência e fidelidade a si próprio, mas de falta de maleabilidade e de pragmatismo.

Vamos resumir os pontos principais da visão de Agamben:

1. O governo é uma instituição toda poderosa (um Leviatã, com o soberano hobbesiano que conserva os direitos naturais e está acima das leis promulgadas por ele), que espera somente uma oportunidade (a pandemia, no caso) para impor o estado de exceção, no qual são suspensas ou eliminadas as liberdades individuais da democracia liberal: inicialmente, o direito de ir e vir; depois, o direito de não se vacinar. Esta oportunidade pode acontecer por acaso ou ser “inventada” (e seria interpretada como uma conspiração).

2. O povo é uma entidade que vive uma “vida nua”, quase só biológica, sem sentido, sem grandes objetivos, satisfeito com a mediocridade que, em todo caso, lhe permite viver com um certo conforto e

---

<sup>34</sup> As suas obras mais conhecidas são *Homo Sacer* e *Estado de Exceção*.

<sup>35</sup> Publicados pela Boitempo com o título *Reflexões sobre a Peste*. Em ordem cronológica, são: 1) A invenção de uma epidemia (publicado em 26 de fevereiro de 2020); 2) Contágio (de 11 de março de 2020); 3) Esclarecimentos (de 17 de março de 2020); 4) Reflexões sobre a peste (de 27 de março de 2020); 5) Distanciamento social (de 6 de abril de 2020); 6) Uma pergunta (de 14 de abril de 2020).

<sup>36</sup> Artigo [Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia](https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/). In: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>

<sup>37</sup> Artigo (em conjunto com Ana Carolina Martins, Caio Paz, Isabela Pinho e Juliana Moraes Monteiro) [Agamben sendo Agamben: por que não](https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/). In: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/>

<sup>38</sup> Vídeo da *Casa do Saber*, em 03/04/2020. Disponível no site <https://www.youtube.com/watch?v=4QvXLQtNu2E>

satisfação na sociedade consumista e tecnológica. O povo sente também medo<sup>39</sup> do novo e do desconhecido, e aceita e se submete ao estado de exceção como um mal menor e um recurso para não morrer. Se a submissão foi tão rápida, é porque já existia uma “peste moral”, pela qual o homem enxerga um inimigo no outro homem, agora transformado em um portador de contágio.<sup>40</sup> O risco, para o futuro, seria ter um indivíduo ainda mais isolado, portanto, mais controlável pelo Estado; seria um avanço na desumanização. A pandemia marca a crise do pensamento.

3. Passado o perigo, o estado de exceção continua! Esse é o biopoder do Estado,<sup>41</sup> que nos controla por meio do nosso corpo. O seu aliado não são mais as instituições religiosas, mas é a ciência,<sup>42</sup> transformada em uma nova religião que proclama verdades absolutas e estabelece que o único valor é a sobrevivência, às custas da liberdade e do distanciamento social e humano. Os avanços tecnológicos que toda guerra traz para vencer o inimigo externo (tal é definido o vírus), podem depois ser incorporados ao sistema político e ser considerados “normais” instrumentos de controle. Entre eles, a vigilância digital, que em países asiáticos é uma realidade, por causa de uma cultura menos individualista. Outro aliado do Estado é a mídia que criaria um irracional clima de pânico (medo coletivo).

Discordamos dos três pontos

1. Não é verdade que o governo é uma instituição tão poderosa assim. Como argumentou Foucault na *Microfísica do poder*, este é distribuído em uma grande quantidade de instituições, e nenhuma pode dominar as outras, e todas operam com uma certa autonomia. A prova a encontramos aqui no Brasil: se o autoritário Bolsonaro pudesse, daria um golpe e instalaria a ditadura, que é o seu sonho. Nunca teria comprado vacinas. Mas, por enquanto, não pode; várias instituições o controlam e o limitam. Este afinal era o objetivo de Montesquieu, quando defendeu a teoria de divisão, balanço e independência dos poderes. Por outro lado, no caso das medidas impostas pelos governos centrais (do mundo inteiro, com a exceção do Brasil) por causa da pandemia, não se trata de um verdadeiro estado de exceção, mas de restrições de alguns movimentos e atividades, mesmo que importantes (viagens, aulas e trabalho presencial, lazer, reuniões etc.); a maioria das liberdades individuais são mantidas (incluindo, infelizmente, a publicação de *fake news* e interpretações equivocadas e anticientíficas!). Afirmar, como faz o filósofo romano, que as medidas de controle atuais excedem aquelas do nazifascismo significa banalizar os

<sup>39</sup> Medo: “paura” em italiano, termo usado no vídeo de Giacoia. Para o Hobbes, é o sentimento do “estado natural” que justificou a formação do estado absolutista. É interessante observar que as pessoas sempre negam de ter medo, como que fosse vergonhoso! “Eu não tenho medo de nada” é maior mentira que possa ser dita.

<sup>40</sup> O filósofo recorre à figura do *untore*, que no romance *Os noivos* de Manzoni, espalhava a peste em Milão no século XVII.

<sup>41</sup> Os conceitos de biopoder e biopolítica, como visto, foram desenvolvidos por Foucault. Para o francês, eles são recursos de governos da Idade Moderna, mas para o italiano já existiam no mundo greco-romano. O governo nazista representou o seu ápice (com as metas de purificação da raça, eliminação dos indesejáveis e daqueles que viviam uma via indigna ou perigosa pelo Estado).

<sup>42</sup> Sabemos que a “ciência” trouxe e justificou teorias absurdas e criminosas, como informa Carla Rodrigues no artigo citado, retomando Agamben: “a ciência afirmou que a histeria era doença de mulheres, que a homossexualidade era patológica e que os negros eram degenerados e inclinados à criminalidade. Ou, ainda mais assombroso e desconcertante, grande parte da tecnologia médica do século XX resulta dos experimentos dos campos de concentração”. Mas isso não justifica uma crítica ou desconfiança automática e geral, posição típica de um pensamento antimoderno, que acompanha discursos reacionários nos costumes e neoliberais na economia.

regimes verdadeiramente autoritários e ferir uma sensibilidade histórica. Afinal, não há um campo de concentração, que foi o espaço por excelência de execução da biopolítica nazista.

2. Existem muitas pessoas que vivem uma “vida nua”, mas não é verdade que o povo inteiro é uma massa amorfa, submissa e medrosa, preocupada só com a segurança. Esta é uma das várias preocupações de todo mundo, porém, em nível variado: bem pequena na Islândia, bem grande nos morros do Rio. E agora é a mais importante. A maioria das pessoas tem vários objetivos na vida, que lhe dão um sentido. Mas têm medo. Apesar de Maquiavel ter dito que para o governante é melhor ser temido que amado (porque o medo paralisa os inimigos do “príncipe”), a apesar de Montesquieu ter indicado no medo a mola que sustenta um regime tirânico, o sentimento em si não é ruim, porque o medo permite estar conectado com a realidade (aquela objetiva, não aquela percebida), conhecê-la e enfrentá-la melhor. O medo é o oposto do temerário, que já Aristóteles criticava como um afastamento, por excesso, do “justo meio” (a coragem). O problema é que políticos populistas transforma o medo em ódio contra um determinado bode expiatório; o ódio exige a vingança e a proclamação do estado de exceção. Contra esta posição de Agamben, podemos argumentar que a introdução das duras medidas adotadas para proteger a vida do cidadão mostra que esta vida não é considerada simplesmente “nua”, mas está acima de cálculos políticos ou econômicos. Agamben observa que nas epidemias do passado (as medievais, mas até aquela da gripe espanhola do início do século XX), não era decretado o estado de emergência; porém, não fala das quarentenas que sempre existiram<sup>43</sup> (inclusive para os imigrantes! Porque a pobreza era considerada portadora de doenças), e esquece de dizer que a vida humana não era tão valorizada como hoje, a partir do avanço dos direitos humanos.

3. Passado ou reduzido o perigo (no caso, controlando a pandemia graças às vacinas e às outras medidas sociais), o estado de exceção não durará. As pessoas o impediriam de qualquer maneira, é só ver como todos estão ansiosas de voltar à vida “normal” (com as devidas precauções) e à liberdade individual de ir e vir. Aristóteles, Maquiavel, Rousseau e outros filósofos republicanos distinguiam dois tipos de povos no mundo antigo: os que nunca conheceram a liberdade e por isso não sentiam falta (egípcios, babilônios, persas, celtas, judeus etc., todos chamados de bárbaros); os que conheciam a liberdade (os greco-romanos) e que, quando a perdiam por um estado de exceção (uma tirania), se revoltavam e a reconquistavam. Claro, a concepção de liberdade pelos antigos era diferente dos modernos, mas a atitude era a mesma, de reconquistar o que era conhecido e valorizado.

No caso do Brasil, a conclusão absurda a ser extraída das palavras de Agambem seria a seguinte. Temos cerca 20% de bolsonaristas fanáticos que querem seguir o pensamento ideológico do líder hostil ao isolamento, ao uso das máscaras e às vacinas (apesar de que muitos deles acabam se vacinando). Estas medidas se mostram a única alternativa viável, não ideológica, para controlar a pandemia, e elas têm maior sucesso nos países nos quais governo, oposição e sociedade civil concordam que a pandemia é um

---

<sup>43</sup> O romance antes citado de Manzoni descreve que os suspeitos de ter a peste eram proibidos de sair de casa (as portas eram até lacradas).

problema real e não uma conspiração ou invenção. Eventuais diferenças estão nos métodos e na duração das medidas. Eles acompanham as posições dos cientistas e não dos economistas ou dos políticos demagogos e populistas. No Brasil, não há esta união, pelo contrário, há sabotagem do governo: o fato de desobedecer ao isolamento e à vacinação seria, para Agamben, um louvável ato de resistência ao estado de exceção, decretado por governadores e prefeitos, e considerado legítimo pelo STF! Nesta situação absurda, os “resistentes” bolsonaristas chegam a reclamar de violação dos direitos humanos, justo eles que seguem um líder que sempre os desprezou. A ministra Damares disse que governadores e prefeitos deveriam ser processados por violar “o direito humano das pessoas de sair de casa”! Ora!

Obviamente, não estamos dizendo que há uma coincidência de avaliação e de objetivos entre Agamben e Bolsonaro. Como observa Carla Rodrigues,

O presidente Jair Bolsonaro prega o fim do isolamento social em nome do que vamos chamar de atualização da fórmula da biopolítica. Se a soberania primeiro se instituiu pela máxima “fazer morrer, deixar viver” e foi substituída, nos estados modernos, por “fazer viver, deixar morrer”, Bolsonaro inaugura um novo momento, “fazer morrer, deixar morrer”, em nada semelhante à maneira como Agamben está propondo pensar os significados de vida e morte diante do novo coronavírus e as exceções que o acompanham.<sup>44</sup>

Porém, há consequências comuns entre as duas posições, como em insistir que a pandemia é uma invenção de poderes misteriosos com fins ditatoriais para eliminar a liberdade, ou em subestimar os seus efeitos sociais, pelo fato que os mais prejudicados são os desfavorecidos, quer dizer, a pandemia aumenta as desigualdades entre nações e entre classes dentro de uma nação. Estas observações faltam na análise de Agamben, que não discute este tema, diferentemente de outros filósofos de esquerda. Entre estes, será suficiente citar Judith Butler,<sup>45</sup> que já em março de 2020 detectava um grande risco:

La desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine. El virus por si solo no discrimina, pero los humanos seguramente lo hacemos, modelados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo. Es probable que en el próximo año seamos testigos de un escenario doloroso en el que algunas criaturas humanas afirmarán su derecho a vivir a expensas de otros, volviendo a inscribir la distinción espuria entre vidas dolorosas e ingratas, es decir, aquellos quienes a toda costa serán protegidos de la muerte y esas vidas que se considera que no vale la pena que sean protegidas de la enfermedad y la muerte.<sup>46</sup>

Estas palavras significam que a humanidade não sairá melhor da pandemia, não mostrará uma maior solidariedade, como alguns ingenuamente profetizaram no início, quando também diziam que as vacinas seriam distribuídas com equidade entre todos os países. Isso não aconteceu. Não é verdade que estamos todos no mesmo barco, situação que indicaria uma união idílica acima das classes e das desigualdades; estamos todos no mesmo mar, porém, alguns num confortável transatlântico, outros numa

<sup>44</sup> Site citado. As alternativas do Estado quanto ao deixar morrer ou viver dos súditos, é retirada do pensamento de Foucault.

<sup>45</sup> A sua obra mais conhecida é *Problemas de Género*.

<sup>46</sup> Artigo *El Capitalismo tiene sus límites*, in: *Sopa de Wuhan*, p. 62.

canoa furada. É inegável que a pandemia trouxe um aumento do sentimento do medo, que anula as ingênuas previsões de que surgiria uma humanidade mais solidária, a partir da observação de que o vírus não conhece fronteiras nem classes sociais. A propósito, Byung-Chul observa: “El virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte. De algún modo, cada uno se preocupa solo de su propia supervivencia. La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa.”<sup>47</sup>

Alain Badiou nega que a pandemia traga algo politicamente inovador, muito menos “una tercera etapa del comunismo, después de aquella brillante de su invención, y de aquella, interesante, pero finalmente vencida de su experimentación estatal”.<sup>48</sup> Assim, parece utópica a esperança de Slavoj Žižek<sup>49</sup> sobre a possibilidade de um duro golpe ao capitalismo e de uma reinvenção do comunismo: “Pero quizás otro virus ideológico, y mucho más beneficioso, se propagará y con suerte nos infectará: el virus de pensar en una sociedad alternativa, una sociedad más allá del estado-nación, una sociedad que se actualiza a sí misma en las formas de solidaridad y cooperación global”.<sup>50</sup>

Conclusão: a reflexão filosófica de Agamben é interessante e original pelos conceitos desenvolvidos e pelas críticas a certos aspectos da sociedade pós-moderna. Porém, o filósofo romano olha o mundo de uma posição confortável e quer manter-se coerente com a sua avaliação do Estado eternamente opressor; portanto, não considera a particularidade e a novidade de uma pandemia, da qual podemos sair só por meio de uma maciça intervenção do Estado, mesmo às custas de uma redução provisória das liberdades individuais. Ele ignorou as questões propriamente médico-sanitárias. Em suma, ele se mostra desligado da realidade, que segundo ele deve acomodar-se aos seus conceitos; esta consideração permite a Yara Frateschi concluir:

Enquanto as filósofas Angela Davis e Judith Butler estão chamando atenção para como a pandemia intensifica precariedades já existentes e traz à tona as incapacidades do neoliberalismo para promover o básico para as camadas mais vulneráveis, Agamben não apresenta, em seus textos sobre o coronavírus, sinal de preocupação com as desigualdades já existentes e que podem ser ainda mais aprofundadas. Contudo, ele não poderia fazer melhor do que isso, pois pensa a sociedade como uma massa compacta que sustenta um único valor – o da vida nua – sem distinção de classe, raça, gênero, sexualidade, idade, etnia. Agamben desentende as desigualdades porque os seus sujeitos são um só: os sujeitos dessubjetivados pelos mesmos dispositivos. Custo muito, sempre custei, a entender por que essa filosofia interessa a uma perspectiva crítica de esquerda das sociedades capitalistas contemporâneas.<sup>51</sup>

A insistência de Agamben em ver a pandemia como invenção para impor um definitivo estado de exceção, objetivamente está prestando um serviço à extrema direita negacionista, que despreza a ciência e gosta de teorias da conspiração, para atrair os idiotas sobre os quais falamos no início desse

<sup>47</sup> Consulte o artigo *La emergencia viral y el mundo de mañana*, in: *Sopa de Wuban*, p. 110. A obra mais conhecida do filósofo coreano é *A Sociedade do Cansaço*.

<sup>48</sup> Artigo *Sobre la situación epidémica*, in: *Sopa de Wuban*, p. 77.

<sup>49</sup> Autor, entre outras obras, de *O amor impiedoso* e *O ano que sonhamos perigosamente*.

<sup>50</sup> Artigo *Coronavirus es un golpe al Capitalismo*, in: *Sopa de Wuban*, p. 22.

<sup>51</sup> Site citado.

artigo. Ele fez uma comparação entre experiências incomparáveis (a sociedade com e sem pandemia), como observou o também filósofo italiano Roberto Esposito,<sup>52</sup> apesar deste concordar com as consequências perigosas do biopoder, que provoca a medicalização da política e a politização da medicina (tendência já detectada por Foucault nos dois últimos séculos). Porém, ele não encontra nenhum possível desvio totalitário numa quarentena e nas outras restrições, inclusive porque em muitas situações o poder central deve ceder às exigências de governadores regionais e prefeitos.

Maikon C. S. Scaldaferrero conclui:

A crítica que Agamben faz da “biopolítica da pandemia” está estruturada em três pontos fundamentais: 1) o menosprezo pela gravidade da situação combinada com um negacionismo científico; 2) o alarmismo em torno da suposta ameaça de um Estado de exceção; 3) uma convocação ao heroísmo suicidário. Esses três pontos coincidem com falas e ações adotadas pelo governo do presidente Bolsonaro.<sup>53</sup>

Agamben esqueceu a lição de Maquiavel de separar ética e política: para ser fiel ao seu julgamento moral sobre a sociedade moderna, ele não considerou as consequências políticas, pelo menos no debate acadêmico.

Finalmente, discordamos de “dialogar” com Heidegger, como faz Agamben, sobre ser escravo do pensamento técnico, sobre a racionalidade técnica que afasta da espiritualidade etc.<sup>54</sup> Criticar geralmente a técnica, desconhecendo os benefícios materiais e espirituais que ela trouxe à humanidade, é um saudosismo em favor da Idade Média, um retorno ao seu espírito comunitário e conservador. Não é necessário recorrer a este filósofo nazista para corroborar certas posições. Que, afinal, são claramente anti-iluministas.

### MASSIMO CACCIARI<sup>55</sup>

Este filósofo reconhece a existência da pandemia e do seu caráter excepcional que exige medidas excepcionais. Porém, ele insiste que a pandemia representa um pretexto para acelerar certas tendências sociais e culturais já em ato, de caráter autoritário e controlador que beneficiam só alguns grupos. Entre elas, ensino a distância e trabalho remoto, numa visão puramente econômica que elimina a individualidade, substituindo a comunicação pela simples informação. A situação sanitária reduz a ação das instituições intermediárias (partidos, sindicatos, imprensa, centros sociais, entes locais etc.), tão necessárias à democracia, porque as decisões são tomadas por um comitê de especialistas e justificadas

<sup>52</sup> Autor de *Immunitas. Protezione e negazione della vita e Bios: biopolítica e filosofia*. O artigo de crítica indireta a Agamben é *Curati a oltranza*, disponível em <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>

<sup>53</sup> Artigo da revista Griot: *A biopolítica da pandemia. Agamben e Bolsonaro entram em um bar*. Site: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/2354/1490>.

<sup>54</sup> Vídeo de Giacoia, já citado.

<sup>55</sup> Autor de *O poder que freia e Labirinto filosófico*. Foi eleito duas vezes prefeito de Veneza por uma coligação de centro-esquerda.

pela urgência que elimina qualquer debate. A política fica subordinada à ciência. Forças econômicas executam ações socialmente nefastas, sendo mais poderosas que os governos, por causa da globalização.

Estas preocupações parecem aceitáveis, sobretudo sobre os riscos de um controle total do Estado sobre os indivíduos, que podem ser rastreados em qualquer momento, como parece que acontece na China pelo uso extremado da tecnologia e da vigilância digital, sem proteção de dados e da *privacy*.<sup>56</sup> A biopolítica foucaultiana agora é digital! Porém, na mesma ocasião,<sup>57</sup> Cacciari já extrapola e destaca um plano para aumentar o medo das pessoas e aproveitar-se das suas angústias. Segundo ele, o medo, que é algo fisiológico, pode criar uma mentalidade definitiva e ser transferido do vírus para outros inimigos, como o imigrante que roubaria o emprego numa situação já difícil. Mas estes medos já existem! E são alimentados demagogicamente pelos populistas, e não pelos controles de governos democráticos.

O questionamento de Cacciari fica inaceitável quando, em julho de 2021, ele se manifesta contra o *green pass* (certificado vacinal) utilizando o conceito de discriminação de forma equivocada, porque ser impedido de fazer algo não significa ser discriminado; caso contrário, os fumantes poderiam se considerar assim; e a carta de motorista poderia ser vista como uma limitação de movimento. A verdadeira discriminação deixa a vítima sem alternativas; este não é o caso de quem não se vacina ou não fez o exame de motorista, porque a qualquer momento tem a liberdade de sanar a situação e livrar-se daquela que erradamente é chamada de discriminação (ela é só um impedimento, estabelecido em nome do bem comum). Para Cacciari, o *green pass* (aprovado por mais de 80% das populações onde é aplicado), atesta a hipocrisia do governo, sempre mais monopolizador do poder, que não teria coragem de impor a vacinação obrigatória (porém, ele não diz como isso poderia ser feito). Além disso, o filósofo veneziano levanta dúvidas sobre a real eficiência das vacinas que seriam ainda “experimentais”. Em colaboração com Agamben, ele escreve em um artigo publicado por *Diario della Crisi*, do *Instituto Italiano para os Estudos Filosóficos*:

A **discriminação** de uma categoria de pessoas, que se tornam automaticamente cidadãos de segunda categoria, é por si só um fato gravíssimo, cujas consequências podem ser dramáticas para a vida democrática. Estamos enfrentando isso, com o chamado *green pass*, com inconsciente leviandade. Todo regime despótico sempre operou por meio de práticas de discriminação, talvez no início contidas e depois desenfreadas. Ai de nós se a vacina se transformar em uma espécie de símbolo político-religioso. Isso não só representaria um desvio antidemocrático intolerável, mas contrastaria com a própria evidência científica. Ninguém está convidando a não se vacinar! Uma coisa é defender a utilidade da vacina; outra, completamente diferente, é calar sobre o fato de que ainda nos encontramos em uma fase de “experimentação em massa” e que, em muitos aspectos fundamentais do problema, o debate científico está totalmente em aberto. Todos estão ameaçados por **práticas discriminatórias**. Paradoxalmente, as pessoas “habilitadas” pelo *green pass* mais ainda do que os não vacinados (que uma propaganda de regime gostaria de vender

<sup>56</sup> Porém, não só na China, mas em outros países asiáticos (Coreia, Japão, Singapura etc.). Byung-Chul Han encontra a justificação na tradição cultural confuciana (inaceitável na democracia ocidental): autoritarismo governamental, obediência como virtude, maior confiança no Estado. Com isso foi possível limitar a difusão do contágio. Consulte o artigo *La emergencia viral y el mundo de mañana*, in: *Sopa de Wuban*.

<sup>57</sup> Entrevista de Maio de 2020 ao grupo de Literatura Contemporânea da UFSC. Disponível no site: <https://noticias.ufsc.br/2020/06/filosofia-italiano-massimo-cacciari-fala-sobre-pandemia-de-covid-19-e-mudancas-sociais/>

como “inimigos da ciência” e talvez defensores de práticas mágicas), já que todos os seus movimentos seriam controlados e nunca se poderia chegar a saber como e por quem.<sup>58</sup>

33

Nesse texto, mesmo indiretamente, é possível detectar mais uma vez a defesa ultraliberal de uma concepção de liberdade individual, da qual já mostramos a nossa total discordância, porque oposta à ideia do bem comum que deveria ser uma bandeira da esquerda. É também absurdo falar de “propaganda de regime”, expressão depreciativa que na Itália se aplica somente ao antigo governo fascista, porque o discurso do governo atual não é uma propaganda demagógica que visa a uma lavagem cerebral, mas uma tentativa de esclarecer a população, sobretudo a parcela que está em dúvida. Corretamente, aquelas falas provocaram a reação de uma centena de filósofos e intelectuais italianos do campo progressista, que publicaram um manifesto de discordância sobre quatro argumentos da dupla: o desrespeito das provas científicas; o pretenso abuso do Estado na relação com os cidadãos; a discriminação entre cidadãos; a repressão da liberdade individual.<sup>59</sup>

Entre as várias respostas, é interessante relatar aquela de Donatella di Cesare, que definiu grotesca a tentativa de considerar a pandemia um pretexto do biopoder para um controle antidemocrático sobre os indivíduos. Pelo contrário, é o nosso corpo que pode ser uma arma de contágio e morte para os outros: é isso que deve ser impedido, com o recurso do distanciamento e da máscara. A filósofa afirma que Cacciari e Agamben

[...] continuam escorregando por uma ladeira **desastrosa**, onde suas posições se fundem com as da **extrema direita**, onde suas vozes filosóficas agem como megafone dos **negacionistas** mais toscos, dos conspiradores mais **truculentos**. [...] Os erros de **Agamben e Cacciari** são, ao mesmo tempo, de **análise política** e de **juízo filosófico**. Mas como confundir o estado de emergência com o **estado de exceção**? Onde estaria a **discriminação**? Sempre fui favorável ao passaporte verde, uma medida necessária que, para **proteger a maioria** de quem escolheu a vacina, restringe a liberdade de uns poucos, aqueles privilegiados que, ao recusarem a vacinação gratuita, pagam por sua escolha.<sup>60</sup>

O psicanalista Massimo Recalcati acrescenta:

A filosofia pode tornar-nos cegos. Porque a filosofia sempre corre o risco de cair na ideologia, se por ideologia entendemos, como lembra **Arendt**, fazer prevalecer a Ideia sobre a realidade. [...] O mesmo que cegou pensadores de grande profundidade, como **Agamben e Cacciari**. Com a referência ideológica à **biopolítica**, ao **biopoder**, ao **estado de exceção** etc., eles curvaram a realidade aos interesses da ideologia.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Site: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/611534-sobre-o-passaporte-vacinal-artigo-de-massimo-cacciari-e-giorgio-agamben>.

<sup>59</sup> Site: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2021/10/15/non-solo-agamben-oltre-100-filosofi-contestano-il-loro-collega-e-firmano-un-documento-a-favore-di-green-pass-e-vaccini-il-testo/6356547/>. No manifesto, é também criticada uma fala de Agamben, que compara o *green pass* às leis raciais de Mussolini em 1.938!

<sup>60</sup> Site: <https://racismoambiental.net.br/2021/12/09/cacciari-e-agamben-numa-ladeira-desastrosa-artigo-de-donatella-di-cesare/>

<sup>61</sup> Site: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/615681-recalcati-para-cacciari-e-agamben-eu-digo-a-filosofia-pode-cegar>. Para Hannah Arendt, ideologia significa “lógica da ideia” e foi levada ao extremo nos regimes totalitários. Recalcati observa que ideologia cegou um pensador profundo como Heidegger: “A ideia do destino niilista do Ocidente, da história como esquecimento do ser, quis ver no nazismo uma possibilidade de voltar a pensar nos deuses, a verdade como *aletheia*, a resistência diante do narcisismo humanista do Ocidente. Um delírio ideológico.”

Esta cegueira pode ser encontrada no seu artigo mais recente:<sup>62</sup> ele volta a criticar o domínio da técnica, a pretensão da ciência à verdade absoluta e à eliminação da dúvida razoável, a *biossecurity* que deixa domesticadas as pessoas, a opção individual pela imunidade e não pela comunidade; e conclui de forma escandalosa que os idosos, que “na juventude leram Benjamin e Adorno, agora aceitam o controle sanitário e social só para acrescentar algum ano à sua própria vida”! Tal desejo e objetivo são os mais razoáveis e justificados pelo ser humano, porém Cacciari, numa grande falta de sensibilidade, os acha desprezíveis.

“Flagrado” em janeiro de 2022 numa fila para tomar a terceira dose, Cacciari explicou não ser contrário às vacinas, mas às restrições sanitárias que limitam a liberdade e ao *green pass*, que indiretamente significa obrigatoriedade da vacina. Acrescentou que os filósofos, como fez Sócrates, respeitam as leis, mesmo quando discordam. Porém, a distinção não impediu as ferozes críticas nas redes sociais dos *no vax*, que o acusaram de traição.

### GIANNI VATTIMO<sup>63</sup>

O posicionamento deste filósofo, que se considera formado na escola heideggeriana (sobretudo pela crítica ao cientificismo e ao domínio da técnica, que deixa o homem insatisfeito e o levaria ao niilismo), é mais recente e mais moderado. Ele defende o chamado “pensamento fraco”, daqueles que recusam as verdades absolutas e dogmáticas, e está em oposição ao “pensamento forte”, daqueles que querem manter a ordem atual e, portanto, precisam de certezas fundamentais. O pensamento forte é herança da modernidade iluminista, que limita a racionalidade aos cânones do empirismo e do positivismo; reduz a verdade à metodologia associada com a investigação científica; desvaloriza a verdade mediada pelas artes, pela tradição e cultura, pela religião; valoriza demais a ideia de progresso linear, que tem uma conotação metafísica e teleológica, porque traz uma visão otimista do mundo pelo desenvolvimento da técnica, e conseqüentemente uma pretensa sensação de evolução e superioridade, responsável por tantas atrocidades do século passado.

Vattimo não rejeita os avanços propiciados pelo iluminismo<sup>64</sup> (como fizeram as várias correntes antimodernas: românticas, idealistas, reacionárias, conservadoras, monarquistas saudosistas do *Ancien Régime* etc.); ele entende que não podemos simplesmente rejeitar (como fazem aquelas correntes) qualquer

<sup>62</sup> Publicado no jornal *La Stampa* em 15/12/2021. Disponível no site: [https://www.lastampa.it/audio/audioarticoli/2021/12/14/audio/cacciari\\_la\\_scomparsa\\_del\\_ragionevole\\_dubbio\\_nella\\_grande\\_nebbia\\_sollevata\\_dal\\_covid\\_-1570531/](https://www.lastampa.it/audio/audioarticoli/2021/12/14/audio/cacciari_la_scomparsa_del_ragionevole_dubbio_nella_grande_nebbia_sollevata_dal_covid_-1570531/)

<sup>63</sup> Autor de *O Fim da Modernidade*. Estudioso de Nietzsche e Heidegger, ele defende um “comunismo hermenêutico”, no qual é possível um cristianismo não dogmático que compreende o caráter provisório e contingente dos aspectos da vida humana, portanto, sem verdade definitiva e objetiva.

<sup>64</sup> Em particular: crítica ao absolutismo, contribuição filosófica para a derrubada dos *Anciens Régimes*, defesa dos direitos naturais e do espírito de tolerância, atenção às desigualdades sociais e políticas, separação religião / política; etc.

época que tenha nos precedido, mas devemos “recebê-la” e repensá-la em nossos próprios termos; porém, evidencia os seus limites e nesse sentido ele é um pós-moderno. Um limite do Iluminismo foi a confiança exagerada no uso da razão que resolveria todas os problemas sociais e permitiria estabelecer verdades inquestionáveis e definitivas; mas subestimou outros aspectos da natureza humana que não é racional ou pode encontrar vantagens em não ser racional. Apesar do otimismo iluminista, a razão tem os seus limites quando luta contra emoções e sensações que fazem encontrar e abraçar rapidamente as evidências em favor das próprias ideias (mesmo se preconceituosas) e descartar sem exame as contrárias. Para Vattimo, a pós-modernidade é uma abertura para novos métodos de conhecimento, é uma superação, não uma oposição à modernidade; a verdade é mais uma questão de interpretação. Assim, ele conclui que, se não superamos a mentalidade moderna, as afirmações de verdades são basicamente afirmações de poder, e o poder não está a serviço de todos. Entre as mais influentes, estão as verdades científicas.

Parece que Vattimo não considera que o poder pode mostrar resultados benéficos (porque pode produzir um saber, como diz Foucault, e o saber permite ao sujeito não ser dominado e melhorar tanto materialmente quanto espiritualmente); minimiza o fato de que a ciência traz provas e argumentos, então, ela é portadora de uma verdade que não pode ser contestada, pelo menos num curto período como é aquele da emergência trazida pelo Coronavírus. Como bem tratou Popper, as teorias científicas são provisoriamente verdadeiras, até que não apareça uma teoria com melhores resultados ou maiores evidências; se isso acontecer, a teoria anterior será considerada definitivamente falsa. Este, por enquanto, não é o caso das vacinas, que são a melhor solução (acompanhadas das outras medidas sanitárias). Como no caso de Agamben, a crítica genérica à ciência não se sustenta: primeiro, porque ela não tem a arrogância que os dois filósofos supõem, sobre a verdade absoluta e definitiva; segundo, pelo contrário, porque está crescendo a descrença entre as pessoas, por causa do aumento da religiosidade e da ação de políticos e agitadores populistas. Em suma, na sociedade atual não há um domínio do cientificismo.

Porém, no caso do coronavírus, devemos reconhecer que Vattimo condena o negacionismo, que representa a passagem da pós-verdade<sup>65</sup> para a pós-realidade. Ele não está duvidando da existência da pandemia e da validade da vacina. O problema, para ele, é de como o poder utiliza e se aproveita desta verdade científica.

Para Vattimo, um mundo dominado pelo capitalismo financeiro não está nas melhores condições para lidar com a pandemia e para defender as necessidades populares, porque o seu objetivo é sempre o lucro (nisto, ele concorda com a análise de Judith Butler); a maior evidência é de que aumentaram ou ficaram mais visíveis as desigualdades. Atividades mais necessárias foram toleradas apesar do *lockdown*, mas o mesmo critério não foi adotado em outros casos. Os auxílios concedidos pelo governo não foram suficientes.

---

<sup>65</sup> A pós-verdade não necessita de provas, é aceita pela “autoridade” de quem a proclama, explorando medos e preconceitos, distribuindo *fake news*.

De forma que julgamos correta, ele retoma de Adorno o conceito de sociedade administrada, que hoje, a pretexto do coronavírus, aumenta os controles além do necessário e diminua a distinção entre público e privado. Ele também alerta contra o trabalho a distância, que poderia continuar definitivamente. Nesse sistema, o trabalhador fica mais tempo a disposição do empregador e mais isolado dos colegas, dificultando atividades sindicais e relações humanas. A educação a distância anula a relação entre professor e aluno e atende a interesses puramente econômicos. Estas tendências estão já se confirmando.

Em uma entrevista de 05/04/2021 ao *Instituto Humanitas Unisinos*, ele retoma o conceito de controle coletivo e admite:

Mas há certa forma coletiva de controle que é benigna neste momento. Penso que é necessário voltar a uma expressão social utilizada pelo Papa Francisco, que é “**façam barulho**”, a busca de certa desordem que seja estimulante. Nesta situação, não se tem um projeto estável de ativismo político. Quase não existem formas de se opor a esse controle. Talvez a maneira mais concreta é por meio desse **fazer barulho**. Com isso, estaríamos estabelecendo algum limite ao controle coletivo, ainda que seja difuso.<sup>66</sup>

Porém, este “barulho” está acontecendo de forma violenta, com ameaças e ataques a pessoas e instituições, com manifestações de rua que juntam pessoas sem máscaras e sem distanciamento, provocando uma maior circulação do vírus e o aumento dos infectados.

Na mais recente entrevista ao jornal *Corriere della Sera* em 08/12/2021, Vattimo decepciona ainda mais quando afirma que a dos *no vax* é uma “luta civil importante”; que a constituição está do lado deles, quer dizer, a obrigação das vacinas é uma violação da liberdade individual; afirma que sobre as vacinas não houve suficiente (!) discussão para superar os medos das pessoas. Assim, de forma indireta, ele está fornecendo uma justificativa e prestando um serviço ao movimento e aos inventores da pós-realidade!

## CONCLUSÃO

Nesse artigo, tratamos da posição dos *no vax* com relação à pandemia de Coronavírus, sendo que os seus líderes ideológicos podem ser classificados na extrema direita conservadora e populista, demagógica na concepção da liberdade individual, e inimiga da ciência e de tudo o que é considerado “moderno”. Eles conseguem atrair grupos de pessoas que apresentam preconceitos, falta de ideias e conhecimentos, vários tipos de medo. Infelizmente, esta posição encontra um inesperado apoio indireto em alguns filósofos que militam na esquerda, no caso aqui tratado: Agamben, Cacciari e Vattimo. A partir de alguns conceitos desenvolvidos por Foucault, eles se mostram preocupados com o aumento do biopoder e do controle por parte do Estado sobre o indivíduo, aumento permitido pelo estado de exceção que de provisório ficaria definitivo; mas dessa maneira, para ser fiéis a um pensamento desenvolvido ao

<sup>66</sup> Site: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/608948-e-necessario-voltar-a-uma-expressao-social-utilizada-pelo-papa-francisco-facam-barulho-entrevista-com-gianni-vattimo>

longo de anos, eles não consideram que vivemos uma emergência e acabam criticando medidas governamentais e sanitárias, sem indicar alternativas práticas. Se tais críticas fossem aceitas pelas autoridades, a pandemia seria mais violenta e aumentaria as desigualdades, gerando um evidente paradoxo entre quem se propõe de reduzi-las. Assim, os três pensadores trazem argumentações que não se sustentam nem filosoficamente (por causa do equívoco na concepção de estado de exceção e de biopoder), nem politicamente (por fornecer um auxílio indireto à extrema direita negacionista e populista).

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2.021
- AMADEO, Pablo. *Sopa de Wuhan*. Barcelona: Aspo, 2.020
- CACCIARI, Massimo. *Labirinto filosófico*. Lisboa: Ayiné, 2.021
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1.997
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2.004
- VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2.002
- ZIZEK, Slavoj. *O ano em que sonhamos perigosamente*. São Paulo: Boitempo, 2.012

# A NOÇÃO DE ANGÚSTIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Márcio Roberto Malcher Furtado<sup>67</sup>

38

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo elucidar o fenômeno da angústia dentro do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) sob a perspectiva da investigação fenomenológica-existencial. A angústia se manifesta como um dos modos de ser do *Dasein*. Ser que não está pronto no mundo, ao contrário, está continuamente a procura do vir a realizar-se. O ser-no-mundo possibilita as diferentes existências de ser do *Dasein* (ser junto às coisas, ser com os outros e ser em função de si mesmo). Logo, a angústia, como um dos modos de ser, alerta o *Dasein* de sua finitude e incompletude, impulsionando-o para o caminho da autenticidade.

**Palavras-chave:** *Dasein*, de-cadência, angústia, (in)autenticidade

**Abstract:** This article aims to elucidate the phenomenon of anguish within the thought of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976) from the perspective of phenomenological-existential investigation. Anguish manifests itself as one of Dasein's ways of being. Being that it is not ready in the world, on the contrary, is continuously the search for the coming to come to be. The being-in-the-world enables the different existences of being of The Dasein (being close to things, being with others and being in function of one's own). Soon, anguish, as one of the ways of being, alerts Dasein of his finitude and incompleteness, propelling him to the path of authenticity.

**Keywords:** *Dasein*, de-cadence, anguish, (in)authenticity

## INTRODUÇÃO

O início do século XX foi marcado pela inventividade de Martin Heidegger (1889-1976). Por intermédio de sua obra *Ser e Tempo* (1927) a filosofia tradicional foi reinventada. Sua crítica à metafísica ocasionou a destruição (ou reconstrução) das ontologias tradicionais, permitindo a filosofia novos rumos. Subverteu pensamentos até então consolidados pela filosofia tradicional, acarretando novas perspectivas e debates de questões, até aquele presente momento, hermeticamente fechadas. Heidegger ousou tanto em sua reconstrução filosófica que pensadores do calibre de Husserl e Sartre não compreenderam de fato suas propostas filosóficas (GILES, 1937).

---

<sup>67</sup> Psicólogo pela Universidade São Judas Tadeu-USJT, possui formação em Pós-Graduação Lato Sensu em Filosofia e Pensamento Político Contemporâneos no Centro Universitário Assunção-UNIFAI (2019) e Bacharelado em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie-UPM (2010).

Segundo Heidegger, a filosofia não havia descrito o que era o *ser*, na realidade, ao longo de toda filosofia ocidental (começando com Platão e se estendendo até Nietzsche), os pensadores descreveram *ente*<sup>68</sup>. O ser é concebido como *ente*, não havendo diferenciação, ou seja, há uma confusão entre o ôntico (relativo ao *ente*) e o ontológico (relativo ao ser). Sendo assim, por meio de *Ser e Tempo*, Heidegger anuncia a diferença ontológica entre o ser e o *ente*, superando a metafísica para se chegar ao genuíno conhecimento do ser.

*Ser e Tempo* analisa o ser a partir do fundamento temporal, formulando uma ontologia fundamental. Heidegger anuncia que a questão do ser se coloca ao *ente* privilegiado, o qual é capaz de questionar o ser e que possui uma compreensão do ser. Tal *ente* é o homem, que Heidegger chama de *Dasein*<sup>69</sup> (HEIDEGGER, 2006, §4).

Ainda, por intermédio do *Dasein*, termo definidor do ponto de partida da analítica existencial, Heidegger pretende superar a separação entre sujeito e objeto, porquanto considera um legado prejudicial da filosofia moderna na compreensão do que seja o homem. “*Dasein* é o homem na medida em que existe na existência cotidiana, do dia-a-dia, junto com os outros homens e em seus afazeres e preocupações” (WERLE, 2003, p. 3).

## O DASEIN E A ANGÚSTIA

Para investigar o *Dasein*, Heidegger se faz uso tanto da fenomenologia (“ir às coisas elas mesmas”) quanto da hermenêutica (“interpretação no horizonte da compreensão”) (HEIDEGGER, 2006, §7).

A essência do *Dasein* é existir, ou seja, maneiras de existir concretamente. O que determina o *Dasein* é a possibilidade de ser ou não ser ele próprio; possibilidades de ser autênticas ou inautênticas, isto é, pode “escolher-se, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca se ganhar ou só ganhar-se aparentemente” (HEIDEGGER, 2006, p. 78).

O *Dasein* é um ser-no-mundo, estabelecido numa condição de vivência no mundo. “A expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 90). Diferentemente das coisas, o *Dasein* está no mundo existindo e residindo-o. O mundo faz parte do *Dasein* e possui uma relação essencial e não acidental, isto é, um modo de ser do *Dasein*.

Perante diversos aspectos constitutivos do *Dasein* como ser-no-mundo, o atributo totalizante que determina a essência do homem se apresenta no conceito de angústia. A angústia está longe de ser tão

<sup>68</sup> Hervé Pasqua relata que a afirmação heideggeriana de que, até então, não havia uma séria reflexão sobre a diferença ontológica entre *ser* e *ente* é discutível. Segundo Pasqua, tal diferença foi estudada na Idade Média por metafísicos árabes (Alkindi, Alfarabi e Avicena), sendo retomada no século treze por São Tomás de Aquino e no século seguinte por Duns Escoto. (PASQUA, 1993, p.10)

<sup>69</sup> Segundo Huisman, Heidegger muitas vezes qualificou esse termo de intraduzível (HUISMAN, 2001, p. 103). Sendo assim, optou-se por não traduzir *Dasein*.

somente um fenômeno psicológico ou ôntico, pois é intrínseco ao *Dasein*, referindo-se a sua dimensão ontológica. Apenas o homem se angustia, pois é diferente dos demais *entes*. Logo, tem um entendimento do seu ser. *A angústia evidencia a finitude, o nada da existência humana.*

[...] o *ente* que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe” de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irrealis e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: “O homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela insistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. (HEIDEGGER, 1979, p. 59)

Heidegger deixa bem clara a distinção entre angústia e temor, não cabendo tratá-las como sinônimos. Embora seja o temor um existente fundamental mediante o qual o homem se encontra no mundo. O temor encontra-se numa esfera ôntica, isto é, numa esfera que já se encontra determinada. O temor é sempre o temor diante de algo já determinado. Assim, diz Heidegger em *Ser e Tempo*: “o que se teme, o ‘temível’, é sempre um *ente* que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser simplesmente dado ou ainda da co-pre-sença.” (HEIDEGGER, 2006, p.195). O temor é sempre de algo dentro do mundo, localizado, podendo ser de alguma coisa, ou de um outro *Dasein*. O temor é um arranjo anímico o qual desvia ou se distancia de algo que se teme; e assim exhibe o todo do mundo em sua estranheza e assombro. Enfim, o temor pode ter transformações: o temor pode ser o assustador, o horror ou a decepção. “Todas as modificações do temor, enquanto possibilidades da disposição apontam para o fato de que o ser-aí, como ser-no-mundo, é ‘temerosa’” (HEIDEGGER, 2006, p.197).

Conforme já mencionado, há diferenciação entre temor e angústia, pois esta é mais ampla que o temor. O temor é endereçado a um *ente* determinado da existência. Em contra partida, o objeto da angústia não possui em *ente* determinado; a angústia nos remete para a dimensão ontológica. Não se sabe diante de que se angustia e em nenhum *ente* se encontra apoio para extirpar tal inquietação. O *Dasein*, a procura de conforto, lança-se descomedidamente no contato com os *entes*, e não encontrando tal conforto, a angústia se intensifica. O *Dasein* sente-se cada vez mais estranho na angústia. O *Dasein* se angustia simplesmente por estar no mundo. É a existência enquanto tal que é angustiante. De tal forma, o *Dasein* não encontra conforto em *ente* algum. Não sabendo determinar a angústia.

O porquê a angústia se angustia não é um modo determinado de ser e uma possibilidade do *Dasein*. A própria ameaça é determinada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça neste ou naquele poder-ser concreto e de fato. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o *ente* intramundano em geral, se perde. O ‘mundo’ não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem se quer a co-pre-sença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na decadência, compreender assim mesma a partir do ‘mundo’ e na interpretação pública. (HEIDEGGER, 2006, p. 251)

A angústia e o nada capturam a completude do ser do *Dasein*. A angústia consiste na circunstância de existir o simples ser-no-mundo, o mundo como mundo é o princípio da angústia, o qual nos captura

por completo. O *Dasein* é angustiado pelo nada, porquanto não está em um *ente* preciso, trata-se da intrínseca cortina do ser, a qual se evidencia em nossa existência por intermédio da angústia. Logo, é a angústia que engendra o mundo como mundo. No entanto, isso não quer dizer que na angústia se engendra a mundaneidade do mundo. O ser se correlaciona com o nada, assim não se finda em nenhum *ente* definido e não pode ser jamais determinado, pois ambos designam o conjunto da existência. A angústia, nada tem a ver com os *entes* intramundanos.

De acordo com Heidegger, a angústia não conhece aquilo que a angustia:

[...] ‘estamos suspenso’ na angústia... a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios, os homens que somos, refugiarmo-nos no seio dos entes. É por isso que, em última análise não sou ‘eu’ ou não és ‘tu’ que se sente estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro *Dasein* no estremecimento deste estar suspenso onde não há em que apoiar-se. (HEIDEGGER, 2006, p. 252)

Na angústia o *ente* dissolve-se na sua insignificância e não oferece mais pontos de apoio para qualquer tipo de projeto. O *Dasein* é remetido unicamente a si mesmo, sem nenhuma possibilidade de desvio ou fuga. A angústia situa o *Dasein* diante daquilo que ele é propriamente: seu próprio poder ser, seu ser no mundo como tal.

A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o *ente* intramundano em geral, naufraga. O mundo não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer o ser aí com os outros. A angústia retira, pois, do *Dasein* a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do mundo e na interpretação pública. Ela remete o *Dasein* para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a *Dasein* em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a *Dasein* como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade. (HEIDEGGER, 2006, p. 251)

O *Dasein* está imerso na angústia e muitas vezes nem a percebe, na maioria das vezes ela oferece uma estranha tranquilidade. Ao se angustiar, o homem não sabe definir de onde vem, qual seja o causador. Tal angústia não surge a todo momento, pelo contrário ela tende a ser inabitual. “[...] a angústia, entretanto, é um fenômeno que raramente ocorre, porque o homem cotidiano foge constantemente de si mesmo, e do significado próprio de ser- ele-mesmo, de sua angústia” (LUIJPEN, 1973, p. 384).

O *Dasein* torna-se desconhecido na angústia, uma estranheza que é ao mesmo tempo um não sentir-se em casa. O lado positivo do fenômeno da angústia é que ele coloca a existência diante de si mesma, “no *Dasein*, a angústia revela o ser para o poder ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 252). Tal estranheza indica o caminho para a autenticidade e faz com que o *Dasein* ultrapasse a si mesmo, alcançando uma situação de transcendência. O não sentir-se tranquilo deve ser considerado, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.

O *Dasein* nunca está pronto, permanecendo sempre no processo de (re)criar-se – seja junto ao ser das coisas que lhe vêm ao encontro no mundo; seja com o ser dos outros (que possuem o mesmo modo de ser que o seu), seja se recriando em função de si mesmo – tal processo é interminável. Devido a sua não prontidão, o *Dasein* se encontra sempre diante de possibilidades de realizar-se. Logo, ao ver suas possibilidades (ao ver-se projetado no mundo) podem repetir os modos de vivência conforme a tradição ou descobrir seu próprio modo de realizar seu ser.

Conforme Heidegger, o modo conforme a tradição denomina-se modo inautêntico do *Dasein*, pois o mundo no qual ele se vê lançado apresenta-se como algo já pronto e acabado, ao existente só é dado à possibilidade de repetir o feito. O existente vê-se decaído do ser (compreendido como pura dinâmica de constituição). Já o modo autêntico, o existente descobre o seu próprio modo de realizar esse mesmo ser.

Portanto, para Heidegger a angústia provê o caminho para a autenticidade. A angústia é o meio para o poder ser mais próprio e autêntico. Assim, o *Dasein*, tomado pela angústia, é capaz de poder se escolher, de poder se referir a si de forma autêntica, adquirindo desta maneira a capacidade de ser propriamente livre, ou seja, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio. Assim, diante do fenômeno da angústia, subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada; pelo fato de singularizar, a angústia retira o *Dasein* de sua decadência, isto é, revela-lhe a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de seu ser (HEIDEGGER, 2006).

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o *Dasein* de sua decadência e lhe revela a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é sempre meu, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo *ente* intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* se atém. (HEIDEGGER, 2006, p. 251)

Destarte, a angústia possui uma posição privilegiada pelo fato de abrir o *Dasein* para um sentido original do ser, em outros termos, seus modos de desvelar-se ao mundo. A angústia, como disposição, é quem abre o ser-no-mundo para o *Dasein*; retira-o da de-cadência no mundo e revela a possibilidade de interpretação do ser – ser com os outros, ser com as coisas e ser consigo mesmo – e do mundo. A angústia se manifesta como um dos modos de ser do *Dasein*. Ser que não está pronto no mundo, ao contrário, está continuamente a procura do vir a realizar-se.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da filosofia heideggeriana foram apresentados elementos do que Heidegger denominou de analítica existencial do *Dasein*. Destacou-se conceitos sobre existência e mundo presentes em sua principal obra *Ser e tempo* (1927). Ainda, tendo por alicerce as proposições do *Dasein* como ser-no-mundo, bem

como sua possibilidade de transcendência e compreensão. Inclusive, mesmo quando sua decadência nas ocupações cotidianas só parece existir, de fato, o *ente*.

Ademais, o *Dasein* se singulariza entre os demais entes intramundanos, pois é possuidor de acesso privilegiado ao sentido do ser. Desse modo, por meio da investigação fenomenológica de Heidegger, a angústia se manifesta como elemento que possibilita ao *Dasein*, por intermédio da estranheza de sua existência, acessar uma compreensão original de si mesmo. Portanto, a angústia se manifesta como um dos modos de ser do *Dasein*. Ser que não está pronto no mundo, ao contrário, está continuamente a procura do vir a realizar-se. O ser-no-mundo possibilita as diferentes existências de ser do *Dasein* (ser junto às coisas, ser com os outros e ser em função de si mesmo). Logo, a angústia, como um dos modos de ser, alerta o *Dasein* de sua finitude e incompletude, impulsionando-o para o caminho da autenticidade.

Por fim, o texto aqui apresentado, de maneira alguma, pretendeu investigar exaustivamente a conceituação sobre angústia na filosofia de Martin Heidegger. A proposta, tão somente, consistiu em apresentar conceitos introdutórios para aqueles que estão no início do percurso com o intuito de compreender parte do pensamento desse intrigante filósofo. Assim sendo, procurou-se fornecer um texto com linguagem de fácil entendimento, sem ser simplista ou reducionista.

## REFERÊNCIAS

GILES, Thomas Ranson. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

\_\_\_\_\_. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

HUISMAN, Denis. *História do existencialismo*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

LUIJPEN, Wilhelmus Antonius Maria. *Introdução à Fenomenologia existencial*. Trad.

Carlos Lopes de Matos. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

WERLE, Marco Aurélio. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 26, n. 1, p.97-113, 2003. Disponível em

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010131732003000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732003000100004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 27/11/2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004>.

# O CONCEITO DE *AUFKLÄRUNG* EM KANT E SUA CRÍTICA EM ADORNO & HORKHEIMER

Diego dos Anjos Azizi<sup>70</sup>

44

**Resumo:** Este artigo tem como escopo explicitar o conceito de esclarecimento (*Aufklärung*) presente na obra *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Para tanto, precisaremos explicitar o sentido mais difundido de esclarecimento, a saber, aquele já tradicionalmente consolidado na obra de Immanuel Kant, em um opúsculo intitulado *O que é o Esclarecimento?* Sem tais explicitações conceituais, o texto dos filósofos frankfurtianos pode ser levado a más interpretações, texto esse dos mais importantes para a análise política e cultural do século XX. Em um último momento será explicitada a crítica de Adorno e Horkheimer à possibilidade de uma moral formalista fundada dentro da lógica do esclarecimento kantiano.

**Palavras-chave:** Kant, Esclarecimento, Adorno & Horkheimer, Dialética

## A DEFINIÇÃO DE ESCLARECIMENTO EM KANT

Em 1784, o filósofo Immanuel Kant publicou um opúsculo em um jornal alemão (*Berlinischen Monatschrift*) intitulado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*<sup>71</sup>. Este artigo consistia em situar a época conhecida por nós como Iluminismo ou Ilustração, (ou até mesmo “época do Esclarecimento”, *Aufklärung*) no curso do progresso da história humana, e diagnosticar se esse período histórico realmente é, como dizem na época, esclarecido.

Este opúsculo passou para a posteridade como uma das melhores descrições do período do Esclarecimento (e também a mais conhecida), primeiramente por ser a descrição de uma época à qual Kant fazia parte, em que a “atmosfera esclarecida” estava presente na vida intelectual do século XVIII, e em segundo lugar, porque Kant possuía uma visão extremamente positiva e otimista dessa época, não apenas como um período de extrema relevância na história humana, mas também como um ato, um movimento da própria humanidade rumo à sua finalidade essencial.

---

70 Bacharel e Mestre em Filosofia pela PUC-SP. Especialista em Ciência Política pela FESP-SP. Doutorando em Filosofia pela UFPR. Professor de Filosofia nos cursos de pós-graduação da UNIFAI. Professor e diretor do Instituto Welt\_Abaeté. diegoazizi1@gmail.com

71 Utilizarei a seguinte tradução para o português: KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? In *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Ed.70: Lisboa, 1988.

Os comentadores de Kant situam esse texto ao lado de outros escritos, que apesar de dispersos, formam a pedra de toque da filosofia política kantiana<sup>72</sup>. Esses textos são chamados de histórico-políticos, ou, os textos da filosofia da história, nos quais o pensamento kantiano sobre o sentido e a finalidade da humanidade e de sua história estão desenvolvidos. Esses textos foram escritos entre os anos de 1780 e 1790, formando assim uma unidade conceitual em relação ao homem e sua história e seu *telos*, sua finalidade enquanto sujeito histórico.

É a Kant, e não a Hegel, que remonta a oposição entre *Histoire*, disciplina do entendimento, e a *Weltgeschichte*, discurso sobre o sentido necessário da história. É Kant, antes de Hegel, quem exclama: como é que a razão, presente na cena da natureza, poderia estar ausente da gesta da humanidade? Que o gênero humano esteja “progredindo para o que é melhor do ponto de vista do fim moral do seu ser” constitui uma hipótese muito razoável: “não necessito prová-lo; isso incumbe ao adversário”. (LEBRUN, 2006, p. 199)

Kant começa o texto com a seguinte afirmação: “O iluminismo<sup>73</sup> é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem”. (KANT, 1988, p. 11)

Essa passagem já demonstra o caráter ativo do esclarecimento kantiano, que é, antes de tudo, uma atitude em relação à submissão às tutelas. Continuando essa afirmação, Kant encontra culpados para essa menoridade do homem: “Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem”. (KANT, 1988, p. 11)

Kant identifica a preguiça e a covardia, como causas dessa menoridade, dessa submissão às tutelas. Há uma facilidade em continuarmos menores, pois não precisamos fazer esforço algum para adquirirmos algum conhecimento relevante, outros podem conhecer e nos guiar.

É tão cômodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que tem em minha vez consciência moral, um médico que decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar. Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim essa tarefa aborrecida. (KANT, 1988, p. 11-12)

A preguiça e a covardia que as pessoas têm de se libertarem dos grilhões da tutela de outrem, para atingirem a maioridade intelectual, são os maiores empecilhos para a ascensão rumo ao esclarecimento. Essa menoridade, nos diz Kant, tornou-se, através desse hábito conveniente, quase uma natureza humana. Porém, para que o (auto) esclarecimento de um público aconteça, de fato, é necessária apenas uma coisa: liberdade. “[...] com a liberdade o público pode esclarecer a si mesmo difundindo as luzes” (TERRA, 1995, p. 174)

<sup>72</sup> Conferir o livro de Ricardo Terra, *A política tensa. Ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995. Conferir, principalmente, a terceira parte do livro.

<sup>73</sup> Ou seja, *Aufklärung*, em uma melhor tradução: esclarecimento.

## A LIBERDADE E OS USOS DA RAZÃO

Kant encontra na liberdade a força motriz do esclarecimento e, por conseguinte, da tomada de decisão dos seres humanos em se libertarem da tutela de outrem. Contudo, liberdade (poderíamos perguntar) em relação à que? Liberdade de que? Kant nos responde: “a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos.” (KANT, 1988, p. 13) Portanto, o esclarecimento só pode vir a cabo se for dada a liberdade aos homens de fazerem o **uso público** da própria razão.

46

O **uso público** da razão é entendido por Kant da seguinte maneira: “por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande público do mundo letrado”. (KANT, 1988, p. 13) Isto quer dizer que, enquanto conhecedor (erudito) do assunto que se queira discutir, é extremamente legítimo dar qualquer opinião pública, desde que essa seja uma opinião bem fundamentada racionalmente, e que quem a receba, também possua um conhecimento do objeto em discussão. Kant ressalta que esse uso público da razão, não é (como alguém pode ingenuamente inferir), um tipo de discurso em praça pública. Esse uso público da razão, só o é efetivamente por meio de escritos direcionados a um público (“*público letrado*”) que o entenda (um livro, ou um artigo no jornal, por exemplo). Porém, existe também (e é necessário existir) um **uso privado** da razão, ao qual Kant chamará a atenção, pois este uso pode, “porém, muitas vezes coactar-se fortemente sem que, no entanto, se impeça por isso notavelmente o progresso da ilustração (*Aufklärung*).” (KANT, 1988, p. 13)

O **uso privado** da razão é o uso da razão restrito a um certo cargo público ou incumbência de alguma função ou atividade específica. Kant aponta a significativa importância desse uso privado da razão, pois em assuntos onde o interesse da comunidade está em jogo,

[...] é necessário um certo mecanismo em virtude do qual alguns membros da comunidade se devem comportar de um modo puramente passivo a fim de, mediante uma unanimidade artificial, serem orientados pelo governo para fins públicos ou que, pelo menos, sejam impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é, sem dúvida, permitido raciocinar, mas tem de se obedecer. (KANT, 1988, p. 13-14)

Um exemplo desse uso privado da razão seria o de um professor exercendo um cargo em uma universidade qualquer. Este, enquanto exerce a função de professor dentro dessa universidade, segundo Kant, não pode atacar a instituição em que ensina (se discorda de como ela é administrada, por exemplo), no momento em que está lecionando para seus alunos. Porém, como conhecedor (erudito) de assuntos relacionados à universidade e do conceito de universidade enquanto tal, e possuindo uma ideia de organização melhor, pode fazer o uso público de sua razão, através da escrita, perante um “*público em entendimento genuíno*”. O professor enquanto tal deve passar os conteúdos a ele confiado pela instituição, ou seja, fazer o uso privado de sua razão, contudo, fora do contexto em que exerce seu papel de professor, está, antes de tudo, no papel de cidadão e, não obstante, pode fazer o uso público de sua razão, desde que seja conhecedor do assunto tratado.

O próprio Kant nos dá alguns exemplos do uso privado da razão:

O cidadão não pode recusar-se a pagar os impostos que lhe são exigidos; e uma censura impertinente de tais obrigações, se por ele devem ser cumpridas, pode mesmo punir-se como um escândalo (que poderia causar uma insubordinação geral). Mas apesar disso, não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expõe as suas idéias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições. (KANT, 1988, p. 14)

Kant é otimista em relação ao progresso da história humana, e acredita que tendemos, enquanto espécie, sempre ao melhor fim (o esclarecimento). Essa concepção teleológica de Kant é explicitamente encontrada em seu texto, quando diz que

47

[...] uma época não pode coligar-se e conjurar para colocar a seguinte num estado em que se deve tornar impossível a ampliação dos seus conhecimentos (sobretudo os mais urgentes), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo na ilustração (*Aufklärung*). Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste avanço. (KANT, 1988, p. 15-16)

Portanto, impedir que a humanidade se esclareça, segundo Kant, seria um crime contra a própria natureza humana, e talvez até seja impossível, dado o fato de que há uma determinação natural que nos impele rumo ao progresso da espécie. Poderia haver apenas uma postergação no progresso rumo ao esclarecimento humano, nunca uma determinação absoluta no impedimento à ascensão rumo à razão esclarecida.

O período em que Kant vive, portanto, é uma época esclarecida? Essa pergunta o próprio Kant se faz, e logo em seguida responde: Não. Contudo, vive na época do esclarecimento, ressalta. Kant enxerga apenas indícios em sua época, que a situam no caminho rumo a esse *telos*. A liberdade de expressão é um desses indícios que sinalizam o seu período histórico no caminho que conduz à finalidade original humana.

A liberdade de expressão, apesar de ser permitida e limitada pelo governante, mesmo assim desempenha um papel fundamental na medida em que a partir daí o soberano pode ter conhecimento das injustiças e corrigir. [...] O militar, o religioso, o funcionário devem obedecer em suas funções, mas enquanto sábios podem se dirigir ao público, o mundo dos leitores, e elaborar teorias sobre estratégia, teologia ou finanças e administração. Dessa forma expande-se o conhecimento, e o próprio soberano pode buscar elementos para aumentar sua compreensão das coisas públicas e poder dirigir com clareza o processo das reformas, que constituem uma obrigação jurídica e são provocadas pelo antagonismo das disposições naturais do homem. (TERRA, 1995, p. 174)

Vimos então que o conceito de esclarecimento kantiano é o projeto ativo, de decisão, da saída do homem de sua menoridade preguiçosa e covarde (à qual se acostumou), e de se livrar da ignorância e da tutela de outrem, servindo-se de sua própria razão e entendimento para esclarecer-se. Esse esclarecimento, contudo, ocorre tanto na esfera particular (cada sujeito) quanto na pública (uma

comunidade), sendo esta última mais digna e mais benéfica de se alcançar, tendo em vista a busca rumo ao *telos* da humanidade, a saber, o seu progresso.

A liberdade é fundamental para que o esclarecimento aconteça e é, na filosofia kantiana, o principal elemento para que um público se esclareça. A saber, é através da liberdade de se fazer um uso público da própria razão, que um público poder vir a se esclarecer efetivamente.

Em suma, para Kant, a história humana é a história do aparecimento da liberdade, que impulsiona o progresso e nos conduz em direção à nossa finalidade essencial.

Temos, com essa explicação do conceito de esclarecimento em Kant, base para compreendermos melhor o conceito de esclarecimento, na obra de Adorno e Horkheimer, que iremos abordar na parte seguinte, e a crítica que esses autores fazem ao conceito kantiano de esclarecimento.

## A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Em 1944, Adorno e Horkheimer redigiram a primeira versão da obra intitulada *Dialektik der Aufklärung*,<sup>74</sup> cujo título ainda era *Philosophische Fragmente*. A obra, inicialmente, tinha o intuito de ser um projeto sobre a dialética. Essa primeira versão de 1944, portanto ainda durante a Segunda Guerra Mundial, circulou apenas entre os colegas do Instituto de Pesquisa Social de forma mimeografada. Porém, “tendo em vista o recrudescimento da II Guerra Mundial, com a perseguição aos judeus transformando-se em extermínio, e outras razões de ordem mais prática, o plano inicial de escrever uma obra sobre a dialética foi modificado”. (DUARTE, 2004, p. 25-26)

Durante o período em que essa obra estava sendo escrita, os capítulos concernentes à indústria cultural e ao antissemitismo, que por sinal, não constavam no projeto inicial, foram incorporados, e em 1947, a obra foi publicada definitivamente, com o título tal como conhecemos hoje, a saber, *Dialética do Esclarecimento*. Esse título definitivo teria sido uma sugestão de Adorno, em uma carta a Horkheimer, utilizando essa expressão como sinônimo da interpenetração entre cultura e barbárie, que caracterizaria nossa sociedade ocidental contemporânea. Os autores tinham o intuito de compreender porque a humanidade, em vez de atingir um estado puramente humano, vem se afundando em uma nova espécie de barbárie.

A obra foi dividida pelos autores, em três capítulos: o primeiro “O conceito de Esclarecimento”, o segundo, “Indústria cultural. Esclarecimento como mistificação das massas” e o terceiro, “Os elementos do anti-semitismo: Limites do esclarecimento”. Há ainda dois excursos (“Ulisses ou Mito e Esclarecimento” e “Juliette ou Esclarecimento e Moral”) e as notas e esboços (contendo, em sua maioria, apenas exemplificações das teses desenvolvidas nos capítulos principais).

74 Utilizaremos a tradução brasileira da *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

Tratarei apenas do capítulo I com o intuito de explicitar o que, para Adorno e Horkheimer, é o esclarecimento.

## DEFINIÇÃO DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

49

Muito diferente daquela concepção de esclarecimento que Kant tinha em mente, Adorno e Horkheimer começam por definir o esclarecimento, fazendo uma referência ao conceito weberiano de “desencantamento do mundo”: “o programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 17) Porém, como veremos no desenvolvimento do texto, apesar de o esclarecimento pretender promover a destruição do pensamento mítico, o que ocorre, no entanto, é a sua recaída neste.

Para os autores poderem falar de um “desencantamento do mundo” é, pois, necessário, conceber que antes do programa básico do esclarecimento, o mundo era “encantado”. A magia tomava conta do universo dos humanos e da natureza enquanto tal. No trajeto da filosofia (e da ciência) moderna, Francis Bacon representa, para Adorno e Horkheimer, o ponto de partida para o que seria o fundamento de nossa concepção (moderna) de ciência e de racionalidade, em última instância, de esclarecimento. O desencantamento do mundo é a finalidade buscada por Bacon, já que “o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada”. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 18) Segundo Rodrigo Duarte, “na verdade, Bacon representa uma espécie de proto – positivismo, na medida em que pretende extirpar do conhecimento aqueles elementos antropológicos que comprometem sua precisão e objetividade”. (DUARTE, 2003, p.42)

Para Bacon, o que a ciência busca é a dominação (técnica) da natureza, cuja finalidade é prover e auxiliar as condições de vida dos humanos através do procedimento eficaz, do labor técnico possibilitado pelo conhecimento científico. O saber é o poder de dominar as potências naturais, e transformá-las naquilo que melhor pode auxiliar a vida humana. As consequências desse domínio conhecemos muito bem. O esclarecimento, portanto, deve livrar-se de qualquer lastro metafísico e buscar a objetividade técnica. O deleite que pode ser encontrado na busca pela verdade é repudiado. Não deve haver prazer na investigação científica (e filosófica), quando esta diz respeito apenas ao procedimento eficaz de domínio da natureza. “Não deve haver nenhum mistério, mas tampouco o desejo de sua revelação.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 18) Porém,

[...] as origens mais remotas das prescrições baconianas encontram-se nos primórdios da racionalidade científica e filosófica, quando, ainda no período pré-socrático, despersonalizaram-se as forças da natureza para se eleger como princípios a água, a terra, o fogo e o ar, embora, para Adorno e Horkheimer tais princípios sejam **'exatamente apenas resíduos da intuição mítica'**. (DUARTE, 2003, p. 42)

Nos primórdios da humanidade, os humanos se encontravam em desvantagem perante os fenômenos naturais, e também em relação aos outros animais. A natureza provocava medo, ela impunha sua força e sua imponência aos humanos e estes se sentiam frágeis e impotentes perante a avassaladora potência natural. Adorno e Horkheimer encontram então, nesse medo ancestral do homem pela natureza, o elemento fundamental para que o programa do esclarecimento tivesse seu ponto de partida: o surgimento dos mitos.

Nas palavras dos autores, “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 15) A racionalização (que caracteriza a sociedade ocidental) que o esclarecimento gerou durante seu desenvolvimento teve início nos primórdios da humanidade, com o surgimento das primeiras mitologias. Segundo os autores, o medo das potências naturais impulsionou a criação de uma “natureza” cheia de divindades, de um mundo mágico, onde tudo era sagrado, desde os fenômenos naturais mais básicos até o advento misterioso e fantástico da morte.

Porém, os mitos teriam sido criados seguindo o mesmo propósito que a filosofia baconiana já seguia, a saber, a dominação da natureza. “Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 20) através da ciência. As magias, os sacrifícios, os deuses, eram modos primitivos de conhecimento e intervenção na natureza, visto que um ritual pretendia, por exemplo, acabar com uma seca duradoura que impedia uma colheita fértil. Essa aurora dos mitos tinha como tarefa a auto conservação humana. A falta de uma “tecnologia científica” por parte dos humanos nessas épocas imemoriais era compensada pelo ritual mágico e seus supostos efeitos. Contudo, “aquilo que o conhecimento científico passou a possibilitar em termos concretos já residia no mito sob a forma de um desejo de domar as forças da natureza.” (DUARTE, 2004, p. 29)

O esclarecimento desenvolveu-se, segundo os autores, de forma unilateral. A racionalidade desenvolveu-se restritamente, seguindo apenas esse projeto de constante desmistificação da natureza - da destruição do animismo - visando apenas sua conquista. O medo só existe, pois os humanos desconhecem totalmente o mundo natural, tudo é estranho, nada é conhecido, tudo é possível acontecer e tudo escapa às mãos humanas. A humanidade estava sujeita às vontades da mãe natureza e precisava se conservar.

Mas, a partir da criação mítica, “do medo o homem presume estar livre quando não há mais nada de desconhecido” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 26). O mito possibilitava aos humanos organizarem e compreenderem a natureza, atribuindo os flagelos humanos causados pelas potências naturais às vontades divinas. Doravante, tudo poderia ser explicado, pois o mito “queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 20) A natureza já não era mais desconhecida, passou a ser “mitologicamente” (o que para os autores não se difere muito do racionalmente) ordenada e, de certa forma, dominada. Para o esclarecimento racionalizado (aquele que seria pretensamente desmitologizado), os mitos são a introdução do subjetivo na natureza, o

antropomorfismo. Na filosofia pré-socrática, por exemplo, de Xenófanés, já encontramos o repúdio por esse tipo de representação antropomórfica do divino, remetendo-se claramente aos deuses de Homero e Hesíodo, que representam as divindades, também, com tudo aquilo que é contingente e mal no mundo dos homens. Xenófanés (1973, p. 70) ainda zomba dos mitos da religião popular, quando diz que

[...] os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo. Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.

Xenófanés revoluciona ainda mais o pensamento grego quando insere sua teologia natural no âmbito do monoteísmo e retira todo o conteúdo da representação divina tradicional. “Um único deus, entre os deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento.” (1973, p. 71) O sobrenatural seria consequência do medo que os humanos têm do natural. As “imagens especulares”, as figuras míticas, para o esclarecimento, se reduzem ao sujeito (que os cria), assim como o próprio esclarecimento.

Adorno e Horkheimer, como dito acima, identificam o mito como já sendo esclarecimento, porém, esse esclarecimento se desenvolve. Os deuses, posteriormente, foram “racionalizados”, e passaram a não mais serem os senhores que causavam os fenômenos naturais, mas a significá-los.

O surgimento de uma “subjetividade” passa a ser, nos primórdios da humanidade, possível com o reconhecimento das relações de poder. O poder é o princípio de todas as relações, como dizem nossos autores. Na separação entre um céu repleto de deuses e o mundo terrestre habitado por humanos, os segundos devem se submeter aos primeiros, sem restrições. Porém,

[...] em face da unidade de tal razão, a separação de Deus e do homem reduz-se àquela irrelevância que, inabalável, a razão assinalava desde a mais antiga crítica de Homero. Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhança divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 21)

Se os deuses eram senhores do mundo divino, os humanos eram senhores do mundo terreno. Isso possibilitava não só o domínio dos humanos sobre a natureza, mas também sobre outros humanos. O senhor no comando - nos tempos imemoriais o xamã da tribo - e nos tempos modernos o burguês que detém a propriedade dos meios de produção e a técnica, só se distinguem dos outros humanos (que são subordinados a eles), pois o esclarecimento está a serviço deles. O domínio do conhecimento mágico está em posse do xamã, e o domínio da técnica e do conhecimento científico está nas mãos do burguês. Ambos utilizam o poder do esclarecimento para, tanto dominar a natureza, quanto aos outros humanos.

Com os pré-socráticos, os conceitos começavam a surgir e a racionalização teve início. Não mais Zeus e os outros deuses, por exemplo, (embora estivessem presentes nas filosofias pré-socráticas) eram utilizados para explicar a ordem do mundo. Princípios (*archés*), estruturas, “leis” passaram a cumprir essa

função. Um exemplo dessa transição pode ser claramente visto nas passagens que se seguem, respectivamente, de Hesíodo e de Heráclito: “*Zeus altissonante que altísimos palácios habita/ Ouve, vê, compreende e com justiça endireita sentenças.*” (HESÍODO, 1996, p. 23). “*De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso*” (HERÁCLITO, 1973, p. 91).

A racionalização da natureza continuava a seguir seu curso durante a história da humanidade, porém, comparando as duas passagens citadas acima, não há muita diferença entre a poesia mítica de Hesíodo e o aforismo filosófico de Heráclito. Os resquícios do mito continuam presentes, e continuarão existindo até a ciência de nossos tempos, segundo Adorno e Horkheimer. “Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanes, sem a ilusão de qualidades ocultas.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 19) Com Platão, a vontade da completa racionalização é evidente. “O equacionamento mitologizante das Idéias com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 20)

O número, a probabilidade, a calculabilidade, a equivalência são marcas registradas da moderna sociedade burguesa e os autores da *Dialética do Esclarecimento* já encontraram esse signo em Platão. O número substitui os deuses. Isso sem falar em Pitágoras de Samos. Lembramos, também, o projeto de matematização da natureza, que Galileu tinha em mente no Renascimento italiano do século XVI: nele a natureza é um grande livro escrito em forma matemática e que, para compreendê-la, é necessário conhecer essa linguagem, aprender a lê-la. O esclarecimento se desenvolveu dessa maneira no ocidente moderno. “A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 20)

O mito, que já é esclarecimento, em seu processo secularizado de abstração radical que transforma a natureza em mero objeto, conseqüentemente reifica o próprio ser humano. O sujeito que torna a natureza abstrata acaba se tornando tão abstrato quanto seu objeto de abstração. Quanto mais aumenta o poder humano, graças ao seu saber, mais aumenta a alienação em relação ao objeto que acreditam dominar. Em última instância, os humanos acabam não conhecendo realmente a natureza nem a si mesmos.

O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que o seu em-si torna para-ele. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 21)

Essa identidade que é adquirida com a concepção de que a natureza é regida pelos mesmos princípios racionais que regem o homem, e portanto, passível de ser conhecida, era uma concepção, por

exemplo, já encontrada na filosofia de Descartes. Entretanto, como dito na citação acima, o esclarecimento não se esforçou em compreender realmente o mundo natural, e sim encaixou a natureza dentro de suas categorias racionais. O esclarecimento reproduz a lei natural do mais forte, e apenas se esforça por dominá-la. Transformar a essência das coisas em substrato da dominação é, em última instância, uma invenção, uma fantasia.

O esclarecimento está a serviço do fascismo e da democracia, do ditador e do liberal, do cientista e do empresário. Não há restrições em relação ao seu poder. A forma da racionalidade aplicada, tanto na ciência quanto na política, obedece às mesmas regras, isso porque a racionalidade instrumental a tudo penetra, e instrumentaliza tanto as relações do humano com a natureza, quanto as relações sociais dos humanos entre si. A reificação de tudo, conferida pelo desenvolvimento unilateral do esclarecimento permite a dominação tanto dos humanos pelos humanos, quanto da natureza pelos humanos. A suposta identidade encontrada na unidade da natureza, entre sujeito e objeto é, em última instância, ilusória. Quanto mais o feiticeiro pretende dominar a natureza, através de sua magia, menos ele a conhece, assim como o burguês que, quanto mais exerce seu labor técnico para a submissão da natureza desencantada, mais se distancia dela. Assim, o esclarecimento unilateral leva os homens à alienação do objeto que pretendem dominar e conhecer.

Porém:

*A profundidade da alienação que Adorno e Horkheimer detectam no Esclarecimento não atinge apenas o relacionamento do homem com as coisas, mas ataca também o cerne das relações humanas, que passam a sofrer as conseqüências de um poder teórico e prático que não tem outro objetivo que estender e solidificar o predomínio humano sobre a natureza. Mas também a relação de cada indivíduo consigo mesmo fica prejudicada, o que é outro modo de mencionar os prejuízos no plano da psique aos quais estão submetidas as pessoas que vivem sob a égide do Esclarecimento. (DUARTE, 2004, p. 28)*

Ou seja, essa alienação não se restringe apenas ao campo epistemológico, mas atinge o campo ético, o das relações entre o humano consigo mesmo e com os outros. Não afeta apenas a natureza externa, porém age também na natureza interna humana. O homem se distancia da natureza ao querer dominá-la absolutamente, e pretende não ser parte dela, e sim outra coisa. Distancia-se, assim, de si mesmo.

Uma aproximação entre o mito e a racionalidade é o princípio da igualdade que habita tanto em uma quanto em outra. O mito, igualando ação e reação, afirmando a repetição dos acontecimentos, entre a sentença do oráculo e o destino do herói, pretende se identificar com a natureza repetitiva, e assim livrar os humanos de seus lastros, pois, quando estes acreditam conhecer as causas dos efeitos naturais, acreditam também que podem driblá-los. Se, na natureza, algo acontece sempre (um aspecto no céu indica chuva, determinada época do ano as flores desabrocham, em outra elas secam) e os humanos possuem a consciência dessa regularidade, então estes pretendem se livrar das determinações da natureza e escapar ao seu poder. Acreditam estar livres. O que já é e o que deve ser são igualados através da

[...] ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado (...) O xamã esconjura o perigo com a imagem do perigo. A igualdade é seu instrumento (...) A passagem do caos para a civilização, onde as condições naturais não mais exercem seu poder de maneira imediata, mas através da consciência dos homens, nada modificou o princípio de igualdade.

(ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 23 – 27)

Esse princípio a racionalidade secular rejeitou como sendo apenas ilusão mágica. Porém, a submissão à lei (natural), à qual os humanos, obedecendo, acreditam estar livres, os prendem àquele ciclo que antes tinham determinado como ilusório. A igualdade, que pretende dispor a liberdade aos humanos, acontece também na racionalidade. “Mas quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma de lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 23)

Entretanto, algumas interpretações da *Dialética do Esclarecimento* (como a de Habermas), que entendem a proximidade do mito com a ciência moderna e a consideram “uma espécie de esvaziamento obscurantista das potencialidades da racionalidade” (DUARTE, 2003, p. 44), em outras palavras, um irracionalismo, desconsideram a distinção enfática que Adorno e Horkheimer fazem entre ciência e mito. Vejamos primeiro as semelhanças e posteriormente as diferenças entre mitologia e ciência. Nunca esquecendo que, para Adorno e Horkheimer, o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter-se à mitologia.

## MITO E CIÊNCIA

A principal característica que Adorno e Horkheimer apresentam para ligar o conhecimento científico ao mito é o princípio da repetição, que configura tanto o mito quanto a ciência. No mito, tudo pode ser repetido, como o sacrifício, os cultos e orações. Tudo pode ser explicado e produzido através da repetição das ações, o resultado das intervenções mágicas devem ser sempre os mesmos. Na ciência isso também ocorre quando os experimentos são, *ad nauseam*, repetidos e apresentam o mesmo resultado. Isso corroboraria a verdade, tanto do mito quanto do experimento científico. “O princípio da imanência, a explicação de todo acontecer como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 23)

Contudo, existem diferenças determinantes entre o mito e a ciência, e Adorno e Horkheimer os apontam enfaticamente. Se, no mito, havia o que os autores chamaram de **substitutividade específica**, na passagem para a ciência o conceito muda, e passa a ser o de **fungibilidade universal**.

A **substitutividade específica** possui um papel patente na mitologia, pois um fio de cabelo, um objeto pertencente ao inimigo, um boneco (como aqueles bonecos de vudu), servem como substitutos

da própria pessoa à qual fazem referência e o que acontece a esses objetos, afeta ao mesmo tempo a pessoa ao qual o ritual mágico se dirige. A substituição da pessoa por um animal sacrificial também representa esse conceito. “Mas a sacralidade do *hic et nunc*, a singularidade histórica do escolhido, que recai sobre o elemento substituto, distingue-o radicalmente, torna-o introcável na troca. É a isso que a ciência dá fim.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 22) A substitutividade específica se torna fungibilidade universal.

A **fungibilidade universal** desmonta a **substitutividade específica**. Não há o que substituir na ciência já que o que existem são exemplares descartáveis. Um átomo, por exemplo, não é desintegrado para substituir algo específico, e sim como um espécime de matéria, que existe em qualquer parte do mundo, de maneira igual, pois pertence a um mesmo gênero de coisas, assim como um rato branco de laboratório. Não importa se é, por exemplo, **O** rato, o importante é ser **um** rato qualquer. Nos rituais míticos e mágicos a ovelha servia de substituto específico para o humano, caracterizando uma relação *ad hoc* no ritual, e o sacrifício do animal visava à permanência da vida (por exemplo) do representado: na ciência isso não existe. Também a plurivocidade da feitiçaria mítica é substituída pela univocidade das proposições científicas, “a qual é apresentada como uma forma de reificação da consciência, já *que é uma restrição a formas alternativas de cognição imposta pela necessidade de sobrevivência física, de autoconservação*” (DUARTE, 2003, p. 44)

Apenas com o desenvolvimento técnico da ciência, a pretensão mítica, a saber, de dominação da natureza, pôde ser efetivada. Com a instrumentalização técnica, os meios para atingir aquele fim foram desenvolvidos e, por conseguinte, a dominação da natureza pôde se consolidar. O esclarecimento moderno realizou a proposta mítica. Passou-se da ilusão da dominação pela magia para o fato da dominação pela técnica.

Na sociedade atual, a linguagem também sofreu uma mudança drástica em relação à linguagem primitiva, ou seja, a linguagem científica em relação à mítica. É o que Adorno e Horkheimer vão caracterizar como uma espécie de “divisão do trabalho espiritual”. A linguagem nos tempos míticos não era tão especializada como é a linguagem moderna, científica. O desenvolvimento do esclarecimento, em sua forma unilateral, “bloqueou a plurivalência imagética e sonora da palavra, e ela se fragmentou em diversos aspectos particulares isolados entre si, dentre os quais seu significado literal, e nas diversas artes particulares (música, poesia, pintura, etc.)” (DUARTE, 2004, p. 30-31)

A especificidade técnica da linguagem moderna destruiu o que antes era (termo cunhado por Rodrigo Duarte), “um todo orgânico”, transformando cada palavra, cada conceito, em algo fechado em si mesmo, específico, determinado. Um indício claro da forma com que a consciência se reificou com o desenvolvimento unilateral do esclarecimento. A linguagem agora é restrita à área de domínio de cada disciplina específica. A ciência possui sua linguagem própria, e também a arte, a religião, a política, o mercado. Por exemplo, se utilizarmos a palavra força, e não especificarmos em qual disciplina a estamos empregando, a incompreensão se efetivará. Pode ser tanto a força de vontade, em um manual “fajuto”

de auto-ajuda, quanto a força eletromagnética em alguma obra de física. Até mesmo em uma mesma disciplina, com a linguagem absolutamente tecnicizada, como a física, os termos não significam a mesma coisa. Para dois físicos se entenderem, é necessário, utilizando o mesmo exemplo da palavra força, distinguir se a palavra está sendo empregada no sentido da física clássica, a newtoniana, ou na física relativista, sendo as duas incompatíveis conceitualmente.

Com a nítida separação da ciência e da poesia, a divisão de trabalho já efetuada com sua ajuda estende-se à linguagem. É enquanto signo que a palavra chega à ciência. Enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre as diferentes artes, sem jamais deixar-se reconstituir através de sua adição, através da sinestesia ou da arte total. Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem, deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 27)

Essa constante especialização da linguagem nos revela, de forma preponderante, a cisão entre a arte e a ciência. A ciência, seguindo as determinações da autoconservação (que era a proposta mítica), adquire um papel de absoluta importância e utilidade. Em contrapartida, a arte é deixada para segundo plano, devido a sua aparente inutilidade (para a autoconservação). O belo seria perigoso, pois “subverte o domínio que a sobrevivência material deve ter, sob o ponto de vista da civilização, sobre o prazer e a fruição.” (DUARTE, 2004, p. 31-32)

Vimos então que o conceito de esclarecimento empregado por Adorno e Horkheimer se diferencia muito em relação ao conceito que vimos em Kant. Enquanto que em Adorno e Horkheimer, o esclarecimento é um processo bastante abrangente, possui sua gênese, seu ponto de partida, no mito, em Kant, o Esclarecimento é identificado à uma época (século XVIII), e esta época (esclarecida) seria um signo de que o homem encaminha em direção ao progresso. Para os autores da *Dialética*, a época do *Aufklärung* seria apenas um momento de autoconsciência do esclarecimento, e não ele em sua forma já delineada, e tampouco progressiva.

Em Adorno e Horkheimer não vemos um progresso do esclarecimento. Como expusemos acima, o esclarecimento se desenvolveu de maneira unilateral (na sociedade ocidental) a partir da instrumentalização da racionalidade, seguindo sempre a pretensão mítica de dominação da natureza, mas, mesmo o mito, nunca conseguiu ele próprio se desprender do nexo da própria racionalidade. “Tal conhecimento, oriundo do medo ancestral do homem diante das ameaçadoras forças naturais, se corporificou no conceito moderno de 'técnica', que não tem como objetivo a felicidade do gênero humano, mas apenas uma precisão metodológica que potencialize o domínio sobre a natureza.” (DUARTE, 2004, p. 27) Em última instância, não há progresso do esclarecimento ocidental (tal como ele se desenvolveu), há apenas transmutações e nisso o momento histórico, político e social desempenham um papel decisivo.

O mito já contém certo elemento esclarecedor .e por conseguinte, o esclarecimento acaba se revertendo em mito. Seu movimento é paradoxal, é dialético. Em vez de emancipar a raça humana, o esclarecimento minou esse potencial, segundo os filósofos alemães. A constante matematização do mundo, a redução da multiplicidade da natureza à unidade do pensamento, a constatação lógico-formal dos acontecimentos, a abstração de tudo através do número na sociedade moderna apenas faz recair o esclarecimento em uma mitologia, em uma irracional barbárie que caracteriza a catástrofe, segundo Adorno e Horkheimer, da sociedade atual. Em vez de o esclarecimento proporcionar uma vida melhor para os humanos, de livrá-los do medo e da impotência perante a natureza, estes se encontram presos a essa racionalidade, e ainda com medo, pois o desenvolvimento técnico irreflexivo proporcionou um perigo muito maior do que a natureza alguma vez já mostrou.

Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara a esperança. Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 34)

Ambos, esclarecimento e mito, mantêm-se presos à verdade do factual, imediatamente apresentado por suas fórmulas.

O homem desiste de buscar um sentido para a sua vida e tenta apenas consolidar o seu poder sobre a natureza. Na idade média, a busca pela salvação da alma, de um sentido para a vida humana se dá pela discussão infundável dos textos sagrados, porém, na passagem para o mundo moderno, ocorreria um deslocamento, segundo os autores. Não mais a busca por sentido, mas sim por um conhecimento que possibilite uma dominação cada vez mais potente da natureza, como pudemos ver com a filosofia de Francis Bacon.<sup>75</sup> Foi assim que o esclarecimento firmou o seu poder e se desenvolveu unilateralmente, desde o mito primitivo até a racionalidade técnica burguesa, e o que seria o triunfo da realidade factual contra a ilusão mágica, acaba se igualando àquilo que sempre quis destruir.

Da barbárie, advém a cultura, e esta, por sua vez, volta à barbárie. Todo aquele potencial que a ciência moderna possui (os autores concordam com essa visão) é utilizado, não em vista da felicidade e da “vida correta” da humanidade, e sim contra ela. O holocausto e as bombas atômicas demonstram a eficácia da racionalidade técnica utilizada em vista da mais cruel barbárie, isso sem contarmos os conflitos que continuaram (e continuam) mantando depois da Segunda Guerra Mundial. Durante o holocausto a fábrica de mortos funcionava de maneira otimizada, produzindo mais mortos em um tempo cada vez menor. O esclarecimento funciona da mesma forma nos campos de batalha e nas fábricas. Eis a dialética

---

75 Essa ideia encontra-se, antecipadamente, em um dos primeiros escritos de Horkheimer, intitulado “*Origem da filosofia burguesa da história*”.

do esclarecimento, que compreende a convivência simultânea dos opostos e afirma que as coisas não são somente aquilo que elas querem parecer ser. As luzes também provocam sombras.

A subsunção do factual, seja sob a pré-história lendária, mítica, seja sob o formalismo matemático, o formalismo simbólico do presente ao evento mítico no rito ou à categoria abstrata na ciência, faz com que o novo apareça como algo predeterminado, que é assim na verdade o antigo. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 35)

## AS SOMBRAS DAS LUZES (CRÍTICA AO ESCLARECIMENTO KANTIANO)

58

Para explicitarmos como Adorno e Horkheimer demonstram, através do conceito de esclarecimento de Kant (aquele apoiado unicamente na razão), a contradição entre esclarecimento e moral, utilizaremos apenas o exemplo de Juliette (personagem de Sade), que está no segundo excurso do livro, chamado “Juliette ou Esclarecimento e Moral”. Apesar de reconhecerem que Kant é bem intencionado, para Adorno e Horkheimer, seu projeto moral se torna irrealizável. Adorno e Horkheimer explicam primeiramente a teoria do conhecimento de Kant, para demonstrar como os efeitos dessa teoria acabam levando a cabo a impossibilidade de sua filosofia moral, teorias estas que estão intrinsecamente ligadas.

Kant nos diz que o esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade tutelar. Essa saída é possível através da direção do entendimento pela razão. “Isso significa simplesmente que, graças a sua própria coerência, ele reúne em um sistema os diversos conhecimentos isolados.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 71)

Os pensamentos devem ser orientados para um sistema, é essa a concepção kantiana em relação ao conhecimento. A razão deve ser formalizada e sistêmica. “Um pensamento que não se oriente para o sistema é sem direção ou autoritário.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 71) A razão, como diz Kant, tem o poder de derivar o particular do universal, e a homogeneidade entre essas duas instâncias é possível através do “esquematismo do entendimento puro”. Esse esquematismo opera a síntese dos conceitos a priori (ou categorias) do entendimento com os dados apreendidos pelas intuições sensíveis a partir de suas formas puras, tempo e espaço. É através dessa síntese entre categorias e intuições, entre aquilo que é da ordem do entendimento e aquilo que é da ordem da sensibilidade, que o conhecimento é possível, e os objetos do mundo (e o mundo) são construídos com a ajuda da atividade cognitiva do sujeito e, sem isso, “nenhuma impressão se ajustaria ao conceito, nenhuma categoria ao exemplar, e muito menos o pensamento teria qualquer unidade, para não falar da unidade do sistema, para a qual porém tudo está dirigido. Produzir essa unidade é tarefa consciente da ciência.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 72)

Esse sistema deve ser harmônico com o factual, com a natureza, com a vida prática. O conhecimento, através da razão sistemática, formalizada e rigorosa, deve guiar o homem na práxis. A

inadequação do sistema aos fatos pode causar uma discrepância nas relações humanas com o mundo objetivo.

Adorno e Horkheimer identificam que essa constante formalização da razão, do esclarecimento, que Kant tinha em mente, não leva os homens em direção ao saber moral, ao dever ser. Consequência dessa sistematização seria, por exemplo, o empresário que visa absolutamente o lucro e o labor otimizado e técnico, realizaria aquilo que a razão pura da burguesia determina inexoravelmente. O mundo administrado prescreve logicamente quais ações devem ser efetuadas para obter os fins que (racionalmente) visa. “O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apóia o sujeito na dominação da natureza. Seus princípios são o da autoconservação. A menoridade revela-se como a incapacidade de se conservar a si mesmo. O burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário livre e do administrador é o sujeito lógico do esclarecimento.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 72)

Para Kant, os homens são sujeitos éticos, porque são sujeitos racionais. A lei moral é uma lei racional e, portanto, dentro da formalidade do sistema. Então, a ética kantiana é formal e não material. Não prescreve nada de determinado quanto às ações, mas quanto à forma das ações.

A personagem Juliette, do Marques de Sade, seguindo esses pressupostos, seria uma das mais autênticas mentes esclarecidas da burguesia moderna. Ela “tira as consequências que a burguesia queria evitar: ela amaldiçoa o catolicismo, no qual vê a mitologia mais recente, e, com ele, a civilização em geral.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 81) Com um formalismo lógico e sistemático, Juliette realiza o que o esclarecimento se propõe a fazer: ataca a ilusão mítica. Basear-se unicamente na razão para obter uma ação moral é o oposto de se basear nos sentimentos. Estes não devem guiar as ações e sim a razão esclarecida. Juliette

[...] ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional. No que concerne ao autodomínio, suas instruções estão para as de Kant, às vezes, assim como a aplicação especial está para o princípio. “A virtude”, diz Kant, “na medida em que está fundada na liberdade interior, também contém para os homens um mandamento afirmativo, que é o de submeter todos os seus poderes e inclinações ao seu poder (da razão), por conseguinte o mandamento do domínio de si mesmo, que se acrescenta à proibição de deixar-se dominar por suas emoções e inclinações (o dever da apatia): porque, se a razão não toma em mãos a rédeas do governo, aquelas agem sobre os homens como se fossem seus amos.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 81)

Adorno e Horkheimer levam às últimas consequências aquele projeto que Kant tinha em mente, a saber, sobre a autonomia e o dever moral racional do sujeito. Juliette então seria o modelo de pessoa esclarecida, que a sociedade burguesa construiu. A racionalidade formalizada e sistematizada é a arma de Juliette para justificar suas orgias, suas práticas sexuais imorais, sua devassidão e sua blasfêmia, e essas ações seriam derivadas logicamente, através dessa racionalidade adquirida. Juliette utiliza os pressupostos da sociedade burguesa, para tirar consequências que outros cidadãos não tirariam, mas ao fazer isso, contradiz o próprio conceito de moralidade que Kant, e a sociedade burguesa, determinam. Portanto,

quando Juliette pratica os atos sexuais mais desaprovados pela sociedade cristã burguesa, está superando aquilo que para ela são apenas tabus morais fundados sobre a superstição mítica e irracional. O ataque a esses tabus só pode ser feito pela mente racional e esclarecida da qual ela é um exemplar autêntico.

O credo de Juliette é a ciência. Ela abomina toda veneração cuja racionalidade não possa se demonstrar: a fé em Deus e em seu filho morto, a obediência aos dez mandamentos, a superioridade do bem sobre o mal, da salvação sobre o pecado. Ela se vê atraída pelas reações proscritas pelas lendas da civilização. Ela opera com a semântica e a sintaxe lógica como o mais moderno positivismo, mas diferente desse empregado da mais nova administração, ela não dirige sua crítica lingüística de preferência contra o pensamento e a filosofia, mas, filha que é do esclarecimento militante, contra a religião. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 82)

Se devemos nos guiar unicamente pela razão, e os sentimentos devem se submeter à ela, a lei moral, por exemplo, não pode ser guiada pela bondade e compaixão. Adorno e Horkheimer constataam isso, inclusive em Kant, quando para este a compaixão seria apenas “‘uma certa sentimentalidade’ e não teria ‘em si a dignidade da virtude’” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 86), e das consequências disso Juliette se aproveita muito bem.

Dentro desse espírito desmistificador daquilo que está apenas latente nos fundamentos da moralidade burguesa, os autores apontam para a proximidade entre Sade e Nietzsche no que tange à crítica da compaixão. Para ambos, não haveria nada que determinasse, a partir da mera racionalidade formal, a necessidade de se solidarizar com os que sofrem, sendo essa atitude cristã um mero paliativo para os drásticos efeitos do emprego da razão levado às últimas consequências. (DUARTE, 2004, p. 37)

## PALAVRAS FINAIS

Abordei aqui, de maneira geral, a crítica que Adorno e Horkheimer fazem ao conceito de esclarecimento kantiano e como esse esclarecimento, se levado às últimas consequências, acaba indo na contramão de uma tentativa de elaborar uma moral capaz de se sustentar através de uma razão totalmente formalizada e pragmática. Razão essa que foi reforçada depois do avanço das teorias positivistas modernas. Apesar de parecer de um tom um pouco moralista, o que os filósofos alemães querem mostrar é que uma moralidade fundamentada na razão pura, essa razão instrumental que eles mostraram ter se desenvolvido ao longo do tempo no ocidente desde suas raízes míticas, por virtude de seu rigor e sua sistematicidade, se torna impossível de se realizar. A moralidade kantiana fundada no formalismo da razão instrumental, segundo Adorno e Horkheimer, estaria de acordo, inclusive, com práticas que o próprio Kant condena, o que contraditória toda a moralidade formal proposta. A consequência é que ele deveria aceitar as práticas, formalmente fundadas, que ele mesmo condena.

Sob esse aspecto, escritores como o Marquês de Sade, apesar de denegridos pela burguesia, seriam apenas seus arautos mais autênticos, i.e., tirariam consequências de alguns dos pressupostos da sociedade moderna que ninguém mais teria coragem de tirar. A principal delas é que, se o conhecimento de tipo científico, aplicável enquanto tecnologia a objetos econômicos

imediatos, foi erigido como norma fundamental da civilização europeia, então todas as crenças religiosas são não apenas supérfluas, mas pura superstição, que deve ser combatida com unhas e dentes. (DUARTE, 2004, p. 36)

Claro que a interpretação proposta pelos autores é muito particular e, inclusive, descuidada em muitos aspectos com relação ao que o próprio Kant propõe. Contudo, o que fica patente é uma crítica muito mais radical à racionalização instrumental da sociedade ocidental moderna, herdeira de uma crença radical no poder da razão, do que à própria moralidade kantiana. Antes de ser uma exegese da obra de Kant, o que fazem é uma exegese da sociedade burguesa contemporânea, herdeira de suas categorias e conceitos fundamentais.

Muitos aspectos da obra foram por mim deixados de lado, contudo, acredito ser suficiente a exposição na medida em que contribui para o entendimento mais preciso do resto do livro dos frankfurtianos, *Dialética do Esclarecimento*, a saber, as partes sobre a indústria cultural (esclarecimento como mistificação) e os elementos do anti-semitismo (os limites do esclarecimento), que são formas desse esclarecimento unilateral desenvolvidas pela razão instrumental no ocidente. Sem esse fundamento conceitual sobre o esclarecimento, o livro dos filósofos alemães e as problematizações posteriores tornam-se impossíveis de se compreender.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- DUARTE, Rodrigo. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Adorno/Horkheimer & A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004
- HERÁCLITO. *Fragments* in *Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1973.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias* (primeira parte). Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?* in *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- TERRA, R. *A Política Tensa. Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- XENÓFANES. *Fragments* in *Os pré-socráticos*. Tradução de Wilson Régis. São Paulo: Abril cultural, 1973.

## Sobre a Revista

A Revista Lumen é uma publicação semestral de caráter multidisciplinar organizada pelo Centro Universitário Assunção – UNIFAI, que tem como objetivo divulgar o trabalho de docentes, pesquisadores e convidados de Instituições de Ensino Superior (IES) do Brasil e do exterior. A revista aceita trabalhos que não tenham sido publicados ou estejam em vias de publicação em outros periódicos, desde que atendam os seguintes requisitos:

62

- abordem, através de qualquer metodologia, temas relevantes nas áreas de ciências humanas, de forma aprofundada, revelando reflexão crítica;
- constituam ensaios bibliográficos, comunicações, resenhas, entrevistas, artigos, revisões bibliográficas e traduções;
- estejam adequados às normas de publicação da revista.

A publicação do material dependerá de sua pertinência e profundidade. Os trabalhos enviados à revista deverão ser analisados pela Comissão Editorial, que considerará a adequação da contribuição à linha editorial da revista. Tendo a Comissão Editorial analisado positivamente o material enviado, os originais serão submetidos à avaliação *ad-hoc* de, ao menos, dois pareceristas. Eventuais sugestões de modificação de estrutura ou conteúdo das contribuições feitas pela Comissão Editorial e/ou pelos pareceristas serão previamente acordadas com os autores. Só serão aceitos textos escritos em português. Textos produzidos em outros idiomas deverão, portanto, ser traduzidos. Com efeito, a Comissão Editorial vê-se totalmente responsável por rejeitar trabalhos enviados que não se enquadrem em sua linha editorial, que técnica, estrutural e/ou teoricamente demonstrem fragilidades ou que, simplesmente, não atendam aos requisitos acima discriminados. Os trabalhos aprovados pela Comissão Editorial, pelos pareceristas e pelo Conselho Consultivo, seguirão para a publicação, respeitando, todavia, a ordem de publicação (número da revista) e, dependendo do tipo de trabalho enviado, a adequação ao tema geral do Dossiê. Destarte, o prazo máximo para a comunicação de resposta de aprovação ou rejeição do material enviado ao colaborador é de 90 dias, iniciando pela confirmação do recebimento do trabalho.

## Normas para publicação

A Revista Lumen tem 5 seções temáticas: 1) artigo; 2) entrevista; 3) resenha; 4) traduções; 5) ensaios.

O número máximo de caracteres com espaços, incluindo notas de rodapé, deve corresponder a cada categoria:

- para artigo, até 60 mil caracteres com espaços;
- para entrevista, até 20 mil caracteres com espaços;
- para resenha, até 10 mil caracteres com espaços (só serão aceitas resenhas de livros publicados nos últimos 5 anos ou que tenham grande relevância para a área de conhecimento a qual pertencem)
- para traduções não há um limite de caracteres pré-definido, embora, no que se refere aos textos traduzidos recomenda-se concisão para não fugir ao padrão editorial.
- para ensaios não há limite de caracteres pré-definidos, embora seja recomendado que o texto possua uma abordagem original e autoral.

Os autores deverão enviar o material para proposta obedecendo aos parâmetros de formatação da Lumen, com um currículo sintético, através do portal da revista, que pode ser acessado no endereço: <http://www.periodicos.unifai.edu.br>

Os artigos devem ser acompanhados de resumos em português e inglês (abstracts) podendo também incluir imagens, que serão distribuídas em, no máximo, duas páginas ao final do artigo.

Os textos serão enviados em arquivo no formato Microsoft Office Word 2003©, ou mais recente; e as imagens em arquivo JPG ou TIF.

Caso as imagens não estejam de acordo com os padrões exigidos para um resultado excelente, a editoria poderá alterar as dimensões indicadas para a reprodução, guardando o direito de não utilizá-las, em caso de inadequação completa; também poderá transformar imagens coloridas em preto-e-branco, para assim publicá-las.

A simples remessa de originais implica a autorização para publicá-los.

O mérito dos textos propostos será julgado pelos editores da Lumen e por dois pareceristas da área, tendo como critérios mais relevantes a originalidade do conteúdo e a sua compatibilidade com os estudos das áreas pertinentes.

## Parâmetros de formatação

1. O texto deve estar em fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço 1,5. Os resumos e abstracts devem ter, em média, cem palavras. O resumo e o abstract também devem apresentar de três a cinco palavras-chave e keywords. O título do artigo deve estar em negrito e, também, deve ser apresentado em caixa alta, tamanho 12. Os intertítulos devem ser apresentados em negrito, tamanho 12, com caixa alta somente no início da palavra.

2. As referências bibliográficas completas deverão aparecer ao final do texto – portanto, quando uma referência bibliográfica aparecer pela primeira vez, citá-la no corpo do texto, entre parênteses, logo após a citação. Em citações literais, deverá aparecer da seguinte forma: (Autor, ano, página). Em citações não literais, a referência deverá ser feita da seguinte forma: (Autor, ano).

3. O uso de notas de rodapé será válido somente para inserção de informações complementares ou para apresentação de trecho na língua original, quando traduzido no corpo do texto. As notas devem aparecer em pé de página (rodapé) e indicadas por algarismos arábicos em ordem crescente.

4. Quando inseridas no corpo do texto, as transcrições devem ser destacadas entre aspas duplas (havendo aspas no texto original, elas se transformarão em aspas simples). Quando a transcrição tiver três linhas completas ou mais, deverá ter o parágrafo recuado à esquerda, letra tamanho 10 e espaço

simples, sem aspas. O itálico deve ser usado somente nos títulos de obras, em expressões estrangeiras ou termos em destaque.

5. As imagens não devem ser inseridas no arquivo do texto. Deverão ser enviadas cada uma em arquivo separado (no formato TIF ou JPG), em baixa resolução, para o processo de seleção. As imagens serão indicadas no corpo do texto entre colchetes: Ex: [Fig. 1], [Fig 2], [Fig 3], e assim por diante. Cada arquivo de imagem deve indicar no nome essa numeração, sem os colchetes.

6. Após a aprovação do artigo, o autor deverá enviar, imediatamente, as imagens com alta resolução, para serem publicadas. Devem ter, no mínimo, 300 dpi e dimensões compatíveis com o tamanho no qual ela será reproduzida.

7. Em arquivo separado, contendo o título do artigo, o autor fará uma lista das legendas de todas as imagens, segundo sua numeração. A imagem ou figura deve apresentar uma legenda que deve trazer, na ordem: título da imagem. Crédito fotográfico ou Procedência: (referência à publicação e página da qual foi capturada a imagem).

64

### **Para citação nas notas**

Livro:

SOBRENOME, Nome. Título em itálico. Local de publicação: Editora, ano de publicação.

\* Caso haja outra edição do mesmo livro, esta deve ser indicada logo após o título.

Coletânea:

SOBRENOME, Nome. “Título do capítulo entre aspas”. In: SOBRENOME, Nome (Org.) Título em itálico. Local de publicação: Editora, ano de publicação.

Artigo:

SOBRENOME, Nome. “Título do artigo entre aspas”. Título do periódico em itálico. Local de publicação, volume, número do periódico, mês (abreviado) e ano de publicação.

\* No caso de jornal, indicar também o dia antes do mês.

Trabalho acadêmico:

SOBRENOME, Nome. Título do trabalho em itálico: subtítulo. (tipo de trabalho: tese, dissertação ou monografia) Vinculação acadêmica, (Orientação), local e data da apresentação ou defesa.

Documentos eletrônicos:

AUTOR(ES). Denominação ou Título: subtítulo. Indicações de responsabilidade. Data. Informações sobre a descrição do meio ou suporte.