

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS



David Hume, 1711 – 1776. Historian and Philosopher.

Allan Ramsay, 1754
Óleo sobre tela
76.20 x 63.50 cm
National Galleries of Scotland

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS

ISSN 2177-1006

Edição: Hugo Macedo Arruda (Universidade Federal de Minas Gerais) e Vinícius França Freitas (Universidade Federal de Minas Gerais / Université Paris I Panthéon-Sorbonne).

Comissão Científica: Cesar Kiraly (Universidade Federal Fluminense), Danilo Marcondes de Souza Filho (Universidade Federal Fluminense / Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Lívia Mara Guimarães (Universidade Federal de Minas Gerais), Renato de Andrade Lessa (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro).

Ensaio Morais Políticos e Literários: Jessica Di Chiara (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro).

Conselho Editorial: António Marques (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), André Luiz Olivier da Silva (Escola de Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos), Caterina Koltai (Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Cícero Romão Araújo (Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo), Déborah Danowski (Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Diogo Pires Aurélio (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Hugo da Gama Cerqueira (Departamento de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais), Jaimir Conte (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina), João Carlos Salles (Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia), João Paulo Monteiro (*in memoriam*) (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal / Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo), Joel Birman, (Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro), John Christian Laursen (Universidade da Califórnia Riverside), José Raimundo Maia Neto (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais), Laura Gioscia (Departamento de Ciência Política da Universidad de la República, Uruguai), Luiz Eva (Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná) Maria Filomena Molder (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Marcos Balieiro (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe), Marcos César Seneda (Departamento de Filosofia da Universidade de Uberlândia), Marília Côrtes de Ferraz (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina).

SUMÁRIO

Artigos

- A ARTIFICIALIDADE DA JUSTIÇA EM HUME: O MOTIVO PARA A AÇÃO JUSTA 01
Celina Alcantara Brod
- O SIGNIFICADO DAS REGRAS JURÍDICAS E A FALÁCIA NATURALISTA: 25
UMA ANÁLISE SOBRE A INFLUÊNCIA DO EMPIRISMO DE HUME
NO POSITIVISMO DE REGRAS DE HERBERT HART
André Luiz Olivier da Silva
- HUME E HARRINGTON: FACES DO MAQUIAVELISMO BRITÂNICO 51
Maria Isabel Limongi
- DA DELICADEZA E A CULTURA DOS AFETOS* 69
Andreh Sabino Ribeiro

Ensaaios Morais, Políticos e Literários

- A DESORIENTAÇÃO E A FILOSOFIA: MENSURANDO A DESORIENTAÇÃO 85
Rafael Saldanha
- UM OUVIDO FEITO DE VOZES 123
Instituto de Outros Estudos
- CATÁSTROFE E CRÍTICA: A ATUALIDADE DOS ANJOS DE KLEE 139
Rafael Zacca

Resenhas

- FOSL, P. 2019. HUME'S SCEPTICISM: PYRRHONIAN AND ACADEMIC 165
Alana Boa Morte Café
- AINSLIE, D. 2015. HUME'S TRUE SCEPTICISM 171
Wendel de Holanda Pereira Campelo

A ARTIFICIALIDADE DA JUSTIÇA EM HUME: O MOTIVO PARA AÇÃO JUSTA E OBRIGAÇÃO MORAL

ARTIFICIALITY OF JUSTICE IN HUME: THE MOTIVE TO JUST ACTION AND
MORAL OBLIGATION

Celina Alcantara Brod

UFPEL

celinaabrod@gmail.com

Resumo: Alguns autores argumentam que Hume não consegue fornecer um motivo que torne o respeito pela propriedade uma ação virtuosa. O propósito deste artigo é demonstrar, a partir das teses de Hume, a relação entre o redirecionamento do autointeresse e o motivo que concede ao ato de seguir regras uma virtude e, portanto, uma obrigação moral. Porém, para que a realização dos atos de justiça, a normatividade das regras e a ideia de virtude sejam firmadas e suficientemente estáveis é necessário preencher certas lacunas. Este artigo irá considerar três pontos: (1) os argumentos elaborados por Hume para caracterizar a justiça como uma virtude artificial; (2) demonstrar que tal artificialidade não compromete os requisitos do modelo motivacional da teoria das virtudes humeana e (3) apontar os passos transitórios que vinculam e dão continuidade a ambas as virtudes, o que explica a adesão naturalizada do agente às convenções e a motivação necessária para um dever interno *adquirido*.

Palavras-Chaves: Virtude artificial, Justiça, Obrigação Moral, Autointeresse

Abstract: It has been objected that Hume is unable to provide a motive that makes the respect for property a virtuous action. The aim of this paper is to demonstrate, based on Hume's theses, the relationship between the redirection of self-interest and the motive that grants the act of complying with the rules of justice a virtue and, consequently, a moral obligation. However, to firmly establish the respect for justice, the normativity of rules and the idea of virtue, certain gaps need to be filled. This paper will consider three points: (1) the arguments developed by Hume to characterize justice as an artificial virtue; (2) demonstrate that artificiality does not compromise the requirements of the motivational virtue-based approach and (3) point out the transitional steps that link and sustain both virtues (natural and artificial), which explains the agent's naturalized association with conventions and the motivation needed for an *acquired* internal duty.

Keywords: Artificial virtue, justice, moral obligation, self-interest

1. Contextualizando o problema

Diferente de outros teóricos da modernidade, Hume não concedeu em sua investigação filosófica qualquer apelo metafísico, absoluto ou extraordinário para explicar tanto o fenômeno dos juízos morais como a origem da justiça. Alguns filósofos¹ trataram da moralidade e do dever a partir de critérios independentes ou de alguma espécie de reverência sublime pela lei moral, mas, como escreveu Foot, “Hume fala com uma voz diferente” (Foot, 1963, p. 67).² Seguindo sempre uma postura cientificista, amparada por estruturas filosóficas empiristas, Hume analisa e diseca o comportamento humano para encontrar as fontes da moralidade. A partir de seu método experimental, ele extrai de certa uniformidade das ações as considerações que *confirmam*³ a prática da justiça. Suas conclusões explicam a forma como a sociedade moraliza e normativa as convenções que desenvolve. Sua tese mostra que os homens passam a atribuir juízos morais⁴ à obediência das regras de justiça a partir de práticas sociais evoluídas ao longo do tempo, cujos resultados conduzem a uma maior adaptabilidade, organização e mutualismo.

Ao denominar a justiça uma virtude artificial, Hume quer mostrar que moralizamos as práticas que *nós mesmos* criamos. Enquanto as virtudes naturais operam imediatamente entre indivíduos, as virtudes artificiais operam mediante convenções que reconhecemos como úteis e benéficas. Como escreve Barry “o ato individual de justiça tende ao bem público somente dentro do contexto da instituição artificial da justiça” (Barry, 1989, p.

¹ Filósofos morais como Cudworth, sustentaram que a moralidade era algo que poderia ser conhecido, e que conceitos como honestidade, justiça e virtude possuíam naturezas reais e duradoras. As distinções morais eram reflexos de características imutáveis da realidade. Samuel Clarke, John Balguy e outros racionalistas sustentavam que a fundamentação da moralidade se encontra ou na Verdade ou na natureza das coisas ou nas Ideias Divinas, o que culminam na mesma coisa. Já Mandeville e Hobbes defendiam a ausência de um sentido moral e que as ações dos homens eram essencialmente parecidas pois todos eram motivados pelo autointeresse. Para maior detalhes ver: Norton, 1993.

² Nesta passagem Foot faz referência a Kant e Rousseau como exemplos de teóricos que sublimaram o dever moral.

³ O presente artigo não irá discutir os elementos da teoria de Hume que conduzem a uma interpretação da obrigação em que a natureza humana seria a fonte de tal normatividade como apresenta Korsgaard em *The Sources of Normativity* (1996) Se há ou não razões para crer que a teoria das virtudes de Hume fundamenta uma teórica ética cuja fonte normativa é a natureza humana, esta é uma interpretação que precisa ela mesma ser justificada, pois Hume ressalta que seu objetivo é meramente explicativo. De todo modo, é plausível extrair das análises humeanas as explicações para como a normatividade e a autoridade do dever adquirem vigor e operam no agente psicológico.

⁴ Ao descrever a construção das crenças morais, referentes a justiça e outras virtudes sociais, Hume afirma que, embora estas convenções sejam artificios, não significa que elas sejam arbitrarias. O homem inventa a partir de sua disposição cooperativa esquemas de ação que produzem efeitos benéficos para a sociedade. “Quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quando tudo que proceda imediatamente de princípios originais sem intervenção do pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrarias” (T 3.2.1.19).

151). Neste sentido, para Hume, não podemos falar de uma obrigação em ser justo que anteceda uma construção humana chamada justiça, do mesmo modo que não há razões para falar em horas ou minutos antes da demarcação de um tempo cronológico. Assim, a palavra artificial, no vocabulário de Hume, afirma que: é só a partir do estabelecimento de um artifício que conceitos como direitos, obrigação e propriedade fazem sentido.

Porém, o fator controverso da teoria desenvolvida pelo empirista, que alguns autores julgam paradoxal, está no motivo que ele atribui à ideia de virtude na obrigação moral em seguir regras, já que tal virtude é artificial. Segundo Darwall (1993, p. 419, 1995, p. 290), a teoria motivacional de Hume da vontade⁵ apresenta certos enigmas e inconsistências em relação à obrigatoriedade moral e o conceito de virtude artificial. Na visão de Darwall (1995, p. 298), Hume compromete-se com um terceiro tipo de obrigação; a saber, obrigação por regras e com uma racionalidade prática em autorregular-se por elas. Apenas assim, sugere Darwall (1995, p. 298), Hume conseguiria evitar o raciocínio circular da vontade e explicar o caráter da pessoa justa. Contudo, para Garrett (2007, p. 275), mesmo que a obrigação por regras explique a atitude auto reguladora e a aceitação das regras como normas autoritativas, Hume oferece um motivo original distinto do sentido de dever como primeiro motivo virtuoso para o estabelecimento da justiça: o autointeresse. O autointeresse (motivo não moral) após seu respectivo redirecionamento sustentaria a teoria motivacional humeana. Na visão de Garrett (2007, p. 276) não é preciso desmembrar a virtude artificial da máxima indubitável⁶ da teoria motivacional (“Nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na *natureza humana* algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade” (T 3.2.1.7) e tampouco negar a existência de um motivo virtuoso para a ação justa. Contudo, o autointeresse *sozinho* é incapaz de explicar a adesão e aprovação moral das regras de justiça, muito menos a normatividade vinculada à obediência.

Para que a realização dos atos de justiça, a normatividade das regras e a ideia de virtude sejam firmadas e suficientemente estáveis é necessário preencher certas lacunas; objetivo *central* deste artigo. Uma destas lacunas é a compreensão da transição temporal e dual das virtudes naturais para as virtudes artificiais, ou seja, primeiro como uma relação indivíduo-indivíduo e posteriormente indivíduo-sociedade. A partir desse processo dual é

⁵ Segunda a teoria da vontade de Hume a razão é incapaz de motivar a ação humana. Toda ação tem sua motivação vinculada a alguma paixão, a “razão sozinho é incapaz de gerar uma volição”. Isso implica em dizer que até mesmo a ação justa - o respeito pela propriedade alheia - precisa estar vinculado a algum impulso passional, um motivo que seja ele mesmo diferente do sentido de dever. (Ver T 2.3.3.4)

possível, então, compreender como virtude e vício são anexados à ideia de justiça e de que forma o agente estaria comprometido, através de uma obrigação moral, a observar as regras de justiça em sociedade.

O fator psicológico do tempo, os princípios associativos da imaginação, a repetição de ações coordenadas e a crença causal entre os fenômenos, tudo isso firmado através do hábito, constituem tanto a invenção artificial (criação de regras imparciais e simultaneamente autointeressadas) quanto sua respectiva autoridade. A internalização das regras e a moralização da justiça, através dos elementos citados acima, explicam a naturalização de tal obrigação.

Para demonstrar o processo de internalização das regras e garantir a coerência entre a teoria das virtudes de Hume e sua teoria de justiça este artigo será dividido em cinco seções. Na primeira seção, faço uma exposição da abordagem de Hume para explicar o fenômeno moral e o papel da causalidade na construção de nosso saber acerca da ação humana e dos sentimentos morais. Na segunda, relaciono os dois tipos de virtude – natural e artificial – com a questão da motivação. Na terceira, exponho os passos do surgimento da justiça como virtude artificial e a cadeia causal que proporciona o seu firmamento. Na quarta, apresento os principais argumentos de Stephen Darwall e Don Garrett para o problema da motivação em seguir regras e a teoria da virtude humeana. E, finalmente, na quinta seção, defendo meu argumento, em que apresento a transição das virtudes naturais a artificiais e o processo causal que viabiliza a motivação em seguir regras de justiça, e conseqüentemente, o reconhecimento do respeito a propriedade como um ato virtuoso.

Minha conclusão final é de que os elementos transicionais - os fenômenos transgeracionais, habituais e temporais que preenchem o processo do firmamento da justiça como uma virtude - são imprescindíveis para a compreensão dos argumentos de Hume. A motivação e a respectiva obrigação moral dos agentes de se autorregularem na obediência das regras acontece, justamente, mediante a força com a qual a causalidade opera na imaginação.

2. O fenômeno moral em Hume

Antes de entender a origem da justiça e o comprometimento moral do agente com esta virtude artificial é didaticamente necessário levar em consideração a postura anatomista⁷ de Hume para tratar das nossas distinções morais. Pois, é partindo de uma compreensão do comportamento e as partes que movem a ação humana que Hume desenvolve sua explicação acerca da justiça e os motivos para sua obediência. O ponto de partida da tese de Hume é a seguinte pergunta: “Será por meio de nossas ideias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável? (T 3.1.1.3) A intenção de Hume é descrever o mecanismo psicológico que envolve a atitude de aversão ou aprovação de determinadas classes de ações. A pergunta que ele busca responder, colocando de forma mais simples é: o que estamos fazendo quando utilizamos um discurso que avalia e julga as atitudes dos homens?

Segundo Hume, a condenação de uma ação ocorre não porque o sujeito que a realizou foi incapaz de raciocinar corretamente, isto é, não refletiu sobre a “diferença abstrata e racional entre o bem e o mal moral e a existência de uma adequação e inadequação naturais das coisas” (T 3.1.1.22), mas porque sua ação gerou algum efeito diferente da ação em si; um efeito louvável ou condenável. De acordo com sua tese das paixões, a disposição sentimental presente na mente do sujeito que executa a ação, é que é condenável. Hume, portanto, afirma que “a virtude se distingue pelo prazer, e o vício, pela dor, produzidos em nós pela mera visão ou contemplação de uma ação, sentimento ou caráter” (T 3.1.1.11) Contrapondo-se à grande parte da tradição filosófica racionalista, Hume defende que o conteúdo do fato moral deriva da inevitável⁸ apreciação que os homens sentem diante de

⁷ O objetivo afirmado por Hume, no Tratado da Natureza Humana, é elaborar uma ciência do homem. Na investigação sobre os princípios que regem os assuntos morais Hume faz uma distinção entre o anatomista da moral e o pintor. O anatomista limita-se a investigar os fundamentos da moral, desenvolvendo uma teoria explicativa sobre o comportamento humano e a origem dos juízos avaliativos. Já o pintor é aquele que desenvolve os enunciados práticos e formula os deveres morais, isto é, os juízos éticos de primeira- ordem. Segundo Hume, o papel do anatomista é oferecer ao pintor os elementos necessários para que o último possa desenvolver uma moral prática “mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações” (T 3.3.6.6).

⁸ Para Strawson a abordagem de Hume o torna o “arqui-naturalista” (Strawson, 2008, p. 13) na história da filosofia, ao mostrar que não nos cabe eleger ou renunciar “um comprometimento natural com toda a rede ou estrutura de atitudes, sentimentos e juízos humanos pessoais e morais” (Strawson, 2008, pp.51-52). O naturalismo não-reducionista de Hume neutraliza o cético moral dispensando contra-argumentos ou refutações, mas colocando o ponto de vista social do envolvimento involuntário. *Grosso modo*, isto significa dizer que não podemos evitar avaliações morais. Assim, Hume ressalta que: “a evidência moral não é mais que uma conclusão acerca das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações.” Ou seja, os homens possuem uma inclinação natural para aprovar ou reprovar ações diante do efeito, “a feeling or sense”, que sentem ao observá-las nos outros e em si (Ver Strawson, 2008b).

determinada ação. A razão, por outro lado, é incapaz de produzir a mesma realidade original das paixões.

Embora a moral não seja algo como um fato no mundo, ela ainda sim ocorre como um fenômeno valorativo – sujeito a correção – sobre ações no mundo. Ao apontar para a diferença entre *é* e *deve* (is/ought),⁹ Hume apontava simultaneamente para a diferença entre “crenças sobre os objetos no mundo externo, em que todas derivam do raciocínio, e crenças sobre valores que derivam de nossos próprios sentimentos” (Radcliffe, 1997, p. 257). Neste sentido, o vício ou a virtude são respostas avaliativas que correspondem a algum padrão específico de expectativa sentimental; específico porque estas atitudes reativas não incidem quando testemunhamos uma ação que não envolva este mesmo padrão. Por exemplo, quando observamos alguém enchendo um copo com suco, ou uma pessoa respondendo a uma pergunta meramente informativa, nenhum fenômeno avaliativo reativo ocorre. Agora, quando observamos uma criança sendo maltratada, uma mulher sendo violentada ou um homem salvando a vida de outro, tais fenômenos, geralmente, suscitam um sentimento de aprovação ou reprovação derivados de um “contentamento ou mal-estar” (T 2.1.7.3). Hume afirma como máxima que “um objeto pode existir, sem, entretanto, estar em nenhum lugar” (T 1.4.5.10), uma reflexão moral é como um aroma ou sabor, “não pode estar situada nem a direita ou a esquerda de uma paixão”, ela coexiste com um objeto extenso.¹⁰ É, portanto, destas impressões originais que surgem as diversas distinções entre vício e virtude.

Para Hume, nenhuma das relações filosóficas do entendimento são capazes de distinguir as ações, isto é, não é a quantidade, a causalidade, semelhança, intensidade e grau que nos fornecem a imagem *de errado*. As faculdades do entendimento nos fornecem *o falso*. Tanto encher um copo de suco e entregá-lo a alguém, torturar uma criança, ou salvar a vida de um homem fazem parte daquilo que chamamos de ações. Porém, o que permite com que cada uma delas seja contemplada de forma diferente não é razão e a conformidade com ela, e sim o efeito interno provocado pela ação cruel ou benevolente. Hume, portanto, afirma “que o vício nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto” (T

⁹ A leitura de Radcliffe (1997) sobre a derivação do *deve* na tese de Hume é bastante pertinente. Segundo a autora, é evidente que, para o empirista, o “*deve*” contido na conclusão das premissas não pode ser resultado de uma inferência causal racional, afinal, as proposições normativas estão baseadas em sentimentos, não em fatos. Em outras palavras, as conclusões morais que possuem um “*deve*” resultam de crenças fundadas em sentimentos; crenças alinhavadas pela experiência (Radcliffe, 1997, pp. 257-258).

¹⁰ As relações que unem um objeto extenso com uma qualidade/objeto sem lugar ou extensão é o que o tornam inseparáveis, a saber, “causalidade e contiguidade no momento de sua aparição.” Não importa qual é o efeito e qual é a causa, são sempre coexistentes. A mente influenciada por tais relações atribui aos objetos uma nova relação; conjunção espacial (T 1.4.5.12).

3.1.1.26), somente o localizamos quando nos deparamos “com um sentimento de desaprovação que se forma em nós contra essa ação” (T 3.1.2.26). Com base nessas afirmações, Hume enfraquece o papel da razão na descoberta das distinções morais e coloca nossos sentimentos como os responsáveis pelo fenômeno da moralidade.

A capacidade de comunicação das emoções, qualidade inerente ao homem, consegue convergir os sentimentos de aprovação e reprovação em uma espécie de senso moral, por isso, os homens tendem a julgar cruéis ou amáveis caracteres semelhantes. Consequentemente, a simpatia exercerá um papel central na teoria dos sentimentos desenvolvida por Hume. É a partir da simpatia que cada indivíduo pode ir além de si mesmo e compartilhar sensações de mal-estar ou de prazer e com isso corrigir sentimentos particulares tendenciosos. Neste sentido, a linguagem moral representa o resultado de casos particulares, porém corrigidos e condensados “na coleta e arranjo das qualidades que são estimáveis ou censuráveis nos homens” (EPM 1.10). Como escreve Baier, “as palavras são gerais em seu significado e aprendemos a usar palavras, para permitir que nosso pensamento seja guiado por universais linguísticos” (Baier, 1991, p. 32). Ou seja, os termos que utilizamos para determinar o valor de uma ação não são particulares, eles pressupõem a correta e imparcial aplicação para casos gerais.

A linguagem, portanto, reflete a existência do universo moral compartilhado socialmente. Hume, assim, ressalta que se não houvesse tais distinções morais fundadas na constituição original da mente, as palavras louvável ou condenável “seriam inteiramente ininteligíveis; não estariam vinculadas a nenhuma ideia, como se pertencessem a uma língua completamente desconhecida para nós” (T 3.2.2.25). Embora uma parte considerável da tradição filosófica tenha privilegiado a capacidade racional, acreditando ser ela a responsável por nossa complexidade e sociabilidade civilizada, Hume mostra que nossos afetos com o *auxílio* da razão direcionam grande parte do nosso agir. As inferências conclusivas da investigação de Hume defendem que a esfera da ação humana implica em uma sabedoria prática sofisticada. Os homens são, portanto, seres dotados de uma racionalidade e comunicação emotiva altamente refinada e complexa.

3. Virtudes naturais e artificiais e a motivação

Todas as observações prévias serviram para explicar de que forma o fenômeno moral é entendido por Hume: vício e virtude derivam do sentimento de aprovação e reprovação na contemplação de um caráter nosso ou do outro. Fica evidente que o ato, nesse sentido, é apenas um signo ou “indicador de certos princípios da mente” (T 3.2.1.1). Consequentemente, o valor moral de uma determinada ação reside na motivação que a produziu; “a realização externa não tem nenhum mérito” (T 3.2.1.2). O raciocínio que subjaz tais postulados é claro: se não houvesse nada virtuoso antecedendo a ação, não haveria nada em nossa natureza psicológica que a consideraria virtuosa em primeiro lugar.

É por isso que, na apreciação de Hume, os sistemas éticos que extraem a virtude de uma ação a partir do sentido de dever contido nela, realizam um argumento circular; pois, afinal, o que é um dever? E por que determinada ação constitui uma obrigação moral?

No entanto, para Hume, quando reprovamos alguém nós estamos reprovando a ausência do sentimento adequado; nós censuramos a desconsideração do “motivo próprio dessa ação” (T 3.2.2.3), não a relação entre os objetos existentes na atitude externa. É por isso que condenamos um pai negligente, “se a afeição natural não fosse um dever, o cuidado com os filhos tampouco o seria” (T 3.2.2.5). Deste modo, dentro desta perspectiva naturalista, não há qualquer sentido em prescrever uma ação baseada em seu sentido de dever se não houver um motivo distinto que a torne obrigatória, pois é a natureza do motivo que invoca a obrigatoriedade.

É a partir destas conclusões, que Hume estabelece o seguinte princípio: “o primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro *motivo* ou princípio natural” (T 3.2.1.4).

Uma vez demonstrado a característica natural da moralidade, Hume precisa explicar de que forma a justiça causa o sentimento de aprovação se ela mesma não é *imediatamente* objeto de prazer e, portanto, não possui (a princípio) uma motivação coexistente. E sem motivação como pode ser ela mesma uma virtude?

Hume defende que nem todas as virtudes são naturais, ou seja, nem todas estão presentes em nossa constituição primitiva, mas “produzem prazer e aprovação *mediante* um artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade” (T 3.2.1.1), são, portanto, virtudes artificiais. A justiça, a fidelidade em cumprir promessas e a obediência ao governo são algumas delas. Enquanto as virtudes naturais produzem um efeito imediato na inter-relação com o outro, as virtudes artificiais tem seu efeito mediado

pelas práticas sociais em que o sujeito se encontra inserido. O bem das virtudes naturais resulta de cada ação particular, enquanto o bem das virtudes artificiais resulta das consequências geradas pela participação de todos na prática geral de sanções. Esta prática geral, uma convenção nas palavras de Hume, representa “um sentido geral do interesse comum, que todos os membros expressam mutuamente” (T 3.2.2.10). Uma vez que as regras de justiça estejam em vigor e proporcionem um arranjo imparcial em que todos atingidos pelas regras são beneficiados, as vantagens resultantes deste sistema de ação se tornam objeto de apreciação.¹¹

Hume ressalta que a dor e o prazer, necessários para distinguir o bem e o mal moral, nem sempre são produzidos, em cada caso particular, por uma qualidade original e uma “constituição primitiva” (T 3.1.2.6). Na verdade, encontramos alguns princípios mais gerais para fundamentar as noções morais, isto porque, segundo Hume:

Como o número de nossos deveres é, por assim dizer, infinito, é impossível que nossos instintos originais se estendam a cada um deles e, desde nossa primeira infância, imprimam na mente humana toda essa multiplicidade de preceitos contidos nos mais completos sistemas éticos. (T 3.1.2.6)

Na visão de Hardin, as virtudes artificiais “são as categorias de Hume para lidar com um problema fundamentalmente importante na psicologia de nossa aprovação dos arranjos institucionais” (Hardin, 2007, p. 45). Para ilustrar melhor o sentido de artificialidade, que Hume concede à justiça, podemos tomar como exemplo outra prática social, que se torna parâmetro e conseqüentemente o critério de algo: os dias da semana. Os setes dias e seus nomes próprios representam um artifício que criamos em função das necessidades humanas. Deste modo, só há sentido falar que alguém faltou um compromisso ao errar o dia, uma vez já existem os dias previamente estabelecidos. No entanto, não há algo que *naturalmente* separe os dias em blocos de sete e os nomeie de acordo. Só erramos um determinado dia porque existe um dia correto, artificialmente e coletivamente estabelecido. Da mesma forma que “deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens” (T 3.2.2.10) é uma obrigação porque existe uma regra de justiça prévia dentro de uma convenção estabelecida mutuamente.

¹¹ Para Hume, além do fato dos homens tornarem-se “sensíveis às infinitas vantagens” (T 3.2.2.9) da ordem pacífica que deriva da estabilidade dos bens externos, eles também “adquirem um novo gosto pelo convívio e pela conversação”. Todas essas características juntas se tornam objeto de interesse comum a todos. “sensíveis às infinitas vantagens” (T 3.2.2.9).

No entanto, Hume define como máxima indubitável que “nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade” (T 3.2.1.7). A máxima indubitável, associada ao princípio do primeiro motivo virtuoso, contempla sem dificuldade as virtudes naturais, o que já não parece ocorrer explicitamente com as artificiais. Hume precisa explicar, no caso das virtudes artificiais, o sentimento que fornece a motivação para ação dos agentes. Se os homens elogiam as ações justas e condenam as ações injustas, por que a justiça não é uma virtude natural afinal? Tentaremos responder tais questões na próxima parte.

4. Inventando a justiça

Boa parte do debate acerca da justiça, desde Platão, se impõe por perspectivas perfeccionistas e essencialistas, ao passo que Hume postula que a justiça é um artefato, criado para atender as necessidades humanas e proporcionar a vida cooperativa e coordenada em sociedade. Enquanto Locke enxerga o respeito à propriedade como uma obrigação moral, garantida por uma lei natural inscrita nos homens, Hume considera que o respeito pela propriedade existe mediante uma convenção expressa entre homens que é fixada pela repetida experiência. A tese política e moral evolutiva¹² de Hume consegue, segundo Hardin, “fornecer-nos uma explicação do porque nós, psicologicamente aprovamos o governo, o direito e outras instituições de ordem social” (Hardin, 2007, p. 54). Pode-se concluir que estas invenções são, para Hume, condição de possibilidade da sobrevivência e convivência pacífica dos homens, e que estes artifícios resultam de uma estrutura rudimentar naturalmente partilhada, logo, não haveria por que olhar com descrédito nossa capacidade inventiva.

Segundo Hume, “todos os homens compreendem a necessidade da justiça para manutenção da paz e da ordem, e todos compreendem a necessidade da paz e da ordem para conservação da sociedade” (T 3.2.2.10). Para Taylor, a teoria político-social humeana mostra que a combinação de nossos sentimentos e artifícios culmina em “concepções compartilháveis de bem-comum que, de fato, estruturam a forma como engajamos na prática da avaliação moral, isto é, a avaliação do caráter” (Taylor, 1998, p. 9). Portanto, natural e

¹² O sentido evolutivo usado aqui compreende a perspectiva temporal que Hume possui acerca do desenvolvimento das sociedades. Isto significa que Hume avalia os alcances sociais das capacidades cognitivas e emotivas do ser humano, mostrando como tais capacidades direcionam os afetos na invenção de artifícios institucionais que permitem uma maior adaptabilidade, mutualismo e cooperação. Em nenhum momento o conceito está sendo aplicado como darwinismo social, ou seja, a noção de que existe uma luta pela sobrevivência em que os mais bem sucedidos devem predominar e dominar outros indivíduos.

artificial são concepções que interseccionam a vida do homem e formam um conjunto interdependente de valores cuja criação é resultado de ações em direção a vantagens mútuas¹³ e evolutivas.¹⁴ Hume argumenta que a sobrevivência dos homens requer, em função das características biológicas vulneráveis, a vida em sociedade, pois a convivência social permite a maximização dos interesses e a diminuição dos riscos existentes. Logo, a inevitabilidade das circunstâncias externas junto com os aspectos da natureza humana (fragilidade, carências, apetite natural entre os sexos e aspectos psicológicos) conduzem o homem à vida social.

Entretanto, nossa afeição parcial com aqueles que nos relacionamos resulta em contrariedade de paixões, que vinculada à escassez de bens dá ao egoísmo “oportunidade de se exercer” (T 3.2.2.7). Assim, a justiça, ou seja, “o remédio não vem da natureza, mas do artifício; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece no juízo e no entendimento “para o que há de irregular e inconveniente nos afetos” (T 3.2.2.9). Em síntese, as regras de justiça resultam de ações estratégicas coletivas para resolver dois problemas: a escassez de bens e nossa benevolência limitada. Ao destacar o homem como ser inventivo, Hume aponta para o fato de que nossa razão instrumental aliada a fins passionais e virtudes naturais, não somente cria artefatos materiais, mas também artefatos imaginários, neste caso; justiça, fidelidade, cumprimento de promessas,¹⁵ obediência ao governo e obrigações morais para com eles. Diferente do pacto social hobbesiano, em que as paixões naturais dos homens são restritas por uma autoridade de “poder visível” (Hobbes, 2014, p. 138) via artifício racional, em Hume os indivíduos atravessam uma “transformação cultural dos instintos” (Taylor, 1998, p. 6) que explica nosso sentido de moralidade social. Além de ignorar o processo evolutivo, Hobbes “negligência os casos das pequenas sociedades” (Hardin, 2007, p. 153), que funcionam ausentes de governo e se organizam através de intercâmbios autointeressados baseados na confiança e no monitoramento mútuo.

Para mostrar o sentido de artificialidade, presente na virtude da ação justa, Hume começa sua tese de forma negativa. Ele descarta possíveis candidatos que poderiam servir

¹³ Hume reforça que o sentido de convenção neste caso não é o mesmo de uma promessa. Pois as promessas dependem das convenções. O comportamento adequado resulta do interesse comum expresso mutuamente, “as ações de cada um de nós reportam-se às dos outros e são realizadas com base na suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado” (T 3.2.2.10). Para ilustrar o sentido de convenção, Hume usa a metáfora de dois homens que remam um barco, “fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro” (T 3.2.2.10).

¹⁴ Cabe lembrar que Hume distingue com frequência civilizações bárbaras de civilizadas. E é justamente a capacidade de associação do homem via convenções e mutualismo que aumentam suas chances de sobrevivência.

¹⁵ Hardin (2007, p. 53) aponta para uma diferença importante, que nem todas virtudes artificiais são políticas, como a manutenção de promessas, embora todas as virtudes políticas sejam artificiais.

de motivos originais da honestidade.¹⁶ Para tal, Hume elege qualidades que talvez explicassem o sentimento adequado da ação justa. Hume pretende, na verdade, mostrar a insuficiência de cada uma delas. Suas conclusões revelam que nem o amor próprio,¹⁷ a consideração pelo interesse público¹⁸ ou amor à humanidade¹⁹ (benevolência) podem ser considerados os motivos da ação justa. Para Hume, nenhum destes motivos é estável e fixo o suficiente para “afetar a generalidade dos homens” (T 3.2.1.11) e garantir o exercício da justiça.

Em seguida Hume afirma: “não temos *naturalmente* nenhum motivo real ou universal para observar as leis de equidade, exceto a própria equidade e o mérito dessa observância” (T 3.2.1.17). Porém, em seguida Hume assegura novamente que “nenhuma ação pode ser louvável ou condenável sem motivos ou paixões que as impulsionem e sejam distintos desse sentido de moralidade” (T 3.2.2.18). São justamente estas passagens que demarcam a justiça como virtude artificial e levam a interpretações de que a moralização do ato justo e sua obrigatoriedade seriam um raciocínio paradoxal na teoria da ação de Hume.

Assim sendo, teríamos que aceitar que a justiça não passa de uma mentira nobre (Baron, 1982), e teríamos de admitir que o sentido de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo *antes artificialmente, embora necessariamente*, da educação e das convenções humanas” (T 3.2.1.17). Como Hume, neste caso, resolve a lacuna entre motivação

¹⁶ Hume utiliza o intercala o termo justiça com honestidade. Ambos estão ligados à adesão às regras de justiça.

¹⁷ Cabe ressaltar que ao falar do amor próprio Hume acrescenta que este quando “age livremente em vez de nos levar a ações honestas, é fonte de toda injustiça e violência; e ninguém pode corrigir esses vícios sem corrigir e restringir os movimentos *naturais* desse apetite” (T 3.2.1.10). Tanto a palavra livremente quanta a palavra natural apontam para o amor próprio (autointeresse) ainda ausente do redirecionamento proporcionado pela convenção estabelecida e regulação da conduta por regras de justiça. O autointeresse anterior ao surgimento da convenção de justiça não é restringido pelas regras de justiça, tornando-o meramente um ímpeto cego, ou seja, apenas uma obrigação natural. É justamente o surgimento das convenções que tornam o autointeresse uma obrigação moral. Pois será do meu interesse as regras que restringem meu autointeresse e o autointeresse alheio.

¹⁸ Hume fornece três premissas em apoio a esta afirmação: “(i) O interesse público não é naturalmente [ou seja, não artificialmente] anexado à observação das regras de justiça, mas só está ligado a ela, após uma convenção artificial para o estabelecimento dessas regras (ii) Se supusermos que o empréstimo foi sigiloso, e que é do interesse do restituidor que o empréstimo seja restituído da mesma maneira (por exemplo, se quer ocultar sua riqueza), nesse caso não há mais exemplaridade, e o público não tem mais interesse pelas ações do prestatário; entretanto, suponho que nenhum moralista iria afirmar que isso elimina o dever ou a obrigação. (iii) os homens, em seu comportamento cotidiano, não pensam em algo tão distante quanto o interesse público quando pagam a seus credores, cumprem suas promessas e se absterem de roubar, saquear ou cometer qualquer injustiça” (T 3.2.1.11).

¹⁹ Hume defende que não existe “na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco” (T 3.2.1.11).

da ação justa e a ideia de virtude?²⁰ O que está presente no caráter daquele que restitui um empréstimo? “Certamente não está na ação externa” (T 3.2.1.9), diz Hume. Em que consiste essa honestidade? Para que a teoria da justiça de Hume não seja controversa, é preciso encontrar os motivos “que nos determinam a atribuir à observância ou à desobediência dessas regras uma beleza ou deformidade morais” (T 3.2.2.1). Na próxima parte, os argumentos de Darwall e Garrett, que abordam tal controvérsia, serão explorados assim como as diferentes respostas para as perguntas acima.

5. Darwall e Garrett e o argumento circular

Se uma ação só pode ter seu mérito (ser considerada virtuosa) a partir de seu motivo, e a princípio não há qualquer motivo *natural* aparente para sermos justos, como então anexamos a ideia de vício e virtude à justiça? Resumidamente, segundo Darwall, a seguinte afirmação de Hume: (i) não há aparentemente nenhum motivo real ou universal para observar as leis de justiça, junto com a observação: (ii) nenhuma ação pode ser virtuosa se não for produzida por algo distinto do sentido de dever, tornam a justiça uma questão “paradoxal” (Darwall, 1993, p. 419). Darwall, então, buscando equacionar estas duas afirmações de Hume, defende que o caráter moral responsável pela atribuição da ideia de virtude estaria

Na disposição da pessoa justa em se envolver em uma forma de raciocínio prático substancialmente diferente de qualquer tipo contemplado pela teoria oficial da vontade, a saber, regular sua conduta por regras que o agente considera autoritativas (Darwall, 1993, p. 440).

A disposição para autorregular-se, que Darwall aponta como qualidade presente na pessoa justa, embora solucionasse o paradoxo, não poderia contemplar a teoria oficial da vontade de Hume.²¹ Pois, segundo Darwall, o empirista sugere em algumas passagens que

²⁰ Sayre-McCord (2016, p. 439) elabora um simples exemplo para ilustrar o problema da circularidade em Hume e para mostrar os problemas de tomarmos a ideia do sentido de dever como motivação: “O problema é muito parecido com o que eu enfrentaria se meu único desejo fosse satisfazer os desejos de minha amada enquanto seu único desejo era realizar os meus. Sem mais nada para continuar, ainda não teria motivo para fazer algo em particular. Para eu ter um motivo para fazer alguma coisa, minha amada precisa ter algum desejo que não se refira exclusivamente ao meu desejo de satisfazer seus desejos (ou, pelo menos, tenho que pensar que ela tem esse desejo) é necessário é algum desejo dela (que eu possa agir para satisfazer) que não seja um desejo de satisfazer meu desejo de satisfazer o dela”

²¹ A teoria da vontade é desenvolvida principalmente na segunda parte do livro 2 do *Tratado*. Hume endossa a tese de que, a razão “não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade”(T 2.3.3.1) Para ele, a vontade é o efeito que sentimos diante de uma paixão; um movimento que geramos em nosso corpo toda vez que tendemos a algum fim. Os sentimentos morais influenciam nossa conduta justamente porque estão relacionados ao bem e o mal, já a razão lida apenas com o verdadeiro e o falso da esfera teórica e por isso é totalmente passiva na produção da vontade. Na esfera prática a razão assume um papel subordinado às paixões.

é a partir da perspectiva de sentir dor ou prazer que “somos levados a evitar ou abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação” (T 2.3.3.3). Porém, a pessoa justa, na visão de Darwall, não se abstém de bens alheios baseada em perspectiva de prazer, mas em “razões conclusivas” (Darwall, 1993, p. 422) independentes, que não teriam como ser objeto da vontade na teoria de Hume.²² Ademais, é consenso que Hume apela para um sentimentalismo e destitui a razão de qualquer função motivadora. Por isso, a disposição da pessoa justa defendida por Darwall não se encaixa nos princípios da teoria das virtudes.

A teoria da ação de Hume poderia endossar a disposição da pessoa justa de Darwall, *se e somente se*, o termo raciocínio prático fosse tomado em outro sentido. Afinal, uma razão capaz de oferecer *sozinha* normas autoritativas e conteúdo motivacional para a ação é uma concepção *kantiana* de razão prática. Radcliffe, por outro lado, defende que esta não é e nem deve ser a única forma de caracterizar a razão prática. Segundo Radcliffe, se recusarmos tal exclusividade é possível falar em uma razão prática *humeana*. Neste caso, raciocínio prático teria de ser entendido a partir de uma função instrumental da razão, aliada a inferências normativas baseadas em sentimentos prévios. Neste caso, o requerimento interno para a motivação “inicia com um desejo, produz uma crença meio-fim, e desemboca em um novo desejo” (Radcliffe, 1997, p. 266). Caso o raciocínio prático fosse considerado nestes termos, a disposição da pessoa justa de Darwall se aproximaria da tese de Hume. Todavia, como Darwall mesmo reforça, a disposição da pessoa justa é “uma forma de raciocínio prático substancialmente diferente de qualquer tipo contemplado pela teoria oficial da vontade” (Darwall, 1993 p. 440). De um jeito ou de outro, mesmo que concedêssemos uma flexibilização da concepção de razão prática, ainda precisaríamos explicar a qualidade da motivação do agente para regular sua conduta por regras.

Darwall argumenta que todo agente que considera as regras de justiça como autoritativas possui “razões conclusivas, para não tomar a propriedade de outros, manter as suas promessas e assim por diante” (Darwall, 1993 p. 422). Ao contrário dos outros motivos²³ que vinculam ações a ideia de virtude ou vício, no caso da justiça, tal motivo seria “uma espécie de ato” (Darwall, 1993, p. 431), sugere Darwall. Neste sentido, a justiça seria um

²² Darwall argumenta que Hume mantém uma ideia tradicional hedonista e egoísta; de que a vontade invariavelmente busca o bem. Garrett contra este argumento cita a passagem em que Hume elenca outros motivos para ações distintos da dor e do prazer. Dor e prazer seriam a *principal* fonte da ação humana, mas não a única (Ver Garrett, 2007, pp. 273-274).

²³ Garrett (2007, p. 257) destaca que o escopo do termo motivo em Hume é amplo, e cobre diversos aspectos do comportamento humano, tais como: traços de caráter, habilidades, disposição, paixões e desejos.

caso excepcional, em que o ato justo é obrigatório moralmente, independentemente de um vínculo com um princípio virtuoso. O sujeito que se abstém de um ato injusto o faz, para Darwall, a partir de uma deliberação racional prática exigida pelas regras de justiça, ou seja, ele “delibera baseado em algo diferente do seu próprio bem” (Darwall, 1993, p. 426). Assim, a justiça não estaria relacionada a algum desejo ou disposição emocional transcrita na ação. Porém, tal conclusão não tem lugar algum na máxima indubitável de Hume²⁴.

Além da disposição racional para o agir justo, Darwall também sustenta que Hume se compromete com um tipo de obrigação distinto das obrigações morais ou naturais. A obrigação moral (sentimento de aprovação) e a obrigação natural (motivo do auto-interesse) independem de convenção para exercerem seus efeitos nas percepções dos homens, logo a obrigatoriedade de seguir regras, uma exigência possível apenas pós convenção deve ser um conceito distinto. Um que representa a aceitação das normas fixas que agentes reconhecem internamente como autoritativas e auto-restritivas. Darwall assim argumenta que se o sentimento de aprovação ou reprovação moral, dentro da teoria de Hume, ocorre sem que qualquer convenção tenha sido estabelecida, por que haveria de ser diferente com a qualidade em ser justo? Segundo ele, “mesmo que a única coisa que o senso moral reprovasse fosse a violação das regras da justiça, isto não torna necessário explicar as origens convencionais da justiça para explicar a ideia de obrigação moral” (Darwall, 1993, p. 399). Além disso, Darwall acrescenta que Hutcheson não havia dado qualquer função para a convenção ao discorrer sobre obrigação natural e moral, ideias que Hume tomou emprestado. Darwall, portanto, conclui que este tipo de exigência prescritiva possível pós-convenção é a obrigação de regras: “porque é o único caso em que o estado motivacional de regulação por regra é apoiado por convenções mutuamente vantajosas” (Darwall, 1993, p. 426).

Contra-pondo-se a Darwall, a resposta de Garrett para o aparente hiato entre a obrigação moral e a virtude artificial é capaz de reconciliar a teoria da justiça com os requisitos da máxima indubitável da teoria das virtudes. Garrett defende que “Hume consegue, deveria e identifica sim um motivo” (Garrett, 2007, p. 259) para a virtude da justiça. No artigo *The First Motive to Justice: Hume’s Circle Argument Squared*, Garrett elabora os argumentos de Hume que estabelecem a disposição em seguir regras como motivo para a ação justa, sem que isto implique em alguma forma de raciocínio prático.

Quando Hume fala em não haver um motivo para observação das regras de justiça, está mostrando inicialmente que não há um motivo natural ou “afeto da mente humana” (T

2.2.2.13) com “força suficiente e a direção adequada para contrabalançar a ganância e tornar os homens bons membros da sociedade” (T 3.2.2.13). Para Hume, como vimos, esta é uma disposição que surge a partir das convenções e práticas sociais. Como se percebe, o empirista distancia-se enormemente de Hutcheson ao elaborar sua teoria da justiça. Enquanto seu antecessor contemplou a consideração pela sociedade civil como um dos alcances da benevolência, Hume mostrou que não há nada na natureza humana que *originalmente* sustente uma consideração pelas regras de justiça. Em outras palavras, deve haver um redirecionamento do autointeresse, uma “alteração de sua direção” (T 3.2.2.13). ou aquilo que Taylor chama, como vimos antes, de transformação cultural dos instintos via práticas sociais.

Garrett, portanto, sustenta que a disposição em seguir regras seria o “novo motivo que surge” (T 3.2.2.24) pela instituição da convenção e o autointeresse o primeiro princípio natural para o estabelecimento da justiça. Na interpretação de Garrett, diferente de Darwall, Hume não precisa apelar para algo diferente de sua doutrina usual do prazer e da dor. Segundo ele, Hume pode explicar facilmente como podemos estar motivados a aderir a regras ao considerá-las melhor, dentro de um esquema geral de ação, do que qualquer outro tipo de conduta. Garret afirma que:

Tal crença combinado com o que ele (Hume) chama de ‘desejo calmo’ pelo prazer e aversão a dor cria naturalmente um desejo de aderir uniformemente – um desejo que é, portanto, causado diretamente pelas perspectivas de prazer e dor. Este desejo pode, por sua vez e se tudo correr bem, motivar alguém a agir consistentemente de acordo com essas regras, apesar da potencial força motivadora de prazeres prospectivos e dores associadas a ações particulares (Garrett, 2007, p. 274).

Além disso, a adesão às regras é provocada inicialmente pela desagradável sensação de dano aos próprios interesses dos homens, que se resume a “gozar pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte” (T 3.2.2.9). A regularidade da estabilidade das posses, viável através desta desejável e desejada nova política, produz o sentimento de aprovação e conseqüentemente a “desagradável desaprovação moral que resultará da falta de seu desempenho” (Garrett, 2007, p. 264). É possível exemplificar e defender o raciocínio de Hume com o seguinte exemplo: quando homens se encontram em situação de isolamento a espera de resgate, decidem por acordo *autointeressado* racionar o alimento para aumentar suas chances de sobrevivência. Certamente aquele que ceder a seu movimento cego e impetuoso e quebrar tal acordo será moralmente desaprovado pelo grupo.

Logo, é requisito de um bom membro da sociedade o exercício da prudência que em Hume se dá através da “paixão calma” ou “firmeza de caráter”. Não ceder ao imediatismo.

Além de mostrar um vínculo conativo com a ação justa, Garrett argumenta que Hume não precisa comprometer-se com um terceiro tipo de obrigação, pois sua tese é capaz de explicar tanto a autoridade das regras como a força motivadora delas sem precisar de um terceiro conceito. Eis o que Garrett diz acerca disso:

A autoridade das regras de justiça se origina em seu poder de inspirar o desejo de agir de acordo com os elas - um poder que é então regularmente aprovado, primeiro de um ponto de vista interessado e depois também do ponto de vista moral (Garrett, 2007, p. 275).

Assim, a obrigação do agente em agir de forma justa é “tanto interessada e moral, mas é ininteligível sem convenções de propriedade” (Garrett, 2007, p. 275), ou seja, torna-se apenas uma nova obrigação. Em síntese, na leitura de Garrett, o primeiro motivo virtuoso, que surge pós-convenção e assegura o mérito da ação justa, é o *desejo* de regular-se por regras. Já o princípio original não moral (distinto do sentido de dever), que é capaz de produzir a restrição “do livre exercício do egoísmo” (T 3.2.2.24) é o autointeresse. Para Taylor, embora haja algumas complexidades acerca da questão da motivação, “a explicação de Hume é um tanto direta: o autointeresse nos motiva a estabelecer e seguir convenções de justiça” (Taylor, 1998, p. 5). As inúmeras e complexas paixões dos homens representam um tipo de comunicação, e como sustenta Taylor, “elas viabilizam nossa participação em um mundo de valores que é instanciado historicamente e socialmente” (Taylor, 1998, p. 11). Quando desaprovamos moralmente alguém que não seguiu as regras desaprovamos a ausência do seu desejo em segui-las, supomos que naquela situação tal pessoa deveria ser influenciada pelo motivo apropriado. Ou seja, uma paixão calma.

Levando em consideração os argumentos apresentados, é possível afirmar que o princípio do primeiro motivo virtuoso²⁵ e a máxima indubitável podem sim ser harmonizados e perder a aparência paradoxal. Entretanto, ainda falta a explicação dos elementos presentes no processo que ocorre entre o autointeresse e a adesão motivada a regras.

²⁵ “O primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro motivo ou princípio.”

6. A transição de natural a artificial

Para falar de justiça, obrigação e conseqüentemente moralização do justo Hume exemplifica diversas vezes um estado pré-convencional e outro pós-convencional. Por isso, as conclusões do empirista sobre nossa moralidade social, virtudes artificiais e regras de justiça serão melhores compreendidas se o elemento temporal e as adaptações contíguas e contínuas forem consideradas. A experiência repetida, os efeitos do hábito e a causalidade epistemológica, presente tanto no conhecimento das questões de fato como na moral, são elementos que criam uma chave de leitura importante para acomodar a motivação e as virtudes artificiais. Afinal, a regularidade com qual as ideais se conectam na imaginação e, aliada ao hábito dos homens, influencia fortemente o sentimento de expectativa.

É justamente no hiato entre as regras de justiça e obrigações que o elemento qualitativo do tempo e o princípio de associação de ideias, junto com uma perspectiva bifásica do estabelecimento da justiça, são críticos para entender como a artificialidade pode motivar. Um processo que ocorre de forma distinta, não diretamente, mas gradualmente. A teoria da justiça de Hume pode ser entendida como uma tese explicativa de como o homem faz a transição de um estado inculto para um estado culto, em que o autointeresse é restrinvido e a simpatia estendida com a finalidade de atingir bons resultados e ordem social.

Os elementos temporais, contíguos e contínuos presentes no redirecionamento do autointeresse e naturalização da justiça podem ser organizados da seguinte forma: (1) circunstâncias da justiça e atitudes estratégicas (2) processo de interação pequena escala e grande escala (3) sucessão no tempo, ações repetidas e efeitos, (4) redirecionamento da obrigação natural, (5) internalização das regras, (6) moralização das convenções humanas e (7) reforço pela educação e política.

As relações, enquanto simples e em pequena escala, isto é, indivíduo-indivíduo, possuem a estrutura das virtudes naturais como valores compartilháveis, cujos efeitos são imediatos. Hume afirma como “princípio primeiro e original da sociedade humana” (T 3.2.2.4) a união entre os sexos seguido das proles, que formam ao longo do tempo “uma sociedade mais numerosa” (T 3.2.2.4). Esta relação inicial é o ponto de partida da moralidade, “a educação da simpatia inicia nos confins mais estreitos de nossa família ou círculo tribal” (Taylor, 1998, p. 14). No estado pré-convencional estão “as nossas ideias naturais não cultivadas de moralidade” (Hume, 1963, p. 33), nesta primeira fase social a parcialidade e os afetos próximos influem sobre as noções de vício e virtude e “conformam-se de preferência com esta parcialidade” (Hume, 1963, p. 33). Nas interações de grande escala

(sociedades mais complexas), há uma relação entre indivíduo-sociedade, neste segundo estágio as práticas sociais ampliam o alcance da nossa moralidade e proporcionam o sentimento de aprovação diante daqueles que se auto-regulam por regras fixas e invioláveis. É apenas no estado pós-convencional que a “noção de injúria ou injustiça implica em imoralidade ou vício cometida contra terceiro” (Hume, 1963, p. 31). Assim, diante das relações mais complexas o estabelecimento de instituições formais para assegurar regras de justiça é o primeiro passo em direção à ordem. O benefício resultante das normas gerais, que inclui tanto imparcialidade como vantagem-mútua, dá origem a novas virtudes e estabelece novas expectativas sentimentais e um novo padrão de comportamento.

O hábito exerce aqui um papel fundamental, a influência de seus efeitos na imaginação dos homens, isto é, a facilidade para realizar uma ação e inclinação para fazê-la, torna a restrição dos apetites naturais algo habitual. “Nada faz um sentimento ter sobre nós maior influência, e nada dirige nossa imaginação mais fortemente para um objeto determinado, que o costume” (T 3.2.10.4) Segundo Hume “com base nesses dois efeitos, podemos explicar todos os outros, por mais extraordinários que sejam” (T 2.3.5.1). Nesse sentido é que Hume afirma que: “quando algo nos agrada de determinada maneira dizemos que é virtuosa, e quando o descuido ou não realização dessa ação nos desagradam de forma semelhante, dizemos que temos *obrigação* de realizá-la” (T 3.2.5.4). Consequentemente, o processo experimental psicológico dos homens, como escreve Norton, faz com que nós “tenhamos expectativa de que o comportamento se conforme a este padrão, e quando nossas expectativas são frustradas nós respondemos com sentimentos de reprovação ou culpa” (Norton, 2006, p. 169). Strawson retoma essa mesma perspectiva naturalista para abordar a responsabilidade em seu texto *Liberdade e Ressentimento*. Segundo a reflexão de Strawson, somos seres psicológicos que temos expectativas sentimentais vinculadas a outros seres e esperamos que eles doseem sua esfera egoísta em diversos casos. Nossas práticas sociais, portanto, “não meramente exploram nossa natureza, elas a expressam” (Strawson, 2008, p. 27). Quando os sujeitos criam privilégios morais para si não conferimos a eles qualquer irracionalidade, mas a ausência de determinada disposição virtuosa, uma disposição sentimental em que as paixões calmas vigoram e restringem a afeição parcial.

Darwall, em sua obra *The Second-Person Standpoint* endossa nossa psicologia e rede de atitudes naturais para justificar a possibilidade de responsabilização e a autoridade para fazer demandas morais. Concordando com Hume e Strawson, Darwall afirma que “atitudes morais reativas, portanto, pressupõem a autoridade para demandar e responsabilizar o outro em cumprir obrigações morais” (Darwall, 1946, p. 17). Assim a comunidade

moral irá culpar aquele que desobedece às regras, pois tal sujeito foi incapaz de restringir seu autointeresse. Em termos humeanos, o membro desta comunidade, ao ceder ao desejo mais imediato e sua preferência temporal, dispensando uma paixão mais calma, foi neste caso vicioso.

Todo este esquema geral de conduta, baseado em regras, ganha “força por um lento progresso e por nossa repetida experiência dos inconvenientes de sua transgressão” (T3.2.2.10). É justamente por isso que Hume concebe a justiça como uma virtude artificial e o motivo para o seu mérito como uma ideia *anexada*. O anexo ocorre, isto é, a devida conformidade, a partir da combinação entre impulsos originários e as soluções que os homens criam para coordenar a vida em sociedade. Ao tomar a teoria humeana de forma panorâmica, levando em consideração a crítica negativa que ele faz quanto à razão e sua capacidade de criar nossas conexões e crenças mais fundamentais, tal crítica se estende por todos os assuntos humanos. O hábito não apenas conecta antecipadamente causa e efeito possibilitando previsões em relação à natureza, ele também garante a naturalização dos efeitos normativos que as convenções acordadas têm sobre nossa psicologia moral.

Na epistemologia, tanto a necessidade como a causalidade são crenças básicas fundamentadas na observação contínua e regular da relação de objetos semelhantes. Para entender a obrigação moral dentro da artificialidade da justiça, os mesmos princípios associativos entram em ação. A justiça seria, portanto, uma virtude artificial cuja crença na inviolabilidade das regras é formada e internalizada a partir da observação constante das relações causais que viabilizam o resultado benéfico. Mas, disso não se segue qualquer arbitrariedade; na ciência o fato de crermos na uniformidade da natureza e na conexão necessária entre objetos não torna o conhecimento gerado inválido. A experiência, junto com nossas disposições naturais humanas, constrói não apenas conhecimento sobre questões de fato no mundo, transformando-os em regras gerais, mas constrói também regras de justiça que possibilitam a organização da vida em sociedade. Os termos como obediência, autoridade, obrigação, direito, propriedade são o resultado da articulação epistemológica das ações humanas aliadas a seus respectivos valores morais.

Assim como a repetição torna um saber naturalizado, como as relações de causa e efeito entre objetos, donde extraímos o conhecimento, ela também atua na formação do caráter dos agentes dentro do esquema geral que estes habitam e faz com que a artificialidade da justiça seja naturalizada e moralizada. Hume compara o processo das regras com

o da linguagem, que “de maneira semelhante se estabelecem gradualmente pelas convenções humanas, sem nenhuma promessa” (T 3.2.2.10). Além disso, a artificialidade depende de nossas disposições naturais, psicologia utilitarista, autointeresse, benevolência e empatia. Em outras palavras, as práticas sociais são extensões de nossas virtudes naturais, que adquirem uma sensibilidade para moralidade social, cujo redirecionamento ocorre através de artifícios. As convenções δ ; δ não são estáticas, elas ganham modificações ao longo do tempo a partir de novas observações e interações, assim como nosso conhecimento a respeito de fatos no mundo.

Hume, portanto, afirma que o sentido de dever e da obrigação podem ser motivação de uma ação justa para um homem em seu “estado de civilização, quando formado segunda certa disciplina e educação” e em seguida ele completa “mas, em sua condição rude e mais natural, essa resposta seria rejeitada como completamente ininteligível e sofisticada.” (T 3.2.1.9) E por civilizado tomamos um estado em que a paixão interessada foi controlada por esta mesma paixão, “mediante mudança de direção” (Hume, 1963, p. 35). Hume, portanto, mostra que a fim de que o dever seja uma virtude, é preciso que haja a internalização das regras, via tempo e nossa psicologia associativa e transformação cultural. Isto significa possuir um caráter dentro de uma comunidade em que devolver uma quantia emprestada constitui um ato justo e obrigatório. A resposta de Hume quanto a motivação e obrigação para seguir regras e os elementos transitórios entre natural e artificial estão resumidos na seguinte passagem:

Em suma devemos considerar que essa distinção entre a justiça e injustiça tem dois fundamentos diferentes: o do interesse próprio, quando os homens observam que é impossível viver em sociedade sem se restringir por meio de certas regras; e o da moralidade, quando já se observou que esse interesse próprio é comum a toda humanidade, e os homens passam a ter prazer em contemplar ações que favoreçam a paz da sociedade, sentindo um desconforto diante daqueles que são contrárias a ela. É a convenção voluntária e o artifício dos homens que faz que o primeiro interesse ocorra; e, portanto, essas leis de justiça devem sob esse aspecto, ser consideradas artificiais. Uma vez estabelecido esse interesse, o sentido da moralidade diante da observância dessas regras segue-se naturalmente, por si só, embora certamente ele possa se ampliar por um novo artifício: os ensinamentos públicos dos políticos e a educação privada fornecida pelos pais contribuem para nos proporcionar um sentido de honra e dever na regulação de nossas ações concernentes à propriedade alheia.” (T3.2.7.11)

Essa conclusão endossa a interpretação de Garrett, de que o motivo para a justiça está em um caráter baseado no desejo de regular-se por regras, este sendo o “novo motivo” não original na natureza humana; produzido pelo autointeresse que é o princípio original na

natureza humana que satisfaz a máxima indubitável”(Garrett, 2007 p. 276). Assim, viver em sociedade possibilita que as pessoas “joguem”, isto é, interajam e realizem seus fins individuais e sociais em que regras gerais, como as regras de justiça, as levam para além dos princípios originais na natureza humana. Este mesmo fenômeno também possibilita que nossas noções de moralidade sejam estendidas permitindo o próprio jogo; um jogo em que há uma influência mútua entre caráter e as convenções que estabelecemos. O agente inserido neste contexto social é racional, virtuoso e deseja as regras que o regulam e regulam os outros.

Considerações Finais

O efeito da experiência, isto é, observação, repetição, associação e contiguidade produzem não apenas conhecimento sobre os fatos no mundo, mas conhecimento sobre o agir. As regras de justiça, ferramentas cuja função social é garantir vantagem mútua, ordem e os interesses comuns da sociedade resultam das necessidades e circunstâncias humanas. A justiça é, portanto, uma virtude artificial que possui como o primeiro motivo virtuoso a disposição voluntária dos agentes em regular sua conduta por regras, tal ação é produzida inicialmente pelo autointeresse. Assim a mesma inclinação natural (autointeresse) responsável pela geração das regras de justiça, após redirecionamento, via estabelecimento da convenção, restringe a si mesma tendendo para o bem resultante da adesão as regras (desejo de seguir as regras). Que bem é esse? A vida em sociedade que permite que todos “gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte” (T 3.2.2.9). Tal restrição não é contrária as nossas paixões “se o fosse, jamais poderia ser feita nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso” (T 3.2.2.9).

Darwall acerta em eleger a disposição para ao ato justo como motivo virtuoso, mas como mostra Garrett não é preciso desmembrar a teoria da vontade das virtudes artificiais. Na visão de Hume, a capacidade de inventar artifícios nos é tão natural quanto nossas disposições para a aversão à dor e inclinação ao prazer. Porém, como este artigo buscou mostrar, sem os elementos da experiência, da associação entre causas e efeito e o redirecionamento das virtudes naturais não é possível compreender como a artificialidade da justiça adquire a motivação que a torna uma virtude. Com tais lacunas preenchidas, podemos perceber que é justamente a concepção de mente de Hume, com as operações da imaginação, cujos efeitos são sentidos na passagem do tempo e reforçados por nossa tendência de

associar ideias de forma causal, que a ideia de uma obrigação por regras concebe uma prescritividade interna. Embora a justiça decorra das convenções, ela mesma só surge mediante nossa estrutura psicológica humana unida ao longo processo de aquiescência daquilo que reconhecemos como útil e agradável para vida em sociedade.

Neste sentido, o processo transitório que foi exposto neste artigo explica como a obrigação interessada e as obrigações morais convergem para a naturalização das regras de justiça via princípios associativos da psicologia sensível e cognitiva do homem. Em outras palavras, os elementos de nossa natureza em conjunto com nossas circunstâncias ambientais articulam a produção da experiência moral em contextos normativos distintos e as respectivas motivações para seguirmos as regras que nós mesmos, *autointeressadamente*, criamos.

Referências

- BAIER, A. 1991. *A progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BARRY, B. 1989. *Theories of Justice*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- BARON, M. 1982. "Hume's Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues". *Canadian Journal of Philosophy* 12 (3):539 - 555.
- COHON, R. 2001. *Hume: Moral and Political Philosophy*. Burlington: Ashgate
- GUYER, P. 2012. "Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 86, No. 2 pp. 4-21
- DARWALL, S. 1946. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. 1993. "Motivation and Obligation in Hume's Ethics." *Noûs* vol. 27, No.4, pp. 415-448
- _____. 1995. *The British Moralists and the Internal Ought*. New York: Cambridge University Press:
- FOOT, P. 1963: *Hume on Moral Judgment*, David Hume., London: Palgrave Macmillan
- GARRETT, D. 2007. "The First Motive to Justice: Hume's Circle Argument Square", *Hume Studies* vol. 33, 2, pp. 257–288.
- HAMPTON, J. 1995. "Does Hume Have an Instrumentalist Conception of Practical Reason?" *Hume Studies*, vol. 21, pp. 57-74
- HARDIN, R. 2007. *David Hume: Moral and Political Theorist*. New York: Oxford University Press
- HUME, D. 1991. *Dialogues Concerning Natural Religion*, Stanley Tweyman (Ed.). London: Routledge.
- _____. 1963. *Ensaio Político de David Hume*, São Paulo: IBRASA.
- _____. 2009. *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo: Editora Unesp
- _____. 2004. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral* São Paulo: Editora Unesp
- KORSGAARD, C. 1996. *The sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press
- _____. 1986. "Skepticism about Practical Reason". *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 1, pp. 5-25
- SAYRE-MCCORD, G. 2016. "Hume on the Artificial Virtues" in Paul Russell (Ed.) *The Oxford Handbook of Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- NORTON, F. D. 1993. "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality" in David F. Norton (Ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RADCLIFFE, E. 1997. "Kantian Tunes on Humean Instrument", *Canadian Journal of Philosophy*. pp. 247-270
- STRAWSON, P. F. 2008. *Freedom and Resentment*, Routledge: Abingdon
- _____. 2008b. *Ceticismo e Naturalismo: Algumas Variedades*. São Leopoldo: Editora Unisinos
- TAYLOR, J. 1998. "Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's *Treatise*." *Hume Studies* Vol,4, No,1, pp. 5-30

HUME E HARRINGTON: FACES DO MAQUIAVELISMO BRITÂNICO

HUME AND HARRINGTON: PORTRAITS OF BRITISH MACHIAVELLIANISM

Maria Isabel Limongi

UFPR/CNPQ

belimongi@yahoo.com.br

Resumo: Por mais de uma vez, em seus *Ensaio políticos*, Hume menciona Harrington e discute com ele. Este artigo desenvolve o argumento de que esse diálogo gira em torno da herança de Maquiavel. Se, como mostrou Pocock, Harrington articulou uma gramática republicana de que Maquiavel foi a maior expressão, Hume mobiliza uma outra gramática maquiaveliana - a do realismo político - contra o republicanismo de Harrington. Nesse movimento, Hume resgata e incorpora a teoria maquiaveliana da autoridade política, que havia sido recusada por Harrington. A fim de desenvolver esse ponto, o artigo trata primeiramente da teoria da autoridade de Harrington em relação com a de Maquiavel, para, em seguida, tratar da discussão de Hume com Harrington.

Palavras-chave: Hume; Harrington; Maquiavel; autoridade; poder; realismo

Abstract: More than once, in his *Political Essays*, Hume mentions Harrington and debates his ideas. This paper develops the argument that this dialogue concerns to Machiavelli's heritage. If, as Pocock showed, Harrington articulated a republican grammar of which Machiavelli was the greatest expression, I argue that Hume mobilizes another Machiavellian grammar - that of political realism - against Harrington's republicanism. In this movement, Hume rescues and incorporates the Machiavellian theory of political authority, which had been rejected by Harrington. In order to develop this point, first I deal with Harrington's theory of authority in relation to that of Machiavelli, and then with Hume's discussion with Harrington.

Keywords: Hume; Harrington; Machiavelli; authority; power; realism

É bem conhecida a tese de Pocock, norteadora das pesquisas da Escola de Cambridge, segundo a qual a história do pensamento político é melhor compreendida como a história do discurso político, dos idiomas, retóricas, vocabulários especializados e gramáticas, modos do discurso e maneiras de falar sobre a política, criados, difundidos e empregados num determinado momento histórico (Cf. Pocock, 1989 (a); 2009). Pocock ilustrou esse ponto ao localizar e mapear uma determinada gramática maquiaveliana presente na literatura política anglo-americana dos séculos XVII e XVIII - a gramática do republicanismo, da qual James Harrington foi o grande articulador (Cf. Pocock, 2003).

Em se tratando de Maquiavel, contudo, convém recorrer ao plural: mais de uma gramática maquiaveliana desenvolveu-se em solo britânico. Como mostrou Felix Raab, a figura do Maquiavel republicano, crítico da monarquia, florescente na Inglaterra no período da guerra civil e do interregno, foi “um breve e atípico, embora muito importante episódio na história do maquiavelismo inglês” (Raab, 1964, p. 262). No centro dessa história, tal como Raab a reconstrói, está algo que se pode chamar *realismo político* - uma certa gramática, no sentido de Pocock², uma linguagem que diversos autores, por diferentes vias, em diferentes contextos, foram buscar em Maquiavel, como alternativa à linguagem do *agostinianismo político* (Cf. Arquellière, 1972).

A expressão *realismo político* é sem dúvida problemática. Do que se trata exatamente? Da *descrição* das práticas políticas tais como efetivamente são? Da *autonomia* da esfera política em relação a outras esferas normativas? Da política enquanto *técnica*? De *materialismo*? Estas são algumas maneiras, entre outras, pelas quais um certo aspecto da escrita política de Maquiavel foi assimilado, interpretado e digerido. Mas, seja lá o que se entenda por *realismo político*, o certo é que em torno da expressão organizou-se um conjunto de problemas, um tipo de indagação sobre a política e sua normatividade da qual se ocuparam largamente os leitores de Maquiavel - um trabalho da obra que extrapola o campo do republicanismo propriamente dito, a partir do qual Pocock pensou o seu

* Este texto é a versão mais bem acabada de dois outros, ainda bastante tateantes, em que a parte sobre Hume encontra-se apenas assinalada e não desenvolvida, já publicados: Limongi, M.I. "O poder como *potentia* e como *potestas* em Maquiavel, Hobbes e Harrington: rumo a uma sociologia do direito". In: Perissinotto, R.; Lacerda, G. B.; Szwako, J. L. (Org.). *Curso livre de teoria política: normatividade e empiria*. 1ª ed. Curitiba: Appris editora, 2016; e Limongi, M. I. "Poder social e autoridade: sobre o realismo político de Maquiavel e seu legado". In: Adverse, H; Pacera, G. (Org.). *As faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. 1ed. Belo Horizonte/ São Paulo: D'Plácido, 2019. Ele deve integrar o livro em preparação: "Hume e o pensamento político moderno: Justiça, história e política".

² Como observa Cromartie: “O trabalho de Pocock sugere haver um espectro dessas linguagens, entre *mentalités* (que não são escolhidas e podem constituir completamente os sujeitos [*selves*] nos quais encontram-se exemplificadas) e convenções linguísticas menores (que com algum esforço consciente pode marcar presença em ou ser aperfeiçoada por alguém)” (Cromartie, 1998, p. 1008).

"momento maquiaveliano". Pode-se então dizer que Hume faz uso de uma gramática maquiaveliana, que não a gramática republicana mobilizada por Harrington, mas a gramática do realismo político (Cf. Whelan, 2004, Cf. Sable, 2012, p. 259 e ss), pondo assim em marcha um outro "momento maquiaveliano".

De fato, já se identificou nos escritos políticos de Hume uma certa forma maquiaveliana de aproximação do fenômeno político (Cf. Whelan, 2004; Limongi, 2018; Reis, 2019) - uma maneira de tratar da política ao encontro dos acontecimentos, para a partir daí ensaiar generalizações e estabelecer máximas de ação, que não se deixa reduzir à gramática do método experimental newtoniano. Não se trata apenas de construir uma ciência política neutra e contemplativa ao modo das ciências naturais (como argumenta Oz-Salberger, 2004), mas de mobilizar uma gramática política de grande apelo, com referência e suporte na autoridade de Maquiavel.

Em uma das poucas passagens em que cita Maquiavel nominalmente, Hume declara-se seu admirador, ainda que crítico:

Maquiavel era certamente um grande gênio; mas, tendo confinado seu estudo aos furiosos e tirânicos governos de tempos antigos, ou aos pequenos e desordenados principados da Itália, tem-se constatado que seus raciocínios, especialmente sobre o governo monárquico, são extremamente defeituosos; e quase não há máxima em seu príncipe que a experiência não tenha refutado inteiramente. (E, 88; trad. p. 64)

Do ponto de vista humiano, faltou a Maquiavel alargar sua experiência para abarcar os processos políticos em curso nas grandes monarquias europeias, o processo de formação do Estado moderno europeu em paralelo ao desenvolvimento das sociedades comerciais, desconsiderado por ele em função das circunstâncias históricas de sua escrita política: os erros de Maquiavel "procedem em grande medida, de ter vivido numa época muito jovem do mundo para ser um bom juiz da verdade política" (E, 88; trad. p. 65). Mas seu método permanece genial. Hume pretende aplicá-lo, não refutá-lo; no máximo corrigi-lo, injetando uma certa dose de ceticismo nas máximas políticas por vezes apressadas do gênio florentino.

Mais que isso, trata-se para Hume de mobilizar o método de Maquiavel *em contraponto* à gramática republicana de Harrington, que àquela altura havia penetrado profundamente o pensamento político inglês, inspirando todo um whiggismo - denominado por Pocock *neo-harringtonismo* - a que Hume se contrapõe. Pocock mostrou como um certo "cânone whig" formou-se no século XVIII tendo Harrington por referência (Pocock, 1984 (b); 2003). É provável que Hume estivesse interessado em rebater esse cânone mais

do que Harrington propriamente dito. Mas é Harrington o seu interlocutor declarado. Nessa interlocução, Hume não apenas se muniu de uma linguagem maquiaveliana, como a empregou de maneira a rebater e deslocar o protagonismo de Harrington no debate político britânico do século XVIII. Hume mobilizou, assim, um *certo* Maquiavel - o Maquiavel realista - contra o republicanismo de Harrington.

O acerto de contas com o republicano é feito no último ensaio da série de *Ensaaios* políticos, como o desfecho de uma conversa que perpassa o conjunto. Neste ensaio - *Ideia de uma república perfeita* -, Hume retrata Harrington como alguém que, como Platão e More, fez planos "inteiramente imaginários" sobre o governo. Trata-se de um topos maquiaveliano. É por demais conhecida a passagem do capítulo XV do *Príncipe* em que Maquiavel critica os que "imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou conheceu existirem de verdade", em contraposição à sua intenção de ir "atrás da verdade efetiva da coisa" (Maquiavel, 2017, XV, p. 183), para que se duvide que Hume tivesse essa referência em mente, como uma espécie de marco da postura realista que então evoca.

Hume considera a república imaginária de Harrington "valorosa", ainda que não tão perfeita quanto se pretende, e não nega que haja grande vantagem em pensar modelos constitucionais a fim de reformar os existentes, dedicando-se ao exercício de desenhar o que considera ser o melhor (E, 516). Mas, quanto a isso, interessa-lhe menos o desenho em si, a ideia da forma constitucional que se pode considerar perfeita, do que indicar que uma tal modelagem só pode ser útil se tiver por referência as constituições vigentes. Assim, não se trata propriamente de produzir um modelo concorrente e de contrapor ao modelo de Harrington um desenho institucional ainda mais perfeito, mas de modificar a maneira de pensar um tal modelo. Ao modo harringtoniano-platônico de idealizar as constituições, Hume pretende contrapor um outro, "que presta reverência ao que traz a marca do tempo" (E, 513).

Seria uma enorme injustiça com Harrington acusá-lo de negligenciar o trabalho do tempo - justo ele que construiu uma chave histórica de compreensão do feudalismo a que Hume recorre largamente na *História da Inglaterra*. Em sua compreensão da história feudal, Harrington é antes um aliado de Hume contra o neo-harringtonismo.³ O acerto de

³ Pocock aponta para uma diferença importante entre Harrington e os neo-harringtonianos: enquanto o primeiro trata a "história inglesa como um caso de instabilidade e degenerações sucessivas" e projeta a constituição republicana no futuro, os neo-harringtonianos a projetam no passado, "argumentando que a antiga constituição é ela mesma um exemplo da constituição Políbio-harringtoniana" (Pocock, 1989 (b), p. 130). Hume é um crítico do que Pocock denomina "o mito da Antiga Constituição" (Cf. Pocock, 1967), ao mesmo tempo em que se apropria da chave de leitura harringtoniana da história feudal, a fim de mostrar, contra os neo-harringtonianos, o caráter histórico, não antigo, da Liberdade (cf. Limongi, 2015).

contas que se trata de fazer não está portanto aí. O problema está em que Harrington, apesar de uma percepção aguçada da história, não *reverencia* contudo os seus produtos; não vê a "vantagem infinita" da constituição vigente, que consiste na "circunstância de estar instituída (*established*)" (E, 512). Por isso, ainda que considere que o bom balanço constitucional (o republicano) só possa se realizar sob certas condições históricas, quando se trata de desenhar um modelo institucional para a Inglaterra, afasta-se da história e deixa de adequar as inovações propostas ao edifício da constituição vigente.

O problema não está portanto em buscar um desenho institucional que se possa considerar perfeito: o exercício tem sua utilidade e uma função crítica. Não está tampouco em que Harrington desconsidere a relação entre a constituição, a história e seus condicionantes materiais. O problema está no modo como ele concebe a fonte da autoridade ou legitimidade da constituição cujo desenho trata-se de defender como perfeito. Harrington funda a autoridade da constituição republicana que propõe para Inglaterra sobre a razão e a natureza das coisas. Hume adere a uma outra teoria da autoridade: "o grosso da humanidade é governado pela autoridade, não pela razão, e jamais atribui autoridade senão ao que recomenda-se pela antiguidade" (E, 512). A questão gira em torno da herança de Maquiavel: ali onde Harrington recusa a moderna teoria maquiaveliana da autoridade política, recuperando as bases de uma teoria clássica, ciceroniana da autoridade, Hume irá resgatá-la, mobilizando-a contra Harrington e o neo-harringtonismo. Nessa teoria da autoridade consiste o seu realismo.

A fim de desenvolver esse ponto, vou tratar primeiramente da teoria da autoridade de Harrington em relação com a de Maquiavel, para, em seguida, tratar da discussão de Hume com Harrington. Por fim, indico em que sentido essa discussão envolve um resgate do realismo político de Maquiavel.

(a) Harrington e Maquiavel

Para começarmos com a relação entre Harrington e Maquiavel, partamos da distinção que abre o *Oceana* entre dois princípios do governo: o *poder* (*power*) ou império (*empire*) e a *autoridade* (*authority*).

O *poder* - define Harrington - funda-se sobre a posse ou domínio (*dominion*) dos bens da fortuna ou riquezas, tais como a terra, o dinheiro e os bens exteriores, sendo a posse da terra a principal fonte de riqueza. Isto porque aquele que detém o domínio sobre a terra, as riquezas e os bens é capaz de manter pessoas e um exército sob sua dependência, o que

é poder ou império. Esta tese, que Hume denominou o "princípio de que a balança do poder depende da balança da propriedade" (E, 47) foi por muito tempo reconhecida como o coração do pensamento político de Harrington, tendo se tornado bastante popular (Cromartie, 1998, p. 988).

Na sequência, Harrington estabelece outra tese fundamental: o modo de distribuição ou a balança do poder é um determinante (ao lado da autoridade) da forma constitucional: se o poder está na mão de um só, como na Turquia, temos uma monarquia absoluta (a que Montesquieu chamará despótica); se está nas mãos de uma aristocracia, temos uma monarquia mista ou a balança gótica, ao modo ocidental; se está distribuído entre o povo sem concentrar-se num homem ou grupo cujo poder exceda o do todo, tem-se uma república. Harrington estabelece assim uma relação de causalidade entre a balança da propriedade, a balança do poder e a balança constitucional ou forma de governo.

Ao apresentar sua tese, ele diz que há muito dela em Aristóteles, mas que Maquiavel a teria deixado escapar, ainda que tenha resvalado na ideia quando diz que só é possível estabelecer uma república onde houver uma nobreza constituída, destruindo-a, sendo por outro lado impossível estabelecer uma monarquia onde o povo é igual (a referência é *Discursos*, I, 55). De modo que - prossegue Harrington -, ele e Maquiavel estão de acordo sobre o fato de que a existência de uma nobreza cujo poder excede o do povo implica a destruição do governo popular.

Assim, ainda que a relação balança da propriedade/ balança do poder/ balança constitucional seja um tópico original, a marca distintiva do pensamento político de Harrington, pode-se dizer que ele o desenvolve a partir de uma inspiração maquiaveliana, além e talvez mais do que aristotélica. É difícil sustentar, é verdade, que em Aristóteles ou Maquiavel já estivesse presente algo semelhante ao "princípio de que a balança do poder depende da balança da propriedade", como sumariza Hume (cf. Barros, 2015 pp. 374-377). Com efeito, Aristóteles e Maquiavel entendem de outro maneira a natureza do poder ou as razões da supremacia de alguns cidadãos ou grupo de cidadãos sobre outros. Mas está sinalizada por Aristóteles, sendo vastamente explorada por Maquiavel, a segunda parte da equação, segundo a qual a distribuição do poder entre os cidadãos tem influência sobre a balança constitucional.

É sobretudo Maquiavel quem chama atenção para o fato de que a relação entre os grandes e o povo, que em sua obra assume a forma de um conflito (o que Harrington aceita apenas nos casos em que o poder da nobreza excede o do povo), é uma relação decisiva a

partir da qual pensar as relações políticas, monárquicas ou republicanas, segundo a nova tipologia dos regimes por ele proposta. Harrington refere-se a Maquiavel na segunda parte das Preliminares ao tratar da tensão inerente à moderna prudência ou balança gótica do poder, caracterizada em termos maquiavelianos como uma disputa (*a wrestling match*) permanente entre o rei, a nobreza e o povo, em que cada parte, fosse mais forte (*stronger*), derrubaria as outras se pudesse (Harrington, 1992, p. 53). E ele cita o capítulo 4 d' *O Príncipe* para exemplificar o que considera ser a grande falha do governo fundado sobre a balança gótica: como notou o florentino, "um trono sustentado pela nobreza não é difícil de ser conquistado quanto o é de ser mantido" (Id. p. 54). É Maquiavel quem chama a atenção de Harrington para o fato de que o bom governo deve encontrar *bons fundamentos* para que se mantenha, expressão maquiaveliana (Cf. Maquiavel, cap. VII, pp. 128-9) que ele incorpora para compreendê-la nos termos da balança de poder capaz de trazer estabilidade à forma constitucional. Nisso consiste a prudência política: em não construir formas políticas no ar, em compreender a relação entre a forma política e seus *fundamentos* (cf. Harrington, 1992, p. 60).

Fato é que Harrington apresenta a sua teoria do poder nas páginas iniciais de *Oceana* em franca conversa com Maquiavel e Hobbes, numa espécie de acerto de contas com a modernidade nascente. Maquiavel é louvado por ter se proposto a restaurar a antiga prudência, o governo republicano. Hobbes é criticado por ter reduzido os princípios do governo ao poder e, com isso, destruído a antiga prudência.⁴ Mas, nos dois casos, o núcleo da interlocução, o que Harrington identifica como o tema comum entre estes expoentes da modernidade frente ao qual é preciso se posicionar, é a relação entre o poder (social) e a autoridade (política).

De acordo com Harrington, ao afirmar que os contratos não passam de letras no papel na ausência da espada soberana, o autor do *Leviatã* reduz a autoridade política ao poder da espada, tese que Harrington traduz e assimila nos termos de sua própria teoria do poder/ propriedade. O que é o poder (*power*) da espada de que fala Hobbes senão o poder das milícias? - pondera ele. E o que é o poder das milícias senão o poder daquele que detém os meios de alimentá-las? Hobbes teria então reduzido a autoridade política ao poder da espada, que Harrington, por sua vez (contra Hobbes, como se verá adiante) reduz à propriedade da terra e dos bens. E embora Harrington estivesse disposto a aceitar, na esteira

⁴ Sobre as relações ambíguas de Harrington com Hobbes, ao mesmo tempo de crítica e admiração, cf. Cotton, 1981; Borot, 1989.

de Maquiavel e de Aristóteles, que as formas constitucionais estão numa determinada relação com a balança do poder, não está disposto a aceitar o que entende ser a redução hobbessiana da autoridade ao poder. Daí que o seu próximo passo seja o de apresentar uma teoria da autoridade de contornos clássicos, como uma peça de resistência a Hobbes, mas que se contrapõe igualmente à teoria da autoridade d' *O Príncipe*.

Harrington define a autoridade como "a influência da virtude sobre o governo". À diferença do poder, a capacidade de influência em que consiste a autoridade não está fundada sobre os bens da fortuna, mas sobre os da mente, e consiste na sabedoria, a prudência, a coragem etc. dos homens bons e virtuosos reconhecida e sancionada pela multidão. "As ações de um homem que são virtuosas conferem honra para si mesmo e autoridade sobre os outros" (id., p. 19). É a virtude que institui e sustenta a constituição perfeita, sem falhas, que é o governo popular - perfeito não apenas em seu tipo, como a monarquia gótica em relação à turca, mas entre todas as formas de governo (Id. p 31). "A perfeição do governo reside numa liberação de sua estrutura de forma que nenhum homem ou homens, nela ou sob ela, tenha o interesse ou, tendo-o, tenha o poder de perturbá-la com a sedição". (id. ib.) Cabe aos homens virtuosos, dotados de virtude e autoridade, propor as leis que realizem esse equilíbrio.

Estes princípios, os homens públicos os retiram da natureza. Assim, por exemplo, a regra segundo a qual, quando há algo a ser partilhado, cabe a alguém fazer a partilha e a outro escolher, é um regra que segundo Harrington está de acordo com a razão, porque evita a prevalência de um interesse privado sobre o interesse público. E a constituição republicana por ele defendida é a mais racional precisamente porque realiza essa regra: ao senado, isto é, aos mais virtuosos e capazes de encontrar a regra da razão, cabe propor uma regra de partilha, ao povo acatá-la ou não e à magistratura realizá-la (id. p. 22). Nada é mais justo ou racional do que este equilíbrio republicano. E o governo que realiza o justo é aquele que detém a autoridade. Trata-se da autoridade da razão que, na visão aristocrática de Harrington, não se vê igualmente distribuída entre os homens, embora possa ser reconhecida pelo povo, de modo que a autoridade da aristocracia se veja acrescida do poder do povo (id. p. 24), tal como reza a cartilha ciceroniana (Cicero, 1954, xii.28).

A racionalidade em questão reside numa certa articulação dos interesses privados, os interesses das diversas partes da cidade, que, no lugar de colocarem-se em disputa, como na balança gótica, somam-se e harmonizam-se na constituição republicana, compondo o interesse público. A constituição republicana defendida por Harrington é assim a única que

detém propriamente autoridade, porque a única que realiza o interesse público: “quando a balança muda de popular para oligárquica ou manárquica, o interesse público, com a razão e a justiça incluída no mesmo, torna-se mais privado” (Harrington, 1992, p. 61).

Em conformidade com isso, no que diz respeito à teoria do poder que Harrington distingue da autoridade, trata-se de recusar a tese hobbesiana segundo a qual a reputação de poder é poder. Segundo Harrington, “embora o *Leviatã* esteja certo quanto diz que riquezas são poder, está errado quando diz que a prudência, ou reputação de prudência é poder” (id. p. 11). A referência é o capítulo X do *Leviatã*, uma novidade em relação as obras políticas anteriores, que Harrington foi um dos primeiros a prestar atenção, interessado justamente na teoria do poder (*potentia*) ali desenvolvida (cf. Limongi, 2013). Dizer que a reputação de prudência é poder, como Hobbes afirma nesse capítulo, é, do ponto de vista de Harrington, contundir poder e autoridade: “a sabedoria ou prudência de um homem não é mais poder do que a sabedoria ou prudência de um livro ou autor, que é, em sentido próprio, a autoridade. Um escritor douto pode ter autoridade, mas nenhum poder; e um magistrado tolo pode ter poder, embora não tenha por sua vez nenhuma estima ou autoridade” (id. ib.). Harrington não aceita portanto a tese de que a reputação de prudência é poder porque ela entra em conflito com a teoria da autoridade clássica da qual não quer abrir mão, de acordo com a qual a autoridade reside na virtude publicamente reconhecida. Por essa razão, ele reduz o poder à propriedade e recusa a tese hobbesiana de que o poder não reside apenas na posse de bens materiais, mas, sobretudo, conforme a teoria poder do capítulo X do *Leviatã*, em dispor dos signos do poder, em ser reputado poderoso e em ter essa reputação expressa através dos signos da honra.

Antes de Hobbes, a tese de que reputação é poder está em Maquiavel, no modo como ele pensou o poder do príncipe associado à sua capacidade de se fazer bem avaliar, pela construção de sua aparência pública. A questão de saber como o príncipe é visto e de como deve se comportar diante daqueles a quem governa a fim de reuni-los em torno do seu projeto político é uma questão que remonta a Cícero, que no livro II do *Dos Deveres* (texto com o qual Maquiavel dialoga intensamente na segunda parte d’*O Príncipe*) pergunta-se pelo modo como o homem público, o homem virtuoso engajado em realizar a justiça no mundo e que não é outro senão o príncipe, o primeiro entre os bons, obtém o concurso dos homens em favor das instituições que pretende dar à cidade. A resposta de Maquiavel a essa pergunta é, contudo, bastante diferente da de Cícero.

Enquanto que, para Cícero, é com o brilho da própria virtude que o homem público deve contar para reunir os homens em torno do seu projeto político, para Maquiavel, é com a força, revestida de uma certa aparência, a força que não parece força, mas que é tida por *liberal* ou *mesquinha*, *pródiga* ou *rapace*, *cruel* ou *piedosa*... (cf. Maquiavel, cap. XV, pp. 182/3) e que, na medida em que é avaliada dessa ou daquela maneira, constitui-se enquanto força, é com o poder assim entendido - enquanto força a qual se agrega um valor aparente - que o governante deve contar para dar ordem e lei à cidade. À diferença de Cícero, para quem o valor público de um homem é signo da virtude correspondente - a reputação de justiça signo da justiça, a reputação de liberalidade signo da liberalidade, e assim por diante -, o valor público do homem político é, para Maquiavel, apenas uma aparência, pois a liberalidade, a piedade, a justiça etc. - os valores atribuídos às suas ações - não são signos destas mesmas virtudes, mas da *força* do governante ou, antes, da sua capacidade de reunir força em torno do seu projeto. Há aqui um descompasso entre o signo do poder (sua aparência, o valor público de um homem) e o *ser* do poder, que não consiste no que aparenta ser (justiça, piedade, religião, virtude), mas na capacidade de reunir força.

É toda essa "semiologia do poder" (Cf. Zarka, 1995, cap. V) que está na base da teoria da autoridade d'*O Príncipe* e da teoria do poder do capítulo X do *Leviatã* que Harrington rejeita, e, com ela, uma teoria moderna, já não mais clássica, da autoridade política. Ele percebe o potencial corrosivo da ideia maquiaveliana de que a autoridade funda-se (e legitima-se) sobre a reputação, a aparência de poder e de virtude.

(b) Hume e Harrington

Um século mais tarde, Hume resgatará os elementos da semiologia do poder de Maquiavel e Hobbes rejeitados por Harrington, a saber, (1) que o poder social não se reduz à riqueza e à propriedade, mas é sobretudo reputação, e (2) que a autoridade política não repousa sobre a virtude, mas sobre a opinião de virtude (a aparência).

“O governo funda-se tão somente na opinião” (E, 32; trad. p. 22), escreve Hume em *Dos primeiros princípios do governo*, para acrescentar adiante:

um renomado autor fez da propriedade o fundamento de todo governo; e a maioria de nossos filósofos políticos parece inclinada a segui-lo nesse particular. Isto é levar a matéria longe demais; ainda assim é preciso conceder que a opinião de um direito à propriedade tem grande influência nesse assunto” (Idem, pp. 33-4)

Ao formular sua máxima, Hume põe-se portanto em diálogo com Harrington - o “renomado autor” em questão - sobre os princípios da “autoridade dos poucos sobre os muitos” (E, 34). Sua tese pretende concorrer com a de Harrington, segundo a qual a propriedade é “o princípio de todo governo”. Hume não discorda que a balança da propriedade tenha influência sobre o poder e, conseqüentemente, sobre a forma de governo; ao contrário, como já observado, utiliza-se do esquema harringtoniano em sua interpretação da história feudal. Mas quer mostrar que este fator não é o único, nem o mais importante na sustentação da balança constitucional. O fator decisivo é a opinião, da qual depende a própria balança da propriedade.

A opinião em questão não é apenas o consentimento, o reconhecimento da racionalidade e do interesse do governo - o que Hume denomina “opinião de interesse” e que tem sua importância: “quando essa opinião prevalece em geral no Estado, ou entre os que têm a força em suas mãos, ela traz ao governo uma grande segurança” (E, 33). Mas, a este tipo de opinião Hume acrescenta duas outras fontes da autoridade - o que ele denomina “opinião de direito” e “opinião de poder”, tipos de opinião menos refletidas, igualmente necessárias à estabilidade de um governo, tal como “o apego que todas as nações têm por seu antigo governo, ou mesmo por aqueles nomes sancionados pela tradição (Id.)”. É isso o que permite que Hume estenda o bordão “o governo funda-se tão somente na opinião” para toda forma de governo, mesmo os despóticos em que os súditos são conduzidos “como animais brutos, contra seus sentimentos e sua inclinação” (E, 32). Para tanto - pondera ele - “o faraó do Egito ou o imperador de Roma” precisaram ao menos liderar “seus mamelucos ou guardas pretorianos como homens, por meio de sua opinião”.

Como nota Haakonssen em sua edição dos *Ensaio políticos*, Hume invoca aqui “tópicos tradicionais da demonologia republicana sobre o despotismo militar”. Haakonssen cita passagens de Harrington em que se faz referência aos mamelucos e à guarda pretoriana romana (Haakonssen, 1994, p. 267) as quais muito provavelmente Hume tem em mente quando diz que a opinião que sustenta o governo é todo tipo de opinião em relação a todo tipo de governo, mesmo os despóticos - uma forma de dizer que a autoridade dos governos não se sustenta na razão e interesse à diferença do poder, e que o poder, sendo fundado na opinião, não está apenas numa certa relação com a autoridade, mas é constitutivo dela.

Ao retomar o bordão, em polêmica com Jefferson, Madison incorpora esse ponto:

Se é verdade que todo governo repousa sobre a opinião, não é menos verdade que a força da opinião em cada indivíduo, e a influência prática sobre sua conduta, depende muito do número de pessoas que ele supõe

nutrir a mesma opinião. A razão de um homem, assim como o próprio homem, é tímida e cautelosa quando deixada só; e adquire firmeza e confiança, na proporção do número com o qual está associada. Quando os exemplos que fortalecem a opinião são *antigos*, assim como *numerosos*, sabe-se que têm um duplo efeito. Numa nação de filósofos, esta consideração pode ser desconsiderada. A reverência pelas leis seria suficientemente inculcada pelo voz da razão esclarecida. Mas uma nação de filósofos não é de se esperar, assim como a raça de reis filósofos desejada por Platão. E em toda outra nação, ao mais racional governo não será uma vantagem supérflua ter ao seu lado os preconceitos da comunidade. (Madison, Jay, Hamilton, 2001, n. 49, p. 262)

Ao utilizar o bordão, Hume pretende mostrar, assim como Madison ao retomá-lo, que a “opinião de poder” é um componente essencial da autoridade do governo, sendo esta um tipo de opinião diferente do reconhecimento da sua racionalidade, judiciosidade ou equilíbrio, embora esta seja também uma opinião da mais alta relevância.⁵ A “opinião de poder” diz respeito a um certo apego afetivo às autoridades constituídas e reverenciadas pela multidão. O diálogo com Harrington está no centro da problemática, como atestam as referências a ele ao longo do ensaio.

O diálogo é retomado em *Se o governo britânico inclina-se mais para uma monarquia absoluta ou para uma república*, em que se revisita o tópico da excessiva confiança de Harrington na máxima de que a balança da propriedade define a balança do poder.

Harrington pensava ser tão certo seu princípio de que a balança do poder depende da balança da propriedade que se arriscou a declarar impossível o restabelecimento da monarquia na Inglaterra; mas, tão logo foi publicado seu livro, o rei foi restaurado; e vemos que a monarquia subsiste desde então como antes (E, 47-8).

O tópico das constituições imaginárias também se faz presente. A questão de saber qual é a melhor constituição para a Grã-bretanha – lê-se no desfecho do ensaio – “não diz respeito a uma bela república imaginária que um homem pode imaginar em seu gabinete”. A questão relevante é outra: “que motivo temos para esperar que um governo como este se instituiria na Grã-bretanha, uma vez dissolvida a monarquia” (E, 52)? Os dois tópicos estão assim interligados na apreciação crítica de Hume: Harrington compreendeu mal o que é o

⁵ Convém contudo assinalar uma diferença entre Hume e Madison: enquanto Madison entende que a opinião é um fundamento relevante para o governo onde a razão não está presente, Hume entende que opinião e razão (ou o interesse no governo) interpenetram-se e reforçam-se mutuamente (o que está de acordo com sua visão geral da razão como o senso comum refletido). Sobre a recepção de Hume na América do século XVIII e em Madison em particular, ver Spencer, 2005.

poder e não soube ancorar o seu desenho constitucional na verdade efetiva da coisa. O ensaio esclarece a ligação entre os pontos.

A questão de Harrington é então retomada: o que se pode dizer sobre as tendências históricas da balança constitucional inglesa? Ao pesar os prós e os contras em favor das tendências monárquicas ou republicanas, Hume mais uma vez subscreve a tese de que a balança da propriedade é um fator relevante. Contudo, mobiliza o esquema da balança da propriedade *contra* Harrington, a fim de mostrar as tendências monárquicas da constituição. Seu argumento é que (1) a concentração da propriedade em uma só pessoa implica um poder muito maior do que a mesma quantidade dividida entre muitos; e (2) a coroa dispõe de uma quantia enorme de bens, “mais de um terço da arrecadação total do trabalho produzido no reino”. Este poder, reitera Hume adiante, está em ascensão. A se fiar na força determinante na balança na propriedade, portanto, é de se esperar que a constituição mantenha-se monárquica.

A favor das tendências republicanas da constituição, por outro lado, Hume invoca razões não harringtonianas. São dois os argumentos que lhe parecem fortes. Em primeiro lugar, o caráter regular e legal da autoridade monárquica:

Fosse a Grã-bretanha uma república, e tivesse um indivíduo qualquer a posse de uma quantia equivalente a um terço ou um décimo daquela da Coroa, ele despertaria muito justamente desconfiança; pois seria inevitável que tivesse grande autoridade no governo. E uma autoridade irregular como essa, quando não reconhecida pelas leis, é sempre mais perigosa do que uma autoridade ainda maior, mas derivada das leis. (...) Uma autoridade legal, (...) por maior que seja, sempre tem alguns limites que restringem as esperanças e ambições da pessoa que a possui (E, 50; trad. p. 38).

O argumento é da maior relevância porque mostra a compatibilidade entre a monarquia e a liberdade, ponto central na defesa humiana da constituição histórica inglesa. Do seu ponto de vista, o que é fundamental à liberdade não é tanto a forma de governo - se monárquica, republicana ou mista - mas a forma do Estado, a existência de um sistema jurídico capaz de impor limites legais ao poder.

O segundo argumento a favor das tendências republicanas da balança constitucional consiste em reafirmar o papel da opinião na definição da balança do poder, entendendo-a daquela forma ampla, não apenas como o interesse no governo, mas como o jogo dos afetos que subjaz a este interesse, “ele próprio, a exemplo dos demais assuntos humanos, governado pela opinião” (E, 51).

Nos últimos cinquenta anos o progresso da erudição e da liberdade trouxe uma súbita e sensível mudança às opiniões dos homens. A maioria das pessoas desta ilha se despojou de toda reverência supersticiosa por títulos e autoridade: o clero perdeu muito de sua credibilidade; suas pretensões e doutrinas foram ridicularizadas; e a própria religião mal consegue se manter no mundo. O mero título de rei suscita pouco respeito; e falar num rei como vice-regente de Deus na terra, ou atribuir-lhe os títulos magníficos que antes deslumbravam os homens despertaria riso geral (id. ib.; trad. p. 39).

Hume, porém, não considera esse movimento das opiniões definitivo: “a maré subiu rapidamente para o lado do governo popular, e parece começar a reverter para o lado da monarquia”. Além disso, à época da revolução, as disposições eram outras: “se os homens tivessem, na época da revolução, a mesma disposição, haveria um grande risco de que a monarquia desaparecesse inteiramente desta ilha” (id. ib.). O fato, porém, é que uma disposição contrária conduziu à restauração da monarquia e, não apenas a sustenta até hoje, apesar das mudanças no campo das opiniões e de um considerável decréscimo da sua autoridade, como parece favorecer a ascensão do poder da Coroa na balança constitucional inglesa no momento em que Hume escreve.

Em suma, os movimentos das opiniões que sustentam os governos são complexos: há os movimentos de superfície e os mais profundos, nem sempre fáceis de discernir. Mas, eles constituem o elemento decisivo na determinação das formas constitucionais. Assim, não é apenas a teoria do poder excessivamente restrita de Harrington que está na mira de Hume, mas, junto com ela, a maneira com que Harrington pensou a relação entre poder e autoridade. A monarquia detém efetivamente o poder na Inglaterra: a balança da propriedade e a maré da opinião lhe são favoráveis. Por essa razão, mostra-se efetivamente capaz de se impor como autoridade legal, com o que reforça o seu poder. Eis o que a análise materialista de Harrington deixa escapar.

Por trás desses argumentos não harringtonianos a favor das tendências republicanas mas não necessariamente anti-monárquicas da constituição inglesa, é possível reconhecer dois tópicos centrais d’*O Príncipe* de Maquiavel. Em primeiro lugar, a tese de que o Príncipe funda sua autoridade em sua capacidade de alçar-se acima do jogo das forças sociais para dar-lhes limite e ordenação legais (o que, de acordo com Maquiavel, é condição da própria ordem republicana a qual a autoridade do príncipe não é necessariamente contrária).⁶ Em segundo lugar, que uma tal autoridade está profundamente enraizada no

⁶ Ver em especial *O Príncipe*, cap. 9, em que Maquiavel diz que “aquele que chega ao principado com o apoio popular vê-se lá sozinho a à sua volta ou não tem ninguém, ou tem pouquíssimos que não estejam prontos a obedecer” (Maquiavel, 2017, pp. 146-7). Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, ele

campo social na forma de um poder, que não é apenas força, mas força e reputação. Pode-se então dizer que Hume mobiliza um *certo* Maquiavel no seu ajuste de contas com Harrington, não apenas porque evoca o topos realista, mas porque incorpora em sua discussão com o republicano estas linhas mestras do pensamento político maquiaveliano.

*

O Maquiavel de Hume é assim o Maquiavel *realista*. Mas, o que entender por *realismo político* nesse contexto? Em contraposição ao *republicanismo* de Harrington, o realismo em questão está na maneira de pensar as formas políticas como o avesso inseparável de uma determinada forma social, definida por certas relações de propriedade (como insiste Harrington, na esteira de Maquiavel), mas as quais corresponde de maneira decisiva um conjunto de ideias, costumes e opiniões (como acrescenta Hume), de tal maneira a não ser mais possível abstraí-la e pensá-la nos quadros de uma tipologia dos governos posta de antemão, como um dado da natureza e uma espécie de ideia reguladora da análise histórica e sociológica. A atitude realista está em descrever como num determinado contexto específico, um certo estado social fez brotar determinadas leis e instituições que não apenas estão em relação com o tecido social (como quis Harrington), mas que dele brotam e nele encontram o fundamento de sua autoridade, bem como sua fonte última de legitimação (como quiseram Maquiavel e Hume).

Nesse contraponto, pode-se colocar Montesquieu ao lado de Harrington, a fim de frisar que o que está em jogo nessa discussão são caminhos diferentes de nossa modernidade política. Montesquieu toma de empréstimo, como ponto de partida da análise sociológica das constituições em *Do Espírito das Leis*, a tipologia harringtoniana dos regimes, ao distinguir *segundo a natureza* três formas constitucionais: o despotismo oriental, a monarquia feudal e as repúblicas (Montesquieu, 1964, I, 2,1). Conforme a obra avança, entra em cena uma outra tipologia, de cunho normativo – a distinção entre governo moderado (república ou monarquia) e despotismo (Cf. Larrère, 2001) – que orienta o olhar de Montesquieu para a constituição inglesa enquanto um exemplo idealizado de constituição moderada, servindo de parâmetro à sua famosa teoria do equilíbrio constitucional (ao mesmo tempo equilíbrio dos poderes institucionais e sociais). O valor, a autoridade e a fonte de legitimidade das formas constitucionais moderadas, é, como na

acrescenta que “deve-se ter como regra geral que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja, em seu princípio, bem ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por uma só pessoa” (Maquiavel, 2007, p. 41).

primeira tipologia, a natureza e as relações internas entre seus elementos, num modelo de equilíbrio que, assim como o seu antípoda - o despotismo - pode ser tomado como um tipo ideal, desenhado a partir do que a razão descobre ser as relações internas entre os diversos elementos que compõem as formas políticas e ao qual não corresponde propriamente nenhuma realidade política e social determinada.

Hume situa exatamente aí suas diferenças em relação ao autor de *Do Espírito das Leis*. Após referir-se a Montesquieu como “um autor recente, genial e erudito”, que explorou em detalhes as relações que “as leis têm, ou deveriam ter,” com “a constituição do governo, os costumes, o clima, a religião, o comércio, a situação de toda sociedade”, pondera: “esse ilustre autor, porém, parte de uma teoria diferente e supõe que todo direito está fundado sobre certos *rapports* ou relações; um sistema que, em minha opinião, jamais poderá ser reconciliado com a verdadeira filosofia” (EPM, 3,2, trad. p. 258). Antes disso, o direito, assim como o governo, funda-se para Hume “*tão somente* na opinião” (E, 32; trad. p. 22, grifo meu). Exatamente por isso as formas constitucionais não podem ser consideradas, explicadas e avaliadas, senão a partir das circunstâncias sociais das quais efetivamente brotam.

Referências bibliográficas

- ARQUILIÈRE, H.-X. 1972. *L'augustinisme politique*, Paris: Vrin.
- BARROS, A.R.G. 2015. *Republicanism inglês*. São Paulo: Discurso editorial.
- BOROT, L. 1989. "Hobbes et Harrington: la liberté et l'expérience" In: *Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique*, Paris: Vrin.
- CICERO. 1954. *De legibus*. Paris: Garnier,
_____. 1974. *De officiis*. Paris: Belle Lettres.
- CROMARTIE, A. 1998. "Harringtonian Virtue: Harrington, Machiavelli, and the Method of the Moment", *The Historical Journal*, Vol. 41, No. 4. pp. 987-1009
- COTTON, J. 1991. "James Harrington and Thomas Hobbes", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep., 1981), pp. 407-421
- HARRINGTON, J. 1992. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. 1985. *Leviathan*, London: Penguin books.
- HUME, D. [EPM] 1975. *Enquirie concernig the principles of morals*, Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1975.
_____. 2003. *Investigação sobre os princípios da moral*, In: *Investigações sobre o entendimento e sobre os princípios da moral* (trad. J.O. de Almeida Marques), 2003.
_____. [E] 1985. *Essays Moral, Political and Literary*, E. Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.
_____. 2003. *Ensaio políticos*, Knud Haakonsen (org.), tradução Pedro Paulo Pimenta, São Paulo: Martins Fontes.
_____. 1983. *The History of England* (6 vols). Indianapolis: Liberty Fund.
- LARRÈRE. C. 2001. "Les typologies des gouvernements chez Montesquieu", *Revue Montesquieu*, Grenoble, n.5, pp. 157-172.
- LIMONGI, M. I. 2013. "Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes". *Dois pontos* (UFPR), v. 10, pp. 143-166.
_____. 2015. "O volume I da História da Inglaterra e o debate constitucional inglês: Hume contra a ideia de lei fundamental". *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, pp. 37-65.
_____. 2018. "Maquiavel e Hume sobre a natureza da lei e seus fundamentos sociais". *Kriterion*, v. LIX, pp. 571-589.
- MAQUIAVEL, N. 2007. *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
_____. 2017. *O Príncipe*, edição bilingue, trad. Diogo Pires Aurélio, São Paulo: Editoria 34.
- MADISON, JAY, HAMILTON. 2001. *The federalist*, Indianapolis: Liberty Fund.
- MONTESQUIEU. 1964. *L'Esprit de lois*. In: *Oeuvres*, Paris: Seuil.
- OZ-SALZBERGER, F. 2003. "The political theory of the Scottish, In: Broadie, A. (org.) *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POCOCK, J. G. A. 1967. *The ancient constitution and the feudal law*. New York: Norton library.
_____. 2003 (1975). *The machiavellian moment*. Princeton: Princeton University Press.
_____. 1989. (a) "Languages and their implications: the transformation of the study of political thought", In: *Politics, Language and Time. Essays on political thought and history*. Chicago: University of Chicago Press .

- _____. 1989. (b) "Machiavelli, Harrington and English Political Ideology in the Eighteenth Century", In: *Politics, Language and Time. Essays on political thought and history*. Chicago: University of Chicago Press,.
- _____. 2009. *Political thought and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAAB, F. 2013 (1964) *The english face of Machiavelli*, Londres/ Nova York: Routledge.
- REIS, N. 2019. "David Hume e suas inconfessáveis relações com Maquiavel". *Revista Estudos Hum(e)anos*, vol. 7, n.2.
- SABL, A. *Hume's politics: coordination and crisis in the History of England*, Princeton University Press, 2012.
- SMITH, A. 1981. *An inquiry into de Nature and causes of the wealth of nations*, 2 vols. Indianapolis: Liberty Fund.
- SMITH, H. F. R. 1914 *Harrington and his Oceana, a study os 17th century utopia anda its influence in America*, Cambridge University Press (Cornell University Library, digital collections).
- SPENCER, M. G. 2005 *David Hume and the Eighteenth-Century America*. Rochester: University of Rochester Press.
- WHELAN, F. 2004 *Hume and Machiavelli: political realism and liberal thought*. Lexington books.
- ZARKA, Y-C. 1995. *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: PUF.

DA DELICADEZA E A CULTURA DOS AFETOS

OF DELICACY AND THE CULTURE OF THE AFFECTIONS

Andreh Sabino Ribeiro

UAB-UECE

sabinoandreh@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende definir quais as semelhanças e as diferenças entre Hume e a cultura moral escocesa do século XVIII, um movimento de incentivo à prática da virtude. A investigação parte da caracterização da proposta de um reconhecido expoente do referido movimento, Francis Hutcheson. Em seguida, é feito um contraste entre Hume e esse autor. Por fim, à luz da questão, é examinado o *Ensaio Da delicadeza do gosto e da paixão*. A conclusão do texto é que Hume pretende cultivar afetos sociáveis nos leitores, como Hutcheson, porém sem uma visão de mundo teleológica, um suporte teórico padrão dos sistemas morais no século XVIII. Tal divergência influencia decisivamente as características da moral prática de Hume, como o tipo de reflexão a ser cultivada no leitor, a relação que se espera que o leitor desenvolva com os outros, o papel do moralista no processo de cultivo, e o próprio estilo de escrita.

Palavras-chave: Hume; Hutcheson; Filosofia Moral; Afetos; Sentimentos; Refinamento.

Abstract: This paper aims to define what similarities and differences are between Hume and the 18th Century moral culture, a movement that encourages the practice of virtue. The investigation starts from the characterization of Francis Hutcheson's proposal, a recognized exponent of that movement. Then, a contrast is made between Hume and that author. Finally, the essay *Of delicacy of the taste and the passion* is examined in the light of those previous discussion. The conclusion of the text is that Hume intends to cultivate social affections in readers, like Hutcheson, but without a teleological worldview, a standard theoretical support of the moral systems in the 18th Century. This divergence decisively influences Hume's practical morality characteristics, such as the type of reflection to be cultivated in the reader, the relationship that the readers is expected to maintain with the others, the moralist role in the cultivation process, and the style of writing itself.

Keywords: Hume; Hutcheson; Moral Philosophy; Affections; Sentiments; Refinement.

Introdução

Há na Escócia do século XVIII uma incumbência teórica e outra prática a serem cumpridas por um filósofo moral: explicar os princípios morais e motivar à virtude¹. Se, por um lado, não há quem negue que Hume cumpra a função teórica da filosofia moral, por outro, existe uma dificuldade de reconhecer que ele executa a tarefa prática.

Em uma carta a Hutcheson², L 13, bem como ao final do *Tratado da natureza humana*³, o próprio Hume reconhece que o livro *Da Moral* tem o propósito explicativo e não motivacional. Ao que parece, contudo, Hume não se exime de cumprir os dois aspectos da filosofia moral. Acontece que o filósofo prefere fazer isso de um modo diferente do costumeiro. Ele divide as tarefas – de explicar e motivar – em composições separadas de acordo com a linguagem que considera apropriada. Assim sendo, para ele, a teoria moral possui um estilo mais denso, enquanto a moral prática adota uma escrita comovente (T 3.3.6.6, p. 660).

Alguns, como Jane McIntyre (2006) e James Harris (2013), negam que alguma escrita de Hume tenha um propósito prático, alegando que o governo das paixões, para o filósofo, é realizado exclusivamente pela interação social mesma. Tal interpretação faz de Hume um autor um tanto quanto exótico para o tempo. Contrariamente, há quem sugira, como Immerwarh (1991), que Hume cumpre o que se esperava dele como um moralista, ao fazer uma terapia nos leitores a partir de textos como os *Ensaio*s. Essa leitura, porém, parece apresentar um Hume pouco original.

Sustento neste artigo que, muito embora sejam evidentes as divergências entre Hume e o padrão dos sistemas morais de seu tempo, ele incentiva o leitor à virtude de uma maneira inédita e coerente com a dimensão teórica de sua filosofia moral. Características típicas da moral prática de Hume podem ser encontradas já no ensaio de abertura dos *Ensaio*s *Morais e Políticos*, intitulado Da delicadeza do gosto e da paixão⁴, o primeiro texto publicado após o *Tratado*. Para defender minha posição, farei o seguinte percurso investigativo: i) caracterizarei a moral prática de Hutcheson, figura exemplar para os sistemas morais contemporâneos a Hume; ii) contrastarei a filosofia moral de Hume com a

¹ Uma descrição de um contemporâneo de Hume sobre essas tarefas é encontrada em Dugald Stewart (1982).

² Datada em 17 de setembro de 1739. Todas as cartas de Hume serão referidas a partir da letra “L”, seguida da numeração correspondente conforme a edição de J. Y. T. Greig. Ver Hume (1932).

³ A partir de agora, a obra será referida como *Tratado*.

⁴ A partir de agora, o ensaio será referido apenas como *Da delicadeza*.

de Hutcheson, a partir do *Tratado* e de cartas de Hume para este autor; e iii) identificarei semelhanças e diferenças entre *Da delicadeza* e o modelo hutchesoniano de moral prática.

1. A moral prática de Francis Hutcheson

Para reconstituir a moral prática que se espera ser executada por Hume, lanço mão da análise da proposta de Francis Hutcheson. Isso não só porque este é interlocutor de Hume. Hutcheson é uma respeitável e influente personalidade do século XVIII, sendo inclusive qualificado como o inaugurador do Iluminismo escocês. Uma das razões para isso é devida justamente à sua dedicação à formação intelectual e moral de universitários, por meio da qual se contribuiria tanto para felicidade pessoal dos discentes quanto para o progresso nacional (Darling, 1989, p. 165, 172; Turco, 2007, p. ix; Heydt, 2009, pp. 294-5).

Em *A Short Introduction to Moral Philosophy*, uma espécie de resumo dos ensinamentos morais de Hutcheson para os jovens estudantes, a instrução consiste basicamente em fornecer uma visão otimista de Deus, da harmonia do universo e da natureza humana (Turco, 2007, p. ix). Como uma terapia, a moral prática de Hutcheson se apresenta sob a forma de demonstração de que o ser humano é essencial e verdadeiramente bom (Hutcheson, 2007, pp. 3-5). A vida virtuosa, e conseqüentemente feliz, depende, então, do cultivo ou exercício contínuo das disposições benevolentes, consideradas as únicas naturais (Hutcheson, 2007, p. 64). Ao mesmo tempo, atitudes como o egoísmo, traço de corrupção de nossa natureza, são típicas de mentes desordenadas e infelizes (Hutcheson, 2007, pp. 44-49).

Verdade que, embora imbuído de uma religiosidade, Hutcheson representa uma versão heterodoxa do Cristianismo. Isso quer dizer que ele se opõe ao modelo tradicional de formação a partir da verdade revelada, sendo inclusive adversário dos entusiastas, grupo de cristãos que alegam manter contato direto com o divino. Para Hutcheson, e outros “iluministas religiosos”, como nota Ahnert (2014), agir com benevolência é que garante uma fé legítima e não o inverso. Ademais, a virtude não é vista como resultado de uma intervenção pontual e milagrosa dos céus. Ela se configura enquanto uma cultura, pois o melhoramento moral ocorre por meio de um processo gradual e árduo como o cultivo da terra, noção que remonta a Cícero⁵. Conforme autores como Hutcheson, assim, a cultura

⁵ Ilustra bem a ideia a seguinte passagem: “Assim como um campo, embora seja bom o terreno, não pode ser produtivo sem cultivo, também a alma não pode ser produtiva sem o ensinamento. Tão verdadeiro é que um sem o outro é ineficiente. Agora o cultivo da alma é a filosofia”. Tradução de: “just as a field, however good

dos afetos restaura a genuína natureza da alma e associa a religião à virtude (Ahnert, 2014, pp. 11-14).

Em sua variante iluminista do Cristianismo, Hutcheson confia que nossa natural disposição benevolente é cultivada primordialmente pela reflexão da realidade a partir de um ponto de vista específico, que é o do universal. Cito o autor:

Então se deve investigar, pela reflexão acerca dos assuntos humanos, que curso de ação promove de forma mais eficaz o bem universal, quais regras ou máximas universais devem ser observadas, e em que circunstâncias a razão as altera, assim como admite exceções; que, então, nossas boas inclinações podem ser direcionadas pela razão e por um conhecimento justo dos interesses da humanidade. Mas a própria virtude, ou boas disposições da mente, não são ensinadas diretamente, ou produzidas por instrução; devem ser originalmente implantadas em nossa natureza, pelo seu grande Autor; e depois fortalecidas e confirmadas pelo nosso próprio cultivo⁶.

Vê-se acima que é muito importante que a reflexão seja isenta de parcialidade. Pois enquanto presos a ela, e não enxergarmos a ordem natural das coisas, que é universal, somos dominados por paixões antissociais. Apenas um olhar a partir do todo arrefece tais paixões, tidas como antinaturais, e alimenta “paixões calmas”, as naturalmente sociáveis. Em consequência dessa autorregulação afetiva, somos felizes e fazemos os outros felizes (Hutcheson, 2002, p. 75, 144).

Apesar da reflexão reguladora ser do ponto de vista universal, outra característica marcante da cultura moral hutchesoniana é a ênfase no esforço individual. Ele é tão valorizado que a presença dos outros não é requerida durante o processo reflexivo (Hutcheson, 2002, p. 112). Isso porque a opinião alheia, como expressão de parcialidade, pode comprometer nosso juízo, a não ser que ela confirme princípios universais. Dessa maneira, a reflexão hutchesoniana define-se como uma autoterapia, pois o poder de cura e restauração do estado natural de cada um está apenas em si mesmo. Com um entendimento semelhante, James Harris caracteriza a proposta de Hutcheson como um autogoverno das paixões, reconhecendo que está ao alcance de todos a capacidade de regulação afetiva de

the ground, cannot be productive without cultivation, so the soul cannot be productive without teaching. So true it is that the one without the other is ineffective. Now the cultivation of the soul is philosophy” (Cícero, 1927, p. 159).

⁶ Tradução de: “Then he is to enquire, by Reflection upon human Affairs, what Course of Action does most effectually promote the universal Good, what universal Rules or Maxims are to be observ’d, and in what Circumstances the Reason of them alters, so as to admit Exceptions; that so our good Inclinations may be directed by Reason, and a just Knowledge of the Interests of Mankind. But Virtue itself, or good Dispositions of Mind, are not directly taught, or produc’d by Instruction; they must be originally implanted in our Nature, by its great Author; and afterwards strengthen’d and confirm’d by our own Cultivation” (Hutcheson, 2004, p. 178).

si, em oposição à noção mandevilliana segundo a qual o comportamento humano é moldado tão somente por processos sociais como a manipulação política (Harris, 2013, pp. 278-281). Não obstante a novidade trazida por Hutcheson, saliento que não deixa de ser irônico que, ao almejar estimular ações sociáveis nos indivíduos, o zelo do educador acaba por isolá-los em exercícios mentais que dependem somente deles mesmos.

Na moral prática de Hutcheson, o indivíduo também não recorre ao ser divino como meio para cultivar os afetos sociáveis. Deus provê as condições naturais de melhoria, mas não é o motivo para a ação virtuosa. Hutcheson pensa desse modo porque, assim como a benevolência, a piedade religiosa, sendo um afeto, são disposições inevitáveis para quem busca o aperfeiçoamento moral. Isso considerando que quem nutre a reflexão do ponto de vista universal percebe, na ordem mesma das coisas, tanto nossa verdadeira natureza a quanto a bondade do Criador (Hutcheson, 2002, p. 189, 201, 202).

Dentro dessa dinâmica terapêutica, a tarefa do moralista não é incutir a virtude nos leitores, como se já não houvesse neles uma propensão natural a boas disposições. Antes, o moralista apenas se compromete a demonstrar ao leitor que todos os agentes morais fazem parte de um sistema harmônico e que podem ser úteis para o todo, sendo também eles objetos de sua própria benevolência, desde que cumpram o fim para o qual foram criados. Assim sendo, Hutcheson adverte contra os riscos práticos que algumas ideias disseminadas no mundo podem causar à vida humana. Essas falsas e perigosas opiniões podem se resumir a duas: afirmar que a natureza humana é essencialmente má, ou negar que ela é essencialmente boa, e contrapor o bem privado ao bem público.

De acordo com Hutcheson, se um autor leva seus leitores a pensar que a virtude é antinatural e o vício natural, como ele interpreta as filosofias de Hobbes e Mandeville, os leitores se odiariam uns aos outros por atribuírem malícia aos atos alheios e procurariam se equivaler a essa visão que julgam equivocadamente ser a natural. Com receio das consequências de teorias como essas, Hutcheson alerta:

Deixe-os considerar que a dificuldade nesses assuntos surge principalmente de algumas noções anteriores, ao menos tão difíceis quanto às que já foram recebidas, para o grande detrimento de um temperamento natural; uma vez que muitos foram desencorajados de todas as tentativas de cultivar afetos amáveis e generosos em si mesmos, por uma noção prévia de que não há tais afetos na natureza e que toda

alegação a eles era somente dissimulação, afetação ou, no melhor, algum entusiasmo antinatural⁷.

Outro engano comum que nos afasta da nossa natureza benevolente, contra o qual Hutcheson se volta, está na distinção que alguns fazem entre bem particular e bem público. Para o filósofo, nunca um verdadeiro bem privado poderia causar um mal público (Hutcheson, 2004, p. 122). Diz ele ainda que não percebe a concordância entre os bens privado e público somente quem não reconhece a ordem providencial divina. Trazer luz sobre isso é vital em um sistema moral, como afirma Hutcheson:

Agora, a principal empresa do filósofo moral é demonstrar, a partir de razões sólidas: ‘Que essa benevolência universal tende para a felicidade do benevolente, seja pelos prazeres da reflexão, honra, tendência natural para se envolver nos bons ofícios dos homens, de cuja ajuda nós devemos depender para nossa felicidade nesse mundo; ou das sanções da leis divinas desveladas para nós pela constituição do universo’⁸.

Pelo o que se pode notar, Hutcheson supõe que o mundo só funciona harmonicamente caso se submeta a uma ordem preestabelecida pelo Criador, o que serve de condição e garantia que os humanos possuam um senso de moralidade e sejam benevolentes. Tal suposição, que podemos chamar de compromisso teleológico, determina o sentido de elementos-chave na moral prática. Logo, a natureza a qual o moralista, e o indivíduo que o lê, se sujeitam implica uma realidade objetiva e eterna. Não à toa que a escrita de Hutcheson é uma demonstração de princípios, pois ele entende que o leitor encontra motivação moral ao reconhecer que são naturais as relações explanadas. Em consonância, a reflexão do leitor deve ser de um ponto de vista universal, sem a interferência das particularidades ao redor.

Tendo em mente a caracterização feita acima da moral prática de Hutcheson, uma figura exemplar para os sistemas morais de sua época, podemos entender melhor o que faltaria para Hume motivar seus leitores a serem virtuosos.

⁷ Tradução de: “Let them consider, that the Difficulty on these Subjects arises chiefly from some *previous Notions*, equally difficult at least, which have been already receiv’d, to the great Detriment of many a *Natural Temper*; since many have been discourag’d from all Attempts of cultivating *kind generous Affections* in themselves, by a previous Notion that there are no such Affections in Nature, and that all Pretence to them was only *Dissimulation, Affectation*, or at best some *unnatural Enthusiasm*.” (Hutcheson, 2002, pp. 3-4).

⁸ Tradução de: “Now the principal Business of the moral Philosopher is to shew, from solid Reasons, ‘That universal Benevolence tends to the Happiness of the Benevolent, either from the Pleasures of Reflection, Honour, natural Tendency to engage the good Offices of Men, upon whose Aid we must depend for our Happiness in this World; or from the Sanctions of divine Laws discover’d to us by the Constitution of the Universe’” (Hutcheson, 2004, p. 178).

2. Hume tem uma moral prática?

É bem famosa a acusação de Hutcheson segundo a qual “falta calor pela causa da virtude” no Livro *Da Moral* de Hume, o terceiro do *Tratado*. Na mesma carta, L 13, onde Hume expressa pela primeira vez sua resposta à queixa, aparentemente limitada ao domínio estilístico, igualmente aparece outra tensão, mais séria, entre os dois filósofos. Ainda em apreciação do mesmo livro, Hutcheson imputa a Hume a consideração da justiça como antinatural. Como dito anteriormente, Hutcheson repudia autores cujas teorias ele acredita terem efeitos negativos práticos nas mentes dos leitores. Por certo, para ele, mais reprovável do que não incentivar à virtude, por conta de um estilo frio, é não tratar o natural como tal, o que contribui para a formação e o reforço de crenças errôneas e, por consequência, estimular ações imorais.

A resposta de Hume à segunda crítica na L 13 não se configura como uma adesão à tese, combatida por Hutcheson, de que os seres humanos são naturalmente egoístas e que os valores morais são arbitrários. No entanto, Hume também recusa o otimismo do professor de Glasgow sobre a natureza humana e abdica do sentido teleológico para “natural”. No *Tratado* temos uma melhor definição do que Hume entende por esse termo. Dentre as acepções que Hume assume como válidas ao filósofo moral – em contraste com o milagre, o raro e o artifício –, nenhuma delas implica um fim determinado. A restrição semântica permite clareza e rigor metodológicos dentro dos limites da experiência. Dessa maneira, virtude e vício, para Hume, são igualmente naturais porque são ações humanas que ocorrem com frequência, embora o vício pareça ser mais recorrente. Ao mesmo tempo, vício e virtude, enquanto exigem intencionalidade do agente, também podem ser considerados igualmente artificiais (T 3.1.2.7-10, pp. 513-515). Logo, conforme Hume, embora a natureza delimite o que é passível de investigação, para distinguir a virtude do vício, o termo é inapropriado para distinguir virtude do vício. Por conta disso que Hume, na L 13, chama a fundamentação da moral hutchesoniana de “bastante incerta e antifilosófica”. A posição é reiterada, no *Tratado*, publicado aproximadamente seis meses depois dessa carta, quando o argumento de que a virtude é natural e o vício antinatural, praticamente um refrão hutchesoniano, é considerado como “nada menos filosófico” (T 3.1.2.10, p. 514).

A sociabilidade, de acordo com Hume, é natural porque é um fenômeno observável com regularidade entre os humanos e não porque fizesse parte de uma ordem externa e independente deles, a qual deveriam conformar juízos e ações sob pena de infortúnio.

Dessa maneira, Hume explica tanto a benevolência quanto o egoísmo a partir do princípio da parcialidade, que é a tendência geral que temos por preferir o mais semelhante a nós. De acordo com o contexto, como o de escassez de recursos, essa nossa disposição natural é socialmente problemática. Por esse motivo, pensa Hume, os seres humanos tiveram que inventar artifícios ao longo do tempo, como a justiça, o governo civil e a educação, para conter a violência das paixões em prol dos interesses de sobrevivência (T 3.2.1-2, pp. 517-542).

Assim como Hutcheson, Hume também usa a expressão “paixões violentas” em contraste a “paixões calmas”. Em Hutcheson, estas são sempre sociáveis e, por isso, naturais; ao passo que aquelas são antissociais e, por isso, antinaturais. Diferentemente deste filósofo, Hume jamais atribui naturalidade exclusivamente às paixões calmas, tampouco entende que paixões violentas são por si antissociais. Um dos sentidos desta terminologia usada por Hume indica a diferenciação entre sentimentos morais e estéticos, considerados calmos e chamados de “gosto” em *Da delicadeza*, em relação aos demais afetos, considerados violentos e chamados unicamente de “paixão” em *Da delicadeza*. Às vezes, a violência de uma paixão ou afeto pode indicar simplesmente que ela ocorre com intensidade (Ver T 2.1.1.3, pp. 310-311). De todo modo, conter a violência das paixões, em Hume, não significa extingui-las, mas torná-las menos intensas por algum recurso (T 2.3.3.10, p. 454), como subordiná-las ao sentimento moral⁹ e o estético, medida exercitada por artifícios, que nos ajudam a adequar nossa disposição natural às circunstâncias.

De volta a L 13, outros sinais do embate entre Hume e Hutcheson surgem quando aquele faz questão de mencionar que seu catálogo das virtudes é tomado de Cícero, ao invés de *The Whole Duty of Man*, obra devocional bastante popular à época. Isso representa tanto uma cobrança a Hutcheson, que tem o filósofo romano como uma de suas maiores influências, quanto uma declaração de Hume que busca uma orientação de conduta moral alternativa aos equivalentes da tradição religiosa, postura que Hutcheson se propõe também adotar. Em outra correspondência a Hutcheson¹⁰, L 16, a disputa sobre o mesmo tópico permanece. Hume declara que defender que a moralidade seja determinada pelos sentimentos, como ambos os filósofos concordam, leva a se aceitar que esse é um domínio atinente em exclusivo à natureza e à vida humanas, sendo questionável nosso acesso a seres superiores. Não obstante a provocação, ao fim da mesma carta, Hume reconhece que seja

⁹ Para um maior detalhamento sobre o tema, ver Ribeiro (2018).

¹⁰ Datada em 16 de março de 1740. Ao que parece, escrita pouquíssimo tempo após a publicação do T 3. Ver Hume (1932).

prudente para Hutcheson, enquanto educador de jovens, não alterar sua posição sobre o assunto.

Na última carta de Hume para Hutcheson¹¹, encontramos um agradecimento pelo exemplar presenteado da *Institutio*, a primeira versão publicada de *A Short Introduction to Moral Philosophy*. Apesar dos elogios ao nível do latim e à solidez dos argumentos, Hume não se exime de fazer algumas críticas. Dentre elas, está a condenação da visão limitada de virtude e a rejeição de que a propriedade e a justiça se originam de uma benevolência universal. Por fim, Hume atribui, ao receio de Hutcheson de reconhecer algo de artificial na virtude, a ignorância de que muitas oportunidades na vida dos jovens podem corrompê-los a depender de incentivos e desincentivos artificiais de seus desejos.

De um modo geral, destaco nessas cartas que, não obstante as discordâncias com Hutcheson, Hume reconhece a importância do filósofo moral como educador, um artifício de estímulo e inibição de afetos dos leitores. Note-se também que Hume declara isso como um argumento em favor da sua visão segundo a qual a natureza não se constitui de um fim predeterminado e que o artifício não é a negação da natureza, o mesmo tópico da desavença mais séria da primeira carta.

Hutcheson reage às provocações de Hume. Luigi Turco indica que – embora a primeira edição do *Institutio* [1742], a criticada por Hume na última carta, já aparenta confrontar o autor do *Tratado*, com uma abordagem teleológica da ética e a inclusão da adoração a Deus como uma lei geral da natureza – o endereçamento a Hume fica mais claro na segunda edição, em 1745, sob o nome de *A Short Introduction to Moral Philosophy*. No prefácio desta última versão, Hutcheson declara que mesmo admirado por todos, Cícero não esgota o sistema moral, contra o que “tem sido mal compreendido descuidadamente por alguns homens muito habilidosos”¹². Turco continua identificando outros sinais do embate de Hutcheson contra Hume. Na mesma segunda edição, consta ainda a adição de um sétimo e final capítulo do Livro I, no qual há uma valorização das virtudes cardeais e um encorajamento à confiança a Deus, ao mesmo tempo que uma fundamentação em trechos de Cícero. Tudo isso, como pensa Turco, faz parte de uma estratégia dupla de Hutcheson: conciliar a filosofia do eminente romano com uma moral religiosa e repudiar a interpretação laica de Hume sobre a ideia de que a moralidade é derivada dos sentimentos humanos (Turco, 2007, pp. xx-xxi), dois dos tópicos mencionados na última carta de Hume a Hutcheson.

¹¹ Datada em 10 de janeiro de 1743. Ver Hume (1932), L 19.

¹² Tradução de “has been mistaken inconsiderately by some very ingenious men” (Hutcheson, 2007, p. 4).

Gill é outro comentador que distingue a filosofia moral de Hume da de Hutcheson a partir da rejeição de uma predefinição da natureza humana e de uma atribuição a Deus de qualquer participação na natureza e na moral. Isso quer dizer que ainda que Hume concorde com Hutcheson que a virtude contribui para a felicidade, discorda que o natural necessariamente leva à virtude e que esta é sempre natural. Alega o comentador que, com isso, Hume não pretende negar Deus ou atribuir a ele a responsabilidade pelos vícios, acusações que frequentemente enfrenta, mas simplesmente afirmar que não se pode dizer nada de Deus a partir da moralidade ou da nossa natureza (Gill, 2006, pp. 201-8).

A investigação de Hume contraria não só as bases da teoria moral de Hutcheson, como também o modelo de moral prática do qual ele era um grande representante. Por compromisso com o método experimental, está vedada para Hume a possibilidade tanto de fazer uma teoria moral quanto uma moral prática a partir de uma natureza humana predefinida. Diante da desavença entre Hume e Hutcheson acerca do conceito de natureza – fundamental para a cultura dos afetos de acordo com a proposta hutchesoniana –, faz sentido que Hutcheson não reconheça que Hume possui uma moral prática. Entretanto, não seria possível que este filósofo tenha elaborado algo original, mas ainda determinado a motivar seus leitores à virtude?

Para Jane McIntyre (2006, p. 202, 212-3), Hume trata do governo das paixões sem elaborar uma obra de moral prática. Diz ela que a resposta alternativa de Hume está na simpatia, princípio natural pelo qual nos influenciemos uns aos outros. Essa postura de Hume, pensa a comentadora, o impede de elaborar qualquer guia de conduta, em vista do alcance a um estado afetivo ideal, como se delineiam as morais práticas vigentes. A vida comum, e não a reflexão individual, é a responsável pela formação de caráter segundo Hume na leitura de McIntyre.

James Harris (2013, p. 272, 281-2) compreende, como dito na seção anterior, que a proposta de moral prática se restringe a uma atividade de autogoverno, como exemplificada em Hutcheson. Seguindo McIntyre, sustenta Harris igualmente que a alteração dos afetos para Hume depende de um processo social. O comentador acrescenta ainda que Hume, na verdade, se assemelha mais à proposta de Mandeville, segundo a qual a política e a linguagem são os meios de redirecionamento dos desejos. Contudo, afirma Harris, por conta da adoção da simpatia, a sociabilidade do governo das paixões em Hume conserva uma visão mais positiva das regras de polidez.

É completamente compreensível que Hume não tenha uma moral prática para Hutcheson, pois mais do que uma questão de estilo pouco caloroso, Hume carece de um suporte teórico condizente à demonstração de que a virtude é natural e o vício não. Se para fazer moral prática necessariamente ele deveria seguir o padrão de cultura moral, concordaria com McIntyre (2006) e Harris (2013), concluindo que Hume não deve ter um escrito que motiva à virtude. Entendo, contudo, que a inegável valorização de Hume da interação social, em si mesma, não é motivo para pensar que o filósofo se recusa a incentivar à prática da virtude.

Contra boa parte dos comentadores, Immerwarh (1991) sustenta que Hume possui sim uma terapia moral e que ela encontra sua primeira elaboração nos *Ensaios*, obra que começa a ser publicada um ano após o *Tratado*. Segundo o intérprete, a divergência estilística entre as duas obras prova que há uma integralização do projeto moral de Hume. A maior evidência para o argumento de Immerwarh (1991) está no ensaio de abertura do primeiro volume dos *Ensaios*, *Da delicadeza*. Esse específico ensaio é visto pelo comentador como um guia geral da obra, que pinta os estados mentais, especificamente as paixões, de acordo com a anatomia do *Tratado*, para orientar como as pessoas podem ser felizes e virtuosas. O novo e principal ensinamento de *Da delicadeza* é que a virtude e, por conseguinte, a felicidade, advém do *cultivo* individual da delicadeza do gosto, que é a sensibilidade ao prazer pela beleza e ao desprazer pela fealdade, o que inevitavelmente diminui a delicadeza da paixão, que é a sensibilidade aos acontecimentos que fogem ao nosso controle.

Embora Immerwarh (1991) não faça uma direta associação entre Hume e Hutcheson, explicitamente afirma que a proposta de Hume no ensaio retoma o sentido helenístico de filosofia como terapia ou "medicina da mente", o melhor antídoto contra as crenças errôneas causadora de males diversos. Destarte, um caminho eficaz para tal terapia está na leitura dos ensaios que se seguem. Fica implícito que quem lê os ensaios tem suas paixões tranquilizadas e seu gosto refinado. Explicado desse jeito, facilmente poderíamos caracterizar *Da delicadeza* como uma moral prática cultural: a felicidade pessoal, identificada à virtude, depende do cultivo ou esforço individual contínuo de estímulo a uma sensibilidade superior e de contenção de paixões violentas.

O contraste entre Hume e Hutcheson feito até aqui já nos permite afirmar que se Hume possui mesmo uma moral prática, este se recusa, consistentemente com sua teoria, de motivar ao modo de Hutcheson. Em vista disso, uma leitura como a de Immerwarh não se sustenta, ao menos integralmente, apesar do reconhecimento de um engajamento de

Hume com a moral prática nos *Ensaio*s, e em particular em *Da delicadeza*. Um exame desse texto nos ajudará a ponderar a questão.

3. *Da delicadeza*

Da delicadeza trata de dois tipos de sensibilidade presentes em todo indivíduo. A distinção entre ambos é bem simples. Um diz respeito à suscetibilidade ao mundo externo ou os acontecimentos da vida, chamada de delicadeza da paixão. Tais eventos não dependem inteiramente de nós, como se dá com a opinião alheia. Os efeitos de nossa sensibilidade a eles costumam ser mais impetuosos e intensos. Consequentemente, por exemplo, temos bastante agrado na honra e desgosto no desprezo públicos. Um problema desse tipo de disposição mental é que grandes dores são maiores e mais frequentes do que grandes prazeres. Por isso, segundo o ensaio, não é prudente ter esta sensibilidade aguçada.

A segunda espécie de sensibilidade, chamada de delicadeza do gosto, volta-se para a beleza em geral. Diferentemente da primeira, esta não se põe em termos de prosperidade e adversidade. Quanto mais elevada a delicadeza do gosto em nós, maior controle temos sobre nossa própria disposição mental. Hume não nega que ambas as sensibilidades ampliam os efeitos da felicidade e da miséria, porém deixa clara sua preferência pela delicadeza do gosto, posto que os prazeres, apesar de menos intensos, são mais seguros e frequentes através dela.

Passada essa rápida distinção temperamental e declarado que seria preferível a vida sob uma elevada sensibilidade à beleza moral e estética, Hume discute meios de “*cultivá-la*” e de tentar “*remediar*” a sensibilidade à fortuna. Basicamente, esses recursos estão ligados a experiências estéticas, como a leitura, o contato com obras artísticas, diversões e conversas “*polidas e sensatas*”. Note-se que a conversa aqui aparece como meio de cultivo dessa sensibilidade por causa do prazer da sua polidez, o que também se tem, por exemplo, através da contemplação de uma pintura.

Da delicadeza não prega uma felicidade alheia ao mundo externo. O ensaio, contudo, privilegia a satisfação que depende *principalmente* de si, o que é possível pela sensibilidade do sentimento. Nesse sentido, deleitar-se com a beleza encontrada em um poema ou uma conversa (“*piece of reasoning*”) é preferível ao usufruto do bem mais luxuoso. A felicidade, dessa maneira, está ligada à capacidade de se ter um “juízo sólido” pelo conhecimento da natureza humana e pela apreciação das artes liberais, o que acontece

em domínio individual e de modo contínuo. Através disso, gradativamente nos convenceríamos de que muitas coisas que aprazem ou afligem os outros são frívolas. Uma vez avaliando algo como de pouco valor, tornamo-nos menos suscetíveis ao que se refere a tal objeto, o que nos deixa livres de suas vicissitudes.

Entenda-se que esse processo de “cura” da sensibilidade ao mundo externo não quer dizer extinção de paixões, como se ficássemos apáticos frente os objetos que elas apelam. Antes, uma sensibilidade refinada às belezas reforça certas paixões, as ternas e agradáveis, e inibe outras, as mais rudes e tempestuosas. Estudar as belezas (como pela poesia, eloquência, música, pintura) contribui para um melhor temperamento porque pelo intermédio disso temos “certa elegância do sentimento”, uma liberação da mente da inquietação dos negócios e interesses, uma nutrição da reflexão e uma predisposição à tranquilidade e produção de uma “agradável melancolia”, a disposição mental mais adequada ao amor e à amizade. Tais paixões sociáveis são efeito da sensibilidade às belezas porque, nosso gosto se refinando, naturalmente nossas companhias se restringem a um círculo menor, pois reconhecemos que faltam a outros os mesmos objetos de aprazimento. Como nossos afetos estão voltados para poucos, a amizade para com estes é maior do que se dirigida a uma massa de indivíduos indistintos.

Considerado o conteúdo de *Da delicadeza* exposto acima, deve-se reconhecer que o ensaio se trata de um texto de moral prática, sendo notadamente influenciado pelo modelo hutchesoniano. As marcas desse modelo estão presentes na linguagem do ensaio. A maior suscetibilidade ao mundo externo e seus prazeres, por exemplo, são encarados como “doenças” e sua cura está no “cultivo” de uma sensibilidade à beleza. Adicionalmente à terminologia, *Da delicadeza* parece se aproximar da cultura moral quanto ao papel dos outros no refinamento. No ensaio, os outros surgem ou como um recurso de satisfação da beleza encontrada na polidez da conversa ou como objetos da cultura em nós, formando uma sociabilidade restrita a um pequeno círculo. Ainda assim, diferentemente do que ocorre com a cultura moral hutchesoniana, a conversa em *Da delicadeza* é desejável não como instrumento de confirmação de uma ordem universal, mas sim porque, e enquanto ela for polida, ela oferece uma contemplação de coisas belas, que, por sua vez, trazem prazeres serenos, seguros, estáveis e controláveis. Outras minúcias do ensaio denunciam um maior afastamento da cultura moral.

A virtude em *Da delicadeza* não aparece explicitamente. Embora ainda associada à felicidade e podendo ser reputada em termos de beleza, como Hutcheson também faz, a virtude não é tratada enquanto dever e sim prazer. Para Hume, virtudes são belas porque

são prazerosas de um certo modo que dispensa uma teleologia. Realmente, Hume, como Hutcheson, expressa um estado ideal da mente, como nota Immerwarh. Contudo, a preferência apontada por Hume pela delicadeza do gosto, em detrimento da delicadeza da paixão, não é porque uma é natural e a outra artificial, como é o critério de demarcação hutchesoniano. Hume simplesmente conclui, de fenômenos observáveis e habituais, que aquilo do qual temos menos controle nos torna mais vulneráveis ao sofrimento. Não havendo a escolha de um estado mental a partir de uma alegada ordem natural, igualmente inexistente a necessidade de invocar a figura divina para o convencimento do leitor sobre valores preestabelecidos, recurso típico da cultura moral. Isso tem a ver com o caráter secular da filosofia moral de Hume, como discutido na seção anterior. O autor de *Da delicadeza* não entrega a Deus nenhuma ocupação no cultivo dos afetos.

A função que os outros assumem no melhoramento em *Da delicadeza* de fato lembra parcialmente o que se vê na moral prática de Hutcheson. Em ambos os espaços, há uma tendência para que os outros não participem com suas opiniões durante o processo de cultivo, ao mesmo tempo que afetos sociáveis dão prova de que a “terapia” opera com sucesso. Apesar disso, o motivo para o receio da participação de outrem é sutilmente diferente. Enquanto Hutcheson entende que a opinião alheia, carregada de particularidades, pode ameaçar um reto juízo considerado natural e universal, para *Da delicadeza*, o juízo sólido precisa ser centrado em uma sensibilidade interior para que o leitor tenha mais controle do que lhe causa prazer e sofrimento. A diferença entre *Da delicadeza* e a cultura moral hutchesoniana quanto à presença dos outros aumenta quando consideramos que o indivíduo autocontrolado aprimora seu juízo *dentro de*, e não somente *para*, um círculo de convivência.

A reflexão que o si mesmo desempenha é um outro tópico importante para *Da delicadeza*, como é para a moral prática de Hutcheson, apesar do vocábulo “*reflection*” aparecer apenas duas vezes. A primeira menção à palavra diz respeito ao momento no qual Hume, sob “*farther reflection*”, conclui que o gosto refinado não extingue as paixões, mas nos torna mais sensíveis às mais ternas. Muito embora na ocasião Hume não recomende expressamente uma maior reflexão ao leitor, ele testifica como ela o ajuda a ter uma posição equilibrada enquanto escritor moralista.

Também é dito que a reflexão é nutrida quando se estudam belezas, o que até aí não denuncia uma divergência entre Hume e a cultura moral. A dissonância se torna mais evidente, na verdade, nos momentos em que Hume define as condições para um juízo mais

sólido (“*soudest judgment*”), comparável a um relógio sofisticado. Ainda que não seja bastante explorado no texto, ele diz que no estudo da natureza humana, precisamos considerar “muitas visões [...e...] circunstâncias” para termos noções justas da vida. Como mostrado antes, a variedade é tudo que a reflexão hutchesoniana procura evitar. Hume, ao contrário, faz questão que sua versão de “cultura” requeira algo diferente do si, o que se encontra em outros de sentimentos refinados.

Conclusão

A divergência fundamental entre Hume e Hutcheson não impede aquele de elaborar uma moral prática, porém o força a redefinir uma alternativa. A valorização da interação social certamente faz parte da nova configuração de cultura dos afetos, ao invés de significar uma recusa a qualquer moral prática, como pensam McIntyre e Harris. Com o abandono do compromisso teleológico de Hutcheson, a cultura humeana não poderia também se reduzir a uma terapia através da qual o indivíduo isoladamente encontra tranquilidade, como compreende Immerwarh.

Em síntese, *Da delicadeza*, como compreendo, é antes de tudo um convite para que os leitores mesmos tenham experiências de beleza, fontes naturais a partir das quais os juízos deles se corrigem contínua e mutuamente, servindo de referência para suas ações. O ensaio, intencionalmente curto, não encerra o assunto, dando margem para mais leituras e conversas...

Referências

- AHNERT, T. 2014. *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690–1805*. New Haven: Yale University Press.
- CICERO. 1927. *Tusculan Disputations*. Tradução inglesa: J. E. King. London: William Heinemann. (The Loeb Classical Library).
- DARLING, J. 1989. The moral teaching of Francis Hutcheson. *Journal for Eighteenth-Century Studies*, v. 12, n. 2, pp. 165-174.
- GILL, M. 2006. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRIS, J. 2013. The government of the passions. In: HARRIS, J. (ed.). *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, pp. 271-289.
- HEYDT, C. 2009. Hutcheson's *Short Introduction* and the purposes of moral philosophy. *History of Philosophy Quarterly*, v. 26, n. 3, pp. 293-309.
- HUME, D. 2009. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução: Déborah Danowski, 2. ed. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, D. 1985. *Essays Moral, Political, and Literary*. E. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- HUME, D. 1932. *The Letters of David Hume*, 2 vols. J. Y. T. Greig (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- HUTCHESON, F. 2002. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. A. Garret (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- HUTCHESON, F. 2004. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. W. LEIDHOLD. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- HUTCHESON, F. 2007. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*. L. Turco (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- IMMERWARH, J. 1991. The anatomist and the painter: the continuity of Hume's *Treatise and Essays*. *Hume Studies*, v. 17, n. 1, pp. 1-14.
- MCINTIRE, J. 2006. Hume's "new and extraordinary" account of the passions. In: TRAIGER, S. (ed.). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 199-215.
- RIBEIRO, A. S. 2018. Da distinção de sentimento moral no *Tratado da natureza humana*. *Revista Estudos Hum(e)anos*, n. 9, pp. 123-136.
- STEWART, D. 1982. Account of the life and writings of Adam Smith. In: SMITH, Adam. *Essays on Philosophical Subjects*. RAPHAEL, D.; SKINNER, A. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, pp. 269-351.
- TURCO, L. 2007. Introduction. In: HUTCHESON, F. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*. HAAKONSSSEN, K.; TURCO, L. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, pp. ix-xxiii.

A DESORIENTAÇÃO E A FILOSOFIA: MENSURANDO A DESORIENTAÇÃO

Rafael Saldanha

UFRJ

rafaelsaldanha@gmail.com

Men duly understand the river of life,
misconstruing it, as it widens and its cities grow
dark and denser, always farther away.

And of course that remote denseness suits
us, as lambs and clover might have
if things had been built to order differently.

But since I don't understand myself, only segments
of myself that misunderstand each other, there's no
reason for you to want to, no way you could

even if we both wanted it. Do those towers even exist?
We must look at it that way, along those lines
so the thought can erect itself, like plywood
battlements.

John Ashbery, *A poem of unrest*

1. A filosofia é uma bússola?

Isso é um teste, uma tentativa de escrever algo numa forma que não estou muito acostumado. Acho que é inevitável que algo fique meio esquisito, que esse tipo de endereçamento não saia certo. Ao mesmo tempo o que estou querendo falar acho que passa por isso, por tentar entender um pouco a dificuldade de se entender *hoje em dia*. O que segue é um pouco a tentativa de articular o que tem me feito pensar nisso, o que tem me feito organizar as coisas nessa direção.

Antes de começar, um pequeno preâmbulo que serve como uma espécie de indicador metodológico. Acho que desde que li Pierre Hadot — autor de *O que é a filosofia antiga?* — que tem ficado claro para mim a necessidade de entender o sentido *prático e efetivo* da filosofia. Isso sempre foi uma coisa esquisita, pois eu lia certos textos, suava para entender certas coisas que eu *sentia* que fazia diferença, mas ao mesmo tempo não

conseguia botar em palavras em que sentido aquilo realmente me afetava. Sempre me pareceu um absurdo a ideia de ler filosofia (pelo trabalho que dá) se aquilo não faz diferença na sua vida. O contato com o Hadot foi impactante justamente por isso: por apresentar toda uma forma de pensar a filosofia que tomava a transformação da vida (eu sei, eu sei, cafona) como finalidade principal dessa atividade.

O problema é que não somos aristocratas gregos e romanos. Não basta a gente simplesmente seguir alguns exercícios do Marco Aurélio para tudo ficar bem. Não basta pesar com calma os princípios que guiam nossas vidas e simplesmente tentar realizar alguns tipos de exercícios espirituais se o problema é que em alguma forma você está sendo precarizado no trabalho e se a sua própria atenção está sendo vampirizada para gerar margens de lucros maiores para os mega-conglomerados do momento. Um retorno simples e ingênuo a esse modo de filosofar estoico, helênico, acaba sendo um pouco utópico demais. Escutar Sêneca falando, como ele fala em *Sobre a tranquilidade da alma*, que devemos procurar nos engajar em ações que não ultrapassam as nossas capacidades é como escutar o Fly (sim, o ex-dançarino da Xuxa) dizendo que o mais fundamental para organizarmos nossas finanças é gastar menos do que ganhamos¹. É claro, não tem como argumentar contra a precisão desses conselhos pois eles são justamente o problema. Gostaríamos de estar no ponto em que podemos seguir os conselhos de Fly/Sêneca, mas a incapacidade de seguir esses conselhos é que é o problema.

Diante disso, e de modo até relutante, é preciso admitir que ainda que boa parte da tradição filosófica (Hadot delimita isso ao impulso helênico, mas acredito que seja possível aplicar à toda história da filosofia) tenha procurado promover uma atividade capaz de mudar a vida, se pautar apenas por esse tipo de caminho é ignorar que boa parte dos problemas não se resolve dessa forma e que a filosofia de fato teria muito pouco a contribuir para mudar a nossa realidade social. A filosofia não substitui a política, não substitui o trabalho de se organizar e articular com outras pessoas para alterar as condições de existência que nos oprimem. Assim como a filosofia não é causa das desgraças do mundo (como algumas pessoas desejam, para que baste eliminá-la ou esconjurá-la para ajeitá-lo), ela também não será — em si mesma — o que vai nos libertar das inúmeras camadas e redes de opressões que organizam nossas vidas. Isso é difícil pra mim, que sempre acreditei

¹ Disponível em: <https://valorinveste.globo.com/objetivo/organize-as-contas/noticia/2019/12/13/ex-dancarino-da-xuxa-sai-das-dividas-vira-investidor-e-da-palestras-de-financas.ghtml>

que a filosofia fazia algo por mim, que aquilo não era a toa. Mas sinto cada vez mais que isso é uma cilada e que é preciso pensar que seu valor passa por outro lugar.

Não quero, porém, abrir mão dessa concepção da filosofia como força transformadora. Eu realmente sinto que a filosofia faz alguma diferença, que todas as leituras e conversas que tive no seu entorno tinham algum sentido, ainda que tenha dificuldade em dizer o que é isso. Mas se de fato acho que a tradição helênica tocou em algo (o fato de que a filosofia deve transformar nossa vida), é preciso admitir que as condições daquele mundo eram tão diferentes das nossas que suas respostas não servem para nós. Se quisermos manter a ideia de que a filosofia é uma prática transformadora e aceitarmos também que ela sozinha não tem capacidade de nos libertar do que nos oprime caímos em um certo impasse: não apenas qual o papel da filosofia, mas o que significa dizer que ela transforma a nossa vida quando ela própria é impotente para isso? A resposta que eu tenho para dar é mais uma hipótese do que uma solução. Também não é o objeto deste texto, mas a ocasião para a sua aplicação. É um caminho que pretendo testar na medida que vou tentando ao menos dar contornos ao problema. Partindo da ideia de que a filosofia não tem nenhum conteúdo, que ela não tem nenhuma "ideia" própria, que ela não constrói ou desvenda verdades (*incipit socratismo*), eu diria, para evitar fazer mais rodeios, que *a filosofia é uma ferramenta de navegação socializada entre opiniões, verdades e acontecimentos que nos cercam*. Essa definição está meio rocambolesca, meio preguiçosa, mas serve ao menos como uma espécie de indicativo do que estou tentando fazer — ainda que a justificativa dessa hipótese não seja, como disse, o objeto desse texto. Ainda assim o esforço a longo prazo é tentar ir dando um pouco mais de concretude na medida em que os próprios problemas ganham carne — o que pode nos obrigar a rever completamente essa definição inicial e provisória.

E que problemas são esses? Não falo de modo geral ou a-histórico (embora eu ache que o problema da boa vida ou da vida verdadeira possui uma certa perenidade...). E acho que de certo modo talvez corra inicialmente o risco de parecer ingênuo (isso também é sempre um passo inicial inevitável, sobretudo para começar a se situar nos problemas), mas diria que um dos problemas que nos afligem hoje em dia é o excesso de informações (geralmente mediadas por uma infraestrutura de redes sociais que literalmente suga a nossa atenção e nos força a colar os olhos em *scrolls* infinitos) no contexto de uma dominação cada vez maior do nosso tempo pelas forças do capitalismo (e aqui tenho em mente uma

mistura entre as análises sobre a dominação temporal do capital por Moishe Postone² e as dinâmicas de empresário de si descritas por Foucault³). Quero começar desses pontos justamente pela simplicidade e talvez pela obviedade.

Diante de um excesso de informações e ausência de tempo, parece que é cada vez mais necessário bolar soluções que permitam nos orientar *rapidamente* nesse mar de lama que é o mundo contemporâneo. Com isso em mente, algumas coisas que nos irritam na internet talvez devam ser olhadas com outros olhos. Superexposição da vida pessoal, tentativas de educação do outro ("segue o fio"), *influencers* e suas redes, estratégias de invisibilização e anonimização, memes infinitos, coletivos que parecem enxames prontos para atacar quem se opõe às suas verdades, propagadores de *fake news* (voluntariamente ou involuntariamente), etc.; todas essas formas de ser na internet parecem ser não apenas problemas (no sentido que "nos incomodam", bem, me incomodam), mas *soluções para o excesso de informações disponíveis sem qualquer critério prévio de organização e que devem ser ordenados em pouco tempo (pois, sem tempo irmão)*. É com essa inversão em mente (que devo ao amigo Gabriel Tupinambá, por ter aguentado eu insistindo na direção contrária até me fazer entender que a chave para entender poderia estar no lado inverso), que acho que pode-se começar a contornar o problema.

O que procurarei fazer é analisar essa situação de dois pontos de vista: do ponto de vista dos sujeitos que procuram se orientar nessas situações e do ponto de vista das estruturas que delimitam os espaços em que os sujeitos navegam. Cada um desses pontos de vista é suplementado por uma análise mais abstrata que procura enquadrar as questões num quadro mais amplo que permitiria pensar a nossa desorientação, que em sua forma mais imediata parece estar relacionada às redes, a partir de problemas mais profundos. No que diz respeito ao primeiro ponto, tomamos como ponto de partida a análise de Jia Tolentino sobre como se organiza a nossa subjetividade a partir da sua figuração na internet. Trata-se de uma análise da figura do 'perfil internético'. Para aprofundar esses problemas também analisamos a obra de Erving Goffman (uma das referências de Tolentino) para ver como suas hipóteses sobre os perfis que assumimos na nossa vida cotidiana podem ajudar a elaborar ainda mais os dilemas da subjetividade contemporânea. Em seguida, analisamos o texto *The communal mind*, de Patricia Lockwood, que fornece uma das mais potentes descrições em texto literário da internet enquanto uma estrutura. O

² Postone, 2014.

³ Foucault, 2008.

que conseguimos ver emergir a partir dessa análise é o grau de confusão e desorientação que acaba produzindo, por fim, o ‘perfil internético’ como descrito por Tolentino como uma solução. Para conseguir, porém, entender os problemas que Lockwood elabora de forma literária, complementamos sua leitura com uma análise de Patricia Reed sobre o problema de orientação num mundo atravessado por múltiplas escalas. Ela nos fornece ferramentas para entender com mais precisão que tipo de problema existiria nessa estrutura que Lockwood descreve.

Não chegamos porém, a qualquer conclusão definitiva. O texto, é preciso marcar, tem um caráter inacabado. Não inacabado em sua forma, mas como algo que, ao seu término, parece exigir uma continuidade da pesquisa. O que vimos ao longo do percurso foi que este texto acabou se tornando uma peça num *work-in-progress* que ainda não conseguimos vislumbrar onde vai terminar. Se acreditamos que o caminho não foi em vão é porque as compreensões conquistadas ao longo do caminho forneceram um pouco mais de precisão aos termos vagos do problema que foi nosso ponto de partida (apontando em direções que não imaginávamos antes da escrita do texto). Isso acaba passando inclusive pela percepção de que o nosso ponto de partida — a desorientação que vivenciamos na internet — aponta para problemas que parecem ter tido no presente apenas a sua ocasião de visibilização máxima, mas que parecem ter raízes mais profundas.

Isso significa que a superfície dos termos com que descrevemos os problemas podem mudar (*words, words, words*), como também uma certa indiferença ao fato de que certamente não temos todas as referências disponíveis no momento (ou seja, um pouco de resistência à ideia subliminarmente vigente de que é tudo uma questão de ter a bibliografia correta — ou que é uma questão de ler os autores certos e não os errados). Dito isso, a solidez do ponto de partida não importa tanto, pois qualquer consistência só pode ser obtida ao longo do caminho.

2. Sobre o valor de um perfil na internet

Se o que interessa é falar de desorientação, não é nenhuma surpresa que o início dessa investigação aconteça a partir de uma das formas mais comuns de sentir desorientação no mundo contemporâneo: a sensação de estar perdido na internet. De modo que, é preciso avisar, vamos deixar em suspenso nesse ponto inicial da investigação outros tipos de análise (análises de outros campos, como os econômicos, ecológicos, políticos etc.). Não primo aqui pela exaustão, mas pela análise desse campo específico, que certamente ficaria ainda

mais complicada se levasse em conta inúmeras outras formas de desorientação (sem contar também a mistura entre essas desorientações). Partimos aqui de uma certa perspectiva que se foca inicialmente nos perfis internéticos para, em seguida, analisar os espaços em que eles navegam (objeto de análise da seção 4). Também não pretendo dar conta de todas as variações possíveis desse tipo de perfil, nem de partir de dados hiper-fundamentados. O esforço aqui depende de um ponto de partida que é a própria impressão. A ideia aqui é ver se conseguimos, a partir de um esforço tateante, tocar em certas estruturas mais gerais (mas que talvez, por sua abstração, acabam ficando caricaturais). Uma outra coisa que não pretendo desenvolver aqui (mas que é importante sempre marcar, para evitar mal-entendidos) é que em nenhum momento afirmo que essas estruturas que descrevo são “causadas pelos desenvolvimentos técnicos” ou que “a tecnologia da internet é responsável pelas formas de organização social que vingam nelas”. Seria necessário seguir todo um outro fio para elaborar isso, mas podemos marcar, como princípio metodológico, que se a estrutura da internet se desenvolveu dessa forma é porque certas relações sociais já se organizavam a partir de algo semelhante aos perfis. Nos contentaremos em descrever essas estruturas sem tentar traçar detalhadamente como ela se desenvolveu historicamente. A primeira coisa que é preciso marcar sobre a internet é que sua estrutura, ainda que móvel em sua história (e-mails, fóruns, listas, blogs, redes sociais), tem se estruturado majoritariamente a partir de *perfis* que habitamos e que são o nosso *móvel* nesse mundo — o que não significa que a *forma perfil* não possa ser diferenciada, como o fato dos perfis serem anônimos ou não, por exemplo. Um perfil que é o nosso e-mail será diferente do perfil que criamos em um fórum. Assim como também podemos ter perfis diferentes nas mesmas redes sociais e habitá-los de formas distintas. Ainda assim, é sempre a partir deles que nos comunicamos com outras pessoas na internet. Isso não quer dizer que haja uma forma pura de nós mesmos que exista *antes* do perfil (deixemos essa questão em aberto), apenas que para dar conta dessa forma de expressão específica precisamos entender também as dinâmicas desse veículo.

Se pudermos definir esses perfis, podemos dividir seus tipos de ação em basicamente três. Isso pode ser visto tanto nas grandes redes sociais, que não apenas se resumem a interações (curtidas, comentários e compartilhamentos), como também no varejo *online*. Quando visitamos a amazon (ou falo apenas de mim), talvez também possamos compreender nossos movimentos a partir dessa trindade: vemos os produtos (damos testemunho à sua existência e temos dados coletados nesse movimento), compramos os

produtos (uma forma de reproduzir sua existência, já que eles saem do site e passam a existir em nossas vidas mundanas) e reagimos a eles (comentamos, seja na própria loja online, seja em outros espaços, o que achamos desse produto). O que um perfil faz? Talvez seja possível resumir seu funcionamento a três operações (ou melhor: seu corpo é definido a partir dessas três operações):

1. Análise (leitura, curtida)
2. Reprodução (assentimento, compartilhamento)
3. Produção (reação, comentário)

Isso não significa que temos, nesse esquema apresentado, todos os movimentos possíveis, mas uma espécie de hipótese sobre as operações que serão base de todos os outros tipos de operação (ou seja, essas operações iniciais seriam recombinações de maneiras). Também não me comprometo completamente com o que está entre parêntesis. Talvez seja uma forma apressada demais de delimitar essas operações de uma forma esteticamente agradável. O que importa é ter um solo inicial para que correções possam ser elaboradas. Não chega a surpreender, portanto, que, como Jia Tolentino⁴ marca em seu *O eu na internet*, “as plataformas mais relevantes são construídas em torno de perfis pessoais”. O que significa dizer que não apenas a construção do perfil seja a finalidade dos usuários dessas redes, mas que a construção de perfil (e aqui entra a coleta de dados) é a fonte de rendimentos das empresas que constroem essas redes sociais orientadas a partir da figura de perfil. Na medida em que os usuários usam as redes, refinam seus perfis, estes acabam se tornando cada vez mais particulares, cada vez mais repletos de especificidades que, de um ponto de vista mais ampliado, que considera uma massa de perfis, acaba produzindo uma série de informações sobre hábitos e práticas médias que podem ser revendidas (sem intermediação do produtor de dados, já que o valor do dado está na sua forma massificada) para outras empresas que têm capital suficiente para pagar por esses dados. O curioso é que apesar da semelhança, o valor que vemos do ponto de vista individual (no ponto de vista do usuário) nos perfis e o valor que as empresas enxergam neles tem algo de equívoco. Se certamente existe valor nos perfis do ponto de vista individual (ou seja, se um perfil “pode ser trocado por algo”, algo que vemos, por exemplo,

⁴ Jia Tolentino, escritora da revista *New Yorker* que recentemente lançou o livro *Falso espelho* (que contém o ensaio *O eu e a internet*), em que investiga uma série de dilemas do capitalismo contemporâneo a partir dos seus efeitos no campo cultural.

no caso de influencers e também no desejo de certas pessoas se tornarem influencers), esse valor não coincide com o valor que as empresas que estruturam as redes obtêm quando os perfis são elaborados e construídos pelos usuários. Os usuários enxergam os perfis como um espaço de valorização da sua identidade que pode ser potencialmente convertido em inúmeros tipos de ganhos (sejam sociais, sejam econômicos, sejam políticos). O esforço de construir uma narrativa, de repetir certos trejeitos, certos bordões, certos tipos de “postagens”, a exposição de certas habilidades e até a produção de conteúdo que pode atrair outras pessoas (voluntariamente ou não), acaba criando uma certa imagem do que somos enquanto o que podemos ser (ou seja, somos o que podemos ser, produzir etc.). O que isso quer dizer é que o perfil não apenas é algo, um conjunto de traços na internet, mas ele se constrói como aquilo que *potencialmente* pode seguir sendo esse algo (se vou me associar a um certo perfil não é porque ele fez algo uma vez, mas porque ele poderá continuar fazendo isso). Se o que se quer obter com isso são alianças políticas, amizades ou simplesmente dinheiro, não importa (e não há juízo moral aqui), mas parece que as redes acabam delimitando o perfil como um espaço de potencial conversão para o usuário pelo tipo de promessa que ele tem em mente. É preciso marcar que isso não vale apenas para conversões monetárias. Posso até estar interessado em construir coletivamente certos ideais utópicos, mas ainda assim, se for mediada pela internet, a forma de realizar o sonho de associação também passa pela imagem de possibilidade que meu perfil constrói (por exemplo: é preciso que eu seja confiável, o que não deixa de ser uma forma de cultivo de uma virtude de convertibilidade: “essa pessoa é confiável, ou seja, na hora que o bicho pegar ela vai estar lá do meu lado”). Mas se as empresas constroem uma rede que estimulam a nossa participação, nosso engajamento, por uma série de artifícios (culturais, de design ou algorítmicos), se elas nos fazem acreditar que podemos extrair algo dessas estruturas (independe aqui se os usuários se engajam nesse movimento de modo voluntário ou involuntário, de modo cínico ou ingênuo), para elas não tem nenhum valor em si as possibilidades singulares que os perfis vendem. Uma personalidade da internet não tem valor pelo que ela pode produzir, mas pelo tanto de engajamento que ela pode gerar (não estamos falando nada demais). O que quero dizer com isso é que, ainda que as empresas precisem que nós joguemos seu jogo, que esse jogo seja jogado é a condição para que a coleta de dados em escalas massivas possa ser realizada. Ou seja, a construção dos perfis, sua especificação e suas interações são parte integral da construção de valor para as empresas, mas simplesmente por produzirem dados sobre seus usuários que podem ser

postos em comparações dentro de bancos de dados enormes. Há, portanto, uma importante sobreposição entre o *valor do perfil* para a empresa e para os usuários que é o que faz essa máquina girar. O que há de interessante nisso é que esse tipo de construção voltada para uma estrutura que já existia acaba tendo uma série de efeitos que tornam o cultivo do “veículo” perfil — aquilo que deveria ser a nossa forma de expressão nesse ambiente — a própria finalidade das redes. Alguém com mais segurança na cartilha marxista diria que há algo aí semelhante à passagem da subsunção formal para a subsunção real que Marx identifica no processo constitutivo do capitalismo. O que acontece então quando aquilo que era meio das redes se torna uma finalidade? São esses efeitos que Jia Tolentino parece conseguir descrever em seu texto sobre a internet (*O eu e a internet*) e que nos permitem ter um primeiro solo sobre *em que consiste uma das formas da nossa desorientação atual*. Lá ela irá distinguir cinco grandes efeitos que analisa ao longo do ensaio e que pretendo discutir aqui. São eles:

1. Distorção do senso de identidade
2. Encorajamento da supervalorização das opiniões
3. Maximização do senso de oposição
4. Degradação da compreensão de solidariedade
5. Destruição da noção de escala.

Distorção do senso de identidade

A primeira forma de desorientação, e que é talvez a tese central do texto de Tolentino (visto que de alguma forma se relaciona com todas as outras desorientações), é que há uma distorção do senso de identidade na internet. Já comentamos sobre isso um pouco aqui, mas em sua análise comparece um outro elemento que comentaremos mais adiante quando formos falar de Erving Goffman, principal referência de Tolentino nesse texto. De todo modo, partindo da ideia de Goffman de que nossas vidas são *performances*, e que estamos sempre criando representações teatrais para um certo público (seja conscientemente ou não), ela irá marcar que, se essa ideia não é em si problemática, a situação atual tem alguns elementos que a conduzem para uma estrutura dessa dinâmica que podemos chamar de patológica. A estrutura de Goffman, descrita pela autora, é bem simples: vestimos máscaras/performances para grupos diferentes (ou seja, somos pessoas diferentes em situações diferentes). Mas não apenas os públicos mudam (o que nos permitem ser outras

peessoas), como há inclusive momentos que podem ser pensados como um *bastidor*, em que podemos relaxar e diminuir a tensão (ou estaríamos apenas performando com uma intensidade *diferente*, o que também produz uma variação sobre o tipo de representação que fazemos). O que isso significa, como diz Tolentino, é que “o eu não é uma coisa fixa e orgânica, mas um efeito dramático que emerge de uma performance.”

A situação fica complicada na vida online. Tolentino menciona primeiro a maneira como essas redes se estruturam. Elas nos forçam cada vez mais a navegar nas redes sempre ligados a um perfil — os infinitos “conectar com google/facebook” que avistamos a todo momento — que acabam coletando nossos dados para que depois eles possam ser refletidos de volta para nós sob a forma de produtos que gostaríamos de comprar ou até mesmo opiniões e notícias que queremos consumir. Apesar de sabermos que não somos apenas isso, ficar aparecendo o tempo inteiro na barra lateral de certos sites os livros que você quer comprar (mas que nem sempre pensou explicitamente) não deixa de ser cansativo e de nos fazer, aos poucos, pela insistência, acreditar um pouco que até somos aquilo (“de fato, esse livro poderia me ajudar”). Mas além disso, a estrutura das redes sociais, o fato de que os públicos são todos comprimidos numa lista genérica do facebook de contatos (ou de seguidores no twitter e instagram) acaba apagando as fronteiras que demarcavam as diferentes performances que podemos ser. Tudo o que fazemos nessas redes sociais que permeiam cada vez mais nossas vidas, acaba se dirigindo a um público absolutamente abstrato que pode conter tanto pessoas da minha vida profissional, da minha vida política, da minha vida amorosa, da minha vida familiar etc. Ainda que algumas redes prometam a compartimentalização disso (linkedin, para trabalho, instagram para crushes, facebook para qualquer coisa e twitter para interesses), o fato é que na prática essas distinções acabam não funcionando, já que um perfil se liga a outro de modo muito fácil. Qualquer compartimentalização rapidamente se derrete. Mas além disso, e talvez isso seja o mais grave, essas estruturas acabam destruindo a ideia de um *bastidor* onde podemos relaxar das performances que ficamos sustentando o dia inteiro. Como estamos do lado dos nossos celulares o tempo todo, a tendência é que uma rápida olhada no celular seja o suficiente para nos pôr no modo de *performance* mesmo que estejamos no conforto da nossa cama. Todos já sentiram essa exaustão esquisita que vem do simples fato de navegarmos um pouco as redes sociais, sem que a gente precise fazer muita coisa (muitas vezes sem que a gente precise até comentar/interagir, já que a própria leitura já é uma operação

suficientemente ativa para nos obrigar a saber como *performar a reação* ao que estamos lendo).

Encorajamento da supervalorização das opiniões

Isso nos leva para o segundo ponto, pois se a internet é um espaço de performance, a *opinião* acaba sendo uma das principais formas de *agir* nesse espaço. É claro que essa rede técnica não está condenada a ser esse espaço de super-valorização dos perfis pessoais, mas do jeito que ela se encontra estruturada hoje em dia (em torno de redes sociais), com suas inúmeras técnicas de raptos de atenção, aliado a uma precarização crescente do tempo na economia capitalista contemporânea, viver *a partir dos perfis* parece ser uma forma de resolver alguns impasses contemporâneos. Como sublinha Tolentino, a maneira como o tempo de trabalho tem ocupado cada vez mais o tempo de existência, torna cada vez mais difícil nos engajarmos social e politicamente com nossas comunidades. Simplesmente temos cada vez menos tempo para nos envolver em causas políticas (que acabam exigindo uma disponibilidade de tempo — o que hoje em dia geralmente significa dinheiro suficiente para poder não trabalhar o tempo inteiro), mas não só, já que nem mesmo nossos familiares e amigos conseguimos ver com a frequência que desejamos. Diante dessa ausência de tempo acabamos cedendo às possibilidades de interações rápidas e picotadas que as redes sociais oferecem. Se não temos tempo para ter uma conversa contínua, sempre podemos ter aquelas conversas que duram o dia inteiro no whatsapp, mas que são pontuadas por momentos de silêncio em que estamos trabalhando ou ocupados com o que quer que seja. Também é o caso de que a maior parte dessas interações nem sempre exigem que estejamos focados. Ninguém vai ver você respondendo as mensagens de “zap” de modo distraído, meio automatizado (desde que você consiga simular a atenção), mas se você fizer isso ao vivo as pessoas vão reclamar ou ficar irritadas (como quando temos um amigo — ou quando nós somos esse amigo — que fica com a cabeça no celular durante encontros presenciais). Mas não se trata aqui de moralizar a questão (insisto), pois se essa forma de socialização prolifera, é justamente por conta da maneira como o mundo produtivo consome nosso tempo. E é por isso que me parece extremamente certa a análise de Tolentino sobre a supervalorização das opiniões. Não é apenas que a infraestrutura técnica seja a causa desse mundo, mas ela permite que, nesse mundo, nós ainda consigamos sentir que fazemos algo. Daí que muitas vezes, acabamos nos resignando a fazer algumas pontificações ou elaborações professorais (no pior dos sentidos) no facebook ou no twitter

sobre algum assunto político, quando preferimos estar engajados localmente na situação em questão. Isso também não significa que não podemos nos organizar *efetivamente* pela internet. Mas se falamos em termos de organização, isso geralmente também nos exigirá um tipo de atenção que nem sempre o mundo do trabalho nos permite, nos fazendo tender (ou ser obrigados a substituir) um engajamento mais trabalhoso e que demande atenção, por um mais descontínuo (mas imediatamente gratificante?) que cabe na nossa disponibilidade de tempo. A questão se complica, porém, quando essa substituição por falta de disponibilidade (e esse “quando” não é algo que aconteceu em algum momento, parece antes um “quando” que a todo momento vem acontecendo de novo das mais variadas formas) se converte em forma de ação primária. Quando a pontifcação passa a ser aceita como uma forma de ação, uma forma de interferir no mundo. Mas repito, não é que o problema seja falar na internet, pontificar (afinal, assim como Tolentino fala isso, eu também preciso aceitar que eu não estou fugindo desse circuito no momento em que o critico), mas acreditar que essa forma de ação seja um substituto adequado para outros tipos de ação. E isso é algo que pode ser visto se voltarmos a pensar nos termos que falamos inicialmente. Que tipo de efeito se gera a partir de opiniões? Na maior parte das vezes os efeitos não são os mesmos de formas efetivas de organização, mas acabam sendo, nosso eterno *Schadenfreude*, mais engajamento sob a forma de opiniões. Reações, concordâncias, debates, refutações, celebrações. Várias formas de “opiniões”. E digo mais: opiniões não precisam ser apenas “falas sobre determinados assuntos de um determinado ponto de vista”. Entendo opinião de uma forma até exageradamente ampla que inclui boa parte do conteúdo que se produz na internet, desde fotos e imagens que se posta no instagram para dar conta aos outros das andanças da sua vida pessoal alegre e incrível até as infundáveis análises de conjuntura que pipocam em todas as redes (e quanto mais pessimista melhor!). Mas isso não precisa, de novo, ser visto de modo moralista. Pois numa rede estruturada dessa forma, *dar sua opinião* é uma forma de se permitir localizar nesse tipo de ambiente. Ainda que isso possa gerar uma cultura nociva, não é a opinião *em si* que é a causa disso (e por conta disso também que não há nenhuma solução mágica), ela é já uma espécie de solução para que os usuários possam facilmente se orientar nestes espaços. Se estão todos emitindo opiniões o tempo inteiro (independente da razão), acabo tendo uma forma bem simples e rápida de mapear o terreno e saber, por exemplo, quem devo seguir nessas redes sociais que agora habitamos.

Maximização do senso de oposição

Mas nem todos os tipos de opinião são talhadas na mesma forma. Se a Tolentino destaca as opiniões que tendem a maximizar um senso de oposição, isso me parece ser por conta dos efeitos que esse tipo de operação gera. Considerando a vastidão das redes sociais (potencialmente infinita, como parece indicar a barra de rolagem em certos sítios), a opinião que partilha o mundo de modo binário (*eu contra meus opositores*) é uma das formas mais simples de se orientar. Primeiramente por apelar ao modo mais simples de “conhecer” as coisas, ou seja, por dividi-las em duas. Mas não apenas eu consigo produzir um tipo de corte bem simples, como esse tipo de corte, nessas redes, têm um efeito próprio a elas: que é criar um tipo de insatisfação que permite afirmar mais ainda o perfil que operou esse corte. De modo que não apenas as opiniões binárias acabam partilhando o mundo e produzindo uma forma de localização (“os bons” contra os “maus”), mas também acabam geralmente produzindo uma reação extremamente intensa (geralmente furiosa) sobre os méritos do corte original que alimenta com engajamento as redes sociais. O engajamento baseado em raiva, porém, acaba dando ainda mais atenção à pessoa que deu a opinião inicial (por conta das infraestruturas algorítmicas das redes sociais), fazendo com que os detratores dessa pessoa acabem contribuindo com uma amplificação ainda maior da posição que eles julgam ser simplificadora. Nem sempre isso é voluntário, mas é cada vez mais visível — sobretudo no campo político — quando isso acontece. E não importa as pessoas fiquem cientes disso, se isso tem alguma força e acaba funcionando, é que a nossa relação com as redes — enquanto perfis — nem sempre é voluntária e consciente. Esse tipo de opinião acaba, portanto, sendo facilmente convertida em uma espécie de armadilha de engajamento. Um caso clássico é os influencers do tipo “teórico” que postam um trecho completamente descontextualizado de uma obra, com uma legenda polêmica que vai fazer com que as pessoas que discordem disso acabem querendo “corrigir” quem postou isso originalmente. Geralmente o efeito desse tipo de dinâmica é a irritação de quem está querendo corrigir e a amplificação do alcance de quem fez a postagem original. Mas de novo, o que parece que há aí é já uma espécie de tentativa de solucionar e produzir uma localização neste ambiente a partir de um corte muito simples. Ainda que esse tipo de opinião que maximiza o senso de oposição seja hoje em dia uma estratégia super manjada, não podemos também negar que elas permitem uma localização rápida e fácil que permite que a gente saiba com quem estamos lidando (nem que seja para rejeitar a pessoa por ela apelar a essas estratégias).

Degradação da compreensão de solidariedade

Um dos efeitos dessa binarização da realidade é o que Tolentino irá descrever como uma *degradação da solidariedade*. Não pretendo entrar no mérito do que seria uma solidariedade “boa” (embora talvez seja possível imaginar que a boa solidariedade tem a ver com uma espécie de doação de tempo, auxílio e recursos *sem* a criação de uma dívida — o que também não quer dizer que não se ganhe nada com a solidariedade, mas que talvez ela atravesse outros tipos de relações sociais não-econômicas), mas já se pode imaginar, a partir do que falamos, no que consiste a solidariedade a dessa infraestrutura que tem os perfis pessoais como centro.

Se tudo é posto em termos de um *eu que procura se valorizar*, a primeira coisa que se pode falar é que uma série de questão que jamais seriam dignas de solidariedade em condições normais, acabam conseguindo ganhar alguma consistência pela estrutura da rede. Vemos demandas irreais e sem lastro — como, para pegar os exemplos da Tolentino, a acusação de que mulheres estariam sendo privilegiadas na sociedade, ou que brancos estão ameaçados — conseguindo ganhar alguma consistência e espaço que talvez não teriam fora das redes. Ações de solidariedade que julgamos razoáveis em outras condições (não-internéticas) conseguem aparecer *apesar* das condições de opressão (como demandas feministas ou antirracistas) *por conta* da força de organização dos oprimidos em questão (não entramos aqui no mérito das motivações) que consegue furar a invisibilização que é imposta a grupos oprimidos. Não parece ser o caso das demandas irreais, já que elas muitas vezes se confundem com as forças opressoras. O que parece acontecer na situação atual é que a produção de ações solidárias (e a visibilização delas) é extremamente facilitada nas redes. A consequência indesejada disso (sempre o gênio atende erradamente nossos pedidos) é que ações de solidariedade que pareciam não fazer nem sentido (e eram talvez descartadas e ridicularizadas antes de ganhar tração) acabam conseguindo, por conta da estrutura vigente, ganhar algum espaço⁵. Isso acontece pois não apenas as redes são centradas a partir dos perfis, como os perfis tendem a se agrupar em torno de identidades. Se talvez antes uma certa identidade não tivesse ocasião para se sentir ameaçada (ou mesmo para ser visibilizada enquanto identidade, por ser uma identidade que se confundia com uma normalidade), parece que a estruturação da rede a partir das identidades torna ainda

⁵ Um caso dessas ações são as inúmeras reclamações de ‘racismo contra brancos’ por parte de grupos de supremacistas brancos e que acabam construindo redes racistas com a justificativa de estar indo contra um mal que não existe.

mais fácil que alguns grupos que não tinham porque sentir-se ameaçados acabem se reunindo em torno de alguns predicados. Isso somado à maximização do senso de oposição que comentamos acima, parece uma receita perfeita para tornar qualquer identidade *potencialmente em situação de perigo* — ainda que essa sensação de ameaça não tenha qualquer lastro real.

Mas isso não é tudo, pois há também uma impossibilidade de dissociar a ação solidariedade online dos movimentos de visibilização e fortalecimento dos usuários que se solidarizam com tal ou tal causa. Não se trata, de novo, de uma questão moral aqui, mas de um dos efeitos da forma como se organizam essas relações sociais. Se esse ambiente se organiza a partir do ponto de vista dos perfis, parece que essa é uma das possibilidades inerentes a esta estrutura que na situação de solidarização quem acabe sendo beneficiado sejam os perfis pessoais dos envolvidos (tanto do solidarizado como do que se solidariza). Gera-se valor para os perfis, eles passam a ser bem avaliados pelos pares (nesse palco infinito em que os perfis não param de representar), mas o valor gerado nessa ação muitas vezes não consegue sair dessa esfera de valorização dos perfis entre si. A solidariedade acaba funcionando, portanto, como algo que até gera um efeito, mas não se trata de um efeito que tenha valor fora dessa dinâmica. Muitas vezes, apesar de gerar valor, ela permanece no que diz respeito à sua motivação inicial esvaziada, sem dar ao objeto de solidariedade os recursos, auxílios, companhia, troca que foram motivo desse movimento inicial. Claro que isso não significa que ações solidárias não sejam possíveis, que não se tenha casos de ações que conseguiram transcender a esfera da dinâmica de perfis. A ideia aqui é apenas marcar como a situação se complica a partir dessa estrutura.

Destruição da noção de escala

O último dos pontos tocados por Tolentino é talvez o efeito mais interessante, mas também o que eu ainda tenho mais dificuldades de comentar — em certa medida, entender esse ponto é um pouco a motivação deste texto. O que ela aponta é que essa estruturação a partir dos perfis acaba *distorcendo as escalas que temos*. Ela própria fala desse problema a partir de duas situações que ainda que me pareçam boas, apenas começam a tocar na questão.

A primeira situação tem a ver com a orientação das redes a partir dos perfis. Se tudo na internet, como já mencionamos, passa cada vez mais a refletir os perfis (a partir da capacidade dos algoritmos de processarem seus dados e projetar uma imagem “média” da sua existência), isso ao mesmo tempo aumenta o engajamento (pois tudo está relacionado

a você, tudo, em tese, te interessa), mas também acaba invisibilizando o mundo para além do perfil pessoal dos usuários. Ou melhor, aquilo que não está diretamente conectado ao seu perfil (seja por estar relacionado a nós ou por acontecer em espaço contíguo) passa cada vez mais difícil de ser acessado. E “perfil” entendido aqui no equívoco de “seu perfil pessoal”, ou seja, suas “contas” nos sites, mas também o perfil que é gerado pela coleta de dados e que passa a gerar uma projeção que refletiria seus interesses. A navegação fica talhada ao usuário. E de novo — não martelo isso a toa — isso não pode ser entendido de forma moralista. Se consideramos o horizonte da internet, as amplas possibilidades, isso não deixa de ser uma forma de estabelecer um critério que torne esse mundo mais navegável.

Mas esse critério nos leva ao segundo problema mencionado por Tolentino. Pois não apenas os perfis passam a cada vez mais consumir coisas de acordo com seus interesses (conforme processados pelos algoritmos do facebook, amazon e google), mas nos desacostumamos de alterar as escalas que navegamos. Para retomar a ideia de Goffman e da representação do eu em palcos, talvez os palcos não sejam apenas palcos *em outros lugares*, mas palcos *em outras escalas*. Isso não significa dizer que na vida ordinária conseguimos habitar a resolução adequada de *todas* as escalas, mas ao menos as situações nos forçam a modificar e variar *algumas* escalas. Quando nos acostumamos a ver tudo do ponto de vista da reflexão do nosso perfil pessoal (o “eu médio”), nos tornamos cada vez mais incapazes de dimensionar coisas fora da nossa escala. E num momento em que o mundo está cada vez mais conectado, que cada vez mais as coisas são noticiadas e descritas, isto significa que mais e mais tragédias vão ser visibilizadas. Todo momento terá uma tragédia. O problema é que a banalização das tragédias não acontece apenas por conta dos relatos se multiplicarem indefinidamente. O fato de que estamos cada vez menos habituados a sair das nossas escalas acelera ainda mais esse processo de banalização pelo simples fato de que a maior parte das tragédias *não nos diz respeito*. Ou seja, a menos que elas aconteçam conosco (ou contíguas a nós) — nesse caso elas serão *tudo e não existirá nada fora disso*.

3. Sobre as dificuldades de ser um perfil no mundo

Antes de continuar com esse problema da destruição da nossa noção de escalas, acredito que uma passagem pela referência teórica de Tolentino pode ser produtiva. O livro de

Goffman *A representação do eu na vida cotidiana* é interessante pois se queremos pensar os perfis pessoais como soluções para o problema da orientação (ainda que soluções problemáticas), é importante marcar que qualquer tipo de performance não indica nenhuma forma de *inautenticidade*. Pelo contrário, o que Goffman sugere é que muito do que reconhecemos como autenticidade ou espontaneidade é antes o produto de uma certa imagem que seria, parcialmente ao menos, construída por quem apresenta essa imagem. Nesse sentido um desvio pela obra de Goffman parece interessante pois ele fornece uma gramática mais ampla que permite entender os perfis intermédicos como transformações de formas de socialização mais gerais (e até repensar algumas questões que não são tocadas por Tolentino).

Antes de entrar no livro de Goffman propriamente dito há um detalhe metodológico que Goffman marca e que seria interessante comentar. O autor diz que o paradigma interpretativo que ele desenvolve — a leitura das interações sociais a partir de uma teatralidade/performance — não é exaustivo. Como diz ele, trata-se de analisar “a maneira pela qual o indivíduo apresenta, em situações comuns de trabalho, a si mesmo e as suas atividades às outras pessoas, os meios pelos quais dirige e regula a impressão que formam a seu respeito e as coisas que pode ou não fazer, enquanto realiza seu desempenho diante delas.”. Ou seja, não é que *sejamos apenas perfis apresentados*, mas que *ser um perfil é uma das coisas que somos*. Essa diferença tem um valor metodológico mas que acaba ecoando, ao meu ver, num ganho teórico em geral. No que diz respeito ao valor metodológico, acho que o que está em jogo aí é uma aceitação da investigação como uma análise a partir de uma perspectiva. Ou seja, Goffman fala muito claramente no prefácio que o que interessa é analisar certos fenômenos a partir do paradigma do *teatral*, ou seja, das pessoas *como se* estivessem sendo lidas como atores que apresentam personas diante de certos públicos (mas um público que não apenas vê a peça, mas que também faz parte das cenas). Ou seja, não há qualquer comprometimento com uma tese ontológica forte sobre a natureza do humano (ou mesmo do ocidental, do americano-europeu etc.). O ganho teórico disso é uma consequência direta dessa recusa de abraçar a redução dos sujeitos a serem atores. Pois o que se tem é justamente a preservação de outros tipos de laços possíveis de interação, de outras formas de organização social sem que qualquer forma de expressão ou organização social seja concebida como originária. Inclusive essa via fica bloqueada pois, como falamos, a própria ideia de autenticidade é lida ela própria já como o efeito de uma performance, e não como um valor em si mesmo (ou melhor, poderíamos dizer que o que é deslocado é o próprio espaço em que autenticidade pode se tornar um valor).

Como dissemos, portanto, o que é investigado ali não é apenas o fato de que existimos enquanto perfis (mas não apenas), mas que nossas interações muitas vezes se dão na negociação entre o que somos e como queremos nos apresentar diante de outros (e que dependem também de um certo assentimento negociado do outro). E como Goffman pensa esse tipo de “apresentação”? Ou seja, qual os termos do recorte que ele decide operar? Como ele marca em sua introdução, a ideia é se focar em um tipo de comunicação que não é *transmitida*, mas *emitida*. Ele fala que esse corte *geralmente* é verbal (ou seja, transmitimos palavras e emitimos gestos), mas como suas próprias análises deixam claro, a emissão pode ser composta de palavras (assim como a transmissão de gestos). A emissão, assim como a transmissão, também diz algo sobre a situação (o termo é vago, mas é o do Goffman, mas acho que essa vagueza é boa por apontar que o que a emissão faz é *dizer algo*). O diferencial, eu diria, é que a emissão é um tipo de comunicação que acontece nas margens (ou seja, fora do enquadramento da mensagem explícita e que é o foco da interação). Isso não significa que ela seja menor ou menos importante, até porque muitas vezes o que dá o sentido ou a chave de leitura adequada para o que está sendo falado/transmitido são os sinais que emitimos durante a conversa (ou seja, uma certa postura, certos adornos/símbolos que usamos, podem acabar delimitando *como* o que falamos deve ser lido). Dito isso, não importa se elas são voluntárias ou não, se são geradas de modo automático, a partir de um senso não-consciente que navega entre os símbolos e imagens que convivemos [a *cultura?*], se elas são pensadas explicitamente antes ou durante sua emissão ou se elas são absolutamente involuntárias de modo a trair o que queremos exprimir. O que importa, no caso, é que são informações que são recebidas por outrem e que os permite pesar e avaliar o que se está transmitindo.

Por sua vez, o fato de que um campo de interações “marginais” vai ser recebida pelos interlocutores e vai ter um papel no enquadramento do transmitido, acaba fazendo com que essas operações passem a ser alvo de cuidado, controle e regulação (e a descrição desses procedimentos é um dos objetos do livro). De modo que se pode dizer que a emissão não é algo que funciona de modo unilateral. Mesmo sendo emitida por um perfil específico, ela não deixa de ser recebida pelo interlocutor com assentimento ou recusa — de modo que na própria interação a emissão é negociada (e pode, portanto, ser corrigida e alterada) entre os participantes daquela interação. Geralmente o que é avaliado, segundo Goffman, é inclusive uma coerência do que está sendo apresentado (independente de esse papel ser algo que em si se valoriza ou não). É como se fosse um contrato, o público aceita aquela

emissão (e responde a ela conforme o exigido pela atuação) *desde que* o interlocutor se comprometa — naquela interação, naquele espaço, naquele contexto — a se comportar apenas segundo aquela atuação e bloqueando outras atuações possíveis que ele poderia realizar. Mas no próprio início da interação (quando o papel é afirmado pela primeira vez naquela situação), o fato de que os papéis sempre remetem a imagens e lembranças coletivas desses mesmos papéis (ou de papéis parecidos) que já circulam pela sociedade, faz com que a exigência de uma apresentação adequada possa se fazer desde o início, de modo que a coerência não precisa ser apenas exigida no início de uma interação. O que estaria em jogo aí, segundo Goffman, é que uma atuação incoerente frustraria o interlocutor, deixando-o envergonhado ou hostil por ter visto a sua expectativa sendo rompida. Mas não se trata apenas da expectativa que foi rompida. Como quem recebe essa impressão apresentada responde a essa impressão com suas próprias emissões, o que se abala é também a própria atuação de quem estava reagindo a essa impressão inicial — como se um acordo estivesse rompido e deixasse o público desprotegido por ele não estar reagindo adequadamente ao que a situação é). É por isso que mais importante, como sublinha o Goffman, do que a pessoa poder ser identificada ao papel efetivamente, é que ela consiga construir uma veracidade adequada ao seu papel. Ou seja, que não apenas realize o papel, mas que não permita que haja dúvidas sobre o fato de que apenas esse papel poderia ser performado nessa situação.

Isso me faz pensar (para voltar a recolocar os nossos problemas), porém, num tipo de frustração específica e que talvez por isso seja curiosa. Uma frustração que não vem tanto de ver alguém performando um papel e *por alguma incoerência na atuação* se revelar que aquilo era apenas um papel. Tem uma frustração específica que vem justamente do momento em que percebemos que a pessoa que interage conosco está *realizando uma performance*. Mas não se trata aqui de nenhuma incoerência que revelou que o papel está sendo mal interpretado e tornou visível as estruturas invisíveis que circundam a comunicação. O que me parece é que certas performances próximas demais das performances que nós mesmos fazemos, acabam nos lembrando que as performances são operações que muitas vezes são simplesmente *utilizadas* (ou melhor, que podem ser utilizadas com vistas aos seus efeitos), sem que isso signifique que sejamos isso ou aquilo. Inclusive, é possível marcar, todas as estruturas de performance descritas por Goffman parecem ter como efeito tornar irrelevante essa pergunta. Daí ser mais importante para o público que a atuação *pareça* verdadeira mais do que aquela pessoa seja realmente

identificada a esse papel, já que é a sensação de veracidade emitida que funciona como uma promessa de que quem atua abdica de ser outras coisas naquela situação.

Essa frustração em que nada de incoerente acontece, em que a veracidade se mostra comprometida sem que algum deslize tenha acontecido, porém, é a que parece nos atingir com mais força. A semelhança dos papéis dessa pessoa com alguns papéis que nós adotamos em outra situação pode nos fazer perceber que a pessoa está atuando naquela situação (pois, afinal, nós também já performamos esses mesmos papéis que emitem esses mesmos traços), mas o efeito maior dessa percepção — e a vergonha envolvida nela — é que sentimos que nós mesmos também estamos atuando na maior parte do tempo (“o que garantiria que aquele papel é *essencialmente* meu quando outra pessoa pode realizá-lo tão bem quanto eu?”). É como se descobríssemos que para atuarmos fosse preciso que nós também acreditássemos na veracidade da performance (não em todos os casos, mas em alguns casos). Quando esse véu é quebrado, pela performance do outro, precisamos lidar com o fato de que não há nada em nossas performances em si que as liga *essencialmente* a nós mesmos. Isso não é um problema em si — afinal, vivemos muito bem com nossas performances, sem que isso signifique que somos falsos ou qualquer coisa do tipo, como por exemplo quando somos educados mesmo quando não desejamos ser) — mas a impressão que dá é que revelar esse segredo de polichinelo acaba pondo em questão a nossa posição nesse sistema de máscaras, como se fosse um peso a mais a suportar. Como a capacidade de se projetar e se apresentar é uma parte integral da comunicação, é como se ver que as coisas funcionam assim (no momento em que estamos atuando) nos fizesse perceber que nossa posição é menos segura do que gostaríamos (por não podermos necessariamente *confiar* nos papéis que nós assumimos diante de nós mesmos). Nada aconteceu, mas quem se sente uma fraude somos nós, como se o que compreendíamos como sendo o núcleo de verdadeiro de nós mesmos, a imagem verdadeira de quem somos, fosse apenas mais um papel que adotamos. Como porém o gatilho acaba sendo a performance de outro, não é raro que a reação seja uma hostilidade a quem não fez nada mais do que simplesmente realizar bem seu papel. Diante dessas dinâmicas, a própria possibilidade da emissão ser recebida positiva ou negativamente pelo interlocutor (além de outras formas de receber) acaba fazendo com que já no ato da emissão inicial o emissor se preocupe com a recepção em potencial, alterando, mesmo antes da recepção atual, o que ele vai emitir (mesmo que não tenha controle sobre tudo). Isso tudo, acredito, é o que faz

com que as coisas se harmonizem na maior parte das vezes (mesmo quando lidamos com gente que realiza performances que nos incomodam).

É devido a essa estrutura (emissão → recepção → cuidado com a emissão diante da possibilidade de recepção) que se elabora o mais interessante das análises de Goffman. É nesse ponto que se elabora a possibilidade da emissão ir se tornando um dos centros da comunicação mesmo que ela exista sempre nas margens. Mas acredito que aqui há um sentido bem preciso para o que significa a emissão se tornar um centro: mesmo que se torne um centro da comunicação, ainda assim é fundamental que a sua “posição de marginalidade” não seja desfeita. Fico com a impressão de que haveria um acordo implícito entre partes que interagem que teria como um dos seus fundamentos manter a emissão fora do foco *para que ela não acabe transformando qualquer comunicação numa relação metacomunicativa em que camadas e mais camadas de sobre-interpretação (ou reenquadramento) são construídas para lidar com o fato de que não haveria nada sendo transmitido fora a possibilidade de se comunicar*. Ou seja, o que temos é um equilíbrio delicado em que a emissão se torna (por conta de sua própria dinâmica lógica) uma parte central da comunicação sem que ela jamais possa se tornar a totalidade da comunicação (quer dizer, ela até pode, mas isso implica na comunicação perder qualquer lastro o que, acredito, faria ela se converter em puro jogo de cena).

O que isso significa para a investigação que estamos elaborando é algo que ainda não está completamente claro. Me parece, porém, para repetir o que já disse, que Goffman consegue mostrar que essa forma de se orientar no mundo já é algo que pré-existe às redes sociais. Ele também parece nos providenciar um arsenal bem elaborado das formas de socialização que vão ser apenas amplificadas na internet. A impressão que eu tenho é que “assumir um papel” e “colar nele” — ou seja, operar uma tentativa de fusão entre a nossa identidade e nossos papéis — acaba se tornando ainda mais importante num espaço em que temos um público contínuo (como marca Tolentino), mas também num espaço em que existem tantas pessoas que parecem ser exatamente como nós. Acho que isso é uma das vertigens que as redes sociais costumam produzir: a sensação de que existem pessoas demais parecidas conosco — o que acaba afetando e pondo em questão o que tomamos para nós mesmos como sendo a nossa verdade singular. Não surpreende, diante dessa *massa de sujeitos*, que vejamos que não somos tão especiais assim.

É claro que há muitas formas de lidar com isso, de responder a isso, mas uma das formas mais comuns de reagir parece ser negar essa estrutura representativa da nossa existência (e a pluralidade de papéis que ocupamos) por meio de uma dobra da aposta sobre

uma personagem específica que representaríamos, procurando se fundir cada vez mais com ele a partir das nossas pegadas no mundo internético. Aproveitando de que há um público potencial contínuo (ou seja, de que sempre falamos para *qualquer um*, sem diferenciação da situação), acabaríamos usando cada momento para reafirmar a escolha de uma personagem específica *como a nossa identidade*. O interessante nesse gesto é que o público potencial contínuo, que de certa forma nos faz refém ao estar a todo momento acompanhando as nossas ações (exigindo uma coerência), acaba se tornando aquilo mesmo que nos permite avaliar se estamos conseguindo nos fundir com uma identidade. A lógica em questão parece ser a seguinte: se nada me garante que *esse papel seja a minha verdade*, então a resposta desse público contínuo à minha atuação poderá me dizer ao menos se *eu realizo esse papel com tanta coerência a ponto de eu conseguir acreditar que eu sou esse papel*. Independente da fusão ser possível, o que se parece buscar nesse movimento é um tipo de garantia que não apenas nunca houve, mas que foi tornada ainda mais complicada com a visibilização da banalidade da nossa “singularidade” (já que, como disse, há inúmeras outras pessoas que se parecem iguais ao que achamos que somos). O custo disso, de se fechar ainda mais em um papel específico, é abrir mão de todos os outros papéis que nós também somos (sobretudo papéis que nem sempre concordam de modo harmonioso). Não se trata aqui, porém, de avaliar moralmente quem paga esse preço, mas de ao menos tentar ter um pouco mais de clareza sobre as operações que estão sendo feitas.

4. Sobre a mente coletiva da internet

Se começamos investigando o perfil/usuário que existe a partir das redes, agora procuramos entender a própria estrutura na qual ele existe e que produz a desorientação para o qual o perfil é uma solução. Um tipo de desorientação que talvez só tenha sido captado (pelo menos em sua sensação) no texto *The communal mind* de Patricia Lockwood.⁶ O que falar de um texto que não apenas procura falar sobre a internet mas, em alguma medida, *reproduzir por meio do estilo* seus efeitos? É difícil. É difícil pois parece que os problemas que ela traz aparecem na própria forma como o texto se constrói, como a perspectiva vai se deslocando sem que você sequer consiga saber *exatamente* se aquilo é um texto sobre a internet, uma memória sobre as aventuras da autora ou mesmo uma tentativa de, como ela

⁶ Patricia Lockwood é, além de escritora, famosa por ser uma *heavy-user* da rede social twitter (@TriciaLockwood). Em breve lançará seu romance *No one is talking about this* que, segundo consta, reconta os périplos da autora tanto se emburacando na internet como fora dela.

mesma diz, entender essa mente coletiva que parecia tomar ela. O que vou tentar fazer aqui é, então, ao menos tocar nos temas que Lockwood traz sem ter a menor pretensão de esgotar ele. Talvez a coisa fique um pouco solta, talvez fique inconsistente, mas é preciso reconhecer os nossos limites e tentar se apoiar nesse texto para inteligibilizar um pouco da estrutura desorientadora.

A primeira coisa que se discute, e que acho que é um dos movimentos centrais do texto, quer dizer, uma das coisas que retorna (pois trata-se de um texto que é pontuado por retornos e ecos de certos temas/imagens [mas que sequer tenho capacidade de mapear adequadamente, mas *sinto* que estão lá]) é a ideia de que entrar na internet (o “portal” nos termos da autora) é um movimento de *interiorização do exterior*. Não é a toa que o verbo que melhor descreve o que fazemos ali é *bisbilhotar*. Mas um tipo de bisbilhotar esquisito, que tudo se torna bisbilhotável ao mesmo tempo, bastando apenas direcionar o olhar para o que queremos bisbilhotar (o que traz algumas questões: como saber *o que bisbilhotar?* e como *encontrar* o que queremos bisbilhotar? — voltaremos a essa questão). Mas isso não é tudo, pois a bisbilhotagem tem como meio o *prestar atenção*. Ou seja, não apenas podemos bisbilhotar qualquer coisa, mas qualquer coisa pode ser objeto de escrutínio mais facilmente. Um dos efeitos disso (e que retorna ao longo do texto) é a maneira como esse processo de intensificação da vida bisbilhotada (a partir da internet) acaba fazendo a própria vida fora da internet parecer menos real, sobretudo quando certas inversões acontecem e situações do mundo offline são articuladas a partir do ponto de vista online. O problema, e veremos isso nos efeitos, é que esses gestos de interiorização é que eles não discriminam entre o que se interioriza e põe tudo no mesmo plano (e uma equalização de planos que depois é refletida na realidade offline). A princípio *qualquer coisa* pode aparecer nessa rede desde que seja disponibilizado como texto, imagem, som ou vídeo. Parece que tudo o que acontece parece ser intercambiável a partir dessas mídias independente das suas escalas. Eventos de escalas individuais e eventos de escala estatais, por exemplo, não apenas acabam sendo concebidos lado a lado como se fossem comparáveis (e que é inclusive o que permitiria compará-los e privilegiar o que lhe é mais próximo), mas são também pensados como mobilizáveis das mesmas formas (como se não houvessem mediações diferentes para escalas diferentes). Temos, portanto, um espaço que *condensa* múltiplas escalas de maneira confusa (ou seja, sem uma forma fácil de navegar).

Mas é preciso marcar que essa *interiorização do exterior* não se deu do dia para a noite (ou melhor, a internet não foi sempre assim, ou essa *interiorização* não foi sempre a mesma), o que ajuda a explicar como talvez essa planificação pôde aparecer ao mesmo

tempo aparecer modo mais intenso, mas também nos pegar de surpresa. O que acho que é interessante é que em seus primórdios (e na verdade até o advento dos mecanismos de busca e, posteriormente, das grandes redes sociais) a internet parecia ter uma estrutura de ilhas espalhadas que não necessariamente estavam todas conectadas. Quer dizer, *sendo redes construídas a partir de cabos telefônicos* em alguma medida elas estavam conectadas. Mas em certo momento a internet era organizada de tal forma que não necessariamente você conseguia ir de qualquer ilha para qualquer ilha. A questão não era qualquer impedimento, mas a simples falta do endereço de certos locais. Para conseguir acesso a certos *sites* você precisava conseguir seus links em outros sites. Daí, nesses momentos iniciais, os diretórios de sites (geralmente compilados a partir de interesses e nichos) acabavam sendo fundamentais por permitirem que fôssemos de um canto a outro. Com os mecanismos de busca esse processo de navegação foi facilitado. Se antes a compilação se dava por interesses (que eram listados por um ser humano), nos googles da vida a compilação era feita de modo automatizado, procurando indexar os sites de modo mais rápido e até inventando critérios de relevância que passam ao largo de qualquer curadoria humana. Com as redes sociais parece que o processo de conexão não apenas se intensificou, mas as próprias redes se tornaram os centros dos quais ninguém nunca sai, salvo para uma passeada em sites que orbitam em torno delas (um tipo de desejo que é efetivada de modo mais radical na arquitetura do aplicativo do *instagram*, que impede as pessoas de postarem links — eles não são clicáveis — e o único link que é permitido é aberto num navegador ruim interno ao aplicativo — o que tira o incentivo de navegar para além do aplicativo). Se antes, portanto, tínhamos fóruns, blogs, sites que podiam muito bem nascer, florescer e morrer sem nunca terem dimensão da extensão da internet, com as redes sociais (e sua centralidade), parece que tudo o que não acaba é visível nesses indexadores gerais tem uma existência mais frágil (que pode implicar num *esquecimento* ou, em certos casos, no objeto de desejo, como vemos na *dark web*, esses cantos que tem como sua razão de ser [e o fetiche associado a eles] fugir dessas centralizações).

Essa transição, porém, não foi feita sem seus efeitos. Algo que Lockwood descreve em seu texto, e que parece as vezes até inimaginável hoje em dia, é a maneira como certas subculturas emergem nos espaços mais aleatórios. Uma determinada comunidade qualquer se constrói em algum espaço da internet (geralmente um fórum) a partir de um tema/interesse. Os seus membros começam a trocar informações sobre esse tema. Em algum momento o aspecto social passa a se tornar o centro dessa comunidade (a partir do

momento que certos hábitos se estabeleceram, que certas comunicações já são mais constantes, que as pessoas passam a se conhecer e ter afeto). Mas não apenas o aspecto social começa a se tornar central naquela comunidade (em detrimento do tema/interesse original) mas os membros dessa comunidade passam a incorporar os tiques e especificidades dessa comunidade. Como boa parte da interação online se dá *pela escrita*, isso muitas vezes acaba aparecendo na forma de escrever na internet, nas “gírias” etc.

O que é interessante é que no momento mais desconectados esses florescimentos aconteciam e morriam sem que nenhuma grande diferença fizesse no mundo. Com a centralização das socializações nas redes sociais (primeiro os fóruns no orkut acabaram se tornando uma grande central de fóruns, depois o facebook acaba com os fóruns pela implantação do “muro” [o *feed* infinito] — ainda que eles voltem como “grupos”, a dinâmica de arquipélagos estava ausente), a impressão é que se por um lado o desejo de interação social, que nos “primórdios” se realizava a partir de um conjunto qualquer de interesses que unificariam os membros de uma determinada comunidade e que só aos poucos se autonomizavam, se torna cada vez mais visível (estamos o tempo inteiro apenas no que seria o equivalente aos espaços sociais dos fóruns temáticos), por outro, parece que essa socialização se torna o próprio articulador da reunião das pessoas. Isso me parece afetar aquelas formas de *performance* e subjetivação que encontrávamos nos fóruns. Sim, subculturas específicas ainda continuam existindo, formas de comunicação e linguagens reconhecíveis apenas para certas pessoas ainda terão lugar na internet. Mas parece que nesta grande praça pública que é o *feed*, que é aberto a todos e por isso um espaço de ninguém (um puro espaço de socialização), as próprias performances e subjetivações acabam ganhando feições patológicas. Um dos efeitos dessa dinâmica (e que tem a ver com o fato de que a internet é a *interiorização da exterioridade*) é que o modo de existir *offline* passa a ser também navegado *com vistas à vida online* (ou seja, a interiorização da exterioridade levaria, num segundo momento, a uma exteriorização *desta* interioridade que é a internet). Vemos isso na forma como algumas coisas começaram a ser feitas *para a internet* (a partir de um senso de humor específico da internet). Vemos cada vez mais certos gestos irônicos (como pedir o pior tipo de comida do menu simplesmente para “ser engraçado” — e poder postar depois?) ou em ações completamente arbitrárias, sem nenhuma razão de ser, que parecem ser feitas com o simples objetivo de que elas podem ser postadas — e que esse poder-ser-postado lhe daria algum grau de existência maior. Como exemplo radical desse tipo de gesto penso em Kanye West falando que a escravidão era uma escolha. Sem entrar na psicologia de Kanye (ou seja, sem avaliar o conteúdo do que ele fala), a impressão que

tenho dessa fala é que uma das suas explicações possíveis (sem entrar no mérito das outras) parece ser a pura possibilidade de falar algo que em qualquer outra circunstância seria completamente inadmissível. É como se essa frase fosse emitida também para se poder acompanhar os efeitos que se seguem deste pronunciamento, de poder seguir as infinitas respostas, reclamações, defesas etc. que inevitavelmente ela desencadearia na internet. “*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*” [No princípio era a palavra]

Mas a centralidade das operações nos *feeds* das redes sociais teve também outros efeitos. Algo que não podemos nos esquecer do *feed* é que pro tanto que ele facilita acessar tudo que estaria sendo produzido nesse instante, ele acaba, por contra, dificultando encontrar qualquer coisa depois que ela passou. O movimento infinito do *feed* é também um movimento que faz com que as coisas sumam com a mesma velocidade que aparecem para nós (quem nunca teve dificuldade de encontrar uma postagem antiga nas redes sociais?). Disso se segue que essas redes acabam ditando um certo ritmo para a internet (por serem um polo atrator) e isso afeta a própria forma como essas coisas (memes, procedimentos, afetos, hábitos, cancelamentos) que surgem e se tornam essenciais por um breve momento, passam tão rápido que muitas vezes nem nos reconhecemos em memes passados.

Toda essa estrutura, a centralização e a rapidez das suas figurações, acabam construindo o que talvez parece ser o grande alvo que a Lockwood investiga em seu texto: a internet como uma mente coletiva. Esse ponto é fundamental, pois parece ser a instância em que o caráter multi-escalar confuso (chapado) da internet parece se revelar. Se, como vimos, certamente tem efeitos na formação da nossa individualidade essa estrutura, acontece aí também um tipo de subjetivação coletiva que independente dos desejos dos sujeitos individuais, acaba criando, em instâncias de outras escalas, certos conjuntos que têm capacidade de afetar objetos em escalas maiores. Essa subjetividade seria de escala distinta pois aquilo que em uma escala seria um conjunto de sujeitos, nessa escala maior acabaria compondo uma certa unidade consistente. Lockwood toca neste ponto sobretudo quando ela descreve o que ela chama de mente coletiva. No caso ela descreve uma que se articula em torno da leitura e análise de certos textos e questões. O que tem de interessante nisso, e fica bem claro (ao menos sensível) no texto de Lockwood, é que de fato o que tem de interessante nesse fenômeno não é que uma ou outra pessoa estão lendo um certo texto, mas que em cada leitura de um determinado texto (e pode ser qualquer texto) atravessa sempre um “olho coletivo” cujo juízo jamais faria sentido numa escala individual (um sinal

desse tipo de evento na nossa escala individual seria quando sentimos que perdemos tempos com certas polêmicas que nem interessam a nós e que não entendemos porque nos metemos ali — bem, não fomos nós que nos metemos, fomos apenas incorporados a um sujeito de escala maior, não fica claro quem está gozando desse nosso estresse pois o gozo estaria num sujeito em outra escala). Porém podemos estender o diagnóstico de Lockwood e dizer que essa mente coletiva que lê textos é apenas um tipo de mente coletiva. Podemos generalizar essa estrutura para os fenômenos em que saímos de nós mesmos na medida em que entramos nessa dinâmica, mas que, em sua própria repetição, acabam construindo ações, culturas, hábitos, lembranças e tiques coletivos que talvez fossem incompreensíveis de um ponto de vista externo⁷. O que vemos, inclusive, talvez seja a formação de inúmeros sujeitos coletivos que muitas vezes acabam até se opondo e se digladiando como *megazords* que, para nossa tristeza, acabam tendo efeitos existenciais e políticos, visto que seriam sujeitos com tamanho suficiente para lidar com atores acima da nossa escala individual. Mas se a multi-escalaridade das redes é confusa, é porque essas emergências, pelo caráter planejado das redes, obscurecem as mediações envolvidas. Inclusive não são raras as vezes que veremos sujeitos individuais sofrendo ataques de sujeitos coletivos sem entender a força desproporcional que o está atacando que não é uma infinidade de sujeitos individuais, mas um sujeito coletivo de ordem maior. A confusão inversa também é visível, visto que muitas vezes certos sujeitos coletivos tomam certas atitudes de sujeitos individuais como *pertencendo* a um sujeito da escala dela (mas que na prática teria sido apenas projetado). A confusão e a planificação da estrutura das redes seria, portanto, o que dificultaria lidar com as diferenças de escala e de resolução, produzindo um tipo de desorientação ainda mais difícil de lidar (pois não apenas estaríamos perdidos, mas as coisas entre as quais nos perdemos nem teriam os mesmos tamanhos e nem seriam acessíveis com as mesmas mediações — ainda que estejamos sob a ilusão que sim, na medida em que tudo é interiorizado em código).

Entre os efeitos dessas dinâmicas, podemos dizer que num nível existencial a percepção da internet como um espaço de expressão da nossa subjetividade aos poucos se converteu (ou parecia se converter) num espaço de possibilidades mediadas pelo algoritmo.

⁷ Isso é diferente das culturas anteriores, porém, pois se certamente não é algo que acontece com todos, essas formações subjetivas não estão mais ilhadas. Não surpreende que uma das consequências disso foi que a mente coletiva, com o tempo, acabou tendo como ponto consolidador e atrator dos sujeitos a delegação ao outro de uma série de estereótipos (ou de estupidez). A construção orientada a partir de perfis parece que apenas estimulava a intensificação na medida em que põe eles no centro, mas tendo como único ganho continuar jogando o jogo (ou seja, era como se nos estivessem dando veneno, como fala Lockwood).

Acabamos nos tornando, de certa forma, a linguagem das plataformas independente de qualquer desejo explícito de se portar assim. Os sujeitos acabam não mais *se expressando* (como se prometia na internet, ou se esperava), mas passavam a parecer um com o outro, soar um com o outro. Como se *tornar-se a si mesmo*, nessas circunstâncias, *fosse se tornar mais um*. (o que talvez seja uma forma de liberdade de todas as limitações que não queremos ser).

Esse efeito de subjetivação mediado pelo algoritmo pode ser observado bem se prestamos atenção no — tão comentado — colapso de contexto. Sabe-se que um dos maiores efeitos da estrutura das redes sociais (sobretudo se pensamos na dinâmica de compartilhar postagens) é que as coisas são facilmente desgarradas dos seus contextos (que as explicam, que podem fornecer a chave de compreensão, a gramática específica da mensagem etc.). Mas podemos olhar também para o papel desse colapso de contexto no que diz respeito aos processos de subjetivação. Por um lado, se *tudo* pode potencialmente ser retirado do seu contexto, então os usuários estão constantemente navegando em um campo minado, já que a estrutura transparente das redes sociais (mesmo quando estamos em ambientes “fechados”, são como quartos com paredes vazadas) faz com que qualquer coisa que fazemos pode potencialmente ser alvo de uma descontextualização perniciosa (isso não significa que todas as formas de *exposed* deformam necessariamente a mensagem, mas é inegável que em algumas circunstâncias isso acontece, de modo que a simples possibilidade já é o suficiente para produzir uma postura paranoica). O efeito disso, dessa preocupação, é que as pessoas parecem todas se homogenizarem na medida em que procuram evitar os mesmos perigos. Por outro lado, mesmo que cheguemos a ter uma experiência inusitada que, ao que tudo indica nos tornaria singular, o colapso de contexto (mas por outra via) também acaba nos mostrando que sempre outra pessoa já fez o que fizemos *e melhor*. Como na internet haveria uma infinidade de experiências que são imediatamente acessíveis (para quem sabe onde encontrá-las, para quem sabe como transportá-las) não é difícil sermos confrontados constantemente com a ideia de que não somos banais. Esses dois efeitos do colapso de contexto parecem tornar ainda mais difícil *não ser mais um*.

Os efeitos políticos podem ser vistos em certas atividades esquisitas que emergem a partir da internet. O curioso das redes é que além dos momentos em que pessoas se articulam para usar a internet como meio de propagar suas ideias e práticas políticas, haveria também um movimento (contrário?) em que a própria estrutura das redes (e seus

efeitos) parece se utilizar dessas movimentações para parasitá-las. Vemos então a propagação de uma certa imagem refletida das formas sociais que predominam nesse espaço (mas amplificadas e distorcidas pela estrutura das redes sociais) que parecem ter como único fim fazer com que esse reflexo monstruoso ganhe realidade a partir da sua propagação. Isso parece ficar visível se olhamos para certos grupos políticos que parecem que emergem diretamente da internet, como no caso de certas movimentações políticas conservadoras que não raro se transformam em alguma forma de supremacismo branco. As coisas muitas vezes começam como brincadeiras (ou seja, goza-se com o simples fato de se poder falar certas coisas, de fazer piadas contra negros, judeus etc.) e depois se transformem em realidade (jovens nazistas). O que se pode perguntar era se isso tinha alguma relação com a própria liberdade de escrita que a internet propiciava: sendo possível falar qualquer coisa para qualquer pessoa, uma vez enunciado aquilo ganhava uma realidade que podia funcionar como atrator e ecoar de volta em quem a enunciou, transformando-a naquilo que teria sido inicialmente, em tese, apenas uma brincadeira — e que ganha um sentido retroativo como *premonitório*).

Desses efeitos talvez seja possível extrair que é a própria estrutura das redes que parece tender a produzir uma certa cristalização das identidades, uma fixação dos sujeitos em determinados espectros que os ajudariam a se localizar em mentes coletivas, em sujeitos coletivos. Mas o que nela produziria isso? Do que falamos talvez seja possível ver com mais clareza que essas tendências de identificação aparecem como resposta ao tipo de *interiorização do exterior* que é característico das redes — mas que as tornam difíceis de navegar. Essa interiorização seria (e é) caótica não apenas por nos apresentar *inúmeros e incontáveis tesouros*, mas por, acredito, trazer para um mesmo espaço plano inúmeras perspectivas e escalas de dimensões diferentes que nem sempre são tão facilmente distinguíveis. Daí a maneira como podemos facilmente acabar *fazendo parte* de inúmeras mentes coletivas sem ter ideia das mediações que estariam implicadas ali e que obscurecem as mediações envolvidas entre certos atos e seus efeitos⁸. Se em nossas vidas até habitamos diferentes escalas em situações diferentes (nossa vida singular, nossa família, nossas comunidades, nossas nações), na internet parece que todos esses mundos são achatados em

⁸ Penso, por exemplo, no caso de usuários do twitter (bots humanos) que agem como uma massa informe, reclamam enquanto indivíduos enquanto seu comportamento de massa acaba assumindo certas feições que os faz acreditar que são as suas reclamações individuais que geraram certas mudanças no âmbito político. O problema dessa situação é que essa dificuldade de acompanhar os efeitos entre as escalas acaba dificultando a navegação (e nos iludindo sobre seu sucesso) e parecem nos tornar ainda mais refém dessas mentes coletivas que entramos e saímos em nossas vidas nas redes.

textos e imagens, produzindo uma confusão em que os mundos não são tão facilmente distinguíveis. O problema, porém, é que quando nos habituamos a essa indistinção das escalas, essa confusão pode ser refletida de volta para a realidade cotidiana.

5. O drama de viver entre escalas

Para lidar com essa planificação e ilusão de um mundo sem escalas, de um mundo que existe todo no mesmo nível, o trabalho de Patricia Reed⁹ em *Orientation in a big world: on the necessities of horizonless perspectives* nos fornece ferramentas interessantes. Importante marcar, porém, que o texto de Reed é talvez mais um problema do que uma solução. Ela não discute diretamente o problema que nos concerne, mas ao botar o problema em termos de *como navegar num mundo multi-escalar?*, de alguma forma ele toca no problema da desorientação. Sobretudo por botar o problema em termos de uma *falsa solução* (isto é, uma tentativa de simplesmente aplicar uma experiência local a uma perspectiva global) e de descrever como, dessa falsa solução, podemos ver quais problemas uma eventual solução precisa considerar para ser satisfatório. O que Reed nos fornece, com suas análises sobre a “escala planetária” e as diferentes formas de conceber essa escala, é uma forma de repensar o nosso problema, a nossa desorientação específica e entender que tipos de condições uma solução melhor precisa respeitar.

Para começar, talvez o melhor seja retomar uma das definições mais preciosas em seu texto: o que é navegar? Navegar seria “a mediação contínua de intencionalidade com a contingência de eventos desconhecidos ou acidentais”, ou seja, é uma espécie de orientação que depende do desejo mas que depende, para conseguir saber que direção seguir, reconhecer marcadores (sinais que marquem diferenças relevantes na nossa navegação) que permitam a orientação (ou seja, a localização num determinado espaço). A navegação também, por ser justamente uma espécie de relação com o desconhecido (na medida em que não se sabe todos os caminhos de antemão) vai depender de elementos não materiais, ou seja, projeções e elaborações imaginárias (conceitos, para usar uma palavra que assusta algumas pessoas) sobre essa região desconhecida a partir das informações que temos sobre as partes do mundo que conhecemos e sobre aquilo que sabemos que queremos. Dessa forma, por servir como um entreposto entre o material e conceitual, como afirma Reed, a

⁹ Patricia Reed é filósofa e artista plástica. Seu trabalho tem contornado a questão das escalas e da navegação no contexto do capitalismo contemporâneo. Também fez parte do coletivo que escreveu o manifesto xenofeminista.

própria navegação acaba também sendo parcialmente responsável pela maneira como encaramos o próprio território que pretendemos explorar (na medida em que certos “marcadores” servem como pontos de orientação).

Essa questão fica ainda mais complicada se o tipo de território que queremos figurar é um que mistura diversas escalas em uma *enésima dimensão* (se lidamos com uma escala “planetária”, como marca Reed). Se há tantos níveis, campos e dimensões que excedem nossas capacidades de processamento, não apenas precisamos lidar com diferentes mapas que nem sempre convergem, com diferentes tipos de sinais que se cruzam mas não são facilmente distinguíveis, como também precisamos dar conta do fato de que o nosso desejo (ou seja, o elemento da intencionalidade envolvido na navegação) não é tão consistente quanto gostaríamos. Não surpreende que, nossa própria intencionalidade pode ficar confusa nesse ponto, já que não fica claro a princípio como conciliar desejos conflitantes ou qual priorizar em que momento. O efeito disso parece ser que *a arte da navegação* acaba se transformando numa tentativa de orientação entre as diversas navegações possíveis.

É justamente nesse ponto, porém, no fato de que o mapeamento das regiões desconhecidas afeta como experimentamos o próprio território navegado, que certos abusos podem ocorrer. Independente de ser um gesto voluntário ou não, uma projeção indevida — se estendendo além das suas capacidades e insensível às especificidades do território que não se harmonizam com o mapa que dele fazemos — pode acabar dificultando a própria navegação (ou entrando em conflito com outros desejos que temos que não envolvem uma navegação com sucesso). O tipo de redução que se opera também pode ser tão violento que certos mundos precisam ser apagados para que uma certa escala, um certo mapa, possa se impor¹⁰. Não é, portanto, um exagero, dizer que existe um elemento político envolvido nessas projeções e que caberia falar de uma *política da navegação*. Faz sentido que essa projeção de um mundo pequeno para um mundo grande em que inúmeras escalas se cruzam aconteça com frequência. É a forma mais simples — e por isso mais tosca — de lidar com a complexidade de um mundo multi-escalar.

A pergunta que surge, portanto, é, como conseguir navegar nessa pluralidade de escalas sem que isso implica na redução do mundo a apenas um tipo de escala? É possível

¹⁰ Para usar um exemplo bem grosseiro: certamente a colonização no contexto da expansão do capitalismo (a ~globalização) certamente foi em parte possível por esquadrihar o mundo a partir da capacidade de explorá-lo economicamente. O efeito, porém, é que esse esquadrihamento implicou na destruição de inúmeros povos e mundos (sem contar nos efeitos ecológicos acumulados a longo prazo. Esse gesto de navegação foi efetivo (“vi, vim, venci”), mas ainda assim, ele implica na recusa de ser fiel a outros interesses para além da navegação, como qualquer tipo de ética que procure respeitar o outro.

especular uma lida com essa “enésima dimensionalidade” mas que não apague as especificidades das inúmeras dimensões que participam dessa escala planetária. Reed não responde a isso, mas oferece algumas sugestões que podem ser úteis para pensar a desorientação que venho tratando aqui.

A primeira condição que ela marca é uma espécie de imperativo. Trata-se de um compromisso de preservar *distinções localizadas*. Isso é um passo inicial pois, como vimos, o principal risco na expansão escalar é a redução (violenta) das múltiplas diferenças a um tipo de ponto de vista. Dessa forma, a forma de combater isso é enfatizar sempre uma consideração da especificidade da localização que ainda que afirme a objetividade dessa posição, a afirma como uma objetividade *sempre* parcial, de modo que evita-se retirar o valor desse ponto de vista particular.

Isso é importante para evitar os riscos da generalização redutora, mas não nos ajuda a pensar como lidar com essa multiplicidade de escalas. É com isso em mente que Reed, em seguida, traz estratégias elaboradas tanto pelo escritor Édouard Glissant como pelo matemático Alexander Grothendieck para estabelecer uma segunda condição. Pode-se resumir o interesse dela no fato de que ambos os pensadores procuram pensar uma totalidade não homogênea na medida em que pensam as localizações particulares, específicas, como não sendo pensáveis sem a totalidade de relações nas quais ela está envolvida. Ou seja, a partir dessa ideia, as coisas não são unidades atômicas, desconectadas, mas são sempre a sua especificidade e as relações nas quais ela está envolvida e que compõem uma certa totalidade. A questão, e aí estaria também um avanço, é que o ponto de vista da totalidade varia de acordo com a localização específica que se aborda, pois as relações dessa localização podem se dispor de outras formas. O resultado é que a própria ideia de totalidade aparece mas de modo equívoco.

Um efeito dessa disposição de coisas, é uma certa dinâmica de feedback entre parte e todo. Se a parte é uma especificidade, mas essa especificidade é compreendida *também* a partir das suas relações, então as modificações no todo acabam ecoando de volta para o elemento particular, ainda que ele preserve a sua especificidade. Tem alguns efeitos dessa dinâmica que são interessantes e que cabe falar. O primeiro é que a própria distinção entre os elementos locais e gerais acabam sendo objetos de investigação e tornam necessárias uma determinação mais precisa dessas fronteiras (a fim de conseguir medir e acompanhar os movimentos de retroação entre parte e todo). O que temos então é um movimento em

que o estabelecimento de uma fronteira entre local e geral acaba, em sua análise, providenciando marcadores que ajudam a compreender a nossa perspectivação

O outro ponto que cabe falar retoma o problema da intencionalidade. Como falei acima, um dos elementos fundamentais do processo de navegação é a intencionalidade do navegador. Ou seja, aquilo que vemos tem a ver com o que procuramos. Quando, porém, entramos numa escala multi-escalaridade (e nos damos conta disso), encontrar uma forma de navegar essas escalas acaba sendo um dos desejos do navegante. A coisa se complica, porém, se seguimos as condições elaboradas por Reed. Pois querer preservar a singularidade das localizações específicas sem reduzi-las é também uma espécie de intencionalidade envolvida na operação de navegação (e por isso Reed começa com ela como “primeiro princípio”). De modo que se partimos desse desejo, o efeito é justamente um mundo equívoco, pois teríamos que aceitar que as localizações específicas são elas mesmas sempre sua diferencialidade e as relações nas quais ela está envolvida. Esse desejo projetado numa totalidade só pode fornecer uma imagem de totalidade não homogênea, ou seja, equívoca, em que todas as localizações acabam também projetando um tipo de totalidade (a partir da parte que é) sem que essa totalidade se harmonize. Se isso procede, então é possível que isso afete o próprio compromisso que se tomou de início. Pois sim, querer preservar a singularidade das localizações particulares é um desejo que constrói mundos equívocos, mas isso implica aceitar também, que, nessa equivocidade, a nossa própria intencionalidade se veja considerada de outra forma a partir de algum desses muitos mundos equívocos que convivem (de maneira não homogênea). Isso implica que a nossa intencionalidade inicial, ou seja, o nosso desejo, é ele mesmo inconsistente, podendo variar — inclusive variar a um ponto que se apresenta *contra* aquela intencionalidade que se tomou como compromisso inicial. Talvez seja isso que explique como, apesar dessa equivocidade, possam aparecer pontos de vista hegemônicos e redutores.

A partir dessa deriva podemos retornar mais diretamente aos nossos problemas. Vê-se que as questões trazidas por Reed remetem a um tipo de desejo de navegação que não é simplesmente o desejo por alguma coisa específica. A intencionalidade, o objeto do desejo, inerente à navegação num mundo composto de inúmeras escalas acaba sendo a própria navegabilidade — o que não surpreende que ele costume aparecer em sua forma mais imediata (mais fácil), ou seja, o desejo de um mundo simples e que seja facilmente navegável (“é um mundo pequeno”). Isso já nos traz para os problemas que venho tratando e que discuti no texto anterior: as redes como uma dupla experiência de *interiorização do exterior*. Interiorização do exterior num primeiro nível, na medida em que nossa vida, nosso

mundo (e o de outras pessoas) é interiorizado em forma digital. De repente temos acesso a uma quantidade incalculável de informações que não conseguimos dar conta¹¹. Se antes talvez até navegávamos entre informações que excediam nossas capacidades de processamento (e bem, talvez seja possível dizer que em alguma medida a história do capitalismo é a construção de uma rede global que compreende inúmeras escalas), o fato de que essas escalas não se apresentavam todas simultaneamente no mesmo espaço — de modo visível? — podia nos fazer esquecer que isso acontecia (ou esse problema já era “resolvido” antes que desse tempo para ficarmos desorientados). Sem contar que alguns avanços no campo das tecnologias de emissão (rádio e televisão) pareciam ter uma função de anestesiá-la a sensação de multi-escalaridade que nos envolvia. Poder-se-ia dizer que um dos efeitos dos telejornais e ficção serializada em escala nacional (que é uma escala que naturalmente contém inúmeras escalas muitas vezes conflitantes — como se vê nas movimentações políticas) foi produzir nos telespectadores a sensação de que estavam todos vivendo a mesma narrativa, o mesmo mundo. Como falamos, talvez o elemento dramático da interiorização é que a pluralidade de escalas que nos compõem — por conta de sua disponibilidade simultânea — cintilou brevemente. O problema imediato que se apresenta, para parafrasear Shakespeare, era que *the scales were out of joint* [as escalas estavam fora dos eixos], tudo seria acessível *por princípio*, mas coisas tão diferentes que não seria muito difícil se perder. Nos perderíamos em dois sentidos: por um lado, não necessariamente saberíamos *em que endereço da internet* estaria o que procuramos. Mas num sentido mais profundo, o excesso de disponibilidade e a ausência de marcadores sociais já estabelecidos que nos ajudassem a filtrar nossas demandas aqui e ali, tornariam difícil saber o que é relevante. Não teria segurança sobre a minha intencionalidade/desejo e nem sobre quais marcadores deve-se prestar atenção para navegar. Não surpreende que seja associado a esse momento inicial da internet um caráter aventureiro (para os mais otimistas) e que a questão que se punha era: como navegar nesse espaço?

Esse movimento durou alguns anos, claro, mas parece que foi *outra vida*, pois logo em seguida fomos tomados por um segundo movimento de *interiorização do exterior* que em sua dobra parecia fornecer uma solução ao problema: o advento das redes sociais. A centralização proporcionada pelas redes sociais é uma interiorização do exterior *das próprias redes sociais mas dentro da internet*. Ou seja, o que é interiorizado é aquilo que

¹¹ É um texto que já não leio faz muitos anos, mas se não me engano O narrador de Benjamin falava justamente dessa incapacidade de certas escalas locais darem conta da situação.

existe na internet e que passa a ser acessível a partir da mediação de sites como facebook, twitter, instagram etc. Há uma longa discussão que se pode fazer sobre essa história (que no momento fica mais no campo de uma hipótese do que uma certeza), mas não é difícil negar que isso é uma forma de facilitar a navegação. Se inicialmente a navegação era dependente de saber o endereço exato de onde você queria ir (o que demandava *saber o que você quer e saber onde isso fica*), agora não apenas as coisas estão todas disponíveis na mesma plataforma, como também os algoritmos dessa plataforma procuram apresentar para você *o que você quer*. O problema da navegação parece resolvido. Mas isso não significa que esteja tudo terminado, pois como vimos, os efeitos que surgem a partir dessa solução não são dos mais desejáveis. Vimos, a partir das análises de Tolentino e de Lockwood, que há muitos problemas na forma como essa história caminhou (ao menos em sua forma hegemônica).

E isso nos joga de volta ao texto de Reed e ao desejo que aludimos no início: o desejo de “permanecer num mundo pequeno” — apesar dos horizontes que não param de se expandir na medida em que o mundo se torna mais conectado. Se a princípio o desejo de conexão nos permite aspirar a uma maior proximidade, vizinhança (e um desejo que é expresso, por exemplo, no desejo de Mark Zuckerberg, relatado por Tolentino, que a morte de um cachorro na minha rua seja mais importante que uma tragédia na Malásia), o fato é que sua concretização implica num mundo que se complica pelas inúmeras dimensões que passam a coexistir cada vez mais: quanto mais conexões, maior o mundo em que vivemos. Esse aumento da conectividade, porém, não implica necessariamente uma adaptação da nossa perspectiva a esse mundo com mais dimensões. O problema é que se por um lado é possível manter uma perspectiva de mundo pequeno — e vemos que ela serve uma função, pois o mundo grande, de fato, é assustador —, por outro lado, manter-se preso no desejo de vizinhança, de um enquadramento pequeno (para usar os termos de Reed), não vem seus custos, e é justamente esses custos que pagamos (e que procurei elaborar acima).

Como pensar uma escala planetária (ou seja, uma escala que excede qualquer mundo local, com uma “enésima dimensão”), sem que isso implique na redução da escala planetária a apenas uma versão expandida do mundo local (ou seja, um tipo de escala que precisa apagar o que não cabe no seu escopo, tornar invisível o que foge da sua perspectiva)? Isso é o desafio que se põe, sobretudo se queremos evitar certas armadilhas. Mas deixarei esse problema em suspenso pois a preparação para abordá-lo nesse momento é mais importante.

Ainda assim, gostaria de terminar esse texto com um comentário sobre o problema da intencionalidade/desejo e de sua equivocidade. Acredito que será a partir daqui que os próximos passos poderão ser tomados. Não chegamos a nenhuma conclusão definitiva (visto que se trata de uma investigação em andamento) mas ganhamos alguma precisão que é fundamental para qualquer passo. Se pensamos na nossa desorientação atual, um dos problemas é que não apenas há um excesso de informações como a nossa própria intencionalidade nem sempre é transparente para nós mesmos — se isso já era um problema antes da internet, parece que agora foi amplificado. Daí uma das principais formas de orientação presentes na internet — e discutidas pela Tolentino — ter a ver com a criação de reflexos por algoritmos que capturam nossos movimentos, produzindo um espelho de nós mesmos a partir dos seus supostos interesses comerciais. Ou seja, nossa intencionalidade é reduzida (e não se pode dizer que isso não facilita a navegação) a uma questão das mercadorias que desejamos comprar. Não pretendo *resolver* essa questão aqui, mas isso aponta um pouco para o efeito na nossa própria intencionalidade da redução do mundo a *uma simples projeção de um ponto de vista que destrói ou invisibiliza dimensões equívocas da realidade*. Se sofremos, se temos dificuldade, se às vezes saímos do personagem e sentimos culpa, ou se entramos demais, até de modo caricatural, isso pode ser efeito de um gesto de repressão (sem compromisso aqui com o termo psicanalítico, a menos que tenha acertado no uso) que já esteja operando. Não podemos, portanto, magicamente aceitar um mundo multi-escalar pois a própria dificuldade de se orientar nele foi que fez com que tomássemos o caminho mais rápido e fácil (ainda que com custos). O que isso implica é que a compreensão da nossa inconsistência talvez seja um dos caminhos para tornar vivível esse mundo multi-escalar. Isso envolveria juntar à primeira condição de Reed (“a preservação da especificidade de cada localização particular”) uma espécie de corolário: a permissão de uma certa inconsistência que inclusive dispõe o sujeito a agir consigo mesmo. Mas é preciso marcar: isso é um corolário. A aceitação da inconsistência do sujeito só tem seu sentido se ela emerge a partir de uma equivocidade da própria realidade, de modo que a inconsistência e o equívoco do sujeito são também efeito da inconsistência e equivocidade do real.

Paremos por aqui. Ainda há mais passos por tomar, claro, mas é preciso aproveitar os pontos de descanso naturais que surgem ao longo do caminho.

Referências

- FOUCAULT, M. 2008. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GOFFMAN, E. 2014. *Representações do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes.
- HADOT, P. 1999. *O que é a filosofia antiga?* Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1999.
- LOCKWOOD, P. 2019. “The Communal Mind”. [London Review of Books](#). Vol. XII, n. 4, fev.
- POSTONE, M. 2004. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- REED, P. 2019. Orientation in a Big World: On the Necessity of Horizonless Perspectives. HOLERT, Tom (org.); Mende, Doreen (org.). [e-flux Journal](#). Vol. CI.
- TOLENTINO, J. 2020. O eu na internet. *Falso espelho: reflexões sobre a autoilusão*. São Paulo: Todavia.

UM OUVIDO FEITO DE VOZES: CONSTRUINDO O INSTITUTO DE OUTROS ESTUDOS

Escrito pelo **Instituto de Outros Estudos**¹

contato@outrosetudos.com

Nota preliminar

Este ensaio retoma o tema do texto Mais que um, menos que dois,² de Carla Rodrigues, publicado anteriormente nesta revista, que discute a lógica do sofrimento psíquico na universidade e as bases do projeto do Instituto de Outros Estudos (IOE).³ Gostaríamos de dar prosseguimento a essa conversa — mas, mudando um pouco a perspectiva, convidar também o leitor a explorar uma abordagem um pouco diferente.

Normalmente, apresentações de novos projetos buscam estabelecer, de forma objetiva, a sua necessidade e especificidade, descrevendo as condições sociais que motivam a criação de uma nova organização. No caso do Instituto de Outros Estudos, isso significaria apresentar um mapa da crise do ensino superior no Brasil, falar dos seus efeitos e apontar a importância da criação de um instituto autônomo — composto de alunos, ex-alunos, pesquisadores e professores — que visa acolher e auxiliar estudantes com problemas universitários ao mesmo tempo em que oferece uma fonte de renda suplementar para os mesmos.

No entanto, apresentar o Instituto dessa maneira significaria também ir na contramão da premissa básica do nosso projeto, a hipótese de que a nossa capacidade de discernir problemas não decorre apenas da descrição "objetiva" da realidade, mas depende também do engajamento continuado com essa realidade — afinal, nada revela melhor o que é real e o que não é do que os impasses e dificuldades que persistem para além de nossa boa vontade e esforço em superá-los. Apresentar o Instituto de Outros Estudos é, acima de tudo, introduzir o leitor a esse engajamento, a uma forma de escutar o mal-estar acadêmico que é condicionada não apenas pelo desejo de ajudar os outros — como se nós estivéssemos em situação melhor! —

¹ Bruna Martins Costa, Felipe Aiello, Fernanda Paixão, Gabriela Ripper Naigeborin, Gabriel Tupinambá, Guilherme Alfradique Klausner, Leonardo Petersen Lamha, Nina Stamato Ruschel, Palloma Alves, Rafael Saldanha, Raquel de Azevedo, Rodrigo Gonsalves, Mariana Mayerhoffer, Victor Pimentel Ferreira e Vitor Araújo.

² O texto da Carla pode ser encontrado aqui:

<http://revista.estudoshumanos.com/wp-content/uploads/2020/04/v.7.n2.2019.6.95-104.pdf>

³ Para uma apresentação detalhada do funcionamento do Instituto, acesse o site <https://www.outrosetudos.com/>

mas pelo encontro, dentro de nossa própria organização, com os impasses que também afligem quem busca nossa ajuda.

Na prática, isso significa reconhecer que nossas limitações — a pouca mão de obra, o tempo escasso, as armadilhas da idealização que foram nos frustrando pelo caminho — informam positivamente nossa capacidade de escuta, capacidade que, em uma organização composta de alunos e pesquisadores precarizados, depende não tanto do que sabemos sobre a realidade dos outros, mas de estarmos em dia com nossa própria realidade. E aqui, nesse esforço de apresentação do Instituto, isso significa arriscar uma outra forma expositiva, igualmente influenciada por essa realidade, o que, por sua vez, demanda uma outra disposição do leitor — uma sensibilidade até mesmo grosseira, como quando chacoalhamos uma escada para ter certeza que ela está firmemente presa ao chão e estável.

Por isso, escolhemos compor esse texto a partir de fragmentos redigidos por diferentes pessoas que participam do Instituto: coordenadores das diferentes frentes do projeto — acolhimento, ensino e pesquisa — membros das equipes de contato e acompanhamento de cursos, assim como integrantes da nossa rede de trabalho — revisores, tradutores, tutores, professores particulares, bem como psicólogos, psicanalistas e psicoterapeutas. O resultado não é um tecido homogêneo de perspectivas, experiências ou mesmo de envolvimento com o projeto. Mas convidamos o leitor a realizar aqui o mesmo exercício que nós fazemos tanto em nosso trabalho de acolhimento e ensino, quanto em nossa lida interna com o Instituto. Escutar o sofrimento na universidade é, muitas vezes, escutar a dificuldade de habitar regimes normativos incompatíveis — o mundo do trabalho e o mundo dos estudos, ou o mundo das expectativas familiares e a realidade das oportunidades acadêmicas, etc. — e ajudar a pessoa não tanto a remendar essa fratura, mas a ter força para habitá-la. Construir o Instituto de Outros Estudos também nos expõe a essa mesma exigência, nos obrigando a reconhecer as dificuldades de compatibilizar as restrições de grana, tempo e mesmo de crença no projeto com as incumbências e propostas do Instituto. Nada disso é possível sem essa sensibilidade que nos convida a reconhecer que a capacidade de suportar contradições é um sinal de uma construção sólida.

Na universidade

Uma pessoa descreveu assim o paradoxo de quem busca na universidade o caminho para mudar de uma vida:

“Se, por um lado, é verdade que a universidade, hoje, representa uma das poucas possibilidades de mudança social real, por outro também é verdade que essa mudança não vem fácil para os que a procuram. A vida acadêmica – o baque da pesquisa, do trabalho, das obrigações institucionais, das demandas das aulas – é exaustiva. Essa dificuldade aumenta na mesma proporção em que se amplia o acesso à universidade de parcelas da sociedade historicamente excluídas desse ambiente. É uma situação peculiar: quem procura na universidade um caminho para a mudança, para um existir um pouco mais digno, acaba se deparando com dificuldades suportáveis só com uma situação financeira estável e muita fibra emocional. O tranco é bravo, as bolsas são poucas e não chegam perto de corresponderem à realidade econômica brasileira.”

O “tranco”, no entanto, é agravado ainda pela dificuldade de compartilhá-lo — alguém complementa:

“Provavelmente o maior problema que tive na minha trajetória na universidade foi o silêncio. Sensação (e muitas vezes realidade) de que não era escutado, de que ninguém se interessava, de que não era lido. Se no início talvez eu achasse que isso era uma questão pessoal (ou seja, um problema meu ou de quem não está me escutando/lendo) foi só com o tempo que eu acabei percebendo o quanto essa sensação atravessava todo esse mundo. A própria demora para me tocar disso acho que aponta para a falta de comunicação e interesse que existe nesses espaços. Se demorou tanto é porque eu mesmo não estava trocando sobre as dificuldades e sofrimentos com meus colegas e amigos nessa vida. Pessoas que eram amigas, com quem trocava inúmeras confidências, conselhos e responsabilidades, mas que parecíamos evitar estrategicamente trazer pra luz os problemas que a gente sentia na vida acadêmica”.

O silêncio e a sensação de estar sozinho só dificulta, por sua vez, o famoso “horror da página em branco”:

“Em diversos momentos, a minha jornada acadêmica foi muito solitária. E olha que nem tive os problemas de relacionamento com orientador que alguns colegas meus tiveram. Minha relação com as minhas orientadoras, tanto no mestrado como no doutorado, foi ótima, sempre com muito respeito, compreendendo o tempo da minha escrita. Mas mesmo com todo este apoio, em diferentes circunstâncias me sentia angustiado, notadamente quando tinha que lidar com a folha em branco. É assustador o nível de liberdade que se tem quando começamos a escrever. Poder escrever "qualquer coisa" sobre a pesquisa, com a tinta estando inteiramente nas nossas mãos, me causava paralisia.

Após me tornar professor, percebi que esta minha angústia era também de muitos estudantes de pós-graduação. E, em alguns casos, com o agravante da orientação ser ruim, com orientadores que pouco respeitavam o tempo de trabalho de escrita deles ou, o que pode ser pior, que não davam apoio algum ao trabalho do pós-graduando, deixando-o ‘inteiramente livre’”.

Estar sozinho perante a folha em branco é um drama talvez incontornável — mas ele certamente pode ser agravado quando além das dificuldades próprias da escrita, somos deixados a sós com nossas fantasias sobre o que é esperado de nós, de nossos trabalhos e projetos. Um outro relato aponta ainda um outro agravante:

“Apesar dos valiosos e relevantes esforços de técnicos-administrativos, professores e movimentos estudantis nos últimos anos, é inegável que a universidade parece não saber responder adequadamente a problemas gestados em seu próprio meio, influenciando decisivamente na manutenção e formação do corpo discente e do corpo docente que compõem sua existência. Bom, se os problemas não são meramente individuais – ainda que possam, certamente, carregar traços da trajetória biográfica da pessoa –, então formular uma abordagem prioritariamente individual parece não soar como o caminho mais interessante. Por outro lado, reivindicar e esperar por uma resposta institucional mais acurada também não parece ser o suficiente.”

Podemos comparar esse testemunho com essa outra experiência:

“Concluí meu mestrado em literatura comparada e cultura moderna nos últimos meses. A dificuldade que encontrei em escrever a minha dissertação durante os primeiros meses de isolamento social foi agravada por duas tristes constatações: primeiro, que esse isolamento social, aclamado mundialmente como emergencial, é regra no mundo acadêmico, e segundo, que a isolação do processo de investigação intelectual, a individualização da carga de trabalho acadêmico e a atomização do pensamento mortificam o meu desejo de engajar com as ideias e obras às quais eu decidi dedicar o meu tempo e, em algum grau, a minha vida – ideias que eu verdadeiramente acredito que ‘vale a pena’ conhecer, tentar compreender e compartilhar. E isso tendo realizado a graduação e a pós em universidades estrangeiras nas quais o acesso a recursos para pesquisa é mais fácil, e o ensino menos precarizado, do que em universidades públicas brasileiras”.

Não é possível, no entanto, compreender a maneira como todos esses fatores podem influir na vida da gente se não consideramos a maneira como, ao nos confrontarmos com a realidade do ensino superior, podemos ser obrigados a rever nossos sonhos, idealizações e expectativas:

“No início dos anos 2000, ao que posso recordar, a mídia nacional se preocupava muito em alertar para o “mal” do século, a depressão, a síndrome do pânico, a ansiedade. Eu não entendia muito bem por que as pessoas desenvolveriam tais desordens e como era possível prevê-las. Até que eu adentrei na vida acadêmica. Inicialmente o fato de estar lá, causa uma sensação de batalha vencida, dado que toda a vida escolar é voltada para a grande conquista de um jovem: entrar numa faculdade. O pressuposto dessa entrada são promessas de uma profunda assimilação de conhecimentos, possibilidades de desenvolver ideias e se tornar alguém que domina tão bem um assunto, que passa a ganhar dinheiro com isso. Apesar da ideia travestida de possibilidade de contribuir para a sociedade com conhecimento adquirido, no final das contas, a realidade é como uma saga pelo arco-íris em busca do pote de ouro. Não é tão adulto o quanto se espera que seja. Rapidamente, a dinâmica acadêmica ganha o caráter competitivo, é necessário se destacar e apesar da ideia de que qualidade é melhor que quantidade, o que importa mesmo é em quanto tempo você consegue entregar mais, não importa muito sua subjetividade, seus problemas, imprevistos, afinal: a oportunidade já foi dada, é preciso agarrá-la. Para ficar rico, é assim mesmo. -O

pote de ouro. Então, num piscar de olhos, você faz parte de uma linha de produção, entregando sua força de trabalho intelectual (enquanto muitas vezes precisa conciliar com o despendimento de forças produtivas para se sustentar materialmente) de maneira cruel, sem direitos apenas com deveres e, surpreendentemente, é difícil conseguir ajuda de professores e orientadores.

No final de uma dura experiência acadêmica repleta de inseguranças, eu tinha certeza que era incapaz de contribuir de maneira prática com a sociedade, mesmo eu tendo me esforçado tanto, mesmo com minhas boas intenções e achei muito injusto, a propósito. No entanto, com o passar do tempo percebi que tudo o que eu passei parecia ser um *modus operandi*: colegas universitários de outras áreas, comprometidos, competentes, se encontravam pesadamente perdidos e desamparados em um ambiente que deveria oferecer acolhimento e ajudar a desenvolver as potencialidades dos indivíduos. Foi quando percebi que eu não era o problema”.

Entre trabalho e estudo

Confrontada com as demandas da vida acadêmica, essa pessoa fez uma escolha:

“Estar comprometida com a academia e com um emprego formal ao mesmo tempo era a minha condição inicial ao ingressar no mestrado, a experiência era sentida com muita exaustão física e cansaço, eu não conseguia participar de eventos do programa de pós e, por conta de uma disciplina do mestrado, também não participava das reuniões do grupo de orientandos de minha orientadora. Pressionada tanto pelo cansaço quanto pelo medo de não conseguir fazer um trabalho de qualidade, eu decidi abandonar o emprego para tentar bolsas e me dedicar apenas ao mestrado”.

Ela continua:

“A primeira denegação levou 63 dias — 2 meses de espera era o normal. Antes de enviar um pedido de reconsideração do pedido, marquei uma reunião com a orientadora, ela não havia lido o projeto, não sabia como me ajudar a corrigi-lo, me disse que isso não era prioridade, que a minha prioridade era me empenhar nas duas disciplinas que eu estava fazendo para ter A e ter chances de ter bolsa e depois ver o que fazer do pedido de reconsideração.

Quando chegou o depois, ele chegou um pouco mais depois, eu já estava um tanto desanimada, mas ele chegou e logo chegou a pandemia, foram 104 dias, 3 meses e 12 dias, e mais uma denegação. Dessa vez, porém, não havia nada de errado com o projeto, o erro era o solicitante de bolsa, que embora tivesse A nas disciplinas, não tinha experiência internacional e não estava no início do mestrado -uma pena, não tinha muito como me corrigir.

Curiosamente, nesse tempo em que eu só tinha o mestrado e o meu tempo todo era dedicado a ele, eu não tinha mais ânimo para ele, o tempo virou um grande nada. Não tinha sentido algum e eu estava reduzida a algo que não me reconhecia em muitos aspectos”.

Mas atentemos para o que ela diz, por fim:

“Buscando existir um pouco, eu busquei um emprego e encontrei — foi um pouco de sorte — e curiosamente, agora que eu tenho um emprego eu até consigo achar algum ânimo para o mestrado. De alguma forma, estar fora e entender-me fora, não participante, outsider, me fez achar o mestrado

interessante de novo. Ver a academia como fechada para as minhas perspectivas profissionais, tem me feito tocar o mestrado de algum jeito, e ainda contrariamente à ameaça do "mestrado profissional" eu estou tocando um 'mestrado amador' mesmo — (quase) um hobby. É o que temos para hoje e para o próximo ano se tudo der certo”.

Enquanto o estudo e o trabalho se apresentam como duas forças que nos puxam em direções opostas, há também outro tipo de obstáculo, quando a lógica do trabalho não acadêmico emerge dentro do ambiente universitário, como vemos no seguinte relato:

“Na experiência acadêmica a gente achava que poderia ter uma relação diferente com o trabalho. Os rumos da produção seguiriam uma finalidade coletiva decidida e pensada pela comunidade interessada na pesquisa. Como os efeitos das decisões e regras surtiriam efeito nos executores do trabalho acadêmico, dava a impressão de que eles seriam pensados dentro do espaço da atividade; a gente iria produzir um negócio decidido por nós mesmos. A estabilidade de um possível emprego público em uma universidade, os salários de um professor universitário, dentre outras coisas, impulsionavam a gente a atravessar esse calvário difícil de produção de provas infinitas de eficiência, dedicação, inteligência, interesse e inventividade. No meio do caminho, a relação do trabalho acadêmico, para o terror e decepção de todo aspirante a professor, tem os mesmos arrombamentos de qualquer relação de trabalho. Hoje, trabalho em um emprego que nada tem a ver com a minha vida acadêmica e sou mal pago. Ganho hoje o que ganharia se não tivesse tido o trabalho de passar mais de 10 anos estudando”.

Um experimento de organização

Um participante descreve assim o Instituto:

“O IOE é uma rede de experimentação diante da partilha dos desencantamentos da experiência acadêmica. Cientes de que o percurso universitário não provê garantias às pessoas de maneira igualitária, o IOE visa um acolhimento experimental que não mascare esta realidade. Especificamente apostando em um núcleo digitalmente organizado, o IOE busca saídas frente aos dilemas e impasses da pauperização da realidade de uma massa diplomada, diplomando e em busca de diplomas, ciente da necessidade da construção de um lugar para esse documento, que entende de antemão a resignificação do valor simbólico deste título no cenário atual. E, diferentemente de assumir que se trata de um combate perdido contra aos meios virtuais que hoje atravessam todas as nossas relações, a ideia de nos apropriarmos de tais meios diz da tentativa de um hackeamento possível do futuro, de arriscarmos uma organização mais criativa às nossas coletividades e organizações diante do pensamento e do trabalho. A partilha de uma condição, ainda que comum, muito assimétrica e repleta de nuances novas como a conexão de distintas regiões do país em uma rede ‘supra-acadêmica’ (mesmo que ‘semi-institucional’) apresenta também a possibilidade de trocar em novas perspectivas entre realidades que por vezes pouco ou quase nunca se dialogam. Pensar a organização de uma classe acadêmica pauperizada e desiludida pode ser um passo em uma boa direção também para praticar experimentações visando uma maior independência relativa aos meios acadêmicos institucionais estabelecidos”.

Outra pessoa retoma a ideia da “organização experimental” e desenvolve uma nova elaboração teórica do projeto:

"Podemos entender, portanto, o experimento do Instituto como um projeto de pesquisa, um modelo de instituição acadêmica, que visa escapar à dicotomia tradicional entre o estatal e o particular, entre a universidade 'pública' e os institutos privados. Se a universidade pública no Brasil é um edifício em condições cada vez mais precárias – edifício este que no qual a maioria dos membros do IOE 'reside' – e institutos privados de pesquisa são prédios fechados à circulação do público, podemos pensar no IOE como um edifício que vai sendo erigido à medida que mais pesquisadores ao redor do Brasil animam-se a participar – ou desesperam-se a ponto de participar – do processo de construção. É esta a experiência singular do Instituto: a experiência de construção de um novo 'lar' para pesquisadores, estudantes e professores que foram deixados ao deus-dará. A própria página de apresentação do Instituto descreve o IOE como um 'prédio de três andares':

Na fundação, está nossa frente de apoio acadêmico, que acolhe demandas por auxílio – seja pedagógico, psíquico ou financeiro – e, após uma conversa, conecta a pessoa a um membro de nossa rede de serviços; no andar seguinte, dedicado ao ensino, é possível utilizar nossa plataforma online, e nosso workshop de formação, para transformar o conhecimento acumulado ao longo da sua trajetória acadêmica em um curso à distância; finalmente, no último andar – que só existe por causa dos anteriores – temos nossa frente de pesquisa, atualmente em construção, onde queremos utilizar nossa experiência coletiva de escuta do mal-estar na universidade e de formas alternativas de ensino para produzir um novo modelo de pesquisa e investigação teórica.

No contexto dessa imagem do Instituto como um prédio em construção, e da distinção entre a planta do prédio (o Instituto enquanto experimento) e a teia de relações sociais aí engendradas (o Instituto enquanto experiência), vale uma observação: esse é um prédio que vai se fazendo 'no caminho', o que significa que o plano que estrutura o projeto de construção possui apenas umas poucas diretrizes. Não há nenhum protocolo ditando a altura do pé-direito, a quantidade de metros quadrados em cada andar, o tipo de material do qual serão revestidas as paredes, a quantidade de ocupantes que cada andar comporta, o aproveitamento do terreno no qual no prédio está sendo construído, a interação desse terreno com os terrenos circundantes, ou mesmo a localização geográfica do edifício.

Penso eu que a abertura dessa planta experimental do IOE seja um de seus maiores atrativos, ainda mais porque não dá para descrever com precisão um prédio que ainda não existe. Assim vamos construindo aos poucos, consultando uns aos outros, transmitindo as técnicas que aprendemos na medida em que nos familiarizamos com as ferramentas de construção, na medida em que percorremos os declives e depressões do terreno, na medida, enfim, que conhecemos o trabalho daqueles com quem estamos construindo esse espaço comum."

A imagem do Instituto como uma construção experimental — e, portanto, arriscada — é elaborada em mais detalhes a seguir:

"Uma vez diferenciadas as noções de 'experimento' e 'experiência', vale agora lembrar como as duas se articulam. Etimologicamente, esses conceitos-irmãos compartilham a mesma raiz: 'ex' (fora) e 'peri' (limite) revelam uma dimensão, tanto no experimento quanto na experiência, de ultrapassagem. O experimento do IOE incorre por definição na expansão do projeto para 'fora de si'. Não por acaso, a palavra 'perigo' parte da mesma raiz, pressupondo a passagem para fora dos confins do conhecido, a entrada no desconhecido. A escassez de parâmetros iniciais que orientem a construção não é sintomática de uma falta de estratégia na criação da organização, e sim uma decisão em si estratégica, porque admite

logo de antemão essa característica que o experimento tem de extrapolar a si próprio, de ir para além dos limites daquilo que foi imaginado. As poucas linhas gerais que estruturam esse instituto ainda em construção atuam como uma base, e é essa base estrategicamente aberta que faz com que o experimento original estimule uma primeira onda de experiência sem, no entanto, engessar ondas futuras. Ao contrário: o experimento deve ser aberto o suficiente para se permitir atravessar por muitas ondas de experiência sem se deixar desaguar com a maré.

De certo modo, a robustez do experimento – a sua capacidade para não se trair – depende da escolha de quais são essas poucas “regras” que o amarram. No caso do IOE, penso que os princípios definidos por seus idealizadores tornam o projeto especialmente consistente: *autonomia* – a capacidade do Instituto de estabelecer e reger-se pelas suas próprias normas – e *autossustentação* – a capacidade dessas normas, e do modus operandi por elas engendrado, de sustentarem a si próprias e ao Instituto enquanto tal. Ora, o caráter experimental do Instituto assegura a sua existência enquanto ponto de convergência entre o descritivo e o normativo. A experiência daquilo que o Instituto é redefine as coordenadas do experimento, e este, tendo como base os princípios fundamentais de autonomia e autossustentação, calibra o funcionamento do Instituto, num franco diálogo entre as várias partes componentes do projeto. De fato, a autonomia do Instituto com relação a entidades externas ao mesmo tempo demanda a colaboração interna como meio de garantir a sua autossustentação, e *permite* uma movimentação mais livre – uma exploração empírica mais ‘perigosa’ – por parte do Instituto pelo vasto terreno da pesquisa e da política experimentais”.

Outro relato insiste na dimensão experimental do IOE, enfatizando a importância de não tratarmos a autossustentação e a autogestão como um modo de nos excluirmos dos problemas acadêmicos, mas como um meio de termos um novo acesso a eles — e portanto novas formas de solucioná-los:

“Dos vários fatores interessantes da experiência do Instituto de Outros Estudos, gostaria de ressaltar apenas dois. O primeiro diz respeito a algo que informa a realização do projeto - a saber, a percepção de que dificuldades relacionadas à escrita acadêmica, elaboração de problemas de pesquisa, apreensão de determinados conteúdos etc. não são questões totalmente redutíveis à escala individual. Em palavras mais simples: se você tem dificuldade de escrever um artigo, isso não é um problema só seu - há enormes lacunas na formação do ensino superior atualmente, sem contar os inúmeros déficits presentes no caminho de acesso à universidade. (...) Então, o que fazer? É aí que entra o segundo aspecto do projeto que eu gostaria de ressaltar - seu caráter experimental. De maneira geral, em nossas críticas ao meio acadêmico há um forte desejo (e esperança) de realização de uma profunda reformulação das relações de trabalho dentro da universidade. Quando reivindicamos, por exemplo, a criação de disciplinas sobre escrita acadêmica estamos, implicitamente, perguntando o seguinte: ‘e se ensinar a escrever academicamente fosse algo tão valorizado quanto ensinar os autores A, B e C?’. Quando criticamos práticas abusivas de orientação acadêmica também estamos, de alguma maneira, perguntando sobre a possibilidade de graduandos, pós-graduandos e docentes terem um acesso mais equânime dos ‘meios de produção’ de seus próprios problemas de pesquisa, bem como dispor de maior segurança (e apoio) em atividades como escrita e apresentação oral. O projeto também nasceu de uma pergunta - e se, em vez de esperarmos a concretização desse meio acadêmico alternativo, nós mesmos tentássemos inventá-lo, atentando para seus problemas e vantagens? Assim, assumindo tanto a posição de ‘cientistas’ como a de ‘ratos de laboratório’, criamos o Instituto de Outros Estudos. Seguindo a metáfora, o caráter experimental do IOE vem exatamente do fato de que o projeto, em sua natureza, é um experimento - isto é, estamos tentando criar um espaço artificial no qual as relações de trabalho

baseadas em atividades acadêmicas são organizadas de outra forma. A partir daí, começamos a identificar o que é (e o que não é) possível de ser realizado em relação a tais problemas. Assim, apostamos que, através do IOE, nós construímos condições de acessar de maneira distinta uma realidade social extremamente complexa e elaborar um mapeamento diferenciado de seus limites e potencialidades”.

Experiências no Instituto

Alguém relata sua experiência na rede de trabalho do Instituto:

“Sou estudante de psicologia, prestes a iniciar meu último período na faculdade. Ao longo da graduação, tive a oportunidade incrível de fazer estágio em pesquisa em um tema, no mínimo, inusitado: autoconsciência e substâncias psicoativas, um projeto de doutorado do laboratório de neurociência da minha faculdade. Me apaixonei pelo tema e fizemos de tudo para viabilizar um estudo experimental, sendo um processo burocrático acima de tudo. Bom, a pandemia nos deixou a ver navios e eu não queria deixar de estudar o que eu gosto. Desde que eu entrei no IOE, recebemos a demanda de um pesquisador na área de política internacional de drogas, demanda esta que eu abracei com muito entusiasmo. Então, graças ao Instituto, consegui me manter no tema que eu gosto, sem depender da minha própria faculdade ou da burocracia inerente a qualquer estudo experimental para isso. É muito bom saber que todo o conhecimento específico que eu tenho sobre o assunto não serve apenas à minha pesquisa, eu posso trabalhar em conjunto com outros pesquisadores em outros projetos também”.

Outra pessoa descreve uma experiência similar:

“Já com esse primeiro serviço de tutoria, pude experimentar da fantasia de ser a leitora que eu queria ter tido para os meus próprios ensaios e dissertações. O vínculo que estabeleci com a mestrandia a qual estou tutorando, vínculo esse que foi intensificado pela experiência comum (ainda que manifestada diferentemente) de falta na universidade e frustração com os modelos dominantes de pesquisa, me ensinou muito sobre o meu próprio trabalho e as minhas próprias aspirações de transformação do meio acadêmico, além de consolidar o meu comprometimento com a pesquisa brasileira”.

Enquanto, para alguns, poder mobilizar o próprio conhecimento para além da pesquisa individual — e receber por isso — sem precisar esperar a chancela de um diploma ou de uma vaga oficial é uma motivação importante, para outros, a perspectiva de um outro caminho profissional é uma prioridade:

“Eu acho que tomei a decisão de entrar no Outros Estudos porque é, hoje, a minha única ligação com a vida acadêmica. A minha insatisfação com o Outros Estudos, por enquanto, é que eu não posso ainda pensar em nenhuma insatisfação. É um projeto bem novo e ainda estou tentando entender como a coisa funciona. Me anima o fato de que, mais pra frente, eu possa faturar algum dinheiro com coisas que me interessam. Não sei se é muita pretensão esperar que, no futuro, isso possa me ajudar a sair do trabalho que hoje eu faço”.

Ao prazer da interlocução intelectual e às possibilidades financeiras, é preciso adicionar ainda o efeito positivo de nos organizarmos coletivamente sem que isso implique em ocultar nossas dificuldades:

“Se um dia apostei todas as fichas em uma formação interdisciplinar, hoje aposto todas as fichas em solidariedade objetiva, que acho que é o que me atrai no IOE. Uma plataforma em que o sujeito tem espaço para construir algo independentemente do que as pessoas pensam da sua formação, dos contatos que têm e de tantas outras características pessoais que fecham as portas imediatamente para a maioria dos que saem da universidade com um canudo na mão”.

Outros relatos — ainda que em parte divergentes — reforçam esse ponto:

“Vejo o Instituto Outros Estudos como um pequeno, mas importante e potencialmente revolucionário, alívio a esses problemas. Ao conectar a oferta de universitários – que têm muito a oferecer mas poucos meios de fazê-lo – com a demanda de estudantes igualmente cansados, o IOE cria, na verdade, rede de apoio e mútuo entendimento. O Instituto compreende os problemas e age sobre eles, de forma descentralizada, horizontal, através de alguns braços – ensino, prestação de serviços, apoio psicoterapêutico etc. É só um começo, mas já nos primeiros meses, como um dentre tantos revisores, pesquisadores e tradutores desempregados, pude experimentar o alívio que a presença do IOE pode representar. Mais do que ‘conseguir trabalho’, o mais importante, para mim, foi a sensação de que não precisamos estar sozinhos”.

“E não é que tudo tenha se tornado mágico quando começamos a falar, mas parece que a coisa deixou de ser um problema só nosso — e problemas-tabus que iam desde dificuldades com leitura e escrita até com não saber lidar com as dificuldades (cada um com a sua) financeiras. É como se ainda que nada tivesse se resolvido, a coisa tivesse perdido peso por poder ser compartilhada. Foi a partir desse momento também que consegui entender que outro tipo de vida era possível na universidade. Talvez por isso eu me sinta ligado ao Instituto de outros estudos, por perceber que na construção desse espaço a gente já começa a viver essa outra vida possível que foi a razão da nossa reunião.”

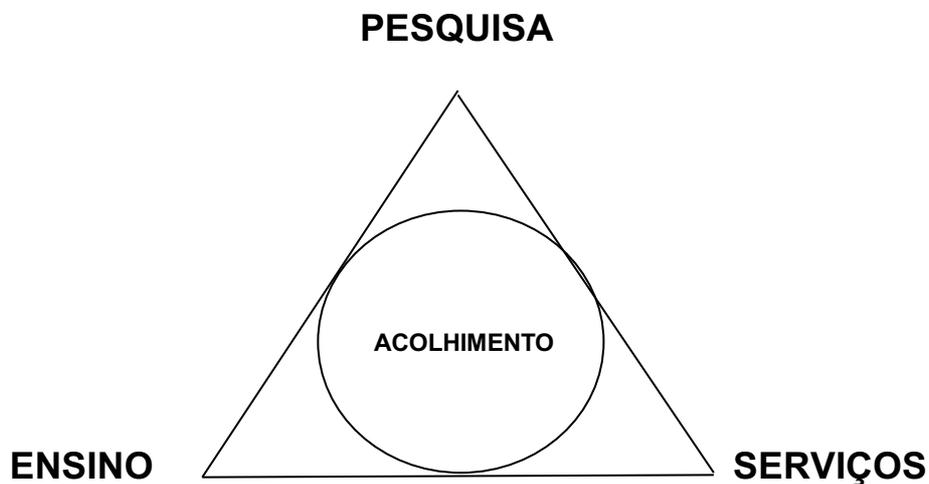
“Minhas intenções eram e continuam sendo profícuas e que portanto eu deveria continuar investigando, buscando compreender e transformar tais processos adquirindo conhecimentos sólidos e úteis, mas dessa vez de maneira coletiva onde eu pudesse tanto contribuir, como receber e foi com essa intenção que a ideia de ‘Outros Estudos’ me chamou a atenção, tanto pelo seu caráter desprendido do funcionamento institucional capitalista, como pela possibilidade de ações táticas e até estratégicas que visem alterar essa realidade acadêmica como instituição única do conhecimento. Me sentir sozinha e limitada quando precisei entregar resultados e lidar com prazos foi o que mais prejudicou o andamento da minha formação, por isso também enxergo esse projeto como um suporte importante de acolhimento e fortalecimento de quem está envolvido em processos de apreensão e desenvolvimento de conhecimento”.

É crucial, finalmente, registrar que, como mencionamos em nossa nota preliminar, o Instituto não é apenas uma oportunidade de intervir nas contradições do mundo, mas é ele mesmo parte desses conflitos e contradições: um rascunho deste ensaio, por exemplo, foi criticado pela falta de um posicionamento político mais explícito.

Uma experiência de acolhimento

À guisa de conclusão, separamos um caso de acolhimento realizado pelo "primeiro andar" do Instituto. Antes de apresentá-lo, considere essa breve descrição do funcionamento da frente de acolhimento do IOE:

“O Instituto de Outros Estudos, no que tange à ponta Rede de Serviços (as duas outras pontas de nosso triângulo são a Rede de Ensino à Distância e a Pesquisa) tem um grande diferencial em relação às redes de serviço acadêmicos disponíveis das quais temos conhecimento, que é o Acolhimento. O acolhimento é o espaço central fronteiro com as três pontas de nosso Instituto, que recebe num primeiro contato quaisquer demandas que nos são endereçadas e é o espaço-tempo onde primeiro acolhemos aquele que chega com sua questão, seja ela uma oferta de serviço, um pedido de obter um de nossos serviços, ou mesmo o desejo de participar da gestão do Instituto, assim como é nesse encontro que transmitimos o que é o Instituto.



Na verdade, o Instituto é e seguirá sendo o que for se decupando desses encontros, pois ele é autogerido por seus atores, membros da comunidade acadêmica ou a ela ligados direta ou indiretamente, que nessa Rede ofertam e utilizam serviços das mais variadas espécies (desde formatação de um trabalho de disciplina de graduação à revisão de livros, passando por tradução ou psicanálise), podendo ser a princípio tantos quantos forem demandados dentro dessa esfera.

No acolhimento há a construção de um encontro e não apenas a oferta e utilização de um serviço, há a transmissão de uma filosofia de instituição, no sentido mesmo que transmissão deveria ter na vida acadêmica, o de troca de vivências de um dito emissor que oferta um espaço de construção singular do saber com aquele dito receptor, papéis que se intercambiam na troca acadêmica, ou pelo menos deveriam. O fato simples de haver a quem se dirigir durante e após sua entrada no Instituto dá aos que chegam uma possibilidade de elo que ao mesmo tempo ata e libera para a construção que cada um quiser fazer dentro de nossas redes”.

O seguinte relato, reproduzido em extensão, descreve um processo de acolhimento e acompanhamento de um caso que atendemos, que exemplifica como a experiência de sofrimento na universidade é muito mais variada e singular do que podemos imaginar. Não se trata aqui de apresentar uma solução, mas — como em todo este ensaio — de convocar a sensibilidade do leitor ao confronto com um certo tipo de problema:

“Num exemplo de acolhimento podemos citar uma mestranda que nos procurou pedindo apoio psicológico para, segundo relatou no primeiro e-mail de contato, ‘expor acontecimentos que ocorriam durante a finalização da dissertação’, o que teria gerado ‘bastante dificuldade’, sabendo ela que não se tratava de questões teóricas mas com a relação com os outros com os quais tinha que lidar no processo acadêmico, relatando medo de, por conta disso, não finalizar o percurso, estando já se utilizando da extensão do prazo inicialmente previsto para a defesa. Ao escutá-la no acolhimento ela descreveu um estado de confusão entre duas direções que para ela seriam excludentes: pragmaticamente focar na produção da escrita ou reingressar numa psicanálise para pensar como se safar da paralisia.

A própria questão é falsa, na medida em que, na realidade, ela já estava paralisada por conta dessa não-separação entre o que ela tinha por tarefa produzir e o que entendia como demanda do ‘outro’ acadêmico. É o típico caso de pedido de ajuda e milagre ao mesmo tempo, já que ela formulou claramente, no primeiro e-mail de contato, reiterando a mesma posição na conversa de acolhimento via chamada de vídeo, que era a confusão em querer atender questões que não lhe diziam respeito a causa de sua paralisia. No entanto, foi somente no acolhimento que pode se revelar já ter havido uma primeira tentativa de análise que era o cerne desse receio em seguir na via de retomada do trabalho analítico: ela havia feito análise com um profissional ligado ao departamento no qual cursava o mestrado e não conseguia falar livremente na análise de seus mal estares que diziam respeito justamente ao referido departamento. A direção do acolhimento foi ofertar um profissional que ajudasse essa mestranda a fazer essa separação das questões, um profissional que não fosse ligado à academia, pelo menos ao mesmo departamento. É claro que no limite um psicanalista poderia tratar dessa separação ser feita no âmbito da própria análise, isto é, o próprio analista ligado ao departamento poderia ajudá-la a fazer essa separação, mas o acolhimento é o lugar justamente de se escutar o tempo das coisas no mal-estar acadêmico e no pedido de ajuda dele decorrente. Seria selvagem remetê-la de volta ao mesmo analista pois o espaço de acolhimento do Instituto não é o espaço de trabalho desse tipo: embora ele não tenha tempo previamente determinado, podendo estender-se enquanto necessário, a urgência de um prazo acadêmico é algo da ordem de um real muitas vezes, para quem está imerso na angústia e na inibição. Esse real é da ordem do ‘não ter o que fazer com isso’, ao que somente uma ajuda profissional pode vir em socorro.

Ela procurou o psicanalista indicado, escolhido pelo critério principal, verificado pelo acolhedor antes da indicação, de não ter ligações com o departamento da mestranda, junto à condição de ser da mesma cidade dela, pois apesar de estarmos em tempos pandêmicos e das análises estarem se dando remotamente, o acolhedor achou importante manter a possibilidade do encontro presencial, para o caso da angústia assim o demandar – pela mestranda o analista poderia ser de qualquer lugar, pois não via muito além do momento atual, mas o acolhedor pode, e deve, poder considerar questões como essa.

O acolhedor não é necessariamente psicanalista, como era o caso nesse exemplo, o importante no acolhimento é ter uma escuta, uma escuta laica nesse sentido de estar atento ao mesmo tempo para o que é dito e para o que é dito da forma mesmo como é possível, confusamente, pois do contrário o

acadêmico não estaria nos procurando. A sensibilidade, sem uma identificação irrefletida do problema do outro com soluções que ele próprio acolhedor deu ou daria para questões semelhantes, é fundamental nesse espaço do acolhimento, isto é: estar atento ao que quem está pedindo ajuda quer, pode e sustenta.

Esse ponto da sustentação pode ser exemplificado com o prosseguimento desse mesmo caso: após algum tempo o acolhedor entrou em contato perguntando pelo destino da indicação e a mestrande relatou um aumento na sua confusão, fazendo que com ela desistisse da marcação feita com o analista indicado porque a dúvida sobre se sua demanda seria realmente de análise retornou, por conta da urgência e da dificuldade em entrar em contato com questões que já tinham lhe afetado muito na análise anterior – com o trabalho suplementar que tinha ao não conseguir falar para um analista ligado ao seu departamento acadêmico. Ela, nesse segundo momento do acolhimento, falou sobre uma suposta dicotomia entre buscar sua “responsabilização no sofrimento” ou tomar o problema como “estrutural para além dela”, voltando a dizer-se confusa. Ao voltar a ofertar-lhe a análise como espaço para acolhimento dessa confusão ela decidiu marcar de novo com o analista, pois considerou que o fato de ter voltado a falar com o acolhedor lhe deu o impulso de procurar ajuda novamente. Não sabemos se o impulso se sustentará, mas aí já estamos para além do lugar do acolhedor”.

CATÁSTROFE E CRÍTICA: A ATUALIDADE DOS ANJOS DE KLEE

Rafael Zacca

PUC-Rio

zacca.rafael@gmail.com

1

Nossa época parece ter herdado de outras uma infinita capacidade de se desdobrar em catástrofes. Em sua filosofia da história, Walter Benjamin lia a história da civilização não à imagem de um complexo de bens culturais, como tendemos a imaginá-la quando, em nossos mitos modernos, traçamos a linha que levaria do primeiro *homo sapiens* aos *smartphone*, mas como uma história da barbárie. Desse ponto de vista, o marco inaugural da civilização parece ser mesmo um assassinato, como sugere Freud em *Totem e tabu*,¹ com a sua capacidade de criar ferramentas antes orientada para a guerra do que para a co-criação de mundo.

A linha hereditária não seria entre a marreta que constrói e o chip que programa, mas entre o martelo que massacra e a bomba que aniquila. Um professor de História, que sofreu algumas violências durante a ditadura militar no Brasil, costumava dizer que o ser humano poderia ser definido como o animal que tortura. Desse ponto de vista, racionalidade e crueldade não estão no ponto oposto da linha evolutiva. É por isso que Adorno e Horkheimer sugerem, na sua *Dialética do esclarecimento*, que o próprio projeto da razão iluminista, da *Aufklärung*, deveria ser submetido a um processo de crítica.²

Formados no projeto da *Aufklärung*, os europeus formularam a solução para os problemas da civilização em termos de uma aposta na tomada de consciência. Seja para demonstrar para o sujeito que suas forças racionais podem superar aquelas forças que naturalmente não podem ser sobrepujadas, seja para evidenciar as opressões que o submetem a um indivíduo ou grupo social determinado. E, mesmo nos últimos anos, um projeto de tomada de consciência sobre a crise ecológica e a possibilidade de destruição da própria

¹ Freud, S. 2013. *Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (1912 – 1914). São Paulo: Companhia das Letras.

² Adorno, T.; Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

vida na Terra tal como a conhecemos parece ser uma das jogadas para a sobrevivência das diversas formas de vida ao cataclisma que o projeto civilizacional ocidental iniciou. Se a vida perecer, dizem os conscientizadores, não será por falta de aviso.

E, no entanto, algo vai mal no reino da consciência. Descobrir que os militares torturavam durante a ditadura, que os nazistas escravizavam e aniquilavam judeus, comunistas, homossexuais, ciganos, portadores de deficiência física, etc., nos seus campos de concentração, que a burguesia subjuga o proletariado, que os Estados Unidos usam a democracia como bandeira da guerra, que o aquecimento global e a devastação ambiental avançam em função de nossos modos de vida em uma escala alucinante todos os dias, ou qualquer outra das tragédias contemporâneas, nada disso parece ter efeito sobre nós. Muitos que provavelmente sofreriam com uma ditadura militar exigem o seu retorno, outros, que seriam subjugados e destruídos em um regime neonazista, apoiam ditadores de inspiração de extrema direita, e pouca coisa parece mais importante do que estar bem disposto pela manhã, entrar em um veículo movido a combustíveis fósseis e chegar ao trabalho para mais um dia produtivo. A conscientização tem pouco poder sobre os nossos hábitos, a nossa vida.

Em uma ficção de Coetzee, a escritora Elizabeth Veiga discursa sobre a destruição em massa dos animais promovida pelo gênero humano. É conhecida a comparação que faz da situação com os campos de concentração nazista:

Estamos cercados por uma empresa de degradação, crueldade e morte que rivaliza com qualquer coisa que o Terceiro Reich tenha sido capaz de fazer, que na verdade supera o que ele fez, porque em nosso caso trata-se de uma empresa interminável, que se auto-reproduz, trazendo incessantemente ao mundo coelhos, ratos, aves e gado com o propósito de matá-los.³

A comparação não é somente devido à uma indústria metafisicamente destinada à produção de morte, mas também tem razão de ser no exame do problema do papel da consciência. Diz Veiga:

As pessoas que moravam no campo em torno de Treblinka, poloneses em sua maioria, disseram que não sabiam o que acontecia no campo. Disseram que, embora pudessem imaginar, não tinham certeza. Disseram que

³ Coetzee, J. M. *A vida dos animais*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 27.

se por um lado podiam ter sabido, por outro não sabiam, não podiam se permitir saber para se preservar.⁴

Depois de duas palestras na Universidade em que o filho trabalha, Veiga se prepara para se despedir da cidade. A caminho do aeroporto, confessa ao filho que tem cada vez mais dificuldades de se relacionar com as pessoas, já que todos participam de crimes terríveis – e *sabem* que participam. Ela se pergunta a si mesma: “Todo mundo se acostuma com isso, por que você não? *Por que você não?*”⁵ E chora desconsolada nos braços do filho. O problema de Elizabeth (que deu uma primeira palestra sobre “Os filósofos e os animais”, mas, e não por acaso, a segunda sobre “Os poetas e os animais”) é que ela *sente* a destruição histórica. A ligação terrível entre um problema do passado e um problema do agora.

Desse ponto de vista, o problema da história e de sua possibilidade de transformação é um problema estético: é não apenas cognitivo, mas também perceptivo. Como perceber a catástrofe?

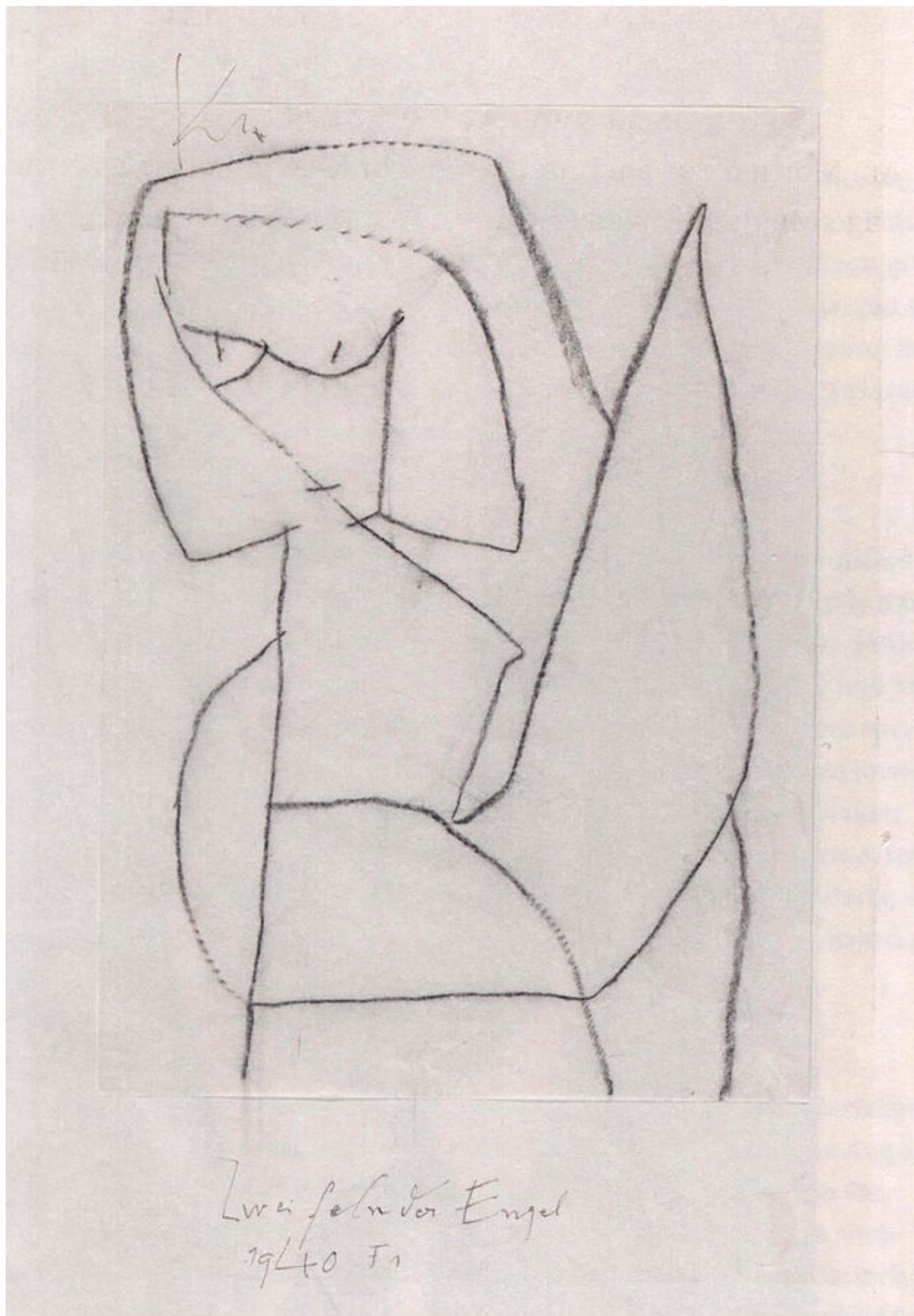
2

Em 1940, Paul Klee desenhou o seu *Zweifelnder Engel*. Poderíamos traduzir o seu nome por “anjo duvidando” ou “anjo duvidoso”. Ele parece se esconder atrás de sua própria pele. Quase podemos dizer que a veste como uma capa que o oculta. Tanto quanto a dúvida, em português, guarda em sua raiz etimológica a palavra latina *duo*, dois, *Zweifelnder* vem do substantivo *Zweifel*, composto por *Zwei* (dois) e *-haft*. Poderíamos arriscar que o anjo duvidando é o anjo duvidoso.

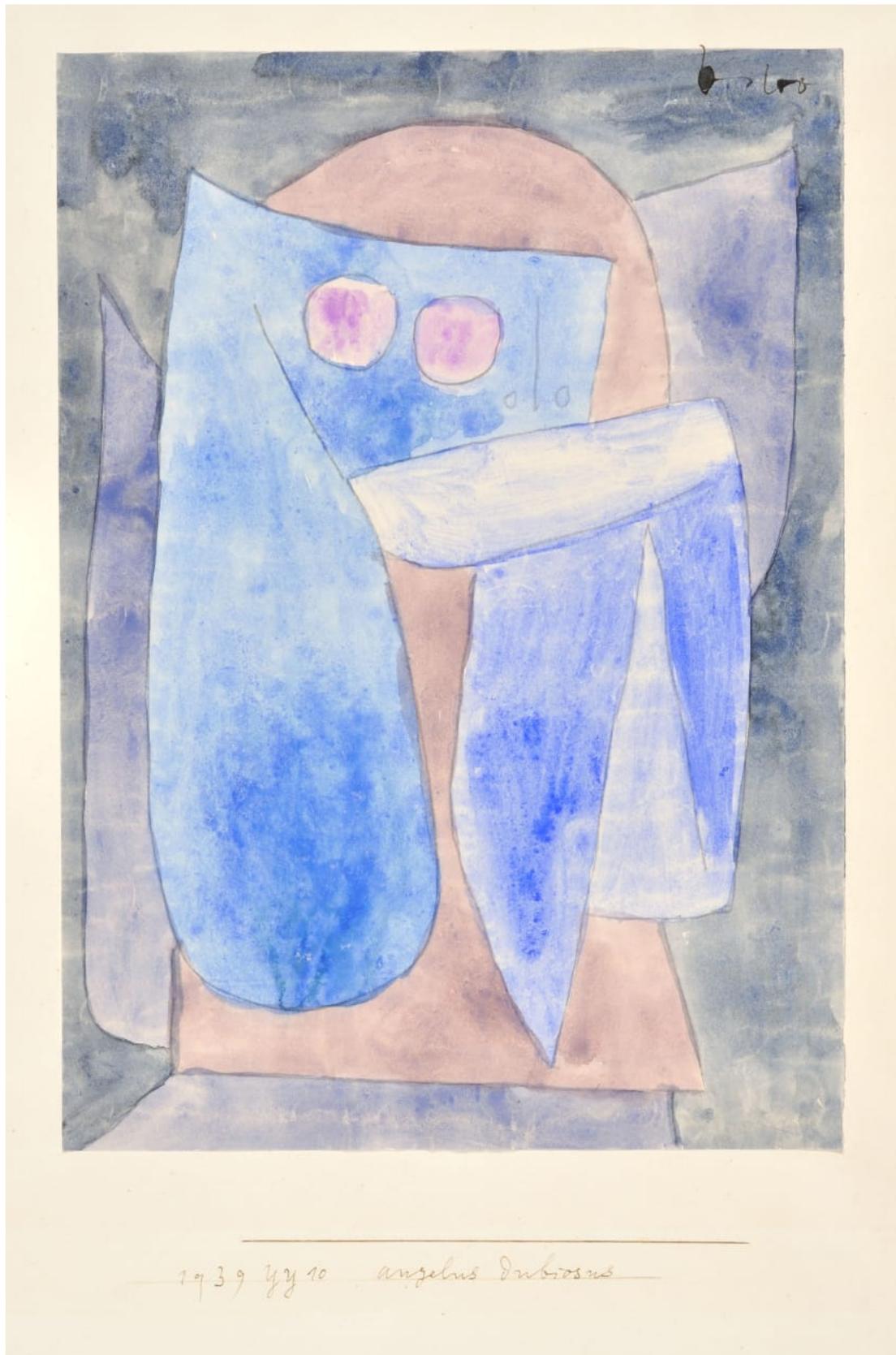
Ele se assemelha um pouco a um anjo pintado em 1939, chamado *angelus dubiosus*, isto é, com o mesmo nome, mas em latim. O anjo, no entanto, está aquarelado em azul e rosa. À diferença de seu sucessor germânico, tem os olhos esbugalhados, e não semicerrados. Não é correto dizer que ele se oculta, mas traz em seu corpo uma duplicidade de cores, como se não soubéssemos, ou não pudéssemos decidir, se o seu “rosto” (se é que podemos chamá-lo de rosto) é de fato o que vemos ou se se esconde atrás do azul. Além do mais, o *angelus dubiosus* possui um provável segundo rosto, logo à direita do maior. Um rostinho. Olhos que se apoiam, finos, em algo que se parece um nariz que os atravessa, sobre o membro esquerdo que leva ao queixo. Alguém talvez levantará a suspeita de que se trata, na verdade, não de um segundo rosto, mas de um “nariz” do anjo.

⁴ Ibidem, p. 24.

⁵ Ibidem, p. 83.



Anjo Duvidando (ou anjo duvidoso), 1940
Zweifelnder Engel
Pastel sobre papel-cartão
29.7 x 20.9 cm
Centro Paul Klee, Berna (Suíça)



Angelus Dubiosus, 1939
Aquarela sobre papel-cartão
29.5 x 21 cm
Centro Paul Klee, Berna (Suíça)

Não deixa de ser curioso que o *angelus dubiosus* guarde alguma semelhança com a imagem apresentada em *Daemonie*, pintada também em 1939 por Klee. Esses seres sugerem a aparição, nos três casos, de um anjo ambíguo, cindido, que hesita entre duas possibilidades: um anjo em crise. Ela se manifesta, simultaneamente, como uma crise da imagem e uma crise do nome. Como fazer a crítica do que já está cindido?

3

Entre os anjos de Klee, há aqueles batizados com nomes germânicos, como o *wachsamer Engel* (1939) ou o *armer Engel* (1939), como também existem os que recebem nomes latinos, entre os quais o célebre *Angelus novus* (1920) ou o *Angelus Militans* (1939). Essa dupla nomenclatura marca a densidade etimológica do caminho que leva o vocábulo grego ἄγγελος ao seu equivalente latino *angelus* e seus correspondentes em alemão, *Engel*, e em português, anjo.

Ἄγγελος significa, mais propriamente, mensageiro. Em Homero, por exemplo, está mais próximo do mensageiro alado, transitando entre o divino e o mundano. No canto XV da *Odisseia*, versos 525-528, por exemplo, na tradução de Trajano Vieira, lemos:

Enquanto fala, à destra sobrevoa um pássaro,
um falcão, mensageiro [ἄγγελος] agílimo de Apolo,
agarrando uma pomba, cujas penas caem
no chão, entre Telêmaco e o navio.⁶

Já no canto III da *Ilíada*, verso 121, não é um falcão, mas Íris quem chega a Helena como ἄγγελος, como mensageira, ou, na tradução de Haroldo de Campos, como “deusa-núncia”: “Íris então vem, deusa-núncia [ἄγγελος], a Helena”.⁷ Essa função é algo semelhante à do δαίμων, daemon (ou simplesmente demônio), que, a julgar pelo *Banquete* de Platão, e na caracterização de Eros como um daemon no discurso de Diotima posto na boca de Sócrates, é o que em nós se responsabiliza por uma transitividade entre o humano e o divino. Como o daemon Eros, que “interpreta e leva para os deuses o que vai dos homens, e para os homens o que vem dos deuses” e assim “preenche o intervalo” entre ambos, pois “os deuses não se misturam com os homens; é por meio desse elemento que os deuses entram em contato com os homens e se torna possível o diálogo entre eles”: “o perito em tais assuntos é demoníaco”.⁸

⁶ Homero. 2012. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34. p. 473.

⁷ Homero. 2003. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx. p. 125.

⁸ Platão. 2011. *O banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: edUFPA. p. 151.

O mensageiro [ἄγγελος] e o daemon [δαίμων] apresentam, no entanto, pelo menos uma diferença: um desce dos céus, o outro emerge das profundezas, vem de dentro. Isso significa também uma diferença de posição do saber: no caso do mensageiro, o saber vem de outro lugar, de deuses, enquanto o daemon representa um saber que vem de dentro. É o que sugere Sócrates a Hermógenes, no *Crátilo* de Platão, ao se referir aos demônios, daemons, como sábios ou sensatos:

Muitos poetas têm razão de dizer que quando falece um homem de bem, alcança entre os mortos grandes honrarias e consideração, e se torna demônio [*daemon*], nome derivado da sabedoria que lhes é própria. É também o que eu admito: que todo homem de bem, ou vivo ou morto, é bem-aventurado, sendo, por isso, com justo título, chamado demônio.⁹

Conhecemos, no entanto, a palavra anjo como já informada pela tradição que deu a esse vocábulo uma figuração mais determinada, a judaico-cristã. De fato, o mensageiro ἄγγελος aparece na Bíblia grega como tradução do equivalente hebraico מַלְאָךְ, ou mal'ak. Da mesma raiz vem o nome do profeta Malaquias, por exemplo (que, num poema mais cristão que judaico de Mario Quintana, era um menino a ser devorado por um ogre, salvo às pressas por Nossa Senhora, que lhe fez crescer asas – “dada, porém, a urgência da operação, as asinhas brotaram-lhe / apressadamente na bunda”)¹⁰.

A predominância do anjo como guarda, como protetor e arma divina contra os demônios e o diabo, é posterior. Certamente se alimenta de passagens da Bíblia judaica, mas se nutre majoritariamente da simbologia cristã que desenvolveu, em diferentes pontos de sua história, e principalmente mais fortemente a partir do século XIV de nossa era, também a conjugação entre o grego Hades [Ἅιδης] e o hebraico Geena [גֵּיאַן-הַעֲמִים].

O Hades, como se sabe, é o mundo dos mortos, sem qualquer conotação moral das almas que o habitam, e, portanto, não inclui o conceito de pecado. Em hebraico, o seu equivalente é a palavra שאול – sheh-ól. Por outro lado, em alguns pontos do Novo Testamento, há menção a um lago de fogo (como nos livros de Matheus e de Marcos) onde arderiam os pecadores após a morte – esse lago é comparado à Geena, um vale em torno da antiga Jerusalém usado como depósito incinerador de lixo orgânico (de onde o cheiro de enxofre). É na tradução da Bíblia Hebraica e do Novo Testamento para o latim feita por São Jerônimo, no século IV de nossa era, que os termos Hades e Geena se tornam um mesmo: *infernum*, o inferno.

⁹ Platão. 1973. “Crátilo.” Trad. Carlos Alberto Nunes. IN: Diálogos IX. Belém: editora da UFPA. p. 139.

¹⁰ Quintana, M. 2009. *Nova Antologia Poética*. São Paulo. pp. 92-93.

A menção ao termo latino “*angelus*” torna novamente a palavra “*Engel*” por meio de um método de confrontação dos mortos com os vivos: a língua morta é amiga das outras línguas mortas, e os títulos de Paul Klee, que oscilam entre o termo latino e o germânico, sugerem que os seus anjos – tão distantes em aparência física dos anjos da tradição cristã e da história da arte ligada a essa tradição – devem ser lidos na multiplicidade pagã de seus significados.

4

Voltemos ao quadro de Klee que se chama *Angelus novus*, cuja elaboração data de 1920. Esse anjo se tornou conhecido entre os que procuram os escritos de Walter Benjamin, pois é comentado em um de seus fragmentos “Sobre o conceito de história”. Na versão manuscrita das teses que mais circula, a descrição de Benjamin é sucinta: olhos escancarados, boca dilatada, asas abertas, prontas para o voo.¹¹ Para o filósofo alemão, o anjo se apresentava semelhantemente ao que deveria ser o anjo da história, que contempla a história humana como uma sucessão interminável de catástrofes. Esse anjo gostaria de deter-se, mas a tempestade do progresso o impele irresistivelmente para o futuro. No fragmento de Benjamin, a crise da modernidade e a sua crítica se condensam numa mesma imagem (vale dizer: na composição textual e pictórica realizada em parceria com Klee).

A descrição e a interpretação de Benjamin são de 1940. Em 2010, setenta anos mais tarde, portanto, Susan Buck-Morss apresenta a história do anjo de Klee em um ensaio chamado *O presente [gift] do passado*. Conta a filósofa norte-americana que pediu a seus alunos, certa vez (algum tempo antes da fama de Benjamin e de Klee, o que fazia com que a imagem do anjo fosse ainda desconhecida), que ilustrassem o fragmento de Benjamin sobre o anjo da história. “Meus alunos desenharam anjos adultos, anjos de cartões de Natal e anjos de corpos sutis da arte medieval. Nenhum deles se parecia com o *Angelus novus*”. Para Buck-Morss, o gesto de Benjamin é o de co-autoria com a imagem. Vale dizer, um gesto embebido na tinta da tradição judaico-cristã dos anjos, distante (e por isso mesmo um gesto produtivo) de alguns dos anjos de Klee que se aproximam de formas pagãs combinadas a estranhas geometrias, como o *Angelus novus*, com suas patas de pássaro, sua cauda geométrica e seus dentes pontudos. Buck-Morss nos conta que, depois do filósofo alemão, “não podemos mais ver a imagem de Klee sem que os comentários de Benjamin se

¹¹ Benjamin, W. 2012. “Sobre o conceito de história”. in: *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica. p. 14

sobreponham a ela. Os elementos se inverteram: a imagem é uma legenda para o texto, e não o oposto.”¹²

Mas *O presente do passado*, de Buck-Morss, não é somente um ensaio sobre a história do *Angelus novus*. A filósofa convoca Paul Klee e Walter Benjamin para se confrontar com as narrativas históricas que sustentam guerras e massacres no novo milênio. Se o anjo de Klee surgira após a Primeira Guerra Mundial e o texto de Benjamin no início da Segunda e no auge do nazifascismo, o de Buck-Morss surge no contexto de recomposição das forças de extrema direita, no centro e na periferia do capitalismo, do novo imperialismo norte americano, do projeto de sucateamento das nações que foram colonizadas no passado promovido pelo neoliberalismo, na época do massacre dos palestinos pelos judeus. Dessa forma, não é tanto uma atualização que Buck-Morss propõe, mas uma espécie de legenda à configuração de crise e crítica da modernidade, que sustenta o fragmento de Benjamin e o quadro de Klee.

5

Susan Buck-Morss não nos contou como seus alunos pintaram ou desenharam os cabelos dos anjos, mas podemos supor, por sua vaga descrição, que, se os tinham, eram cacheados. Talvez um ou outro os tivesse lisos. Walter Benjamin fala dos olhos, da boca e das asas do anjo de Paul Klee, mas não fala nada sobre os seus cabelos. Eles estão enrolados: mas não são compostos por fios. São do mesmo material de sua “pele”. Aliás, tudo nesse anjo é “pele”, tudo é superfície. Ele não tem volume. Toda noção de profundidade da pintura vem por uma série de dobras sobre si mesmo. É como se o *Angelus novus*, à maneira de tantos outros anjos de Klee, fosse não apenas bidimensional, mas também de papel. Como se composto pelos livros que foram escritos na antiguidade, sem o padrão códex de encadernação, ainda enrolados em pergaminhos e papiros. É um índice de que são compostos pela confusão das línguas. O anjo que anuncia o novo tem os olhos voltados para o passado porque o lê. Talvez pronuncie o presente numa língua do passado. É um mensageiro, como os antigos anjos de Homero (frequentemente assumiam a forma de uma ave – o *Angelus novus* tem cauda e patas tripartidas) do presente para o passado. Se este anjo é uma crítica do progresso e da modernidade, as armas dessa crítica são filológicas.

¹² Buck-Morss, S. 2018. *O presente do passado*. Trad. Ana Luiza Andrade e Adriana Varandas. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie. p. 6.



Angelus Novus, 1928
Desenho de transferência a óleo e aquarela sobre papel-cartão
31.8 x 24.2 cm
Coleção do Museu de Israel (c) 2008.

6

Em 1921, Benjamin adquire o *Angelus novus* de Paul Klee. Poucos meses depois, escreve ao amigo Gershom Scholem sobre a intenção de organizar uma revista de crítica. Quer discutir os assuntos ao vivo, mas lhe adianta o nome: “Revelo-te apenas o título: *Angelus Novus*”.¹³ No ano seguinte, Benjamin (no papel de anjo) redige o “anúncio” da revista e o encaminha ao editor Richard Weißbach, meses antes de abandonar o projeto por discordâncias dos rumos que a publicação tomaria.

No “anúncio” de 1922, lemos que a revista deveria buscar uma verdadeira atualidade proclamando a sua dimensão radicalmente histórica. Isso era “mais importante do que a sua própria unidade ou clareza”.¹⁴ Sua medida seria menos a sua capacidade de comunicação de ideias e mais a franqueza com que abordaria os problemas cruciais de sua época na forma da *crítica*. Ora, diz Benjamin, “em toda revista que assim se conceba, a crítica continuará também a ser o guardião da soleira.”¹⁵

O conceito de crítica, considerado sob a imagem do “guardião da soleira”, é assim posicionado como um conceito-limite que concede acesso a um espaço limiar entre as coisas que são e as que podem ser. É uma espécie de entidade que concede a passagem de um estado ao outro: nela, vive a transitoriedade no limite do que ainda não deixou de ser e daquilo que ainda não é. É o momento preciso em que o ocorrido e o que pode ocorrer coincidem, o que só pode ser examinado no extremo do objeto da crítica.

Na revista *Angelus Novus* a crítica deveria se concentrar não tanto em panoramas históricos, mas na obra singular. Alguns anos mais tarde, tanto no ensaio sobre Eduard Fuchs quanto nos fragmentos “Sobre o conceito de história”, Benjamin formularia o seu método como monadológico: a crítica descobriria *na* obra, nos seus detalhes, no seu extremo, o tempo histórico, e não o contrário. A tarefa da crítica não é adequar o objeto em uma narrativa do tempo histórico, mas confrontar o tempo histórico com a obra e a obra com o tempo histórico, sustentando a sua dissonância. Se a atualidade da crítica está na força com que ela enfrenta os problemas de sua época, isto acontece porque ela descobre a atualidade das obras como um limite do tempo.

¹³ Benjamin, W. *O anjo da história*. p. 201.

¹⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹⁵ *Ibidem*, p. 42.

Evidentemente, essa atualidade tem os seus dias contados. Se a crítica alcança o seu fim, ela perde a sua atualidade, que é toda a sua consistência. Anos mais tarde, no trabalho das *Passagens*, Benjaminalaria em um “núcleo temporal” da verdade:

É importante afastar-se resolutamente do conceito de “verdade atemporal”. No entanto, a verdade não é – como afirma o marxismo – apenas uma função temporal do conhecer, mas é ligada a um núcleo temporal que se encontra simultaneamente no que é conhecido e naquele que conhece. Isto é tão verdadeiro que o eterno, de qualquer forma, é muito mais um drapeado em um vestido que uma ideia.¹⁶

Se a atualidade é a consistência da crítica, toda crítica aspira a desaparecer. Nas palavras do “anúncio” da *Angelus Novus*:

É esse o preço justo exigido pela sua busca da verdadeira atualidade. Há mesmo uma lenda talmúdica segundo a qual os anjos – a cada momento sempre novos, em legiões infinitas – são criados para, depois de terem entoado os seus hinos na presença de Deus, deixarem de existir e se dissolverem no nada. Que o nome desta revista sirva para mostrar que o sentido de atualidade que ela pretende apresentar é o único verdadeiro.¹⁷

7

A história dos anjos, no cristianismo, é uma história de guerras. É essa estrutura espiritual nova, na sua conversão de mensageiros a soldados, que serve de base para o poema épico *Paraíso perdido*, de Milton. A sua odisseia de Satã, publicada originalmente em 1667. Ali somos apresentados a um anjo caído mais furioso e orgulhoso que o triste diabo da *Comédia* de Dante, publicada mais de trezentos anos antes. Mas foi a geração de Paul Klee e Walter Benjamin que conheceu com maior força a ambígua relação entre os antigos mensageiros e as novas formas de auto aniquilação da humanidade. Convocar alguns eventos a esse propósito, intercalados com a história de Klee e seus anjos, pode ser produtivo.

Em 1873 é erguida, no centro do Tiergarten, em Berlim, o monumento da Coluna da Vitória, com um anjo triunfante em seu topo, para comemorar as vitórias militares do Reino da Prússia sobre o Império Austríaco, Reino da Dinamarca e França entre 1864 e 1871. Paul Klee nasceu em 1879. Rainer Maria Rilke, que também escreveu anjos nas suas

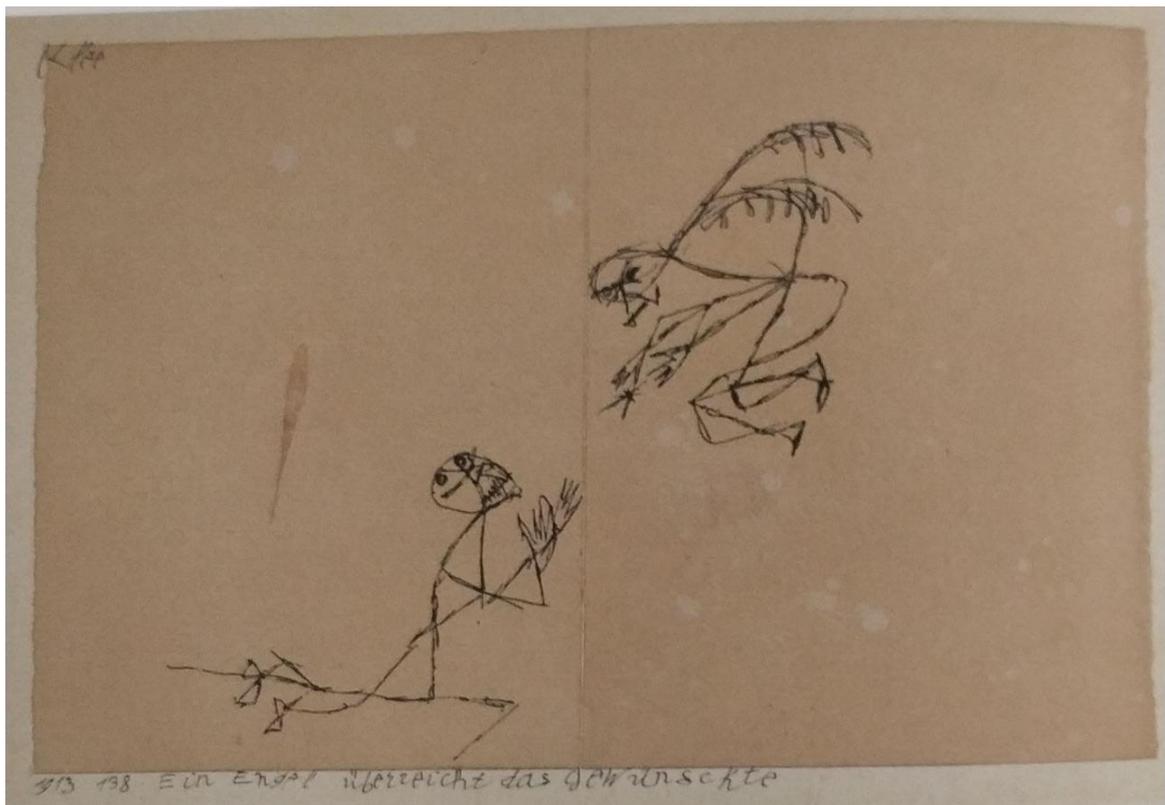
¹⁶ Benjamin, W. 2009. *Passagens*. Organizador da tradução brasileira Willi Bolle. São Paulo: UFMG. p. 505.

¹⁷ Benjamin, W. 2012. *O anjo da história*. p. 46.

Elegias de Duíno (“todo anjo é terrível (...) / eu vos invoco, pássaros quase mortais da alma”),¹⁸ nasceu em 1875.

Em novembro de 1884, Paul Klee tinha quase cinco anos de idade, Rilke, quase dez. Foi quando aconteceu a Conferência de Berlim, marco central na partição e divisão territorial da África entre os colonizadores europeus na sua corrida por novas fontes de trabalho barato e mercados consumidores. O neocolonialismo se estenderia ao longo do século seguinte. A partição adiou a guerra entre os europeus até 1914. Walter Benjamin nasceu em 1892.

Em 1913, Paul Klee desenha um *anjo que entrega um objeto de desejo*. Alguém ajoelhado encara, com júbilo e terror, um anjo que paira numa pequena distância (a cena quase parodia, na forma dos traços infantis e na conversão da apatia em *pathos* gozoso), mas não vemos o tal objeto de desejo. Em 1914, começa a Primeira Guerra Mundial.



Anjo que entrega o objeto de desejo, 1913
Ein Engel überreicht das Gewünschte
Caneta em papel-cartão
12.8 x 19.8 cm
Coleção privada, Alemanha

¹⁸ Rilke, R. M. 2012. *Poemas*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras. p. 131.

Em 1918 a guerra acabaria e os mesmos traços aparecem, no entanto mais desordenados e organizando um cenário de júbilo e terror no quadro *Mensageiro expresso celestial*. Surgiriam, depois, os relatos dos combatentes que retornavam não apenas mutilados, como também mudos dos campos de batalha.



Mensageiro expresso celestial, 1918
Himmlicher Eilbote
Caneta em papel-cartão
15.2 x 16.5 cm
Centro Paul Klee, Berna (Suíça)

Depois da guerra, surgem dois anjos icônicos: o *Angelus novus*, mas também o *Angelus descendens*. Aquele de 1920, este de 1918. Um anjo desce, o outro anuncia uma renovação.



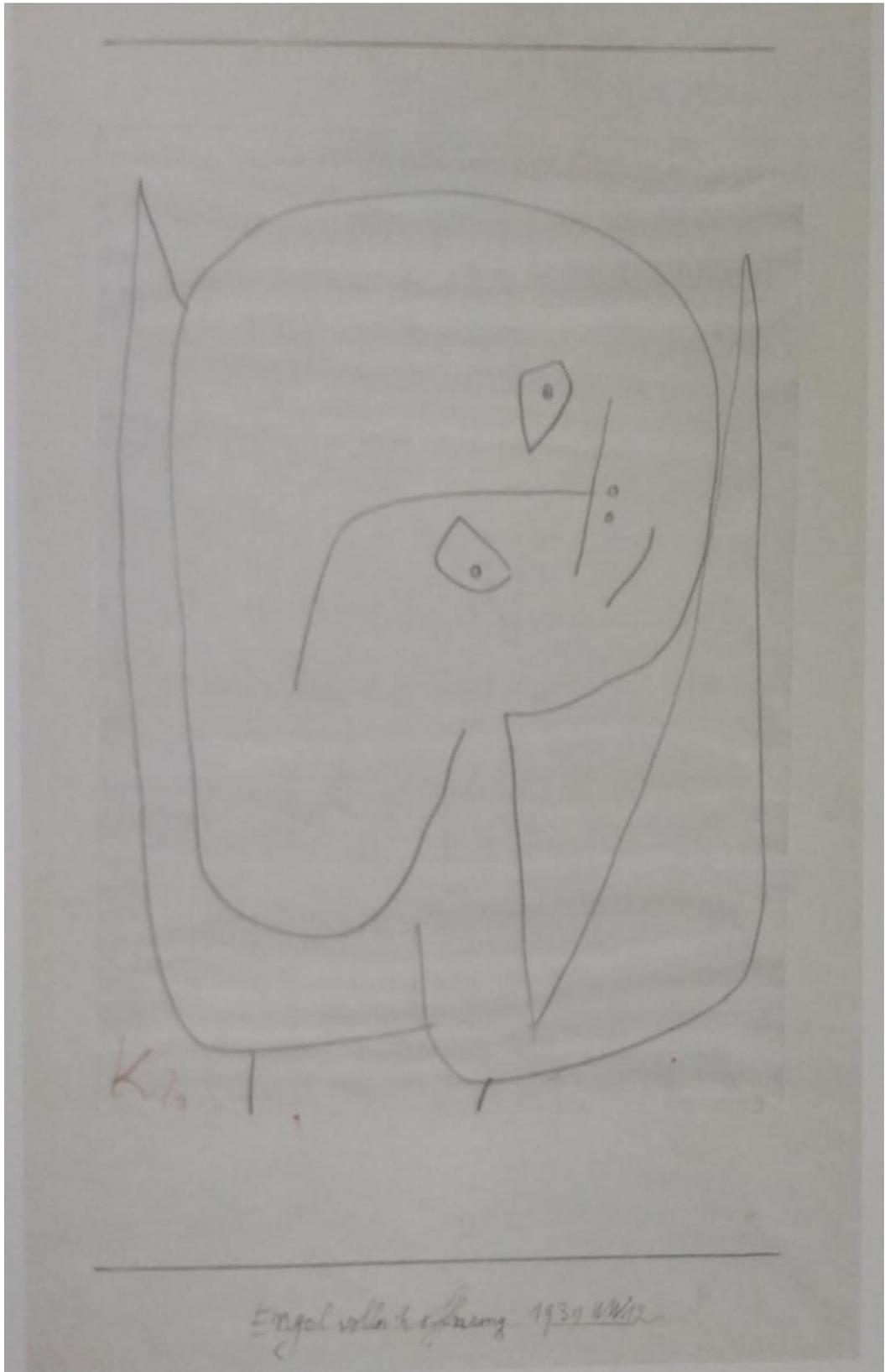
Angelus Descendens, 1918
Caneta sobre aquarela sobre papel-cartão
15.3 x 10.2 cm
Coleção privada, Inglaterra

Entre os fatos anteriores e o próximo anjo, o nazismo chega ao poder na Alemanha em 1933, e em 1935 o anjo da vitória parece pairar sobre Hitler, que em 1935 receberia a homenagem de Leni Riefensthal com seu longa *O triunfo da vontade*. No mesmo ano, Mussolini avança com suas tropas sobre a Etiópia e Marinetti publica o seu manifesto de apoio à guerra colonial declarando: “a guerra é bela”. Benjamin escreve sobre o episódio na primeira versão de seu ensaio sobre “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, em que afirma que a humanidade no século XX desenvolveu em tal grau a sua auto-alienação, que é capaz de “viver a sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem.”¹⁹ Em 1939 começaria a Segunda Guerra Mundial. Surgem muitos e muitos anjos de Klee. Um deles tem o título *anjo cheio de esperança*. Está deformado. Mal tem um corpo onde se sustentar. Sua cabeça é uma das maiores entre os anjos. É praticamente só cabeça e asas, e um par muito fino de varetas que tem por patas. Seus olhos estão esbugalhados. Nenhuma aquarela o colore.

(Aqui, não há como não pensar na história que conta Max Brod, sobre um diálogo que teve com Kafka, em que o amigo lhe dissera certa vez que haveria “infinita esperança”, “mas não para nós.”)²⁰

¹⁹ Benjamin, W. 1994. “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”. IN: *Obras escolhidas*. Vol I. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense.

²⁰ Brod, M. 1956. *Franz Kafka: una biografia*. Milano: Mondadori. p. 89



Anjo cheio de esperança, 1939
Engel voller hoffnung
Lápis sobre papel-cartão
29.5 x 21 cm
Centro Paul Klee, Berna (Suíça)

A *Iconologia*, de Cesare Ripa, também recebeu como título a alternativa *Emblemas morais*. Compiladas em 1593, as centenas de alegorias se destinavam ao uso artístico na representação de virtudes e vícios desde um ponto de vista da reeducação moral. Há ali a representação de um emblema que bem se poderia chamar de “anjo da história”.



Em uma angeologia provisória, diríamos que o “anjo da história” de Ripa se situa entre outras duas imagens que lhes são contemporâneas. Há o anjo triunfante da “Alegoria da Imortalidade” de Hendrik Goltzius, de cornetas em mãos, pairando sobre as coisas mortais, a um metro do chão; mas há também o anjo triste de *Melencolia I* de Albrecht Dürer, que se senta para contemplar o movimento lento de Saturno no espaço.

Copio aqui a descrição da Iconologia de Ripa de seu “anjo da história”:

Uma Mulher semelhante a um Anjo, com grandes Asas, olhando para trás; escrevendo em uma Tábula oval, nas Costas de Saturno.

As Asas denotam sua publicação de todos os Eventos, com grande Expedição; seu olhar para trás, seu trabalho para a Posteridade; suas Vestes brancas, Verdade e Sinceridade; Saturno a seu lado, denota Tempo e Espírito das Ações.²¹

Teria o anjo da história de Ripa horror ao passado, para voltar o rosto para trás? Esse anjo vira os olhos mesmo para o futuro? O futuro está às suas costas? Alguém que olhe o anjo com cuidado, talvez tenha a impressão de ver este anjo olhando para baixo, e para o horizonte de suas costas. Este anjo cortou os laços de sua sensibilidade com a história. Sem ver passado, presente ou futuro, envia sua mensagem anestesiada de uma narrativa que não se pode sentir.

9

A Roma Antiga conhecia um guardião da soleira, um deus protetor dos portais e dos limites, de duas faces. Janus. Um rosto voltado para frente, o outro para trás. No exposé de 1939 do seu trabalho das *Passagens*, Benjamin anexa, como epígrafe da apresentação de sua pesquisa histórica sobre o século XIX parisiense, a seguinte epígrafe de Maxime Du Camp: “A história, como Janus, tem duas faces: quer olhe o passado, quer olhe o presente, ela vê as mesmas coisas.”²²

Onde está o segundo rosto do *Angelus novus*? E o do anjo de Ripa? Os anjos da dúvida (o *Zweifelder Engel* e o *Angelus dubiosus*) são duas faces de um mesmo anjo? O anjo da história é um anjo duvidoso?

10

Podemos sentir a história ou nos anestesiarmos com ela. Podemos fixar os olhos nos mortos ou voltar o rosto para longe do horror. Essa situação, essa indecisão de nossos corpos diante da história, não é natural, não nos é dada *a priori*. Ela se constitui com mais força na

²¹ Ripa, C. 1709. *Iconologia*. Or Moral Emblems. Londres: Benjamin Motte, 1709. [Digitalizado por University of Illinois Urbana-Champaign em 2009]

²² Apud Benjamin, W. *Passagens*. p. 53.

modernidade. Susan Buck-Morss descreveu esse estágio da situação da perceptibilidade anestesiada como um problema engendrado pelas próprias forças sinestésicas em ação no seio do capitalismo e da sociedade de massas.

Ao escrever “Estética e anestésica”, em que reconsidera o célebre ensaio de Walter Benjamin sobre “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, interessa a Buck-Morss a afirmação do filósofo de que, no século XX, a humanidade pode assistir à sua própria destruição como prazer estético (o que é reforçado em nosso próprio século nos inúmeros produtos da indústria cultural, como nos filmes ou nos jogos eletrônicos que incitam o gozo diante das cenas de fim do mundo ou da vida humana no planeta). É para explicar esse diagnóstico que Buck-Morss nos conduz por uma vertiginosa arqueologia da estética.

Com base nas descrições da vida psíquica que Freud realizou em *Além do princípio de prazer*,²³ tanto Buck-Morss quanto Benjamin nos lembram que há, na dinâmica da percepção, um jogo entre estesia e anestesia que é constitutivo do aparelho humano. Para Freud, os estímulos demandam grandes quantidades de energia de nosso organismo na procura de sua descarga motora adequada. Em outras palavras, tudo aquilo que nos afeta e nos causa alguma impressão tem um preço em nossa economia libidinal. Luzes, sons, esbarões, cheiros, nada que nos encontra pode simplesmente ser descartado como uma impressão “vazia”. E é justamente por isso que os nossos sentidos funcionam ao mesmo tempo colhendo informações do mundo exterior, os estímulos externos, e filtrando-os em uma dimensão perceptiva singular. E, antes deles, somos ainda amparados por nossa consciência.

Com o aumento na quantidade ou na qualidade dos estímulos, somos obrigados, para preservar o funcionamento do aparelho psíquico, a desenvolver maiores amortecimentos desses estímulos. E o escudo mais forte contra os que provêm de fora de nosso corpo é a consciência. Nesse sentido, ela funciona como uma espécie de membrana insensível que recebe o primeiro impacto dos estímulos. A partir do desenvolvimento mais forte da consciência, os estímulos têm dificuldade de ultrapassar a sua membrana, perdendo a força com que nos impactam.

Nesse ponto, um evento só pode nos atingir se encontrar, por força do acaso, uma brecha nessa membrana (por exemplo, se se conectar com uma série de conexões que

²³ Freud, S. 2013. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras.

facilitam a sua chegada ao inconsciente – como um cheiro ou o gosto de uma comida que se associa a memórias que se projetam distantes no tempo e espaço) ou por uma sobrecarga, na forma de um trauma (como num acidente ou em uma situação de extrema violência simbólica).

Quanto mais se intensificam os estímulos e, por consequência, a consciência que os amortece, mais os eventos são “assistidos” pelo sujeito que os vive. Quanto menos tiver necessidade dessa proteção da consciência, mais o sujeito pode baixar as suas defesas, para ser atingido no seu âmago pelos eventos e encadeá-los em novas e ricas experiências. Essas duas modalidades de estruturação dos acontecimentos em nossos sistemas perceptivos foram descritas por Walter Benjamin como a estrutura da *Erlebnis*, a vivência, e *Erfahrung*, ou experiência, respectivamente.²⁴ No primeiro caso, há um inchaço da consciência e um empobrecimento dos eventos (uma vez que não se podem conectar em complexos inconscientes com tanta facilidade); no segundo, uma diminuição do eu e um incremento na força do mundo exterior.

A modernidade, com suas megalópoles, suas grandes guerras, com as massas urbanas, os acidentes no trabalho das fábricas, nos automóveis, com as explosões de gás e de sistemas de esgoto, com o rompimento das barragens, com o desenvolvimento deslumbrante das tecnologias da informação, e as conseqüentes telas que brilham com cada vez mais força, com cada vez mais frequência nas horas do dia, e toda a sorte de estímulos sonoros, visuais, olfativos e táteis, é justamente a época que demanda do corpo humano o hiper desenvolvimento de seus mecanismos de defesa anestésiantes. Essa situação é contemporânea das mutilações corporais resultantes dos mais refinados perigos que a nossa era criou (Carlos Drummond de Andrade sintetizou essa situação da sociedade de massa com os versos: “é tempo de partido / tempo de homens partidos // (...) tempo de gente cortada / de mãos viajando sem braços”).²⁵

E se o século XIX foi o grande motor do desenvolvimento técnico-industrial que nos trouxe até aqui, ele foi também contemporâneo da invenção da anestesia aplicada a usos médicos e do vício em novas drogas que tentavam superar o tédio produzido pelo inchaço da consciência. Segundo Buck-Morss:

²⁴ Benjamin, W. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. IN: *Obras escolhidas*. Vol III. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. Principalmente o capítulo IV do ensaio, em que Benjamin apresenta a sua teoria do choque.

²⁵ Andrade, C. D. “Nosso tempo” IN: *A rosa do povo*.

A anestesia tornou-se uma técnica esmerada na última parte do século XIX. Enquanto as defesas autoanestésicas do corpo são predominantemente involuntárias, esses métodos envolveram a manipulação consciente e intencional do sistema sinestésico. Às formas narcóticas já existentes no Iluminismo – café, tabaco, chá e bebidas alcoólicas – acrescentou-se um vasto arsenal de drogas e práticas terapêuticas, desde o ópio, o éter e a cocaína até a hipnose, a hidroterapia e o eletrochoque. (...) O uso de anestésicos na cirurgia médica data, não por acaso, desse mesmo período de manipulação experimental dos componentes do sistema sinestésico. (...) [E] no século XIX, não era incomum os cirurgiões se viciarem em drogas. (...) O vício em drogas é característico da modernidade. É o correlato e a contrapartida do choque. Uma adaptação aos choques sem drogas nem amortecimento pode ser fatal.²⁶

Para a filósofa, este quadro colocava uma questão para a arte. “Nessa situação de ‘crise da percepção’”, ela diz, “a questão já não é educar o ouvido rude para ouvir música, mas devolver a audição. Já não se trata de treinar o olho para ver a beleza, mas de restabelecer a “perceptualidade”.²⁷ Do ponto de vista da possibilidade de “perceptualidade” da própria história, poderíamos dizer que há uma tarefa estética para o “anjo da história” aludido por Benjamin, que quer interromper a sucessão das catástrofes. O problema da escrita da história é também o de ressensibilizar o corpo para o choque do presente com o passado. Nesse sentido, o diagnóstico de Susan Buck-Morss, da modernidade como época de anestesiamiento coletivo, une teoria estética e teoria da história numa mesma tarefa crítica.

Não deixa de ser curioso que os anjos de Klee sejam praticamente *só órgãos de percepção*. Toda a extensão de seu corpo é feita de sua pele. Dobrada sobre si mesma, ela emula as suas partes: garras, patas, tronco, mãos, asas, cabeça, cabelos, frequentemente tudo não passa de dobras sobre dobras, como já disse, sem nenhum volume. Sem nenhuma profundidade. Sem nenhum interior. Os anjos de Klee são só a casca.

11

Colocar os anjos de Klee nesse quadro de crise da percepção talvez nos deixe com a impressão de solucionar o problema com a imagem do anjo mensageiro: esses delicados anjos querem dizer, anunciar para a humanidade a tragédia que ela não apenas atua como

²⁶ Buck-Morss, S. “Estética e anestésica: uma reconsideração de ‘A obra de arte’ de Walter Benjamin.” In: Benjamin, W. et al. *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Trad. Marijane Lisboa e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, pp. 170-173.

²⁷ *Ibidem*, p. 169.

escreve. Querem interromper a história com esse anúncio. Mas isso talvez não seja totalmente condizente com a imagem dos corpos desses anjos.

Na descrição que Walter Benjamin faz dos *Angelus novus*, não é tanto a potência do anjo que está em primeiro plano, mas a sua impotência. O anjo gostaria de acordar os mortos, reunir os cacos das ruínas, interromper a história: mas a tempestade do progresso o impele irresistivelmente para o futuro. O discurso triunfalista da história, a ideia falsificadora de que estamos “evoluindo” no tempo, nos distanciando de um modo de vida violento e terrível, sustenta o estado de coisas em que nos encontramos. Desse ponto de vista, anunciar à humanidade que ela constrói dia após dia uma catástrofe, é não apenas insuficiente, mas constituinte da catástrofe ela mesma.

Os anjos de Klee não correspondem tanto ao corpo fraturado da modernidade, às coisas que se perderam na história das dominações, nem anunciam a tragédia que está em curso. Trazem outra mensagem. Sua constituição planificada, sua ausência de profundidade, sua aparência semelhante a um couro, uma pele, uma casca dobrada sobre si mesma, corresponde à fragilidade de nossas defesas.

Assim, esses mensageiros nos contam do desamparo que tentamos galvanizar com o nosso conceito de progresso, com a nossa aposta na civilização, com a nossa fé na consciência. Parecem fazer o luto que ainda não conseguimos: que o projeto ocidental falhou quando realizou seus desejos mais fundamentais, que a história da técnica não libertou, mas aprisionou seres humanos, que a vida nas cidades não garantiu a sobrevivência do ser humano contra forças antes incontroláveis, mas se revelou, a cidade ela mesma, como a grande força incontrolável da humanidade que ameaça hoje destruir o próprio planeta.

Os anjos são o projeto da consciência em estado de derrota. Sem compreender e sentir ao mesmo tempo essa derrota, a renovação que o anjo da história procura ficará aprisionada na ideologia do progresso.

O “anjo duvidoso” de Klee corresponde ao papel de crítica desses anjos. Fixa os olhos no horror, mas não acredita que esse olhar possa se dar no espaço livre entre quem olha e o que é olhado. O “anjo duvidoso”, que é o “anjo duvidando”, cruza seus membros à sua frente. Assume a mediação da própria dúvida entre os órgãos da percepção e o objeto percebido. Por isso a sua ambiguidade: no nome e na postura, tem parentesco com o método de Descartes e se alia à tradição racionalista de desconfiança no mundo dos sentidos; na constituição de suas partes, é todo sensibilidade, é todo pele, se aliando à tradição empirista

moderna, que deu origem ao ensaio com Montaigne. Entre coisas, o anjo de Klee recupera o lugar limiar da crítica no centro da cisão moderna entre corpo e racionalidade.

No português brasileiro, há uma gíria popular que não concebe divisão entre o que é compreendido e o que é intuído. Trata-se do uso do verbo sacar. “Saqui isso” pode significar tanto “compreendi o que você quer dizer” quanto “percebi o que acabou de acontecer”. “Estou sacando essa pessoa” pode significar tanto “estou entendendo o que essa pessoa me explica” quanto “estou tentando sentir como me sinto com ela”. “Sacar” é algo que se faz com todo o sistema sinestésico, exige tudo de quem “saca”. Os anjos de Klee estão tentando nos fazer sacar as coisas. Podem nos ajudar a saber como sacar a história. Coincidem com o conceito de crítica. A crítica quer sacar.

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de ALMEIDA. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ANDRADE, C. D. 1994. *Poesia e Prosa*. Petrópolis: Nova Aguilar, 1979.
- BAUMGARTNER, M. (org). *Paul Klee: The Angels*. Ostfildern, Germany, Hatje Cantz, 2012 (pp. 142-145)
- BENJAMIN, W. 1989. *Obras escolhidas*. Vol I. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1989. *Obras escolhidas*. Vol III. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2012. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 2009. *Passagens*. Organizador da tradução brasileira Willi Bolle. São Paulo: UFMG.
- BROD, M. 1956. *Franz Kafka: uma biografia*. Milano: Mondadori.
- BUCK-MORSS, S.. 2012. “Estética e anestésica: uma reconsideração de ‘A obra de arte’ de Walter Benjamin.” In: BENJAMIN, W. et al. *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Trad. Marijane Lisboa e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 155-204.
- _____. 2018. *O presente do passado*. Trad. Ana Luiza Andrade e Adriana Varandas. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.
- COETZEE, J. M. 2002. *A vida dos animais*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.
- FREUD, D. 2013. *Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912 – 1914)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2013. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOMERO. 2003. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx.
- _____. 2012. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34.
- PLATÃO. 1973. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. IN: Diálogos IX. Belém: edUFPA.
- _____. 2011. *O banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: edUFPA.
- QUINTANA, M. 2009. *Nova Antologia Poética*. São Paulo.
- RILKE, R. M. 2012. *Poemas*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIPA, C. 1709. *Iconologia. Or Moral Emblems*. Londres: Benjamin Motte. [Digitalizado por University of Illinois Urbana-Champaign em 2009].

FOSL, P. 2019. *HUME'S SCEPTICISM: PYRRHONIAN AND ACADEMIC*. EDIMBURGO: EDINBURGH UNIVERSITY PRESS.

Alana Boa Morte Café

UFMG / Fapemig
alanabmcafe@gmail.com

Em sua contribuição mais recente, *Hume's scepticism: pyrrhonian and academic*, Peter Fosl defende que David Hume deve ser encarado como um sucessor pleno tanto da tradição acadêmica quanto do pirronismo, o que, aliás, indica-se desde o título. Para tanto, seu trabalho opera em três frentes. A primeira parte do trabalho conta a história do ceticismo antigo e moderno para determinar o que se denomina por ceticismo pirrônico e acadêmico, bem como para circunscrever a obra de Hume em suas influências cétricas; a segunda parte do livro, por sua vez, opera em um registro conceitual, isto é, seus capítulos examinam de que maneira os componentes cétricos definem o projeto humeano. Finalmente, embora não possua uma divisão específica dedicada a ela, o debate com as outras leituras do ceticismo de Hume e dos demais autores é, como não podia deixar de ser, presença constante na introdução e nas duas partes do livro e, portanto, pode ser considerada como uma terceira frente do trabalho.

A propósito dessa terceira frente, a introdução do livro traça um panorama das interpretações do ceticismo de Hume que parte da primeira recepção dos textos do autor até alcançar as leituras realistas que têm cativado a atenção dos comentários nas últimas décadas. Ao longo desse percurso, Fosl mostra que, não obstante o façam a partir de chaves diferentes, as linhas interpretativas tendem a enxergar algum grau de incompatibilidade entre o ceticismo e a dimensão positiva do projeto de Hume. Uma vez assumida a oposição, argumenta Fosl, resta ou limitar o que há de ceticismo para abordar os momentos assertórios ou, ao contrário, preterir os raciocínios positivos de Hume para preservar a radicalidade de sua tendência cétrica. Em suma, Fosl julga que a literatura recorre a estratégias bastante diferentes que, no entanto, assemelham-se conforme todas elas se veem obrigadas a imprimir algum tipo de clivagem para fazer sentido das aparentes contradições na filosofia humeana. Em contrapartida, sua proposta é ler o ceticismo como uma dimensão constitutiva do pensamento de Hume cuja unidade se torna clara justamente da perspectiva cétrica radical que, para Fosl, caracteriza o tratamento humeano de todos os domínios de

CAFÉ, A. B. M. 2020. "Resenha de Fosl, P. 2019. *Hume's scepticism: pyrrhonian and academic*". *Revista Estudos Hum(e)anos*, 8 (1): 163-168

conhecimento. Nisso, será importante entender como Hume pode proceder em um modo de crença inteiramente não-dogmático, mantendo suas opiniões destituídas de qualquer conteúdo metafísico.

Como dito, a primeira parte do livro de Fosl trata da história dos ceticismos antigo e moderno e é formada por quatro capítulos – o ceticismo acadêmico é objeto dos dois primeiros e o pirronismo ocupa os dois últimos capítulos. Começar pela academia parece natural porque o próprio Hume afirma que sua filosofia é uma espécie de ceticismo acadêmico ou mitigado, de modo que a incursão à história dos acadêmicos vem para dar desenvolvimento à filiação declarada nos textos do autor. Dentre os antigos (capítulo 1), Fosl se concentra sobretudo nas divergências entre Clitômaco e Metrodoro, na medida em que as disputas em torno do *pithanon* de Carnéades demarcam as posições doxásticas ou epistêmicas que os acadêmicos tomam em contraste com as posições dogmáticas. Nisso, enquanto Metrodoro é interpretado em um quadro realista, a interpretação de Clitômaco mostra de que maneira os fenômenos podem ser examinados em termos de persuasão sem que o resultado do exame em menos ou mais persuasivo se converta em quaisquer afirmações de conteúdo epistêmico ou metafísico. Na filosofia moderna (capítulo 2), Fosl amplia a caracterização do ceticismo acadêmico, tanto por um levantamento das evidências textuais de Cícero em Hume, quanto pela apresentação de personagens que atuam da história do ceticismo acadêmico no período moderno, como Foucher e Pierre-Daniel Huet, mas também como Mersenne e John Locke. Com isso, Fosl consegue reunir aspectos gerais do ceticismo acadêmico e identificá-los nos raciocínios de Hume: suspensão de tudo o que pareça ultrapassar as capacidades humanas com o reconhecimento das limitações nas investigações, que devem proceder, portanto, com moderação e preservando o princípio de integridade intelectual.

Os capítulos acadêmicos conduzem à leitura dos capítulos dedicados ao pirronismo em pelo menos dois sentidos. Primeiro, a posição atribuída a Clitômaco, que, segundo Fosl, é a que melhor elucida a posição de Hume, é também, dentre as variedades de ceticismo acadêmico, a mais compatível com o ceticismo pirrônico; em segundo lugar, Fosl sugere que Hume aprende com os acadêmicos, em especial, com os acadêmicos modernos, o valor da dissimulação filosófica, que será essencial para a compreensão do que há de pirronismo em Hume. Uma vez que Hume com frequência o reputa como uma variedade excessiva e impossível de ceticismo, os capítulos pirrônicos do trabalho de Fosl encaram o desafio de tratar dos componentes pirrônicos nos textos de Hume contra a palavra de seu próprio autor.

Isso se torna mais controverso porque, embora reconheça que a afinidade entre Hume e o pirronismo possa ser incidental, Fosl argumenta – a partir do que ele denomina de hermenêutica de suspeição – que Hume teve acesso aos textos da tradição pirrônica, foi influenciado de maneira decisiva por eles e que deliberadamente oculta essa influência por uma consideração prudente dos preconceitos de sua audiência leitora contra o pirronismo.

Os capítulos sobre o ceticismo pirrônico seguem, em linhas gerais, a mesma estrutura dos dois primeiros capítulos dedicados ao ceticismo acadêmico. No capítulo do pirronismo antigo (capítulo 3), Fosl trata do arsenal de argumentos que exploram as anomalias das doutrinas filosóficas no intuito de produzir suspensão de juízo quanto a tudo que não seja aparente. Mais importante que o arsenal pirrônico, porém, é a exposição do critério de quatro partes segundo o qual as aparências orientam a conduta pirrônica. Como a proposta de Fosl envolve não confinar o ceticismo pirrônico ao ataque negativo às filosofias dogmáticas, torna-se fundamental aproveitar com cuidado as observações de Sexto Empírico sobre as maneiras de o cético pirrônico orientar-se nas atividades e discursos não-assertórios. Seguindo para os modernos (capítulo 4), Fosl apresenta a história da recepção dos textos de Sexto Empírico e comenta as relações textuais que Hume mantém com figuras modernas nos quais o ceticismo pirrônico aparece como tópico de discussão, como Pierre Bayle, Montaigne, Blaise Pascal e Berkeley. Isso fornece condições para que Fosl estabeleça que evidências biográficas e, principalmente, semelhanças entre a filosofia de Hume e o pirronismo justificam as afirmações de que Hume não só é um leitor instruído de Sexto Empírico, como é também, pela chave da hermenêutica de suspeição, um autor deliberadamente pirrônico. Portanto, a filosofia de Hume é compreendida como um conjunto de relatos que metodizam, sem pretensões epistêmicas ou metafísicas, o que se encontra na experiência cuja configuração, por sua vez, é dada no costume, nas paixões e demais sentimentos, na natureza e nas técnicas humanas.

Encerra-se, com isso, a primeira parte do livro. Para a segunda parte, além dos esquemas gerais que auxiliam a consulta dos aspectos que Fosl atribui a cada uma das vertentes de ceticismo, deve-se manter em vista que o percurso histórico da primeira parte elidiu as diferenças mais acentuadas entre o pirronismo e o ceticismo acadêmico, tomando-os, como resultado, em uma relação de continuidade. Dado que Fosl busca sustentar que Hume é um tipo híbrido e um sucessor pleno das tradições acadêmica e pirrônica, é necessário fazê-las convergir. Nesse sentido, é dito que os exames de persuasão dos acadêmicos não são imbuídos necessariamente de conteúdo assertório e que, por outro lado, sistemas de crenças não-dogmáticas são compatíveis com a suspensão de juízo dos

pirrônicos. O espaço conceitual produzido a partir dessa convergência importa para a segunda parte do livro desde a sua divisão de capítulos: cada qual é nomeado segundo um dos quatro vértices do critério prático do pirronismo, e todos avançam no desenvolvimento daquela formulação associada a Carnéades via Clitômaco. Com os quatro capítulos, segundo a proposta de Fosl, torna-se possível ver que a unidade do projeto filosófico de Hume se revela sob o prisma de seus componentes céticos mais radicais.

Fosl inicia a segunda parte de seu trabalho com a discussão sobre a relação entre natureza e ceticismo (capítulo 5), fundamental devido à oposição típica entre ambos efetuada nas leituras naturalistas de Hume. Sem tomar a natureza como refutação ou antídoto do ceticismo, entende-se que o discurso humeano sobre a natureza é antes uma expressão de seu ceticismo e que, por consequência, as determinações naturais consideradas na filosofia de Hume não se confundem com alguma afirmação que se pretenda apreensiva. Ao avaliar os sentidos que o autor lhe atribui, Fosl conclui que o termo natureza em Hume deve ser interpretado como um índice de necessidade cuja origem é desconhecida e a operação é isenta de garantias metafísicas, mas que habilita a elaboração de padrões explicativos nas aparências, ainda que todo tempo sujeitos a contingências e correções. O tratamento dado ao conceito de natureza leva Hume a subverter a concepção de hábito ou artifício como antítese do domínio instintivo ou natural, o que propicia uma transição fácil para a questão do *ethos* ou do costume (capítulo 6). Fosl destaca então que Hume imprime um caráter histórico ou narrativo em seu modelo de pensamento e, como decorrência, no fazer filosófico. Em outras palavras, uma vez que as ideias que organizam nossa visão de mundo não são inteligíveis senão dentro das condições informadas pelo costume, cabe à filosofia reunir as narrativas que lhes conferem sentido, em um exercício que acontece também afetivamente. Ainda no quadro do costume, Fosl comenta alguns dos raciocínios de Hume sobre política, história e religião: neles, as convenções sociais surgem como a realização da natureza humana cuja adequada investigação reconhece a possibilidade do imprevisto e do erro e, com efeito, nunca deixa de proceder com moderação.

A seguir, Fosl passa ao tópico que tende a concentrar a maior parte da atenção nos estudos sobre o ceticismo humeano, isto é, a bateria de argumentos que Hume dirige destrutivamente contra as filosofias dogmáticas (capítulo 7). Fosl apresenta os argumentos destrutivos de Hume como dispositivos que registram os erros e inconsistências nas formas de dogmatismo para inviabilizar suas pretensões de conhecer o que quer que seja com uma

certeza epistêmica ou metafísica. Mas, uma vez expelida a pretensão dogmática, o registro de anomalias se torna parte integral do discurso filosófico, na medida em que indica o grau de segurança que se deve esperar nas diferentes formas de raciocínio, assim como os objetos para os quais a suspensão do juízo é a atitude recomendável. Caso exemplar da aplicação disso que Fosl chama de tecnologias da dúvida é a abordagem humeana das aparências e suas conclusões sobre o problema do mundo exterior, o que conduz à discussão a respeito das paixões e crenças naturais (capítulo 8) com a qual o livro é encerrado. Fosl recorre então ao papel conferido na filosofia de Hume aos sentimentos e paixões nos processos intelectivos para explicar o que Hume tem a dizer sobre o mundo exterior de uma perspectiva não-dogmática. Nisso, fica claro que aquilo que se denomina de real corresponde aos sistemas de ideias cuja definição é dada esteticamente, e a doutrina filosófica que almeje ir além da maneira de sentir que define a realidade para conhecer seus supostos fundamentos epistêmicos ou metafísicos acaba embaraçada em contradições insuperáveis. Em vez disso, conclui-se que o discurso de Hume permanece delimitado naquilo que lhe aparece: a formação de crenças é investigada segundo elas ocorrem e participam dos fenômenos, o que Fosl equipara aos processos de discriminação de representações em Carnéades, que tampouco implicam em qualquer tipo dogmático de asserção.

A exposição sobre o conceito de crença humeana e sua participação constitutiva nos fenômenos conclui o trabalho de Peter Fosl; para encerrar a resenha, portanto, resta somente acrescentar algumas observações breves e de cunho mais pessoal. O ganho mais significativo no trabalho de Fosl é a aplicação de uma chave de interpretação cética que não se restringe à dimensão negativa ou destrutiva dos argumentos de Hume, o que abre possibilidades de leitura muito interessantes para domínios como a história e a política, que costumam ser menos associados ao ceticismo humeano. Além disso, a adequação entre conteúdo e forma no livro é notável e merece elogios. Paralela à afirmação de que o conhecimento para Hume é historicamente informado, a estrutura o livro em suas duas partes faz com que o quadro conceitual de seu problema dependa das formulações produzidas ao longo da história da filosofia. Ambicioso tanto pelo escopo abrangente quanto pela hipótese original, o trabalho de Peter Fosl é uma contribuição robusta para os estudos sobre o ceticismo de David Hume e para os estudos céticos no geral.

AINSLIE, D. 2015. *HUME'S TRUE SCEPTICISM*.
OXFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS.

Wendel de Holanda Pereira Campelo

IFES

wendel_filosofia@hotmail.com

O livro *Hume's True Scepticism* (2015) de Ainslie é a mais recente publicação de fôlego dedicada diretamente ao ceticismo do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*. Basicamente, Ainslie oferece uma interpretação dos problemas ali suscitados na mesma esteira de obras importantes como *The Philosophy of David Hume* de Kemp Smith, *Hume's Skepticism in the 'Treatise of Human Nature'* (1985) e *A progress of sentiments: Reflections on Hume's Sentiments* (1991) de Baier. Eu poderia citar outros autores, mas essas três obras já sintetizam bem os principais temas discutidos por Ainslie ao longo de seu livro: [i] o naturalismo, [ii] o pirronismo e [iii] a dialética. É correto dizer que Ainslie se aproxima bastante tanto de uma interpretação pirrônica quanto de uma dialética do Livro I do *Tratado*, ao passo que se distancia de uma leitura naturalista (e do realismo derivado dela). Portanto, proponho aqui que *Hume's true scepticism* apresenta a tese de que Hume é um cético-dialético. É importante notar que Ainslie não apresenta Hume como um cético-dialético, preferindo frequentemente nomeá-lo como um “cético verdadeiro”.

O pano de fundo da leitura de Ainslie é basicamente este: Hume é cético radical com relação à possibilidade de justificação racional de crenças, à medida que os argumentos céticos minam qualquer tentativa de epistemicamente fundamentá-las. Dada essa condição desalentadora do papel epistemológico da filosofia em justificar crenças, o cético abre, então, um caminho propício à conciliação do filósofo com a vida ordinária. Consequentemente, também à possibilidade existencial de se reconciliar com sua própria natureza humana e com as crenças compartilhadas por outras pessoas. Além disso, purifica-se do dogmatismo da falsa filosofia, devotada à reflexão solitária, à obscuridade, que são também fonte de enfermidade e de melancolia. Em outras palavras, o ceticismo verdadeiro – ou filosofia verdadeira – é aquela que cede à condição humana, à revelia de qualquer tese filosófica oposta à vida ordinária.

Não obstante, a novidade de Ainslie é que seu livro *Hume's true scepticism* apresentará um caminho dialético para essa conclusão. Não irei levantar aqui objeções à

interpretação de Ainslie (embora tenha várias), mas apenas apresentarei alguns pontos que considero introdutórios para o melhor entendimento do seu livro; sem, no entanto, pretender esgotá-los totalmente.

O capítulo 1 apresenta uma discussão sobre o ceticismo quanto à razão, apontando a distinção entre o assentimento racional (não-humano) e o assentimento não-racional (humano). Este ponto é, sem dúvida, importante para entendermos a tese de que o ato de assentir é independente de qualquer justificação racional de crenças. Este ponto é resultado da avaliação de Hume sobre o “argumento da diminuição” apresentado na seção 1.4.1, à medida que nos fornece uma alternativa mais moderada frente às conclusões radicais do argumento cético. O argumento diz que a tentativa filosófica de corrigir a falibilidade cognitiva humana gera um regresso ao infinito, dado que as regras corretivas não estariam também imunes à essa mesma falibilidade. De acordo com Hume, ao longo da história de nossos processos cognitivos, é possível claramente constatar a experiência do erro e do engano aos quais até mesmo julgamentos matemáticos não estariam imunes. Disso resulta uma incerteza generalizada sobre todos os nossos julgamentos, ao gerar uma dúvida filosófica que tende a anular cada nova tentativa de correção desses julgamentos. Assim sendo, se a crença fosse meramente um ato racional, a reflexão nos levaria a uma suspensão total do juízo em face de nossa falibilidade cognitiva. Não obstante, para Hume, por mais sólido e consistente que seja o “argumento da diminuição”, seremos sempre incapazes de aceitá-lo seriamente. Em resumo, conclui-se que não precisamos do endosso reflexivo da razão para confiar em nossas crenças.

Os capítulos 2, 3 e 4 oferecem, todos eles, um exame do ceticismo quanto aos sentidos. Os capítulos 2 e 3 investigam a concepção do vulgo do mundo externo e descobrem que essa visão ingênua não é de ordem superior com relação às nossas percepções sensoriais, mas de uma imersão à crença imaginativa, isto é, à existência distinta e contínua dos objetos fora da mente. Em outras palavras, Ainslie nos apresenta o processo de formação da crença do vulgo em objetos. Além disso, o capítulo 4 apresenta que, segundo Hume, a partir de uma investigação introspectiva, os filósofos têm a opinião de que a crença ingênua num objeto independente da mente seria incontrovertidamente falsa, no sentido de que, de acordo com o exame filosófico, vulgo irrefletidamente confunde percepções internas com existências internas fora da mente. Esse argumento filosófico contra a crença ingênua nos corpos leva a uma segunda opinião sobre a existência dos objetos independentes da mente, isto é, à opinião filosófica de dupla existência:

representante (percepção) e representado (objeto). No entanto, de acordo com Ainslie, segundo Hume, as dúvidas filosóficas suscitadas sobre a crença ingênua nos corpos também atingirão o sistema filosófico de dupla existência. A conclusão de Hume sobre a crença nos objetos externos, apresentada nos dois últimos parágrafos da seção 1.4.2, é que nem a visão vulgar nem a filosófica (de dupla existência) estão justificadas de acordo com a reflexão filosófica. Consequentemente, é impossível sustentar por meio da filosofia a existência dos objetos independentes da mente, sendo um ponto que, de acordo com Hume, “devemos dar por admitido” (T 1.4.2.1, SBN 187) em todos os nossos raciocínios. Finalmente, a falsidade da crença do vulgo, decretada reflexivamente pela visão filosófica é, então, dissipada e cede definitivamente espaço à percepção não-filosófica e irrefletida do vulgo.

No capítulo 5, Ainslie aborda as críticas de Hume às doutrinas da substância, tanto a substância material quanto a substância imaterial. Esse capítulo contém também as discussões de Hume sobre a filosofia verdadeira e a falsa (que detalharei no próximo parágrafo). No capítulo 6, Ainslie examina a noção de Hume sobre o problema da consciência, levando em consideração novamente o tema da introspecção filosófica, no sentido de que não somos introspectivamente conscientes de que somos sujeitos de percepções, mas simplesmente descobrimos um feixe de ideias.

O capítulo 7 é propriamente onde Ainslie examinará as posições gerais das interpretações sobre a filosofia de Hume. Como disse anteriormente, Ainslie entende Hume como um cético-dialético. Com isso quero dizer que, para Ainslie, o ceticismo de Hume assume uma configuração a partir da progressão entre vulgo, a falsa filosofia e a verdadeira filosofia (sendo essa última a mais próxima da visão do próprio vulgo). Assim, Ainslie afirma que a posição de Hume é resultado do que os intérpretes, como Fogelin e Livingston, definem ser o próprio desenvolvimento de uma história natural da filosofia. Aliás, nesse contexto das interpretações dialéticas, Ainslie aponta a interpretação dialética de Baier como central para o entendimento do que ele chama de “ceticismo verdadeiro” de Hume. De acordo com Baier, Hume apresenta uma oposição cujo pano de fundo se dá entre uma visão puramente humana e o elitismo intelectual dos eruditos: os filósofos, devotados à sua filosofia de gabinete e apegados às suas ortodoxias escolares (racionalismo, ceticismo, etc). Nesse contexto, os filósofos estão alheios à vida comum, ao espírito público e às virtudes sociais. Consequentemente, a filosofia humana – a de Hume – seria aquela engajada na vida comum das pessoas em sua total completude. Nesse ponto, Ainslie nota que Baier traz consigo a interpretação dialética mais radical, uma vez que rejeitaria qualquer ortodoxia

filosófica atribuída a Hume. No entanto, embora Ainslie concorde que as pretensões de Hume sejam propriamente as mesmas dessa filosofia engajada descrita por Baier, apoiada no espírito público e nas virtudes sociais, ele acrescenta que é importante não rejeitar completamente o papel decisivo do ceticismo envolvido na dialética do *Tratado*. Por diferentes caminhos, muitos intérpretes do ceticismo de Hume notaram que a oposição entre crenças vulgares e argumentos céticos são incontrovertidamente incorrigíveis. No entanto, os dialéticos optam por uma compreensão desenvolvimentista da genuína posição filosófica de Hume, cuja conclusão em comum consiste na proeminência da visão vulgar – já filosoficamente examinada – sobre a concepção inteiramente filosófica reflexiva. Por um lado, é relevante notar que a chave de leitura dialética não consiste simplesmente em encontrar uma compatibilidade entre o naturalismo e o ceticismo de Hume: pelo contrário, embora saibamos das leituras compatibilistas que buscam sustentar uma consistência interna no texto humiano, rejeitando qualquer incompatibilidade entre o ceticismo teórico e as crenças ordinárias. Por outro lado, temos as interpretações dialéticas que consideram ainda as contradições reveladas ao longo do escrutínio de Hume sobre os princípios e operações da mente. Essas contradições fazem parte da dialética de Hume e só serão completamente superadas na seção que conclui o Livro I do *Tratado*.

O capítulo 8 oferece um novo exame de Hume sobre a identidade pessoal, levando em consideração as discussões sobre o “Apêndice” do *Tratado*, a partir de temas já suscitados no capítulo 6.

Sem sombra de dúvidas o livro *Hume's True Scepticism* é um dos livros mais instigantes já escritos sobre Hume. Ele desafia muitas leituras consagradas sobre o Livro I do *Tratado* e lhe oferece uma nova roupagem. Finalmente, é correto dizer que a abordagem de Ainslie fornece uma contribuição indispensável não só para os estudos de história da filosofia moderna, mas também para as recentes discussões em epistemologia, ceticismo e filosofia da mente.

Autores deste Número

Celina Alcântara Brod

Mestre e doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas.

André Olivier da Silva

Doutor em Filosofia e Professor da Escola de Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Maria Isabel Limongi

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo, Professora da Universidade Federal do Paraná e Membro do Corpo Editorial da Dois Pontos (Universidade Federal do Paraná).

Andreh Sabino Ribeiro

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais e Professor formador da Universidade Aberta do Brasil em parceria com a Universidade Estadual do Ceará.

Rafael Saldanha

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Professor Substituto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Rafael Zacca Fernandes

Doutor em Filosofia pela PUC-Rio e Professor de Filosofia da PUC-Rio.

Alana Boa Morte Café

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Sergipe e Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Wendel de Holanda Pereira Campelo

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais e Professor Substituto de Filosofia do Instituto Federal do Espírito Santo.