

EVALDO ANTONIO KUIAVA (ORG.)

ÉTICA & LITERATURA

**interfaces,
transitoriedades
e epifanias**



ÉTICA & LITERATURA

VOL I

**interfaces,
transitoriedades
e epifanias**

Fundação Universidade de Caxias do Sul*Presidente:*

Dom José Gislon

Universidade de Caxias do Sul*Reitor:*

Gelson Leonardo Rech

Vice-Reitor:

Asdrubal Falavigna

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Everaldo Cescon

Pró-Reitora de Graduação:

Terciane Ângela Luchese

Pró-Reitora de Inovação e Desenvolvimento Tecnológico:

Neide Pessin

Chefe de Gabinete:
Givanildo Garlet*Coordenadora da EDUCS:*
Simone Cörte Real Barbieri**Conselho Editorial da EDUCS**

André Felipe Streck
Alexandre Cortez Fernandes
Cleide Calgaro – Presidente do Conselho
Everaldo Cescon
Flávia Brocchetto Ramos
Francisco Catelli
Guilherme Brambatti Guzzo
Jaqueline Stefaní
Karen Mello de Mattos Margutti
Márcio Miranda Alves
Simone Cörte Real Barbieri – Secretária
Suzana Maria de Conto
Terciane Ângela Luchese

Comitê Editorial

Alberto Barausse

Università degli Studi del Molise/Itália

Alejandro González-Varas Ibáñez

Universidad de Zaragoza/Espanha

Alexandra Aragão

Universidade de Coimbra/Portugal

Joaquim Pintassilgo

Universidade de Lisboa/Portugal

Jorge Isaac Torres Manrique

*Escuela Interdisciplinar de Derechos**Fundamentales Praeeminentia Iustitia/*

Peru

Juan Emmerich

Universidad Nacional de La Plata/

Argentina

Ludmilson Abritta Mendes

Universidade Federal de Sergipe/Brasil

Margarita Sgró

Universidad Nacional del Centro/

Argentina

Nathália Cristine Vieceli

Chalmers University of Technology/

Suécia

Tristan McCowan

University of London/Inglaterra

EVALDO ANTONIO KUIAVA (ORG.)

**ÉTICA &
LITERATURA**
VOL I

**interfaces,
transitoriedades
e epifanias**



© dos autores

1ª edição: 2024

Preparação de texto: Giovana Letícia Reolon

Editoração: Ana Carolina Marques Ramos

Capa: Ana Carolina Marques Ramos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Universidade de Caxias do Sul

UCS – BICE – Processamento Técnico

E84 Ética e literatura [recurso eletrônico] : interfaces, transitoriedades e epifanias / organizador Evaldo Antonio Kuiava. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2024.

Dados eletrônicos (1 arquivo). – (Coleção ética e literatura ; v.1)

Vários autores.

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

DOI: 10.18226/9786558073970

ISBN 978-65-5807-397-0

I. Literatura e filosofia. 2. Ética. I. Kuiava, Evaldo Antonio. II. Série.

CDU 2. ed.: 82:1

Índice para o catálogo sistemático:

1. Literatura e filosofia 82:1
2. Ética 17

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Márcia Servi Gonçalves – CRB 10/1500.

Direitos reservados a:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Apresentação / 7

Percursos da subversão ética em José Saramago / 15
Evaldo Antonio Kuiava

Lebensüberdruff e alienação moral n'Os sofrimentos do jovem Werther / 67

Felipe Taufer

Entre ética e literatura: a natureza das coisas na perspectiva de Lucrécio / 90

Idalgo J. Sangalli

A ética da igualdade de Chimamanda Adichie / 112
Mariana Rocha Bernardi

Reflexões morais sobre São Bernardo, de Graciliano Ramos / 124

Odair Camati

A ética da ambiguidade de Simone de Beauvoir presente no romance *A convidada* / 140

Thailize Brandolt

"A CEGUEIRA TAMBÉM É ISTO,
VIVER NUM MUNDO ONDE SE
TENHA ACABADO A ESPERANÇA."
(JOSÉ SARAMAGO)

"TODAS AS REGRAS, NÃO IMPORTA O
QUE DELA SE DIGA, SEMPRE ACABAM
CORROMPENDO A VERDADEIRA SENSAÇÃO
DA NATUREZA E SUA EXPRESSÃO MAIS
AUTÊNTICA." (WERTHER)

"COMPREENDER A NATUREZA
DAS COISAS GERA UM PROFUNDO
EMBEVECIMENTO." (LUCRÉCIO)

"A ÚNICA HISTÓRIA CRIA ESTEREÓTIPOS.
E O PROBLEMA COM ESTEREÓTIPOS NÃO É
QUE ELES SEJAM MENTIRA, MAS QUE ELES
SEJAM INCOMPLETOS. ELES FAZEM UMA
HISTÓRIA TORNAR-SE A ÚNICA HISTÓRIA."
(CHIMAMANDA Ngozi ADICHIE)

"A PALAVRA NÃO FOI FEITA PARA ENFEITAR,
BRILHAR COMO OURO FALSO. A PALAVRA FOI
FEITA PARA DIZER." (GRACILIANO RAMOS)

"NÃO SE NASCE MULHER: CHEGA-SE A
SÊ-LO." (SIMONE DE BEAUVOIR)

Apresentação

A filosofia e a literatura, em constante diálogo ao longo da história, são forças propulsoras na incansável busca por um entendimento mais profundo e abrangente da existência humana, em suas inúmeras e complexas dimensões. Essa relação revela a fecundidade da intersecção entre pensamento racional e imaginação criativa. Os grandes pensadores e escritores, ao explorarem essa interface, legaram obras que convidam a uma leitura atenta para perceber as nuances filosóficas intrínsecas às narrativas e, assim, ampliar os horizontes de entendimento e reflexão.

A sinergia entre filosofia e literatura aprofunda a compreensão de questões cruciais, desde as éticas até as existenciais, expandindo os horizontes do conhecimento. Filosofia e literatura se complementam em uma relação simbótica: a filosofia oferece um arcabouço teórico para analisar as obras literárias, enquanto a literatura, por sua vez, ilustra de forma vívida os conceitos filosóficos, tornando-os mais acessíveis e intuitivos. A filosofia, com seu rigor analítico, expande o horizonte interpretativo de textos literários, enquanto a literatura, com sua forma singular, oferece metáforas poderosas e narrativas complexas que exploram questões filosóficas de maneira única e reveladora. Essa dialética entre as duas proporciona uma compreensão mais profunda tanto da realidade como da condição humana.

A literatura, enquanto arte da palavra, transcende os limites da mera representação da realidade perceptível, oferecendo um espaço privilegiado para a exploração das vastas dimensões do universo humano. Nela, desvelam-se emoções, dilemas e sonhos que frequentemente permanecem ocultos nas fronteiras de certas abordagens conceituais. Por meio de narrativas ficcionais, a literatura promove uma imersão profunda em universos simbólicos, nos quais os limites entre o real e o imaginário se diluem. Essa imersão possibilita a construção de um espaço intersubjetivo no qual o leitor, ao confrontar-se com as experiências dos personagens, é desafiado a refletir sobre sua própria existência e construir seus próprios sentidos para si e para o mundo em que está inserido. A linguagem literária, com sua riqueza de nuances e sua capacidade de

evocar sentimentos significativos, desafia as convenções sociais e as verdades estabelecidas.

Nesse aspecto, a literatura e a filosofia, embora se valham de métodos distintos, convergem em objetivos comuns. Enquanto a literatura explora a condição humana de maneira única, por meio de narrativas que evocam sentimentos e despertam a imaginação, a filosofia busca uma compreensão racional e sistemática da realidade. Essa complementariedade revela-se na capacidade da literatura de inspirar a reflexão filosófica, ao apresentar dilemas éticos, questões metafísicas e problemas existenciais de forma eloquente. Por sua vez, a filosofia oferece à literatura um conjunto de ferramentas conceituais que permitem uma análise mais profunda das obras literárias, revelando as estruturas subjacentes que sustentam as narrativas e os personagens.

Tanto a literatura quanto a filosofia utilizam sistemas expressivos diferentes como principais instrumentos de investigação e expressão. Cada uma delas explora as potencialidades da linguagem de forma particular. A literatura, ao se valer da metáfora, da alegoria e de outros recursos estilísticos, cria um universo simbólico que transcende os limites da sua capacidade linguística. A filosofia, por sua vez, busca a precisão conceitual, utilizando a linguagem de forma mais rigorosa para construir sistemas de pensamento coerentes e abrangentes. A interação entre essas duas formas de linguagem permite uma compreensão mais profunda da realidade, pois a literatura oferece uma rica fonte de intuições e a filosofia proporciona os instrumentos para sistematizar e analisar essas intuições. Essa intersecção oferece um terreno fértil, especialmente para a reflexão ética.

As múltiplas e possíveis distinções e aproximações entre textos literários e textos filosóficos são frequentemente fluidas e permeáveis, evidenciando uma evolução contínua dos cânones literários. Essa permeabilidade revela como ambos os campos se influenciam mutuamente, com obras literárias frequentemente explorando temas filosóficos e textos filosóficos utilizando-se de elementos narrativos e estilísticos da literatura para expressar suas ideias desde a antiguidade até os dias atuais. A título de exemplo, com o olhar filosófico, busca-se a reflexão teórica sobre o que é considerado certo e errado, bom e ruim, enquanto na literatura essas questões são mostradas de forma mais prática e concreta, por meio

de personagens e situações. A análise conjunta dessas duas áreas permite uma abordagem mais ampla e profunda sobre questões éticas e morais, proporcionando uma reflexão mais abrangente sobre o comportamento humano individual e a vida em sociedade.

Assim sendo, essa intersecção entre filosofia e literatura é um tema de grande relevância e profundidade, pois a influência mútua proporciona um enriquecimento recíproco e permite a exploração de questões fundamentais relacionadas à conduta humana, possibilitando uma análise mais aprofundada das implicações éticas envolvidas na criação e interpretação de obras filosóficas e literárias. Dessa forma, o estudo da ética na literatura enriquece o entendimento sobre os valores que embasam as ações humanas e as narrativas literárias, contribuindo para o desenvolvimento de uma consciência crítica e reflexiva, bem como para a compreensão da moral e dos valores humanos ao longo da história. Por meio dessa relação, é possível levantar questionamentos sobre a responsabilidade moral dos escritores e o impacto de suas narrativas na formação de valores e ideais na sociedade. Nesse sentido, a abordagem interdisciplinar entre filosofia, ética e literatura se torna uma fonte valiosa de *insights* sobre o ser humano, suas motivações e dilemas existenciais. Ao expandir constantemente essa convergência de ideias e conceitos, pode-se abrir novos horizontes de compreensão e apreciação tanto da arte literária como dos desafios éticos e filosóficos que permeiam a existência.

O estudo aprofundado da intersecção fascinante e intrínseca entre filosofia, ética e literatura justifica-se e é indispensável para uma compreensão abrangente e profunda de como essas áreas tão complexas e distintas se complementam e se influenciam mutuamente de maneira profunda e significativa. É indubitável, portanto, que a contextualização e a delimitação deste estudo transcendem a simplicidade de suas partes constituintes, residindo na complexidade profunda e na riqueza intrínseca e multidimensional dessa relação ao longo da história da humanidade, moldando e moldada pelas mentes brilhantes que mergulham nessa jornada de descobertas e reflexões constantes.

A obra *Ética e literatura: interfaces, transitoriedades e epifanias – volume I* – explora essa intersecção e questiona as implicações éticas de se narrar, criar personagens, descrever conflitos e propor finais, enfatizando a literatura como uma ferramenta essencial para

a compreensão da condição humana e das normas que moldam nossas sociedades. Imersos nesse universo complexo no qual a palavra escrita se entrelaça com as questões mais fundamentais da existência, os autores demonstram como a literatura, ao transceder os limites da mera representação da realidade, oferece um olhar crítico para questionar as normas sociais, as estruturas de poder e as próprias bases da moralidade. Desse modo, a obra oferece uma contribuição fundamental para o debate sobre a relação entre ética e literatura.

Ao longo de suas análises, os autores examinam como a literatura atua como um campo fértil para a reflexão ética e o questionamento de valores. Um dos principais argumentos apresentados é a capacidade da literatura de evidenciar as transitoriedades e epifanias que caracterizam a experiência humana, promovendo uma leitura crítica da realidade e da própria existência. Ao desconstruir as certezas e desafiar as convenções, a literatura nos convida a uma constante busca pela verdade e pela justiça. A obra também ressalta a importância do leitor como parte ativa nesse processo, destacando que a interpretação literária permite a construção de significados éticos pessoais.

A jornada intelectual em *Ética e literatura: interfaces, transitoriedades e epifanias* conduz a um rico e complexo universo em que a literatura e a filosofia se relacionam de forma profunda e significativa. Ao explorar as obras de autores como José Saramago, Johann Wolfgang von Goethe, Tito Lucrécio Caro, Chimamanda Ngozi Adichie, Graciliano Ramos e Simone de Beauvoir, este compêndio convida a uma reflexão profunda sobre a condição humana, a natureza da moralidade e o papel da literatura na construção de um mundo mais justo e equitativo. Neste volume, os autores realizam uma análise aprofundada das reflexões éticas e morais presentes nas áreas de ênfase, explorando detalhadamente as questões relacionadas aos valores humanos, à conduta ética e aos dilemas morais. São examinados exemplos concretos de obras literárias que abordam esses temas, buscando compreender as influências mútuas entre a literatura e a filosofia na construção e discussão de questões éticas e morais.

Evaldo Antonio Kuiava aprofunda essa relação ao analisar como José Saramago, em suas narrativas, subverte as estruturas de poder e questiona os fundamentos da moralidade contemporânea.

Ao desconstruir as normas sociais e explorar a complexidade da condição humana, Saramago realiza uma reflexão crítica sobre os desafios éticos do mundo atual. Kuiva, no texto “Percursos da subversão ética em José Saramago”, por meio de uma análise minuciosa das obras do autor português, demonstra como a literatura pode ser um poderoso instrumento para a problematização de questões éticas fundamentais. A obra de José Saramago exemplifica de forma brilhante a interação entre ética e literatura. Através de narrativas densas e repletas de simbolismo, o autor português aborda questões éticas complexas, como a natureza do poder, a responsabilidade individual e a condição humana em um mundo marcado por desigualdades e injustiças.

Felipe Taufer, em seu texto, “Lebensüberdruss e alienação moral n’Os sofrimentos do jovem Werther”, examina a recepção de *Os sofrimentos do jovem Werther* a partir do conceito *Lebensüberdruss* e busca interpretá-lo como sintoma daquilo que os eticistas vêm chamando de “alienação moral”. Primeiramente, aborda as recepções de Heine e Staël, que associam o “cansaço da vida” de Werther ao contexto histórico-social alemão. Em seguida, analisa a visão de Lukács, que comprehende a experiência de Werther como uma contradição ética entre normas sociais e aspirações subjetivas. Fazendo menção ao conceito hegeliano de “alienação do mundo social” empregado por Pinkard para interpretar o romance, busca mostrar como o problema ético de Werther se encaixa nas discussões sobre alienação moral. A seção final explora o “casamento burguês” como contexto que favorece a alienação moral.

Idalgo J. Sangalli, em seu texto “Entre ética e literatura: a natureza das coisas na perspectiva de Lucrécio”, apresenta o contexto e algumas das principais ideias éticas abordadas na obra literária de um poeta-filósofo romano chamado Tito Lucrécio Caro (c. 98–50 a.C.). Infelizmente, *De rerum natura* é o único texto dele que chegou até nós, e ficou extraviado por um longo período. É uma obra didática que aborda os princípios e a filosofia de seu mestre Epicuro (341 a.C., Samos—271/70 a.C., Atenas), sendo, diante da escassez dos textos da escola epicurista, considerada a melhor expressão do epicurismo de que dispomos e, também, uma das primeiras obras filosóficas a provocar discussões sobre a questão do ateísmo. Para auxiliar na empreitada, é utilizada a excelente obra literária de Stephen Greenblatt, *A virada: o nascimento do mundo moderno*,

publicada em português em 2013, possibilitando, assim, uma melhor compreensão da base ética do poema *De rerum natura*. A partir da concepção filosófica epicurista de que é possível conhecer a natureza das coisas, do universo, e alcançar a felicidade humana, o poema critica a manipulação religiosa e a ignorância, buscando libertar os homens do medo e da superstição. Lucrécio destaca como as crenças mítico-religiosas e as superstições geraram impiedades e crimes hediondos, como, por exemplo, o sacrifício de Ifigênia por Agamemnon. A motivação de Lucrécio foi libertar os romanos do domínio religioso através do conhecimento da filosofia epicurista, e sua poesia foi escrita para oferecer um “fim ou término seguro” para a condição humana, para as misérias humanas, e, assim, combater a superstição e as ameaças religiosas. Na leitura do poema lucreciano são inevitáveis comparações com as mazelas dos tempos atuais. A partir das bases do pensamento ético epicurista, é possível refletir filosoficamente sobre a condição humana na contemporaneidade.

Mariana Rocha Bernardi, no texto “A ética da igualdade de Chimamanda Adichie”, por meio de uma análise aprofundada da obra de Chimamanda Ngozi Adichie, revela a potência da literatura como ferramenta para a reflexão sobre questões sociais e identitárias. Ao examinar obras como *Americanah* e *O perigo de uma história única*, Bernardi demonstra como Adichie, ao entrelaçar experiências pessoais e críticas sociais, convida o leitor a questionar as normas estabelecidas e construir uma sociedade mais justa e equitativa. A pesquisa de Bernardi destaca a relevância da literatura nigeriana na promoção da igualdade e da justiça social, contribuindo significativamente para o debate público sobre temas como feminismo, racismo e identidade.

Odair Camati, em seu ensaio “Reflexões morais sobre *São Bernardo*, de Graciliano Ramos”, propõe uma reflexão profunda sobre a identidade e o bem-estar humano a partir da obra de Graciliano Ramos, *São Bernardo*. Inspirado por Charles Taylor, o autor argumenta que a construção de uma identidade autêntica está intrinsecamente ligada à capacidade de narrar a própria história e reconhecer o outro como um sujeito com igual valor. Em *São Bernardo*, a trajetória solitária e autodestrutiva de Paulo Honório revela os perigos da reificação, ou seja, da redução de si mesmo e dos outros a objetos a serem manipulados. É somente através da solidão e do empobrecimento que o protagonista consegue romper

com essa visão alienada de mundo e iniciar um processo de auto-conhecimento. Camati nos convida a questionar: até que ponto a busca por uma identidade autêntica exige a revisitação de nossas trajetórias e a capacidade de reconhecer os erros cometidos? A obra de Graciliano Ramos, nesse sentido, serve como um poderoso convite à reflexão sobre a condição humana e a importância das relações interpessoais para a construção de uma vida significativa.

Thailize Brandolt, em seu texto, “A ética da ambiguidade de Simone de Beauvoir presente no romance *A convidada*”, analisa como Simone de Beauvoir, em seu primeiro romance, tecê uma trama complexa que reflete a turbulência da Europa pré-guerra. Através da história de Françoise e Pierre, a autora explora as nuances da condição humana, revelando a ambiguidade inerente às escolhas e aos relacionamentos. A narrativa, ambientada na boemia parisiense, confronta o leitor com dilemas éticos como a resistência, o colaboracionismo e a responsabilidade individual. A ética da ambiguidade, conceito central na filosofia de Beauvoir, encontra em *A convidada* uma expressão literária vívida. A ausência de um julgamento moral explícito por parte da narradora força o leitor a construir suas próprias interpretações, aproximando-se da visão de Beauvoir de que a existência humana é marcada por escolhas complexas e por uma constante negociação entre valores contraditórios. Ao desvelar as camadas psicológicas de seus personagens, Beauvoir nos convida a questionar a natureza da moralidade e a reconhecer a complexidade das situações que enfrentamos. A narrativa em terceira pessoa, ao distanciar-se dos pensamentos e sentimentos dos personagens, contribui para a construção dessa ambiguidade. O leitor é convidado a observar as ações dos personagens e a inferir suas motivações, sem a interferência de um narrador onisciente. Essa estratégia narrativa permite que cada leitor construa sua própria interpretação da obra, enriquecendo a experiência de leitura.

Conforme exposto, a obra *Ética e literatura: interfaces, transitoriedades e epifanias* evidencia a riqueza e a profundidade do diálogo entre filosofia e literatura. Por meio de análises que percorrem um vasto espectro de autores e temas, os ensaios ora apresentados convidam o leitor a transcender as certezas habituais e promovem uma compreensão mais abrangente e crítica da realidade. Essa intersecção revela-se essencial tanto para a compreensão dos dilemas éticos e existenciais que atravessam as narrativas

literárias quanto para a reflexão sobre os valores que sustentam as ações cotidianas e moldam as sociedades ao longo do tempo. Ao destacar a literatura como um espaço privilegiado de reflexão, capaz de questionar normas sociais, estruturas de poder e bases da moralidade, os autores reafirmam seu poder enquanto ferramenta de transformação. Paralelamente, a filosofia oferece um rigor analítico que sistematiza e aprofunda os *insights* gerados pelas narrativas, o que expande os horizontes interpretativos e possibilita uma leitura mais sensível e reflexiva. Juntas, filosofia e literatura buscam uma apreciação estética alinhada a um chamado à ação ética, o que incentiva o leitor a questionar-se sobre sua própria responsabilidade no mundo.

Assim, a obra transcende uma simples análise intelectual e instiga uma transformação interior, que desperta no leitor uma sensibilidade ética essencial para enfrentar os desafios da contemporaneidade. Ao final, fica o convite a uma leitura atenta e engajada, em que a palavra escrita, tanto filosófica quanto literária, emerge como um poderoso instrumento de questionamento, emancipação e construção de sentidos mais profundos para a vida e para a sociedade.

Evaldo Antonio Kuiava
(organizador)

Percursos da subversão ética em José Saramago

Evaldo Antonio Kuiava¹

José Saramago, escritor português e vencedor do Prêmio Nobel de Literatura em 1998, é conhecido pela profunda reflexão presente em suas obras literárias, as quais são muito admiradas e populares entre os leitores ao redor do mundo inteiro. Durante sua carreira brilhante e ativa como escritor, ele explorou várias questões éticas com uma perspectiva única, que desafia os valores e princípios estabelecidos pela humanidade ao longo dos séculos. Em suas histórias bem elaboradas, contadas com uma linguagem poética cheia de simbolismos e metáforas, o autor expõe as contradições e as injustiças existentes dentro das estruturas de poder que dominam a sociedade contemporânea. Por meio da criação de tramas literárias, convida o leitor a uma profunda reflexão sobre o papel dos indivíduos na sociedade, com foco na resistência à opressão e na busca por justiça nas esferas política, econômica, social e cultural.

Ao abordar questões que se entrelaçam de forma profunda com a vida diária das pessoas e vão além das fronteiras literárias, sua obra apresenta-se como um solo fértil para a reflexão ética. Nesse contexto específico da relação entre o seu pensamento na literatura e as questões éticas, diversas perspectivas podem ser consideradas para a edificação de um universo imaginário particularmente reflexivo. Temas como ética da resistência, crítica ao poder e às normas sociais são recorrentes, sendo objetos de muitos estudos e debates. A profundidade com que Saramago analisa as dinâmicas de poder em seus escritos explica a frequência com que tais assuntos, sob o ponto de vista filosófico e literário, são debatidos.

Um dos pontos mais marcantes na escrita de Saramago é a sua habilidade de questionar as convenções sociais e institucionais historicamente estabelecidas. Nos livros *Ensaio sobre a cegueira*

¹ Doutor em Filosofia. Professor e pesquisador na Graduação e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). E-mail: eakuiava@ucs.br

e *Ensaio sobre a lucidez*, por exemplo, o autor investiga como a sociedade reage diante de situações críticas que evidenciam sua fragilidade moral. Ele subverte o que é considerado normal, expondo a fragilidade das normas sociais diante de eventos que revelam a verdadeira natureza das pessoas e das instituições. A falência das hierarquias de poder retratadas nessas obras provoca a deterioração da moralidade coletiva e dá origem a uma nova ordem na qual a ética é disputada entre o poder e a resistência.

A desconstrução das normas sociais em suas obras se dá tanto pela crítica às estruturas de poder como pelo convite à autorreflexão sobre o seu papel na sociedade. Ao revelar as contradições e falsidades das instituições existentes, sugere-se que a verdadeira moralidade está acima das leis; ou seja, na ação das pessoas que se unem em um espírito de solidariedade para resistir às injustiças sociais. Sua reflexão sobre situações complexas estimula o desenvolvimento de novos comportamentos éticos, sustentados na empatia, na solidariedade e na capacidade de resistência coletiva frente às adversidades. Essa reflexão sobre valores éticos e sociais torna-se cada vez mais relevante em um contexto global marcado por desafios humanitários que colocam à prova as normas estabelecidas pela sociedade em diversas esferas da vida humana.

Outro assunto importante em sua obra é o estudo da natureza humana *versus* sua descaracterização. Saramago coloca, com frequência, seus personagens em situações extremas que os levam aos limites da experiência humana e os forçam a confrontarem-se com sua própria humanidade. Um exemplo marcante dessa perspectiva é o romance *Ensaio sobre a cegueira*, no qual a cegueira física transforma-se em uma metáfora para a cegueira subjetiva e social. Além disso, a obra revela a perda da civilidade e a incapacidade de compreender nuances complexas da convivência humana. Nessa obra, à medida que descreve a queda caótica de uma sociedade que perde a capacidade de enxergar claramente as diferenças, o autor suscita questionamentos sobre a empatia, a solidariedade e o egoísmo humano.

Saramago recorre à noção de desumanização como um meio de examinar o verdadeiro significado da humanidade em um cenário no qual os pilares da civilização estão em colapso total. Mesmo em um contexto marcado pela falta de humanidade, seu pensamento mantém uma centelha viva de esperança. Essas reflexões sobre a

humanidade, em contraste com a desumanização, provocam uma reflexão profunda sobre as complexidades da experiência humana; além disso, mostram como a ética é um conceito fluido que evolui constantemente ao lidar com os desafios do cotidiano. Essa visão torna-se ainda mais importante atualmente, quando o processo de desumanização é muitas vezes usado como forma de controle e opressão social pelas forças invisíveis da sociedade globalizada.

Uma outra face importante da obra de Saramago é o seu questionamento sobre a moralidade convencional. Na obra *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, por exemplo, o escritor faz uma releitura da figura de Jesus; ao confrontá-la com a visão tradicional, examina as complexidades morais ligadas ao sofrimento, ao sacrifício e à redenção. Nesse contexto, ele desenvolve sua narrativa para questionar os fundamentos da moralidade religiosa e apresenta dilemas sem soluções simples. Essencialmente notável é o modo como, nessa obra, ele emprega o poder da escritura para subverter as normas éticas estabelecidas e renovar as perspectivas subjetivas e emocionais das pessoas por ela envolvidas. Ao adentrar um domínio de crenças e de valores religiosos tradicionais, postos em questão por essa obra literária específica, Saramago evidencia a necessidade da reflexão crítica sobre a fé e sobre os princípios que fundamentam a prática cotidiana em um cenário social cada vez mais dinâmico e diversificado. O entendimento desse aspecto de seu trabalho é essencial para perceber a complexidade de sua perspectiva ética, que transcende a mera aplicação de uma moral estabelecida por tradições comuns.

Outro tema recorrente em suas obras é a análise crítica do poder, da autoridade, dos efeitos do consumismo e da alienação sobre a existência humana. Na obra *A caverna*, por exemplo, o autor demonstra como o sistema capitalista pode desumanizar e fragmentar as estruturas da sociedade. Suas narrativas denunciam como as estruturas de poder, em benefício próprio, ao oprimir os mais vulneráveis, perpetuam a desigualdade. Essa análise crítica do poder é fundamental para compreender as implicações éticas presentes nas demais obras de Saramago, perspectiva que se fundamenta primordialmente na resistência à opressão e no combate à desigualdade social.

Cabe destacar que, ao criticar o poder em suas obras, Saramago denuncia as injustiças sociais e propõe uma ética da solidariedade e da resistência. A busca de seus personagens por liberdade, ao de-

safiar o poder estabelecido, revela a dimensão ética da luta contra a opressão. A força motriz de sua perspectiva ética reside no respeito mútuo e no enfrentamento à opressão, elementos que moldam a obra literária e a conectam com as discussões filosóficas sobre a ética e justiça social.

O texto analisa como Saramago usa suas narrativas para questionar as estruturas estabelecidas na sociedade e para incentivar uma reflexão crítica sobre as complexas realidades sociais e políticas que influenciam a contemporaneidade. Pretende-se apresentar dilemas éticos com ênfase na desconstrução das convenções sociais, nas dinâmicas entre humanidade e desumanização, na contestação do poder e da autoridade, na valorização da cooperação e na luta contra as adversidades. A importância desse tema do ponto de vista crítico-filosófico está em evidenciar sua habilidade de criar narrativas históricas que espelham a experiência humana e desafiam os leitores a reconsiderar suas próprias convicções éticas perante as injustiças sociais. Essas ideias serão exploradas nas obras para explicitar como Saramago desenvolve suas histórias, a fim de estimular uma reflexão ética complexa e instigante. Por meio da crítica ao poder e da investigação da condição humana, sua obra se constitui em um marco fundamental da reflexão ética contemporânea.

Desconstrução de normas institucionais e sociais

Muitas vezes Saramago desafia as normas institucionais e sociais, especialmente nas obras *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*. Ao expor como as sociedades lidam quando suas práticas são postas à prova, o autor mostra as deficiências éticas nas estruturas de poder. Em meio ao caos, a fragilidade dos valores humanos se revela, questionando os alicerces da sociedade. Na elaboração de seu arcabouço crítico e criativo, Saramago emprega ambientes distópicos e apocalípticos, a fim de explorar as repercuções do colapso dessas normas. Com sua escrita única e uma capacidade crítica social sofisticada, ele apresenta de maneira incisiva a desconstrução dos valores historicamente consolidados. Ao revelar as suas limitações e incongruências morais, que frequentemente culminam em caos e desumanização, põe em questão a validade dos princípios que sustentam essas instituições.

Na obra *Ensaio sobre a cegueira*, Prêmio Nobel de Literatura, Saramago apresenta uma história envolvente sobre uma epidemia

repentina e inexplicável de cegueira que afeta uma cidade, o que leva ao completo colapso da ordem social estabelecida. À medida que as pessoas perdem sua visão física, nessa narrativa surpreendentemente complexa em metáforas sutis, reveladas ao longo do enredo, a sociedade começa, lentamente, a ruir; as normas sociais são descumpridas; as instituições, outrora respeitadas, não conseguem mais manter seu papel como pilares da civilidade.

A cegueira física serve como ponto de partida para uma profunda imersão nos abismos morais dos personagens, que encarnam os vícios da sociedade. Essa falta de visão que se alastrá entre as pessoas representa a perda da orientação moral e da união em grupo, o que evidencia a falta de comprometimento social diante do caos. Esse recurso figurativo de expressão é parte do estilo literário empregado por Saramago para discutir a decadência das normas sociais, principalmente para examinar a sua insuficiência em manter a civilidade e a humanidade em tempos difíceis. Quando os indivíduos se veem diante da necessidade de sobreviver em um ambiente no qual tais estruturas colapsam, muitos deles rapidamente renunciam aos princípios éticos que normalmente norteiam suas vidas. Na realidade, o fenômeno da cegueira coletiva mostra as fragilidades das estruturas sociais. Diante dessas pressões, a solidez das leis, das instituições e dos padrões éticos são postas à prova.

Continuando a análise de *Ensaio sobre a cegueira* sob a perspectiva da ética, cabe destacar como Saramago elabora uma profícua discussão sobre a ideia de civilização e sobre o conceito de uma sociedade estruturada que se considera organizada de acordo com a moral vigente. O livro sugere que a sociedade civilizada, com suas normas estabelecidas, é uma construção delicada que pode ruir rapidamente diante de uma crise extrema, como a epidemia de cegueira descrita na obra. Essas críticas à noção de civilidade são amplificadas pela maneira como o autor retrata a resposta das instituições diante da crise. Em uma das cenas memoráveis de *Ensaio sobre a cegueira*, um membro do Governo expressa sua opinião da seguinte maneira:

O Governo está perfeitamente consciente das suas responsabilidades e espera que aqueles a quem esta mensagem se dirige assumam também, como cumpridores cidadãos que devem ser, as responsabilidades que lhes competem, pensando que o isolamento em que agora se encontram representará, acima de quaisquer outras con-

siderações pessoais, um ato de solidariedade para com o resto da comunidade nacional (Saramago, 2022, p. 67).

Após o contágio de um número significativo de pessoas, as autoridades decidiram isolar os infectados em um antigo hospital psiquiátrico sem oferecer condições adequadas ou assistência digna. Essa situação evidencia uma crítica contundente à maneira como as sociedades lidam, frequentemente, com os marginalizados e os considerados ameaças ao sistema. Tais ações revelam falta de compaixão e de atitude ética por parte das instituições responsáveis pela proteção aos cidadãos e enfatizam uma postura desumanizadora que valoriza o controle e a contenção em vez de proteção e cuidado. Ao retratar que a cegueira nesse cenário se tornou uma alegoria reveladora da exclusão social e da indiferença institucional, a crítica também se aplica à forma como a sociedade em geral lida com os que são marginalizados.

Esse confinamento obrigatório, em condições lamentáveis, representa a falta de conexão entre as autoridades públicas e sua responsabilidade institucional. Isso indica que, em crises, o papel protetor do Estado pode ser substituído por um comportamento mais opressor. A falsidade, exposta em suas supostas boas maneiras de proteger os cidadãos, ao isolá-los, revela que essa postura não reflete os princípios éticos da Administração Pública; ao invés disso, oculta comportamentos desonestos e contraditórios dos seus gestores.

Esses comportamentos enganosos tornam-se evidentes quando pessoas ou instituições exibem suas realizações de forma ostensiva para manter uma imagem de civilidade e moralidade intactas; porém, escondem as práticas duvidosas por trás de uma fachada enganosa na realidade do cotidiano social. Esses tipos de instituições dão prioridade à imagem pública e à conformidade social em detrimento de valores éticos genuínos fundamentados na justiça e na transparência.

Enquanto essa falta de visão alastrase pela sociedade, as instituições, despreparadas para lidar com o imprevisível, deixam seus cidadãos à mercê do destino. A deterioração da estrutura social, que anteriormente regulava suas ações, expõe também a verdadeira essência das pessoas; quando privadas das normas sociais, elas mostram suas tendências ao egoísmo e à violência. Saramago sugere que o ser humano, na ausência da ética e da civilidade, revela sua

natureza mais primitiva. Nesse caso, ele desnuda a face sombria da condição humana, revelando como a ausência de limites éticos pode corroer os alicerces da convivência social.

É frequente que, nessa ótica, a construção de uma imagem perfeita leve muitos a simular realidades que não existem. Com o objetivo de manter aparências, é comum que pessoas e instituições adotem papéis que não lhes são próprios. Essa falsa moralidade esconde uma realidade bem diferente, na qual a busca pelo poder e pelo lucro se sobrepõe aos valores éticos. Quando a sociedade começa a enfrentar crises, como a falta de serviços básicos, essa hipocrisia se torna ainda mais evidente, a máscara cai; o lado mais perverso da humanidade começa a aflorar.

Do ponto de vista da análise crítica e de interpretação, o autor da obra *Ensaio sobre a cegueira*, ao explorar questões éticas por meio de um cenário hipotético extremo – a cegueira coletiva –, oferece uma acurada investigação sobre a natureza humana. O livro, sob uma ótica ética abrangente, pode ser compreendido como uma representação simbólica das fraquezas morais presentes na sociedade contemporânea. A perda da visão física, retratada na obra, não se limita a uma condição material, mas simboliza também a perda de valores éticos fundamentais que caracterizam a sociedade atual.

A obra oferece uma reflexão oportuna e relevante sobre a condição humana, demonstrando como o colapso social pode revelar os melhores e os piores aspectos da natureza humana, de modo universal e atemporal. A ausência de nomes para os personagens e o cenário vago destacam essa condição comum da humanidade. O mal e as questões éticas não são limitados por culturas específicas ou períodos históricos; eles são partes intrínsecas da natureza humana. A singularidade não importa, diz Saramago (1995, p. 275): “Como se chama? Os cegos não necessitam de nome; eu sou esta voz que tenho – o resto não é importante”.

Ao colocar seus personagens em um ambiente onde as convenções sociais são deixadas de lado, ele revela como o mal está sempre presente na vida humana. O mal revelado no romance, resultante da falta de reflexão e da obediência cega às regras, reflete um conceito semelhante ao do “mal banal”, conforme sugerido por Hannah Arendt.² As atitudes dos personagens que exploram os vulneráveis

² Ao analisar o holocausto, na obra *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt identifica o “mal radical”, um mal absoluto que transcende os limites da compreensão humana. Esse mal se manifesta na criação da superfluídez humana nos campos de extermínio, onde os indivíduos eram sistematicamente desumanizados.

ilustram a noção do mal radical, de quem as ações prejudiciais ao próximo superam qualquer preocupação ética. Em várias partes do livro fica evidente como as más intenções dos seres humanos tornam-se algo habitualmente presente na sociedade atual, pois as atrocidades são encaradas como algo comum. Indivíduos considerados normais são levados a cometer atitudes cruéis, em muitas ocasiões, sob influência do *status quo* social. Assim sendo, o mal torna-se trivial, e as pessoas agem de modo automático, sem ponderar sobre as repercussões ou o significado de suas atitudes, sobretudo quando perdem sua capacidade de discernir entre o certo e o errado.

No romance, a rápida decadência das relações interpessoais, como a falta de compaixão e empatia entre os personagens, pode ser vista como uma crítica à superficialidade atual das normas sociais e dos costumes. Sob essa perspectiva, Saramago sugere que a civilização ocidental é constituída por uma base frágil, uma camada fina, facilmente rompida quando as circunstâncias exigem uma resposta à altura do humano em suas múltiplas manifestações. Na descrição dos cenários, algumas pessoas cometem atos bárbaros, como roubo e violência, devido à presença de uma maldade latente que aguarda apenas uma oportunidade para se manifestar. Durante crises humanitárias, a falta de uma visão profunda do que significa viver em sociedade leva a comportamentos brutais e desumanos, o que revela como as pessoas podem rapidamente regredir à barbárie em busca de sobrevivência e vantagem pessoal.

A interação entre sobrevivência e oportunismo, semelhante ao “estado de natureza” hobbesiano, no qual os homens tornam-se inimigos uns dos outros³, leva os personagens a abandonarem as normas sociais em prol da lei do mais forte. A ausência de controle externo dá origem a um microcosmo caracterizado pela tirania. A

zados, privados de seus nomes e reduzidos a uma massa anônima e descartável, despojada de qualquer valor intrínseco. Já em *Eichmann em Jerusalém*, ela introduz a expressão “banalidade do mal” para caracterizar a conduta de indivíduos como Adolf Eichmann. Na visão de Arendt, a maldade não decorre de uma natureza perversa ou dentona, mas da incapacidade do indivíduo de julgar e refletir criticamente sobre as suas ações. Ao acompanhar o julgamento de Eichmann em 1961, ela observou que ele não era um antissemita costumaz, mas alguém que, incapaz de pensar nas consequências de seus atos, cumpria cegamente ordens superiores, exemplificando como a banalidade do mal se instala em espaços institucionais nos quais o pensamento crítico está ausente.

³ Hobbes descreve a condição natural dos seres humanos como um estado de guerra de “todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*). A ideia central é que, sem um poder centralizado e forte, os seres humanos estariam em constante estado de desconfiança e conflito, agindo como predadores uns dos outros. Ele sugere que, em um estado natural, sem as restrições impostas pela sociedade ou por um governo, os seres humanos tendem a agir de maneira egoísta, agressiva e predatória em relação aos outros. Na sua visão, é justamente essa natureza conflituosa que exige a criação de um poder central forte, o Estado, capaz de impor leis e garantir a segurança de todos, evitando que os indivíduos sucumbam aos seus instintos mais primitivos. Sem essa autoridade, a convivência pacífica seria impossível, e a vida humana se tornaria, em suas palavras, “solitária, pobre, sordida, brutal e curta” (Hobbes, 1974, p. 81).

crueldade, em situações extremas, expõe a fragilidade dos valores humanos e a força dos instintos mais primitivos.

Saramago discute o tema do poder e da corrupção moral neste contexto específico: o domínio dos indivíduos mais tirânicos no hospital psiquiátrico, referido em *Ensaio sobre a cegueira*, pode ser interpretado de forma simbólica, e como uma ironia crítica, para representar o modo como o poder se corrompe em qualquer sociedade. Quando indivíduos ou grupos assumem controle absoluto em um ambiente em que valores éticos são negligenciados, a tirania e a opressão surgem como consequência inevitável. Ao explorar a ausência de ética e regulamentação, o autor evidencia como o poder corrompe e como os mais cruéis ascendem, expondo a fragilidade da civilização diante da ambição desenfreada. Essas narrativas, no romance, são uma crítica incisiva ao modo como o poder pode se tornar uma ferramenta nociva, especialmente quando exercido sem responsabilidade ou empatia. Transformando-se em algo destrutivo, o poder alimenta o lado mais selvagem do ser humano, resultando em abusos generalizados e na corrupção crescente que permeia todos os setores da sociedade contemporânea.

Ao analisar essas obras de Saramago, é possível observar sua perspectiva crítica em relação às estruturas políticas e sociais. Ao examinar de perto o poder estabelecido, encontra-se uma disseminação da falta de ética, tanto entre os governantes quanto entre os governados, o que acaba por fragmentar a coletividade e abrir um caminho para a perda da humanidade. É interessante notar que a corrupção moral não é apenas um subproduto do exercício do poder, ela surge como consequência direta do colapso das instituições responsáveis por assegurar a ordem e a equidade social. Durante a narrativa, fica claro que essas instituições não conseguem proteger adequadamente os mais fracos; ao mesmo tempo, as normas sociais, que deveriam regular a conduta dos indivíduos na sociedade, tornam-se frágeis diante do caos social.

No enredo, a falta de visão representa a fragilidade das normas e dos acordos sociais, incapazes de controlar uma crise massiva que afeta o âmago da sociedade. Nesse contexto, a cegueira – seja ela real ou simbólica – evidencia o quanto frágil é a linha que impede a civilização de retroceder a um estado selvagem em que a violência prevaleça sobre os mais vulneráveis na sociedade. O romance *Ensaio sobre cegueira*, ao oferecer uma visão negativa, porém realista, do

comportamento humano, levanta questões importantes sobre a solidariedade dos princípios éticos que fundamentam as relações humanas e mostra como eles podem ser facilmente comprometidos diante dos complexos desafios da vida real. O livro, além de abordar o fracasso das instituições diante da crise, explicita como os valores éticos que guiam o comportamento humano são rapidamente deixados de lado quando situações de desordem social se estabelecem.

A “cegueira branca”, assim denominada, expõe os instintos mais básicos das pessoas, de modo que as leis e as normas que costumam moldar a vida em sociedade tornam-se obsoletas. A quebra das normas sociais resulta em caos, situação em que a violência suplanta os direitos e a ética é eclipsada pelo instinto de sobrevivência, revelando a humanidade em seu estado mais bruto e desesperado.

Sem dúvida, o aspecto mais crucial na análise ética da obra de Saramago é o debate sobre a responsabilidade das entidades públicas, juntamente com a dos cidadãos, em momentos de extrema crise, tanto social quanto pessoal. O autor destaca a noção de que, mesmo em meio ao colapso das estruturas sociais e à deterioração da sociedade, a responsabilidade como princípio ético-moral não deve ser deixada de lado. No romance *Ensaio sobre a cegueira*, os personagens enfrentam situações que colocam à prova seus limites; alguns cedem ao egoísmo, à violência e à degradação.

Por outro lado, o escritor também aponta que é exatamente nos momentos de crise que a adesão à moralidade se torna mais essencial. A responsabilidade, nesse sentido, não é apenas um assunto individual, mas coletivo, visto que as ações de um indivíduo impactam diretamente o destino de todos. Ao ressaltar como a adesão aos princípios éticos pode ser o único caminho em um mundo à beira do colapso, Saramago provoca uma reflexão sobre a capacidade humana de resistir à tentação ou de sucumbir à brutalidade quando as estruturas de poder falham. A sua obra critica os que optam pela indiferença e pela violência diante das adversidades. Fica destacada a relevância da solidariedade e da responsabilidade partilhada como base para a preservação da dignidade humana. Assim sendo, o livro de Saramago levanta a questão acerca da viabilidade de manter intactos os princípios éticos em situações nas quais está em jogo a sobrevivência e discute, especialmente, em que medida as pessoas, em meio ao caos e à desordem social, são responsáveis por suas

escolhas. Não fornece soluções simples, mas indica que, mesmo nas trevas, o senso do que é correto não pode ser totalmente ignorado.

Finalmente, a narrativa *Ensaio sobre a cegueira* leva a ponderar sobre a vulnerabilidade da moralidade humana e sobre as circunstâncias que podem preservá-la ou destruí-la. Nesse sentido, Saramago demonstrou uma dúvida cética em relação à natureza humana e às estruturas institucionais da sociedade em seu registro sobre a publicação da obra.

O ceticismo do *Ensaio sobre a cegueira* é radical porque se confronta, desta vez diretamente, com o mundo. Dirão alguns que o ceticismo é uma doença da velhice, um achaque dos últimos dias, uma esclerose da vontade. Não ousarei dizer que este diagnóstico esteja completamente errado, mas direi que seria demasiado cômodo querer escapar às dificuldades por essa porta, como se o estado atual do mundo fosse simplesmente consequência de os velhos serem velhos [...] (Saramago, 2013, p. 98).

Sob esse ponto de vista específico exposto na obra, apresenta-se uma perspectiva iníqua e realista sobre o potencial humano para cometer atos imorais e sobre a capacidade de resistência ética, ainda que diante de situações difíceis. Por meio dessa metáfora, surge o questionamento acerca do verdadeiro significado da condição humana em um mundo no qual as características intrínsecas e os desdobramentos da humanidade podem ser facilmente obscurecidos.

Ao contrário do livro *Ensaio sobre a cegueira*, no qual as pessoas são privadas da visão, como condição imposta, em *Ensaio sobre a lucidez* ela se transforma em uma lucidez coletiva que desafia o sistema político outrora estabelecido. Saramago expressa sua crítica aos líderes políticos ao mostrar a falta de habilidade para lidar com uma democracia formada por cidadãos profundamente conscientes; nessa obra, também destaca as contradições presentes nas instituições que defendem os princípios democráticos somente quando lhes convém, segundo seus interesses. Nesse contexto, a capacidade de manter um pensamento crítico tornou-se uma forma de subversão, pois evidencia o contraste entre os desejos da população e a incapacidade das instituições de atender adequadamente às legítimas aspirações democráticas. Portanto, quando os cidadãos fazem uma mudança de direção política significativa, isso é um indicativo claro da crise do sistema perante indivíduos conscientes e analíticos.

Embora seja possível uma análise sob diversas perspectivas, o *Ensaio sobre a lucidez*, de Saramago, é uma obra que trata sobre política, poder e subversão do modelo “democrático”. A história desdobra-se em uma cidade fictícia onde, durante uma eleição, a maioria dos eleitores decide votar em branco como forma de protesto. Esse gesto gera surpresa e provoca medo e pânico nas autoridades, que interpretam tal atitude como uma ameaça à ordem estabelecida. A decisão da população de optar pelo voto em branco é considerada uma afronta direta às práticas democráticas e um questionamento às estruturas políticas vigentes, bem como evidencia as lacunas e as inconsistências das entidades, formal e legalmente instituídas pelo Estado sob o rótulo de “democráticas”.

Na mesma linha de pensamento e conexão temática com *Ensaio sobre a cegueira*, o romance aborda a cegueira política, o embate entre a população e o poder estatal. O entendimento coletivo dos cidadãos, ao optarem por participar do sistema político existente por meio do voto em branco, resulta em uma espécie de “recusa inversamente esclarecida”, uma decisão de não se envolver em um jogo corrupto e manipulado. A história deixa claro que, quando desafiadas, as instituições frequentemente priorizam a manutenção do *status quo* em detrimento do bem comum, o que revela a fragilidade de seus alicerces. Quando essa aderência é desafiada, por meio do exemplo dos votos nulos, surgem as verdadeiras intenções das instituições: em vez de atuar como guardiões da democracia, operam para a manutenção da estrutura vigente.

A desobediência daqueles que optam por votar em branco mostra também as contradições presentes nas estruturas democráticas e a fragilidade dos alicerces éticos na política. A resposta enérgica do governo diante da consciência crítica dos cidadãos evidencia que o poder institucional muitas vezes entra em conflito com os princípios éticos individuais e coletivos. Dentro desse cenário, Saramago ilustra que a desconstrução das convenções sociais realça as lacunas institucionais e, com isso, proporciona um espaço importante para a reflexão ética sobre a essência do poder e da resistência.

Assim sendo, a análise crítica das convenções sociais nas obras de José Saramago – principalmente em *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez* – revela as fissuras éticas dentro das estruturas de poder, bem como suas ramificações na falta de responsabilidade moral, ao mesmo tempo em que oportuniza uma mudança

de perspectiva e capacita o leitor a se tornar um agente potencial de transformação. Sua forma de pensar vai além de identificar problemas nas instituições, pois propõe uma mudança na maneira como cada um reflete sobre as próprias regras que orientam a vida em grupo. Nesse caso, o leitor é incentivado a se envolver ativamente na definição dos valores e princípios que guiam as interações humanas.

Desse modo, as obras de Saramago transcendem os aspectos literários estéticos; elas transformam-se em um projeto pedagógico para discutir questões éticas e sociais importantes para os dias atuais. Seu trabalho mostra que, quando essas normas são desafiadadas, a verdadeira essência humana e as fragilidades das convenções sociais ficam expostas; isso lança luz sobre questões profundas relacionadas à moralidade, à ética e ao poder. Assim, ao realizar uma análise crítica e astuta sobre a condição humana, bem como sobre as estruturas sociais que influenciam o comportamento e a moralidade das pessoas, os seus escritos reflexivos e críticos continuam pertinentes num contexto mundial que é incapaz de garantir a justiça para todos.

Humanidade e desumanização

A questão humana é frequentemente destacada pelos críticos como um dos temas mais relevantes na obra de Saramago. Esse olhar sobre a condição humana, em suas múltiplas manifestações, é evidente ao longo das narrativas do autor, com foco nas interações entre pessoas que resistem às forças opressoras da sociedade.

Ao receber o Prêmio Nobel de Literatura em 1998, Saramago (2013, p. 45) deixa claro a importância da questão humana em suas preocupações literárias primordiais:

E a minha ideia, ou melhor, a minha preocupação, neste momento ou mais provavelmente desde sempre, [...] é considerar o ser humano como prioridade absoluta. Por isso, o ser humano é a matéria do meu trabalho, a minha quotidiana obsessão, a íntima preocupação do cidadão que sou e que escreve.

Ao destacar as dimensões sociais envolvidas nos processos de formação, as palavras de Saramago sugerem que a experiência humana anseia por plenitude e que é constante a busca por preencher as lacunas existenciais. Com as suas histórias, ele proporciona uma avaliação crítica do humano e da perda da humanidade, especialmente em contextos em que as normas sociais falham. Nesse

aspecto, o livro *Ensaio sobre a cegueira* é uma obra excepcional, pois mostra como a falta de visão simbólica pode levar à perda da essência humana. A descaracterização torna-se inevitável em um cenário no qual as hierarquias de poder convencionais ruem e as pessoas se tornam cada vez mais desumanizadas.

Ao continuar a análise ética dessa obra literária, cabe salientar como Saramago investiga a noção de desumanização e a perda de identidade em meio a uma crise moral e social. A cegueira repentina e inexplicável que afeta a população, no enredo, funciona como um catalisador para o declínio da civilidade. Os personagens, sem nomes próprios, passam a ser reconhecidos apenas por suas funções ou por suas características distintivas. Isso evidencia uma descaracterização literal e simbólica, que retrata o distanciamento entre as pessoas em meio à adversidade extrema.

A ideia de perder a identidade está intimamente ligada ao processo de desumanização descrito de forma incisiva e impactante pelo autor. Gradualmente, conforme os personagens vão perdendo suas características pessoais, também perdem a sua capacidade de sentir empatia, compadecimento e solidariedade. O estado de cegueira leva à regressão para um ambiente hostil no qual as normas sociais são deixadas de lado em prol de uma selvagem luta pela sobrevivência. À medida que essa cegueira se propaga, também se reduz o senso de humanidade. A quebra da moralidade em conjunto é um dos elementos mais preocupantes do romance, porque indica que tanto a civilização como a ética são construções frágeis, que podem ser facilmente destruídas quando há ameaças à ordem social.

Contudo, Saramago sugere que mesmo em meio à desumanização é possível redescobrir a humanidade frágil e imperfeita. O convite à reflexão sobre a condição humana desafia o leitor e o intérprete a repensarem o verdadeiro significado de ser “humano” diante da adversidade e do caos. Diz Saramago (1995, p. 98): “Se não nos organizarmos a sério, mandarão a fome e o medo, [...]. Vamos endoidecer de horror [...]. Existem várias formas de se tornar animal, pensou, esta é apenas uma delas”. A habilidade de Saramago de criar cenários complexos e distópicos proporciona uma oportunidade para o questionamento sobre o que é essencial na vida do ser humano, especialmente quando os fundamentos da civilização desmoronam.

A cegueira das personagens revela a fragilidade das normas sociais e a natureza humana em seu estado mais primitivo, em um momento em que a ordem social se desfaz. Com a descrição do caos social que se desenrola gradualmente no romance, surge uma crítica ao comportamento convencional dos humanos e às instituições que têm como missão garantir a coexistência justa com todos. A propagação da epidemia na obra literária retrata um processo lento e inevitável de desumanização. À medida que a visão física enfraquece, os personagens encontram-se incapazes de manter as normas sociais que anteriormente costumavam guiar suas relações.

Saramago (2022, p. 88) destaca que o fundamental não são as palavras, nem mesmo a fala em si: “o que realmente importa é ter coragem de falar”. Não obstante, no decorrer da situação descrita não há espaço para escutar o outro. Essa reflexão evidencia o fato de que a comunicação entre as pessoas fica comprometida quando se instaura um caos social, o qual leva os indivíduos ao limiar da sobrevivência. A situação dos cegos, mantidos em um antigo hospital psiquiátrico sem assistência, representa a total falta de civilidade e o surgimento de um estado selvagem. Nessa atmosfera, na qual as autoridades não conseguem manter nenhum tipo de organização estruturada enquanto os internos enfrentam condições cruéis sob o domínio do mais poderoso, há uma desumanização severa.

Na obra de Saramago fica evidente que o processo de desumanização desestrutura as normas sociais, além de as corromper de tal forma que a ordem estabelecida é substituída por um caos no qual a barbárie se torna a única regra a ser seguida. Em meio ao caos reinante, alguns indivíduos mostram solidariedade básica entre si; no entanto, à medida que a situação se deteriora, a dimensão da responsabilidade moral se dissipa. Isso revela que a sociedade é uma construção frágil, suscetível ao colapso sob condições extremas. A partir dessa perspectiva, na trama do livro, é possível ver como o fenômeno da desumanização evidencia a fragilidade da sociedade quando privada das convenções que costumam regular o comportamento ético dos seus membros.

A dissolução desse lugar insalubre desencadeia uma sequência de eventos que oscila entre atos de bondade e episódios de agressão violenta. São apresentadas ações que evidenciam o desejo de controle absoluto, a negação do outro na sua dimensão de alteridade e o egoísmo. Em meio à sujeira e à confusão, os indivíduos despro-

vidos de visão acabam perdendo qualquer senso de civilidade e valores humanitários. A situação torna-se ainda mais brutal quando um grupo específico toma posse dos alimentos disponíveis e exige favores sexuais das mulheres em troca da comida – isso simboliza a completa decadência dos princípios humanos e a total inversão da moralidade. Ao comentar essa parte, Lopes (2010, p. 152) afirma: “Pelo caminho, ficam cenas dantescas de exploração econômica, confrontamento físico e opressão sexual entre os cegos”. Um dos indivíduos privados da visão menciona que “cada qual procede segundo a moral que tem” (Saramago, 2022, p. 176). Esse cenário apenas evidencia o declínio dos valores humanos essenciais; sobretudo, representa uma transgressão ética significativa em que a necessidade desesperada de sobrevivência anula qualquer vestígio de dignidade humana presente. Em tal situação específica, a cegueira simboliza a perda de referências morais, o que permite, sem resistência ou questionamento algum, a ocorrência de atrocidades.

Na obra *Ensaio sobre cegueira*, o processo de desumanização se torna inevitável diante da destruição da moralidade e evidencia aspectos essenciais da natureza humana.

A consciência moral, que tantos insensatos têm ofendido e muitos mais renegados, é coisa que existe e existiu sempre, não foi uma invenção dos filósofos do Quaternário, quando a alma mal passava ainda de um projeto confuso. Com o andar dos tempos, mais as atividades da convivência e as trocas genéticas, acabamos por meter a consciência na cor do sangue e no sal das lágrimas, e, como se tanto fosse pouco, fizemos dos olhos uma espécie de espelhos virados para dentro, como o resultado, muitas vezes, de mostrarem eles sem reserva o que estávamos tratando de negar com a boca (Saramago, 2022, p. 38).

A “cegueira moral” presente na narrativa de Saramago permite que tais atos violentos ocorram sem enfrentar resistência alguma; isso mostra a fragilidade das normas sociais em tempos de colapso estrutural. A crítica feita por Saramago à civilização é incisiva e contundente: quando confrontadas com crises extremas, as convenções que mantêm a ordem social desmoronam e, ao mesmo tempo, revelam uma violência intrínseca, escondida por trás da fachada de civilidade. Mesmo assim, em meio ao caos, alguns personagens demonstram gestos de compaixão e solidariedade, o que sugere que a humanidade, apesar de sufocada, ainda não está completamente perdida.

No romance, o papel da esposa do médico é fundamental para trazer à tona questões importantes para o debate sobre princípios éticos e responsabilidade social. A mulher enfrenta dilemas complexos enquanto luta para manter a dignidade em um ambiente desumanizado, sendo desafiada a explorar os limites de sua consciência moral. Seus dilemas éticos ao longo da história, que consistem em auxiliar os demais ou proteger a si mesma – bem como o seu esposo, que também perde a visão –, levantam questionamentos sobre até que ponto o altruísmo pode subsistir, na medida em que a própria existência está em risco. Cheia de adversidades provocadas pela realidade impiedosa ao seu redor, sua figura representa, de certo modo, um guia moral para os demais.

Dessa forma, surge a luta pela manutenção dos princípios éticos num contexto em que a imoralidade se estabeleceu como norma predominante. Sua presença como testemunha ativa provoca uma reflexão sobre o papel do agente moral, ou de um líder, em momentos críticos da vida das pessoas. Sua visão cristalina contrasta com a cegueira dos outros, mas essa vantagem física não a isenta das dificuldades de ordem ética. Ela se torna uma personagem quase trágica, consciente do mal ao seu redor, mas muitas vezes impotente para impedi-lo. Isso levanta muitas questões sobre a impotência da moralidade em face da violência e da opressão; entre outras, destaca-se: até que ponto a ética pode resistir quando confrontada com o medo, a crueldade e a brutalidade humanas?

Enquanto observa as atitudes dos pacientes no hospital psiquiátrico, a esposa do médico reflete consigo mesma: “Comportam-se como se temessesem dar-se a conhecer um ao outro” (Saramago, 2022, p. 66). Outra personagem, a rapariga de óculos escuros, também compartilha uma percepção importante ao mencionar que o medo confunde os sentidos: “O medo cega. São palavras certas, já éramos cegos no momento em que cegamos, o medo cegou, o medo fará continuar cegos” (Saramago, 2022, p. 162). As falas dos personagens na obra destacam a angústia profunda causada pela consciência da impotência diante de atos bárbaros; em particular, as observações da esposa do médico e da jovem com óculos escuros ressaltam essa questão delicada da existência humana. Comentários feitos pela esposa do médico sobre o comportamento das pessoas ao redor revelam a dificuldade que os indivíduos têm em compreender as

perspectivas alheias, como se o receio de serem vulneráveis evidencias suas próprias fraquezas e limitações.

Por outro lado, a reflexão da jovem que usa óculos escuros sobre o medo de deixar a pessoa sem visão leva a refletir sobre até que ponto o medo poderá desumanizar as pessoas e eliminar a razão e o bom senso. As palavras “o medo cega” destacam a ideia de que, durante um momento de desespero, as pessoas perdem a capacidade de ver o outro como igual e esquecem de praticar a solidariedade. Assim sendo, Saramago põe em questão os limites da moralidade humana e evidencia a importância de se levar em conta a fragilidade das virtudes diante do instinto avassalador de sobrevivência.

De alguma forma peculiar e marcante, no arco narrativo do médico, é a presença significativa da sua esposa como referência moral em meio ao contexto sombrio que envolve os outros personagens do enredo. Em meio ao caos, ela se torna uma figura de esperança e resistência, simbolizando a tentativa de preservar os resquícios da humanidade em um mundo cego, tanto físico quanto moral. Sua decisão de manter em segredo sua habilidade de enxergar é, ao mesmo tempo, uma ação de proteção e um sacrifício em prol das necessidades dos outros, o que revela a complexidade da ética em um mundo no qual as convenções tradicionais já não se aplicam plenamente. Sua capacidade visual não simboliza apenas a clareza num contexto social sombrio, mas também o peso da responsabilidade e da compreensão, que se tornam os últimos sustentáculos para resgatar uma humanidade aparentemente perdida no vórtice do colapso ético. A pessoa responsável por orientar os cegos leva a uma reflexão sobre o real sentido de entender a natureza humana em um contexto no qual as normas, o respeito e a solidariedade são camuflados pelo instinto de sobrevivência.

Assim sendo, o romance *Ensaio sobre a cegueira* levanta questões acerca da importância de refletir sobre a fragilidade da moralidade e os elementos que podem fortalecê-la ou enfraquecê-la. Essa obra sugere que a ética, embora em constante construção, é extremamente frágil e pode ser facilmente abalada em momentos de desespero. Saramago enfatiza a necessidade da vigilância ética para evitar retornar ao caos e, ao mesmo tempo, destaca a perturbadora ideia de que essa vigilância pode falhar em certas ocasiões.

Nesse contexto, Saramago apresenta, como uma forma de resistência à desumanização, a solidariedade, por meio da qual os

laços humanos são reconstituídos em um ambiente de adversidade extrema. Embora a desumanização seja uma força poderosa, a humana-dade pode encontrar meios de resistir por meio da solidariedade e do sacrifício. O grupo que se forma em torno da esposa do médico representa um esforço para a manutenção da dignidade humana em meio ao caos predominante na sociedade; isso viria para contrastar com a decadência social e moral que permeia o cenário descrito no romance.

O retorno da visão, no desfecho da obra, é ambivalente, podendo ser interpretado como uma metáfora da restauração da humanidade ou como um simples restabelecimento da ordem social. A desumanização vivenciada pelos personagens durante o período de cegueira deixa marcas profundas, as quais insinuam que, uma vez comprometida, a humanidade pode não ser inteiramente recuperada. Apesar de retratar sombriamente a desumanização, não se descarta totalmente a ideia de que, até nas condições mais adversas, ainda há possibilidade de resistência humana.

A volta à sociedade, no desfecho do romance, e o retorno da visão suscitam questionamentos sobre a possibilidade de restabelecer a humanidade após vivenciar processos desumanizantes. Saramago não trata do retorno da visão como uma simples vitória ou redenção fácil; em vez disso, ele leva à reflexão profunda sobre o que foi perdido e sobre as chances de reconstruir uma sociedade com fundamentos mais sólidos e éticos. A recuperação da visão vem acompanhada de uma dolorosa consciência das atrocidades ocorridas durante o período de cegueira passado. O principal dilema restante é se as lições absorvidas serão capazes de impedir a reincidência dos mesmos eventos.

A ambiguidade do desfecho é perceptível: apesar de uma sugestão de esperança existir, permanece uma profunda incerteza sobre a capacidade dos humanos de manter uma conduta ética em tempos turbulentos. Retornar à normalidade não é apresentado como uma solução milagrosa para os dilemas morais. Pelo contrário, as questões éticas que emergem durante a confusão tornam-se evidentes, o que revela a vulnerabilidade da sociedade humana e destaca a urgente necessidade de uma ética mais robusta, que seja capaz de resistir às pressões das circunstâncias. Esses aspectos dúbios revelam a perspectiva de Saramago sobre a natureza humana. O restabelecimento da ordem não assegura a restauração

da humanidade, pois as vivências desumanizantes deixaram marcas duradouras no âmago das pessoas. Destarte, o autor deixa ao leitor o encargo de ponderar sobre o real significado do ato de “ver” em um contexto mais amplo e profundo. Essencialmente, essa interpretação transcende a capacidade física de visão e engloba valores morais intrínsecos, tais como compadecer-se do outro e assumir responsabilidades coletivamente. Enxergar verdadeiramente, segundo essa perspectiva, é um exercício contínuo de cultivar a ética, mesmo diante das adversidades.

Cabe ainda destacar que a simbologia da restauração da visão é intrincada e pode representar tanto um renascimento quanto uma contínua fragilidade diante das forças que levam à desumanização. A cegueira atua como uma metáfora central no *Ensaio sobre a cegueira*, um recurso simbólico eficiente para explorar, na atualidade, a desumanização em situações de conflito de interesses. Saramago optou por retratar uma “cegueira branca”, em oposição à escuridão geralmente ligada à perda de visão – uma cegueira que é ofuscante e completa, que não apenas apaga a capacidade visual das pessoas, mas também sua percepção moral, o que afeta os personagens de tal forma que se torna impossível reconhecer a realidade brutal ao seu redor. Nesse sentido, o retorno da capacidade de enxergar no desfecho do romance sugere chance de redenção e de renovação moral que, contudo, não ocorre sem o reconhecimento das lutas humanas envolvidas nesse processo de renovação. Essas melhorias vêm acompanhadas de um custo significativo, pois a restauração da visão revela também as falhas intrínsecas à natureza humana e destaca a fragilidade das estruturas sociais e dos laços interpessoais sob pressão.

Com a recuperação da capacidade visual do mundo real, surge uma nova carga moral a ser considerada tanto pelos personagens como pelo leitor, a saber: um chamado à reflexão mais profunda sobre os princípios éticos que regem a convivência em sociedade. A visão transcende a mera observação visual e implica a consciência das responsabilidades e fragilidades humanas que, frequentemente, se prefere ignorar. Essa cegueira simboliza, em essência, aquilo que os seres humanos não desejam enfrentar. A partir da história contada, surge uma responsabilidade moral e social intrínseca. Há um apelo à perda e à ética resistente dentro das estruturas políticas e econômicas que moldam as vidas humanas como um jogo de

interesses voltado para poucos privilegiados. Com isso em mente, o enredo leva à necessária e complexa conversação sobre o estado da humanidade: embora temporária, a cegueira deixou lições duradouras.

No fim do romance, fica a incógnita: a humanidade conseguirá aprender com os erros do passado ou uma cegueira moral mais profunda continuará a predominar nos momentos de crise? O autor dá a entender que, apesar de a visão poder ser restaurada, a verdadeira redenção depende de um comprometimento constante com valores éticos fundamentais, como o cuidado e a responsabilidade social. A importância da ética durante momentos difíceis desafia a humanidade a manter princípios éticos em um mundo no qual a indiferença e a desesperança às vezes obscurecem a visão da realidade. Tendo isso em mente, a obra continua relevante como um aviso sobre os riscos de perder a humanidade e sobre a necessidade de manter sempre a atenção aos valores éticos.

Embora *Ensaio sobre a cegueira* seja o livro mais evidente na abordagem da desumanização, esse tema também é frequentemente explorado em outras obras de Saramago. Em *Ensaio sobre a lucidez*, por exemplo, a desumanização se manifesta de modo diferente: por meio da subversão política e da resposta repressiva do governo a essa forma de resistência democrática. Embora não haja uma destruição física da sociedade como se vê em *Ensaio sobre a cegueira*, o desrespeito ético e o poder corrompido resultam em uma nova forma de desumanização, em que tanto a liberdade individual quanto a dignidade são lentamente corroídas.

Em *Todos os nomes*, há a história de um empregado de cartório chamado Senhor José, que leva uma vida monótona, anonimamente sossegada e ofuscada pela burocracia impessoal de um cartório que trata apenas dos registros de nascimentos, casamentos e mortes. Esse protagonista é uma figura emblemática da desumanização em forma de alienação. Ao se deparar com o registro de uma mulher desconhecida, ele é movido por um desejo inexplicável de descobrir mais sobre a vida dela, o que o leva a iniciar uma busca intensiva, na qual ele procura dar sentido à existência daquela pessoa que, inicialmente, parecia ser apenas mais um indivíduo entre tantos outros.

A atitude de Senhor José vai além da mera curiosidade: é um ativo de resistência contra um sistema que tende à desumanização

ao seu redor, além de ser um símbolo da complexidade das interações humanas em um cenário no qual se procura, na sociedade atual, conexão em meio à sua crescente ausência. Nesse sentido, merece destaque o uso que Saramago faz de seus personagens para explorar as intrincadas relações humanas em um mundo progressivamente desprovido de humanidade, cuja solidariedade, como modo concreto de experienciar a vida, torna-se meio de resistência.

Além de *Todos os nomes*, essa preocupação humanística é evidente em *Ensaio sobre a cegueira*. Mesmo em meio ao caos e à desintegração social representados na obra literária já mencionada, alguns personagens conseguem se unir para ajudar uns aos outros. Isso mostra que a solidariedade desempenha um papel fundamental na sobrevivência e na preservação da essência humana.

Uma outra demonstração significativa do humanismo presente na obra de Saramago pode ser vista em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Nessa obra, Jesus é retratado de maneira a realçar a sua humanidade, apresentando-o como um indivíduo seguro nos próprios princípios morais compassivos, que regem boa parte do livro. O comportamento de Jesus para com as pessoas ao seu redor alivia-lhes o sofrimento pessoal e, ao mesmo tempo, desafia os ditames divinos, o que reflete claramente o compromisso ético de Saramago com a compreensão empática baseada na solidariedade coletiva.

O romance *As intermitências da morte* também trata de aspectos humanos ao explorar o fenômeno repentino da mortandade em um país específico. Inicialmente celebrada como algo positivo devido à ausência de mortos para enterrar, essa situação logo revela-se um desafio, tanto social quanto existencial. Saramago usa esse enredo para investigar as conexões interpessoais e destaca como momentos de crise podem despertar sentimento de solidariedade como forma de enfrentar dilemas existenciais. A morte é representada de forma personificada na narrativa e, mais tarde, após compreender os impactos causados por sua ausência na vida dos indivíduos, retorna para cumprir seu dever com maior consciência.

Na obra *A Jangada de Pedra*, Saramago conta a história ficcional da separação geográfica da Península Ibérica do restante do continente europeu, um evento geológico catastrófico que transforma a península numa gigantesca ilha, a qual personagens chamam de "Jangada de Pedra". Nessa ilha, além das questões geográficas, os personagens enfrentam os limites da solidariedade e da identidade

cultural. Contudo, no dia a dia, eles descobrem novos laços que vão além das barreiras nacionais e linguísticas diante de um isolamento obrigatório. Essa obra reflete a perspectiva de que a solidariedade é crucial para que os diferentes povos e culturas possam superar os desafios decorrentes das mudanças geográficas, políticas e sociais. Trata-se de uma narrativa também metafórica, que representa as expectativas que todo ser humano tem em relação às suas buscas por um lugar melhor para viver em harmonia e com sentimento de pertencimento.

Como se percebe, em seus trabalhos literários citados, Saramago explora diversos cenários para discutir o processo de desumanização e suas consequências na sociedade contemporânea. A crítica do autor transcende às estruturas de poder e às normas sociais que tendem a minar os valores humanos em vez de protegê-los, pois enxerga na desumanização um tema essencial para sua análise social profunda, na qual ele revela o quanto a civilização é frágil e o quanto perigosas são as ameaças à humanidade. Na perspectiva apresentada, fica evidente que os escritos de Saramago abordam constantemente as fronteiras da civilização e os riscos da perda de humanidade que podem surgir tanto em momentos de crises evidentes quanto em estruturas opressivas mais discretas.

Em resumo, ao longo de suas obras, o autor desafia seus personagens a enfrentar dilemas éticos significativos e a reconsiderar sua própria humanidade, ao mesmo tempo que demonstra como, diante da falência das estruturas sociais, o comportamento humano pode deslizar para níveis extremos de brutalidade e degradação moral. Saramago ilustra como o tema do humanismo está profundamente enraizado em sua crítica à sociedade. Ele retrata seus personagens como agentes de empatia e solidariedade, que resistem à desumanização das forças opressoras por meio de suas ações, muitas vezes pequenas, mas significativas. Por meio dessas histórias fictícias, ele encoraja a pensar sobre a importância das relações entre as pessoas e sobre como é crucial resistir aos sistemas que colocam em risco a dignidade humana, sobretudo quando convida a todos a repensar o significado de ser humano em um mundo marcado por indiferença ao outro ser. Ao enfatizar valores como solidariedade e humanismo, ele oferece uma visão otimista na qual os laços humanos podem ser uma forma de resistência ética e uma fonte de renovação moral em momentos de crise.

A subversão da moralidade tradicional

Com sua profunda convicção e engajamento político, Saramago promove debates acalorados sobre temas como a política, a moralidade tradicional e o modelo de formação religiosa ocidental. O autor destaca como os princípios do pensamento judaico-cristão deixaram uma marca profunda no imaginário e nos valores do Ocidente. Também revela como essas ideias arraigadas ao longo dos séculos ainda influenciam as normas sociais e políticas contemporâneas; sobretudo, evidencia as interligações entre religião, fé, poder e identidade. É importante notar que a análise do poder e da religião é um assunto frequente nas obras de Saramago, que pode ser observada de forma proeminente no livro *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Nessa narrativa, ousada e profundamente reflexiva, o autor recria a vida de Jesus de Nazaré, revisita e questiona eventos bíblicos bem como apresenta uma perspectiva humanista e crítica sobre a figura central da fé cristã.

Nessa fascinante obra do escritor José Saramago, há uma nova interpretação da vida de Jesus sob uma ótica mais próxima da humanidade, de modo a mostrar as conexões dele com o mundo ao seu redor de forma única. O autor revela um Jesus que enfrenta angústias diárias como qualquer ser humano comum; suas vitórias são celebradas e suas vulnerabilidades expostas. A narrativa apresentada permite ver um Jesus cheio de emoções genuínas; ele tem suas dúvidas e enfrenta desafios característicos da condição humana. Essa abordagem singular aproxima do cotidiano de forma impactante. Ao desafiar a ética divina e as crenças religiosas estabelecidas por séculos de tradição cristã, Saramago desconstrói a narrativa religiosa para destacar a humanidade de Jesus e aborda os conflitos internos e dilemas morais presentes na fé e na religião. Essas reflexões corajosas questionam interpretações enraizadas e expandem a compreensão sobre o cristianismo ao longo dos últimos séculos.

A análise cuidadosa e detalhada da história de Cristo realizada por Saramago sugere uma profunda reflexão sobre como os seres humanos se relacionam com o divino. Em seu livro, no qual explora as complexidades humanas de Jesus Cristo, o autor levanta questões cruciais, tais como o propósito de vida e a liberdade; além disso, sugere um questionamento sobre o impactante papel das organizações religiosas na definição dos padrões éticos. Com uma visão crítica, ele desvenda as bases da crença e da moralidade religiosa, a

fim de explorar temas geralmente aceitos como verdades absolutas e revelar as contradições e os dilemas inerentes às narrativas tradicionais da fé.

É relevante salientar que o cristianismo exerceu uma influência significativa na sociedade ocidental ao longo dos tempos e, também, que moldou diversos aspectos culturais e filosóficos. Desde a sua propagação no Império Romano até os dias atuais, essa religião tornou-se uma força predominante na Europa e deixou sua marca nas leis, nos valores éticos, nas expressões artísticas e no sistema educacional. No contexto ocidental, as ideias cristãs ajudaram na definição de conceitos como justiça, direitos humanos e moralidade, sendo incorporadas em constituições e sistemas jurídicos do mundo inteiro. Essa influência também foi sentida durante o período da colonização; valores cristãos foram difundidos nas Américas, na África e em partes da Ásia durante esse período histórico, marcante na história da humanidade. O cristianismo exerce influência significativa, nos dias de hoje, em diversos aspectos das leis das civilizações ocidentais modernas: desde questões relacionadas ao calendário até a organização de várias instituições importantes para essas sociedades.

No livro *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Saramago discute de forma perspicaz como a visão tradicional da moralidade religiosa influencia as práticas sociais ao longo da história da humanidade ocidental de maneira profunda e duradoura. O autor busca expor as contradições que ele enxerga nos dogmas religiosos, confrontando de maneira incisiva a moralidade que a Igreja impõe. Essa análise crítica aponta para os excessos de poder e de influência da instituição religiosa como reflexos da intrincada relação entre a fé e a ética cristã. Com uma abordagem inovadora, Saramago conduz uma profunda reflexão sobre o sofrimento humano; ao questionar os dogmas religiosos, abre um novo caminho para debates no campo da ética e responsabilidade social.

Com uma escritura eloquente, histórica e literária, dotada de uma maestria notável sobre a narrativa bíblica, o autor examina como essas práticas são muitas vezes moldadas por crenças, dogmas e doutrinas profundamente enraizadas na sociedade sem uma postura crítico-reflexiva. A análise crítica da mensagem bíblica promove uma reflexão profunda sobre as várias abordagens de compreensão e interpretação dos textos sagrados. Uma fé seguida sem

questionamentos ou análises aprofundadas de suas complexidades intrínsecas, sem levar em conta as implicações políticas e os valores éticos que dela decorrem na sociedade, revela que seus significados práticos são negligenciados. Esse questionamento desafia as bases da moral, na qual ficam expostas as sutilezas e as divergências inerentes aos sistemas éticos tradicionais baseados na fé católica.

Saramago questiona como Jesus tem sido, ao longo do tempo, interpretado pela história e, ao longo dos séculos, discutido pela sociedade; isso leva à reflexão crítica sobre os valores e as lições transmitidas ao longo das gerações pela tradição estabelecida há muito tempo. Sua capacidade narrativa instiga o pensamento reflexivo filosófico e destaca o potencial transformador da literatura na sociedade contemporânea. Assim sendo, abre espaço para questionamentos que geralmente são ignorados pelas crenças arraigadas e pelas normas socialmente estabelecidas. A sua postura crítica sobre as convenções estabelecidas e sobre as verdades dogmáticas reveladas coloca um ponto de interrogação sobre a relação entre a fé e os princípios éticos do cristianismo.

Ao questionar incisivamente o papel da fé e da religião, assim como suas implicações na sociedade atual, a obra também estimula cada indivíduo a refletir sobre suas convicções pessoais. Assim, esse convite à reflexão interior pode desencadear um processo de transformação pessoal, o que pode levar a uma revisão dos valores essenciais. No caso de *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Saramago oferece uma visão diferente da vida de Jesus, afastando-se da maneira tradicional como ele é representado, como uma figura divina, para focar em sua humanidade. O Jesus descrito como um indivíduo lida com incertezas, tentações e dores; é próximo da realidade do cotidiano.

Esses questionamentos desafiam os princípios éticos tradicionais ligados ao Cristianismo e colocam em xeque as bases do sacrifício divino; também desconstroem a imagem sacralizada de Jesus para explorar os matizes de sua humanidade e expõem dilemas morais comumente velados pela narrativa religiosa convencional. A obra referida instiga debates sobre a justiça e a moralidade relacionadas ao sofrimento imposto a Jesus, com destaque para o papel de Deus como figura paternal nesse contexto. A relação entre Jesus e Deus é permeada por tensões que levantam questões acerca da obediência voluntária *versus* destinação predefinida e liberdade de

escolha. Segundo Saramago, o ato de sacrificar Jesus não se limita à redenção, uma vez que levanta questões morais sobre intervenção divina e falta de consentimento genuíno. Sugere, então, que o sacrifício tenha sido mais uma imposição do que uma decisão voluntária.

Ao problematizar a ligação entre sofrimento, sacrifício e redenção presente nas normas morais convencionais, Saramago explora o papel do sofrimento de Jesus na obra e indaga se ele é uma ferramenta divina para alcançar metas mais elevadas, mesmo à custa de sua autonomia e de seu bem-estar. Essa perspectiva desafia as narrativas antigas, que enaltecem o sofrimento como um caminho inevitável para atingir a salvação, o que proporciona uma visão crítica sobre seu propósito e moralidade efetiva. Perrone-Moisés (2022, p. 40), sobre esse contexto, destaca:

Aproveitando-se de certos traços inequívocos do Deus de Israel, aquele que é um olho que tudo vê e uma voz que tudo exige sem nada explicar, José Saramago inventa um Deus cruel e vaidoso, que gosta de sangue e faz do pobre Jesus uma marionete a serviço de seus planos. E que planos são esses? Planos de ampliação de poder, que ele explica a Jesus. Deus não está satisfeito de ser “o deus de um povo pequeníssimo que vive numa parte diminuta do mundo”; deseja alargar sua influência, “ser deus de muito mais gente”.

Ao investigar as questões éticas em torno do sofrimento imposto a Jesus, Saramago questiona a moralidade de um ser divino que exige tal sacrifício e critica a visão convencional de que o sofrimento é redentor. Ele sugere que usar o sofrimento como expressão divina levanta dúvidas sobre os padrões morais esperados de um Deus que solicita sacrifícios como provas de amor ou de fé. Esse questionamento se estende aos debates em torno da humanidade ao trazer à tona questões profundas sobre nossa condição humana e ao apontar um sistema divino que valoriza sacrifícios em detrimento da autonomia dos indivíduos. Com esse olhar, Saramago indica que a moralidade convencional pode ter falhas fundamentais ao, frequentemente, desconsiderar questões de autonomia e de dignidade da pessoa.

Na obra *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, em uma passagem sobre a jornada de vida de Jesus, Saramago (2022, p. 303) menciona que, quando todos os pescadores decidiram não sair para pescar numa manhã com névoa, Jesus abraçou Maria Madalena e disse: “Enfim vou saber quem sou e para o que sirvo”. Ao encontrar-se com Deus, disse Jesus: “Vim saber quem sou e o que terei de fazer daqui

em diante para cumprir, perante ti, a minha parte do contrato”; então, Deus respondeu da seguinte maneira: “São duas questões, portanto temos de ir por partes, por qual queres começar? Pela primeira, quem sou eu, perguntou Jesus” (Saramago, 2022, p. 304). Em seguida, Jesus afirma que é filho do carpinteiro e pergunta: por acaso existe outro pai? Eis que o Diabo vem ao seu encontro e responde que ele é filho de Deus. Então Jesus questiona: “Como pode um homem ser filho de Deus, Se és filho de Deus, não és um homem, Sou um homem, vivo, como, durmo, amo como um homem, portanto sou um homem e como homem morrerei” (Saramago, 2022, p. 305). Na sequência, Jesus busca uma resposta sobre a segunda questão, pois quer saber qual é o plano de Deus para ele. Deus lhe responde:

Pois é, não podes avaliar, mas ajudar, podes, Ajudar a quê, A alargar a minha influência, a ser deus de muito mais gente, Não percebo, Se cumpries bem o teu papel, isto é, o papel que te reservei no meu plano, estou certíssimo de que em pouco mais de meia dúzia de séculos, embora tendo de lutar, eu e tu, com muitas contrariedades, passarei de deus dos hebreus a deus dos que chamaremos católicos, à grega E qual foi o papel que me destinastes no teu plano, O de mártir, meu filho, o de vítima, que é o que de melhor há para fazer espalhar uma crença e afervorar uma fé (Saramago, 2022, p. 309).

No contexto apresentado, um elemento crucial em destaque é o conflito entre o livre-arbítrio e o determinismo prévio. Saramago questiona o conceito de livre-arbítrio ao descrever Jesus como alguém cujas decisões são, em grande parte, controladas por Deus. Isso significa que várias escolhas dos seres humanos são influenciadas por forças divinas, o que leva à ponderação sobre o papel de Deus na ética e no destino humano e desafia a visão convencional de um Deus benevolente e imparcial. Ao levantar a questão sobre a existência do livre-arbítrio em um cenário de destino predefinido, ele destaca as incongruências encontradas na doutrina cristã, que promove o livre-arbítrio ao mesmo tempo em que defende um plano divino imutável. Essa análise evidencia a postura céтика de Saramago em relação à religião institucionalizada e às estruturas de poder que se valem da moralidade religiosa para controlar as massas humanas.

Ao sugerir que Deus age mais para afirmar sua autoridade do que por motivos de justiça ou de compreensão compassiva, conforme descrito na Bíblia, na obra de Saramago também ocorre uma crítica ao poder divino. Nesse contexto, a fim de questionar as implicações éticas da moral divina à luz do que entendemos como ética humana, desafia-se essencialmente a visão tradicional de um

Deus como pai amoroso. Exemplificando essa inversão de papéis entre o divino e o humano, num trecho específico do texto, Jesus questiona Deus sobre se não seria mais sensato – tanto em termos práticos quanto éticos – ele próprio conquistar países e povos com o seu incomparável poder. Questiona Jesus: “Mas com o poder que só tu tens, não seria muito mais fácil, e eticamente mais limpo, ires tu próprio à conquista desses países e dessa gente?” (Saramago, 2022, p. 310). Sem piedade, Deus lhe responde:

Sim meu filho, o homem é pau para toda a colher, desde que nasce até que morre está sempre disposto a obedecer, mandam-no para ali, e ele vai, dizem-lhe que páre, e ele pára, ordenam-lhe que volte para trás, e ele recua, o homem, tanto na paz como na guerra, falando em termos gerais, é a melhor coisa que podia ter acontecido aos deuses (Saramago, 2022, p. 310).

Essa passagem sugere que os valores morais divinos podem entrar em conflito com os princípios éticos humanos e levantar dúvidas sobre as bases morais da religião de forma crítica. A crítica mencionada reflete a perspectiva de Saramago sobre a religião como uma ferramenta de poder que justifica frequentemente ações moralmente questionáveis. Ao reinterpretar a figura divina, Saramago questiona o aspecto moral de Deus, bem como as implicações éticas de um poder absoluto que não se submete a padrões morais reconhecíveis do ponto de vista humano.

As reflexões de Saramago têm implicações relevantes para a moralidade atualmente em vigor na sociedade contemporânea, especialmente quando foca no papel desempenhado pela religião nesse meio. Ele revelou como a moral pode ser usada como um instrumento de controle social, o que encoraja uma revisão dos conceitos arraigados e um exame de novos pontos de vista éticos. Ao analisar o impacto das imposições religiosas sobre a liberdade individual e sobre a expressão pessoal, o autor estimula uma crítica em relação às interseções entre fé, moralidade e vida cotidiana. Ao levantar dúvidas sobre os fundamentos morais da religião e sobre o modo como eles afetam a ética de cada pessoa, incentiva a busca de reflexão fundamental sobre os desafios presentes.

Essa obra não se limita a criticar a religião; ela também incentiva a responsabilidade ética e a reflexão crítica sobre os fundamentos morais que sustentam a sociedade. Trata-se de um apelo para que a humanidade repense suas convicções e considere as implicações éticas das narrativas religiosas. Ao desafiar as crenças estabelecidas

pela humanidade e promover uma discussão sobre fé e existência, Saramago marca um momento significativo em sua carreira com o romance *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, o que lhe trouxe muitas críticas.

É importante ressaltar que a forma como Saramago aborda o tema desafia as normas estabelecidas e oferece uma exploração detalhada e variada acerca da figura de Cristo. Ao tornar Jesus mais humano em sua obra literária, o autor cria uma história que se aproxima mais do leitor e que o convida a refletir criticamente sobre fé e moralidade de forma acessível e convidativa, a fim de explorar questões éticas e espirituais de maneira mais ampla e profunda.

A análise crítica da narrativa cristã realizada pelo escritor teve um impactante e duradouro efeito no cenário literário e teológico contemporâneo. Essas reflexões abriram caminho para novas interpretações e discussões aprofundadas que geraram polêmicas fervorosas e críticas incisivas – principalmente vindas de grupos religiosos que se sentiram desafiados pela sua perspectiva original e corajosa. Por meio de sua escritura singular, Saramago evidenciou as profundas contradições entre a moral divina e a complexidade da existência humana, assim como demonstrou que a condição humana transcende os dogmas, frequentemente aceitos sem questionamento ou reflexão crítica.

Nesse contexto específico da sociedade contemporânea e do mundo acadêmico, *O Evangelho segundo Jesus Cristo* gerou um debate amplo e significativo, que dividiu opiniões e despertou polêmicas, tanto em elogios quanto em críticas à sua audaciosa proposta. Nos círculos literários e religiosos, houve uma diversidade de reações em face das ideias provocativas que desafiam a fé e as normas sociais. Após a publicação, a obra enfrentou controvérsias, incluindo uma situação em Portugal, em que foi excluído da lista de candidatos ao Prêmio Literário Europeu, em 1992. Em resposta ao ocorrido, Saramago decidiu se mudar para a ilha de Lanzarote, na Espanha, em sinal de protesto. Esse episódio polêmico teve consequências significativas em sua trajetória profissional, influenciando suas interações com o círculo literário e a percepção do público em geral.

Em resumo, o livro *O Evangelho segundo Jesus Cristo* levanta questões profundas sobre moralidade, poder e religião. Ao explorar as contradições e os dilemas éticos, Saramago desafia os dogmas re-

ligiosos ao desmistificar o mito cristão e humanizar a figura de Jesus. O impacto dessa obra foi elevado, conduzindo a debates acalorados e críticas expressivas, tornando-se um dos principais legados de sua trajetória literária e de sua capacidade de instigar reflexões éticas e morais.

A proposta de Saramago traz uma nova perspectiva sobre a figura de Jesus ao conectar, conscientemente, a experiência humana com os ensinamentos geralmente recebidos de forma dogmática e distorcida em relação à realidade do cotidiano. Por meio dessa visão esclarecedora, o autor considera a vulnerabilidade de Jesus como um aspecto fundamental para compreender as complexidades da vida humana e promover uma reflexão mais profunda sobre a essência da fé e a relação entre o ser humano e o divino. Com isso, fica o questionamento sobre a validade dos ensinamentos religiosos e sobre o incentivo à busca da espiritualidade como uma forma mais profunda de conectar-se com as vivências humanas.

Essas ideias, inclusive, enriquecem a compreensão do assunto e conduzem à reflexão sobre o significado de ter fé e vivê-la em meio aos desafios e às incertezas da vida cotidiana. Saramago incentiva a procura por uma espiritualidade que esteja presente no dia a dia e que seja relacionada com as experiências humanas, o que facilitaria uma conexão mais autêntica e profunda com a dimensão espiritual, com o divino.

Crítica aos sistemas de poder

Na sua escrita literária, Saramago também investigou as dinâmicas de poder e os dilemas éticos associados à autoridade. Na obra *A caverna*, por exemplo, ele questiona o consumismo e o distanciamento fomentado pelo capitalismo. Dessa forma, induz uma análise ética das relações entre pessoas e estruturas de poder, evidenciando os conflitos entre indivíduos e as influências que configuram suas vidas.

A referência ao título, *A caverna*, faz lembrar diretamente da famosa Alegoria da Caverna de Platão. Na história platônica, prisioneiros acorrentados em uma caverna veem apenas sombras projetadas na parede e pensam que estas são o mundo real.⁴ Seguindo

⁴ A Alegoria da Caverna é uma das mais famosas metáforas de Platão, apresentada em seu livro *A República*. Ela é uma forma simbólica de ilustrar a teoria do conhecimento e a natureza da realidade, revelando como o filósofo entendeu a relação entre o mundo sensível (das aparições) e o mundo inteligível (das ideias). Na descrição da alegoria, Platão imagina um grupo de prisioneiros acorrentados desde o nascimento em

o exemplo de Platão, Saramago adota um estilo de raciocínio similar ao utilizar suas próprias alegorias como ferramentas narrativas. Dessa forma, oferece uma maneira alternativa de expressar conceitos além do significado literal. Assim como as alegorias platônicas visavam representar verdades filosóficas, de forma simbólica e universalmente reconhecida, suas próprias alegorias procuram revelar aspectos profundos da experiência humana em sociedade. Elas incentivam reflexões críticas a partir dos personagens fictícios e dos cenários imaginativos criados.

Em seu trabalho literário, é possível perceber a crítica ao distanciamento no qual as pessoas são mantidas pelas forças do capitalismo atualizado da sociedade contemporânea. Pela sua perspectiva, percebe-se que essa caverna, na qual vivem as pessoas, simboliza o local onde elas estão confinadas a uma visão distorcida da realidade, criada pelos interesses do capitalismo e do consumismo vigente na sociedade atual. A caverna é usada como uma metáfora para representar aquilo que se pode chamar de alienação moderna, que ocorre no nosso cotidiano, no qual as pessoas, assim como os prisioneiros retratados por Platão, não conseguem enxergar além das sombras impostas pelo sistema que está em vigor. A caverna não se limita apenas a um local físico; ela é também um estado mental no qual as pessoas são moldadas para aceitar uma realidade superficial que se afasta dos valores humanos autênticos. Nesse contexto de reflexão, faz-se referência a Dias (2021, p. 89), cujo estudo segue na mesma direção:

No ontem e no hoje, homens amarrados, por razões dispare (Platão por ausência de conhecimento; Saramago pelo modo de produção alienante do capitalismo, mas ainda assim amarrados, na leviana confusão entre aparência e realidade. O que na sombra da existência nos aprisiona e se pode perpetuar? De que mundo somos e seremos obreiros? Há que quedarmo-nos para a tarefa do pensar, erodir a postura de homens e mulheres distraídos, absorvidos a produzir e a consumir, porque temos importância no rumo das nossas vidas e

uma caverna. Presos de tal forma que só podem olhar para a parede da caverna à sua frente, sem poder virar a cabeça. Atrás deles existe uma fogueira, e entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho elevado por onde as pessoas passam carregando objetos e figuras que projetam sombras na parede. Essas sombras são a única realidade que os prisioneiros conhecem. Portanto, acreditam que essas sombras projetadas são a realidade, pois é tudo o que podem ver e experimentar. Se um dos prisioneiros fosse libertado e obrigado a virar-se para ver a fogueira e os objetos reais, ele inicialmente ficaria confuso, pois sua percepção da realidade seria abalada. Contudo, ao sair da caverna e experimentar a luz do sol, ele lentamente se acostumaria à luz e entenderia que o mundo fora da caverna é mais real e verdadeiro do que as sombras. Essa alegoria aborda temas centrais como o conhecimento, a ignorância e o papel da educação. Os prisioneiros representam as pessoas que vivem em ignorância, vendo apenas o mundo das sombras, ou seja, acreditando nas aparências e não na verdadeira essência das coisas. As sombras simbolizam o conhecimento limitado e superficial, baseado em crenças e em percepções sensoriais, sem um entendimento mais profundo da realidade (Platão, 1949, livro VII, 514a-520d).

no da sociedade – somos cidadãos –, porque é aí que a liberdade e a responsabilidade ética se traduzem e ganham sentido.

Na alegoria da Caverna de Platão, a impossibilidade de perceber certas evidências decorre de uma mentalidade restrita que aprisiona o indivíduo em uma falsa visão da realidade, aceitando sem questionamentos o que é observado e vivenciado em seu entorno como verdade absoluta. O ato de refletir implica afastamento do mundo das aparências e do senso comum. Isso leva a questionamentos cruciais, como, por exemplo: De que forma as pessoas utilizam sua liberdade? Quais são as escolhas efetivas feitas por cada um em suas vidas pessoais e profissionais? Qual seria afinal o verdadeiro significado de uma vida plena e feliz?

Saramago critica, principalmente, o impactante consumismo como um fator que desumaniza e aliena as pessoas. Na olaria onde o personagem principal da narrativa, Cipriano Algor, trabalha, observa-se uma crítica ao mundo globalizado, cujos valores tradicionais, juntamente com o senso de dignidade no trabalho, são suprimidos pela produção em larga escala, acompanhada de um consumo excessivo. Na obra *A caverna*, é retratada uma realidade na qual o trabalho humano é visto como uma mercadoria na qual tanto a criatividade quanto o valor essencial do trabalho são deixados de lado em favor do lucro financeiro e da eficiência econômica – tudo isso à custa de um trabalho que se tornou alienado.

Na obra *A caverna*, Saramago aborda o sistema de produção capitalista como uma força desumanizadora que reduz os indivíduos a meras engrenagens de uma máquina econômica impiedosa. O livro examina como o sistema econômico, direcionado para o acúmulo de capital, ao incentivar o consumismo e a alienação, destrói os vínculos comunitários e os valores humanos fundamentais. O Centro é uma imensa estrutura que governa as vidas na cidade em que se passa a narrativa, representando o capitalismo atual. Ele simboliza tanto um lugar físico quanto um ideário dominante em que o controle sobre todos os aspectos da vida é exercido por meio do poder e da autoridade.

Cipriano Algor ouvia o subchefe dizer-lhe sem pausa e sem para ele virar a cara, Todos os dias às quatro da tarde vai ter de se desembalar sozinho ou trazer ajuda, o pessoal daqui não pode ser dispensado mesmo pagando por fora, e perguntava-se se valeria a pena estar aqui a passar por esta vergonha, ser tratado como um inhenho, uma coisa-nenhuma, e ainda por cima ter de reconhecer

que a razão está do lado deles, que para o Centro não têm importância uns toscos pratos de barro vidrado ou uns ridículos bonecos a fingir de enfermeiras, esquimós a assírios de barbas, nenhuma importância, nada, sério, É isto o que somos para eles, zero (Saramago, 2000, p. 98).

Essa obra destaca como os valores humanos e os afetos são deixados de lado em favor do pragmatismo e dos interesses comerciais – um reflexo da sociedade industrializada e tecnocrática, que valoriza o progresso em detrimento das necessidades subjetivas e humanas. Cipriano Algor é o personagem central, que se depara com uma realidade imposta por um sistema que não reconhece suas tradições e habilidades artesanais, o que torna sua produção algo insignificante diante da grandiosidade do Centro. A apatia evidencia um sentimento de desvalia e de submissão em Cipriano, que se encontra dividido entre preservar sua dignidade ou sucumbir às exigências de um sistema que o despersonaliza.

A utilização da metáfora da caverna presente nessa obra realça o questionamento do artificial, assim como demonstra que as aparências criadas pelo sistema não revelam a verdadeira essência que reside para além dos anúncios comerciais e do distanciamento institucional. Cipriano ponderava sobre o custo da vida em uma comunidade que o considerava insignificante; ele reflete sobre o dilema entre preservar seus princípios e ceder à pressão do sistema, que menospreza sua individualidade autorreflexiva para alcançar uma satisfação ilusória em sua carreira.

Dentro desse cenário específico da narrativa emerge uma crítica profunda à contemporaneidade marcada pela lógica consumista predominante na sociedade atual. Cipriano Algor representa, simbolicamente, o sujeito à margem do sistema: alguém cujas habilidades, antes valorizadas, são agora consideradas obsoletas e irrelevantes. A substituição dos valores humanos pelos interesses comerciais modifica fundamentalmente a conexão do indivíduo com o ambiente ao seu redor; isso resulta, consequentemente, em uma dissonância entre o genuíno e aquilo que é moldado pelo discurso ideológico dominante.

O sentimento de desamparo experienciado decorre da sensação amplamente difundida no personagem; não por falta de habilidade, mas por ele não se adequar às demandas impostas por um sistema que enxerga as pessoas como meros dados ou produtos. Essa situação suscita reflexões acerca do propósito da vida em uma

sociedade que coloca o lucro acima do valor humano e cultural. A decisão tomada por Cipriano não é consequência da covardia; pelo contrário, reflete a pressão imposta por um estilo de vida que parece ser inevitável – um estilo que requer abandonar as práticas tradicionais em favor de uma modernidade que promete segurança, mas acaba por proporcionar o vazio existencial.

No entanto, ele toma consciência da preponderância econômica do Centro Comercial: “Para o Centro só existe um caminho, o que leva do Centro ao Centro” (Saramago, 2000, p. 233). Essa concentração demonstra o caráter opressivo e monopolizador do Centro, o que impede outras formas de vida ou de pensamento de escaparem ao seu controle. “Os gostos do Centro determinam os gostos de toda a gente” (Saramago, 2000, p. 42). O Centro não se resume apenas a um local físico, pois é também uma representação simbólica de um sistema de poder influente que estabelece as normas culturais da sociedade. O sistema molda as pessoas a ponto de se tornarem seres consumidores dentro dos padrões preestabelecidos para serem socialmente aceitas. Qualquer forma de oposição ou competição é encarada como uma ameaça pela centralidade do sistema vigente, gerando atitudes hostis em relação aos desafiantes que questionam o *status quo* imposto por esse modelo de vida singular. O Centro anula a diversidade e a autonomia ao impor suas próprias vontades e desejos como verdades universais; dessa forma, impede que as pessoas façam suas próprias escolhas e as transforma apenas em clientes e consumidores.

Assim sendo, Saramago destaca os riscos de uma sociedade que prioriza um sistema econômico acima de tudo, relegando os valores humanos aos interesses comerciais. O Centro representa-se como uma entidade que influencia todos os aspectos da existência e, assim, torna-se o ponto final de todas as estradas e escolhas, promovendo uma mentalidade cujo mérito de um indivíduo tem ligação com seu poder de compra e com a aderência às normas estabelecidas. Essa situação suscita questionamentos essenciais sobre o quanto os indivíduos conseguem preservar sua identidade e autonomia em um contexto que busca continuamente influenciar suas escolhas de vida.

Essa facilidade de conformação traz consigo um sentimento de perda de identidade e propósito para Cipriano, que percebe que, ao se render às exigências do Centro, estaria desistindo de elemen-

tos fundamentais de sua própria essência e história pessoal. Ele é constantemente confrontado com a decisão entre aceitar um papel imposto, no qual suas habilidades e conhecimentos são menos-prezados, e resistir, mesmo que isso envolva lidar com incertezas e instabilidades. Esse dilema revela a tensão inerente à adaptação a um modelo de vida que oferece estabilidade material à custa do esvaziamento do significado e da dignidade de sua existência, de suas tradições e de seu senso de valor próprio, suscitando indagações sobre se tal estabilidade ilusória justifica o sacrifício da singularidade pessoal.

Dessa forma, a narrativa de Saramago expõe o impacto desumanizante de um sistema que valoriza apenas o que é lucrativo, negligenciando as raízes culturais e pessoais dos indivíduos. Cipriano se vê diante não apenas da desvalorização de sua arte artesanal, mas também do profundo questionamento sobre o propósito de sua existência em um mundo que reconfigura os padrões de valor e de sucesso. A comunidade em que vivemos requer que aceitemos passivamente as condições impostas sem questionamentos; isso mostra o quanto o avanço pode se tornar opressivo quando não leva em consideração as necessidades humanas, fazendo com que as pessoas se conformem a tal ponto que limitam sua liberdade de escolha para direcionarem suas vidas conforme seus objetivos. Na escrita de Saramago (2000, p. 240), Cipriano reflete:

Do lado de fora do balcão, a ouvir um subchefe de departamento explicar o que é valor de troca e valor de uso, possivelmente o segredo da abelha reside em criar e impulsionar no cliente estímulos e sugestões suficientes para que os valores de uso se elevem progressivamente na sua estimação, passo que se seguirá em pouco tempo a subida dos valores de troca, imposta pela argúcia do produtor a um comprador a quem foram sendo retiradas pouco a pouco, subtilmente, as defesas interiores resultantes da consciência da sua própria personalidade, aquelas que antes, se alguma vez existiu um antes intacto, lhe proporcionaram, embora precariamente, uma certa possibilidade de resistência e autodomínio.

Viver nessa sociedade tem seu preço elevado – como Cipriano observa –, levando à gradual perda da própria identidade pessoal em prol do afastamento dos valores intrínsecos. No cerne dessas reflexões, surge a dúvida sobre o verdadeiro significado de uma vida dignamente realizada – se devemos segui-la conforme as expectativas externas ou lutar para preservar o que é autêntico em meio a desafios inevitáveis e desilusões. Com essa história cativante de

Saramago, somos levados a refletir sobre as decisões que tomamos e sobre os compromissos que assumimos em busca de um avanço muitas vezes vazio de significado humano real, o que pode resultar na perda dos nossos valores mais importantes e no afastamento do que realmente dá sentido à existência humana.

No que diz respeito à questão mencionada anteriormente sobre o Centro, na obra *A caverna* esboça-se inequivocamente o controle totalitário do sistema capitalista sobre os meios econômicos, sobre as mentes e valores dos indivíduos, enfatizando uma alienação profunda que leva à desconexão com o mundo real. Cipriano Algor, inicialmente um oleiro, vê seu artesanato ser progressivamente substituído por produtos industrializados; um reflexo dos desafios enfrentados pela individualidade e pela dignidade no trabalho em uma sociedade guiada pelo consumismo.

É importante ressaltar que as críticas de Saramago ao capitalismo vão além do aspecto econômico; elas também têm profundas repercussões éticas. Trazem à tona questões sobre a moralidade de um sistema que prioriza o lucro em detrimento do bem-estar humano; um sistema que troca autenticidade por uma superfície vazia desumanizadora. O autor argumenta que o capitalismo acaba transformando os indivíduos em autômatos ao fomentar o consumismo e a alienação, tornando-os incapazes de se conectar verdadeiramente com seus próprios valores ou com as pessoas. José Saramago aponta falhas no sistema capitalista ao destacar como ele pode reduzir a humanidade das pessoas ao transformar relações interpessoais em negócios e indivíduos em meros objetos de consumo.

Apesar das críticas contundentes ao poder capitalista apresentadas, *A caverna* também traz à tona uma reflexão sobre resistência humana: recuperar a humanidade. É interessante observar como Cipriano Algor, junto a sua filha Marta e a seu genro Marçal, representa uma luta constante pela preservação dos valores humanos num contexto dominado pelo capitalismo. Essa resistência não se manifesta na forma de grandes revoluções, mas nas pequenas escolhas do cotidiano, como na decisão de manter a dignidade do trabalho artesanal e na recusa a se render por completo ao sistema.

Na narrativa de *A caverna*, é evidente um tipo de rebeldia que se expressa na decisão de Cipriano de permanecer fiel aos seus princípios e em sua busca por uma vida autêntica, apesar das pressões da sociedade capitalista dominante. Essa resistência discreta reve-

lada no texto demonstra uma forma significativa de desafiar o poder estabelecido e as estruturas autoritárias ao sugerir que o verdadeiro sentido da liberdade está na habilidade de escolher viver conforme os próprios valores, mesmo diante de um sistema opressor.

A obra de Saramago sugere que a oposição ao domínio do capitalismo não precisa ser exagerada ou violentamente confrontadora; pode ser vista em atitudes simples que preservem a humanidade e a dignidade humana. Ao decidir não se renderem inteiramente às exigências do Centro, Cipriano e sua família resgatam parte de sua humanidade ao afirmarem sua identidade em meio à desumanização predominante. Saramago argumenta que a luta contra o poder reside na valorização dos princípios humanos, na busca por uma existência autêntica e na recusa a ser absorvido completamente pelo sistema.

Na obra, Saramago aborda o tema da alienação ao explorar como o poder e a autoridade do capitalismo afastam as pessoas de si mesmas, dos outros e do mundo ao seu redor. "Mas bem gostaria de saber como é que uma pessoa se prepara para levar uma marte-lada na cabeça" (Saramago, 2000, p. 42). A frase sugere uma reflexão sobre o impacto emocional devastador e a falta de preparo para lidar com a exclusão e o descaso por parte de um sistema insensível e impessoal. "Trabalhas, trabalhas e trabalhas, e um dia [...] dizem-te que o que fizeste não serviu para nada" (Saramago, 2000, p. 43). Sua declaração revela a situação vivida por muitos indivíduos que se dedicam a uma tarefa ou a uma carreira ao longo da vida, apenas para se verem diante da desvalorização dos seus esforços causada pela lógica do mercado ou por decisões externas arbitrárias. Ambas as falas expressam a sensação de vulnerabilidade e subvalorização em face de uma sociedade que prioriza apenas o lucrativo e o conveniente, que negligencia o valor do trabalho humano ao tratar a pessoa como dispensável – isso gera uma crise de identidade e um propósito sobre o papel de cada indivíduo na sociedade.

Na analogia da caverna, é simbolizado não somente o afastamento imposto pela estrutura capitalista como também o autoafastamento, no qual as pessoas absorvem internamente as normas e os valores desse sistema, aprisionando-se em suas próprias visões distorcidas da realidade. Em Saramago, o afastamento é considerado uma forma de dominação, já que, ao aceitar passivamente as exigências do sistema capitalista, as pessoas se tornam cúmplices de sua própria desumanização. O texto sugere que a

verdadeira libertação só pode ocorrer quando os indivíduos reconhecem sua alienação e buscam ativamente romper com as sombras que os mantêm prisioneiros.

Essas reflexões sobre a alienação estão diretamente relacionadas à crítica ao poder e à autoridade na sociedade contemporânea. Saramago destaca como o sistema capitalista utiliza a alienação para manter sua dominação, construindo uma realidade ilusória que encobre as verdadeiras dinâmicas de poder. O escritor insinua que a alienação funciona tanto como consequência quanto como mecanismo de sustentação do poder capitalista, desumanizando as pessoas ao promover uma visão distorcida da realidade. Na história descrita na obra sugere que o poder não é exercido pela força física direta, ele atuaria de forma discreta e imperceptível ao moldar as mentalidades e as decisões individuais, sem que estas se deem conta de que isso de fato esteja acontecendo. O Centro simboliza esse tipo de autoridade que opera de maneira sorrateira ao controlar socialmente, mesmo sem ser visto ou sentido. Saramago questiona essa modalidade de controle que não força submissão à força bruta, mas que manipula pensamentos e sentimentos, criando uma conformidade passiva difícil de contestar.

O domínio autoritário apresenta mais ameaças quando atua de forma dissimulada. Ao penetrar nas mentes das pessoas, cria uma realidade na qual a resistência se mostra praticamente impossível. A obra de Saramago evidencia como o poder pode ser mais efetivo ao passar despercebido; ao se manifestar não como uma força opressiva, mas como um curso natural inexorável. Essas reflexões sobre a autoridade invisível têm implicações éticas profundas ao sugerir que o verdadeiro controle não surgiria de ordens diretas; ele se manifestaria por meio da incorporação das normas e dos valores do sistema em nossa própria conduta e pensamento diários. O autor encoraja os leitores a meditarem sobre como o poder influencia suas existências de forma sutil e subliminar, além de sugerir que sejam consideradas formas de oposição à influência dessas forças externas.

Ao discutir sobre ética do poder e autoridade e evidenciar os efeitos desumanizadores do sistema econômico na obra *A caverna*, Saramago indica que o poder exercido de forma invisível e sorrateira é intrinsecamente antiético por privar as pessoas da chance de viverem de maneira genuína e significante. Assim sendo, o livro propõe

uma análise crítica das implicações éticas de aceitar passivamente o controle social imposto pela globalização, marcado por um sistema produtivo alienante e um consumo excessivo. É uma convocação para refletir sobre as diversas oportunidades de uma vida fora dos limitados confins da caverna.

Dessa forma, o questionamento de Saramago em relação à moralidade do poder serve como um convite para refletir sobre questões éticas profundas, que não se limitam apenas às estruturas de poder em si, mas também à passividade daqueles que, ao não se oporem a ele, acabam contribuindo para com o seu próprio processo de desumanização. O livro sugere que é somente por meio da resistência ao poder e da busca por uma vida autêntica e humanizada que se pode alcançar uma verdadeira moralidade.

Em resumo, *A caverna* é uma obra que critica profundamente as relações de poder e a ética da autoridade em uma sociedade globalizada. Ela analisa a dimensão coletiva que foi perdida ao longo da história, mostrando, assim, o aumento do individualismo e a crescente subordinação do ser humano ao consumismo. Por meio da técnica da narrativa simbólica, Saramago explora como o consumismo e a alienação promovidos pelo capitalismo corroem os valores humanos e transformam as pessoas em peças de uma máquina econômica implacável. Contudo, o livro também apresenta uma perspectiva de resistência ao sugerir que, mesmo dentro de um sistema opressivo, é possível manter nossa dignidade e humanidade por meio de escolhas pequenas, mas impactantes, no dia a dia. “Dicidireis da vossa vida, eu já decidi da minha, não vou ficar o resto dos dias atado a um banco de pedra e a olhar para uma parede” (Saramago, 2000, p. 337). Com essa afirmação metafórica e provocativa, Saramago nos motiva a refletir sobre como as influências do poder impactam nossas vidas e nos encoraja a considerar novas maneiras de viver com autenticidade e integridade além das limitações impostas pela sociedade. Trata-se de um convite a todos, a fim de refletir sobre as formas de poder que moldam as vidas e de considerar as possibilidades de vida autêntica e ética, fora das sombras da caverna.

A solidariedade e a resistência ética

Na epígrafe da sua obra *Ensaio sobre a cegueira*, Saramago (2022, p. 17) faz referência a uma máxima do *Livro dos conselhos*: “Se podes olhar, vê. Se podes ver, repará”. Com base nessa citação inspi-

radora do livro e em suas implicações na narrativa subsequente do romance, sugere-se uma reflexão mais profunda sobre a cegueira, não apenas como uma deficiência visual física, mas como um processo de descoberta que permite ampliar a compreensão da visão e a percepção da realidade. No que diz respeito a essa obra, a expressão “ensaio” se revela como uma ferramenta que ajuda a perceber e a compreender melhor as implicações éticas nela apresentadas. Essencialmente, o “ensaio” torna-se uma criação literária que orienta sobre como ver o mundo nas diversas interfaces da comunidade humana e sobre como não se deixar cegar por ele.

Assim se evidencia a principal mensagem de Saramago: a cegueira não representa apenas falta de conhecimento, mas também uma representação simbólica da importância de desenvolver consciência para reconhecer o outro em sua fragilidade tanto quanto em suas virtudes. Os eventos que se desdobram no enredo da obra revelam uma escalada progressiva de horrores decorrentes da perda da visão, que aponta para a necessidade urgente de compreender as dores e os sentimentos que afligem a humanidade.

Com efeito esse *Ensaio sobre a cegueira* pode ser lido como inversamente como um ensaio sobre a visão. Esses cegos chegaram ao fundo do poço de onde puderam ver surgir suas fraquezas, sua arrogância, sua intolerância, sua impaciência, sua violência, a monstruosidade dos universos concentracionários. Mas assistiram também à sua força, à sua solidariedade, à sua generosidade, ao seu espírito revolucionário e à revisão de seus próprios preconceitos (Cerdeira, 1999, p. 294).

Dessa forma, torna-se evidente que Saramago realiza uma profunda análise crítica da sociedade, oferecendo uma nova perspectiva sobre os valores essenciais da vida humana e os laços sociais. Ao questionar as instituições e as relações de poder, o autor desafia o leitor a construir um mundo mais justo e solidário. Ao fazer isso, oferece uma visão ampliada sobre o que é essencial na vida humana e na formação integral da cidadania. Ao investigar as fronteiras entre a visão e a cegueira, o escritor sugere que se refletia sobre uma percepção mais aguda da realidade, que vai além do aspecto físico, para alcançar um âmbito ético e moral mais profundo. Ao expor as fragilidades humanas em meio a crises extremas, juntamente com comportamentos eticamente inadequados que surgem dessas circunstâncias desafiadoras, sua narrativa critica as hierarquias de poder vigentes, a falta de solidariedade entre os indivíduos e a au-

sência de empatia, levantando questionamentos sobre a construção de uma sociedade mais justa para todos.

Por outro lado, ao falar sobre o laço de união que se desenvolve entre os personagens, indica que, nos momentos mais difíceis, as pessoas têm naturalmente o desejo de primeiro pensar em si mesmas e apenas depois agir com bondade e generosidade em relação aos outros. Esses contrastes entre amor-próprio e benevolência evidenciam a complexidade do ser humano, questionando, assim, uma visão simplista de moralidade dualista. Por isso a importância da revisão de preconceitos e convicções para ponderar sobre o real significado da visão e da responsabilidade de cada um na edificação de uma sociedade mais equitativa e solidária.

Ao ampliar essa reflexão, fica claro que a obra de Saramago adentra as esferas simbólicas e filosóficas. Dessa forma, o romance se revela como uma metáfora da alienação social contemporânea marcada pela apatia e pelo egoísmo que permeiam a sociedade atual. A falta da visão é utilizada como recurso literário para expor o comportamento humano em situações extremas, de modo a revelar a vulnerabilidade e a demonstrar como a falta de compreensão e de empatia pode corroer os laços sociais.

Ao evidenciar a prevalência do individualismo sobre a cooperação em momentos caóticos, a metáfora de Saramago transcende a crítica à desumanização e expõe a fragilidade dos valores humanos em situações extremas. A narrativa sugere que é justamente nos momentos de ruptura que surge a oportunidade de enxergar a realidade de forma diferente: um olhar que reconhece a humanidade no próximo e valoriza laços fundamentados na compreensão mútua e na interdependência. A epígrafe – “Se podes olhar, vê; se podes ver, repara” – ecoa para além da obra como um apelo à responsabilidade ética de cada pessoa. Um convite a abandonar uma cegueira figurativa e a desenvolver uma consciência crítica empática. A jornada dos personagens é, portanto, um processo de desaprender o que foi aprendido anteriormente e atribuir novos significados, no qual são obrigados a confrontar seus próprios preconceitos e limitações e, assim, redefinir seus papéis no grupo social.

A jornada da cegueira é uma transformação que revela a importância da reflexão crítica na construção de novas experiências e relacionamentos mais profundos. Ela representa a falta de consciência para com as injustiças, o sofrimento e as necessidades dos

outros, desafiando os personagens a questionarem suas atitudes e criarem formas de conviver baseadas na solidariedade e na compaixão. Essas mudanças envolvem uma reflexão sobre os princípios e as convicções que motivam suas ações e permitem uma compreensão mais profunda e compassiva do papel individual na edificação de uma sociedade mais equitativa e humana. Dessa forma, Saramago sugere que transcender a cegueira requer não só o reconhecimento do próximo, mas também um comprometimento ativo em reparar o mundo ao nosso redor com sensibilidade e responsabilidade compartilhada.

Portanto, o enredo criado por Saramago sugere um caminho de interdependência fundado na empatia, na solidariedade e na habilidade de ver para além de si mesmo. No final das contas, o livro se destaca como uma obra atemporal e universal, uma vez que conversa com o presente, questiona as cegueiras pessoais e coletivas e desafia-nos a despertar para um modo de existir mais consciente, equitativo e humano. Mesmo ao enfrentar obstáculos, as pessoas conseguem mostrar compaixão e solidariedade. Segundo essa interpretação, a união entre os personagens surge como resposta à desestruturação social, representando uma tentativa desesperada de resgatar a própria humanidade, perdida em um contexto dominado pela inumanidade. A narrativa evidencia a união entre os personagens como uma resposta à crise que fragiliza as convenções sociais e leva à perda da humanidade. Essa busca pela restauração da compaixão é apresentada como um contraponto à brutalidade crescente, oferecendo um caminho para a superação da deterioração moral.

A narrativa revela a solidariedade como uma resposta à crescente desumanização presente no enredo. As interações entre os personagens ilustram a importância da solidariedade como forma de resistência em um contexto marcado pela desumanização. O personagem feminino, com sua perspectiva singular, emerge como símbolo de conduta ética, guiando o grupo em momentos de crise e reforçando o valor da solidariedade. O personagem feminino também exemplifica a ideia de que a resistência ética à desumanização só é possível através da solidariedade. A conexão entre os personagens é crucial para preservar a dignidade em um contexto de declínio social, demonstrando que a solidariedade é tanto uma estratégia de sobrevivência quanto uma forma de resistência ativa.

Na obra *Ensaio sobre a lucidez*, a quebra das regras democráticas por meio do voto em branco também é vista como uma maneira coletiva de resistir a um sistema político corruptível. A lucidez descrita por Saramago é comparada a uma espécie de cegueira ao inverso, na qual os cidadãos decidem não participar de um jogo político que consideram fraudulento e manipulador. Essa resistência pacífica e determinada pode ser vista como uma maneira de agir em conjunto que desafia as estruturas de poder sem utilizar violência alguma – em vez disso, estimula-se um gesto ético que revela injustiça e falta de integridade do sistema governamental. Os líderes políticos e o governo não conseguem entender nem aceitar essa forma de resistência, e respondem com força bruta; porém, o impacto de todos os cidadãos juntos não pode ser ignorado ou apagado tão facilmente. Segundo Saramago, é mencionado que a resistência ética tem uma influência transformadora mesmo que não leve a mudanças instantâneas; essa transformação está enraizada na recusa em simplesmente aceitar passivamente situações de injustiça.

Já na obra *A caverna*, o autor explora o enfrentamento à desumanização promovida pelo capitalismo contemporâneo. Cipriano Algor representa o trabalhador convencional que vê sua profissão ser substituída pela produção em massa e pela lógica impessoal do mercado. A resistência de Cipriano não é heroica, mas revela sua recusa a abandonar seus princípios, além da tentativa de preservar a dignidade do trabalho artesanal diante de um sistema que coloca a lucratividade acima da qualidade e da humanidade.

Segundo Saramago, hábitos cotidianos são a chave para resistir à desumanização promovida pelo capitalismo; neles, expressa-se a ética de agir em conjunto para preservar os valores humanos diante da pressão da conformidade social. A ligação entre Cipriano, a filha e o genro exemplifica essa resistência coletiva: a solidariedade familiar opondo-se à alienação incentivada pelo Centro – símbolo do poder capitalista. Na sua perspectiva, além de resistir à opressão, essa postura é também um elemento dinâmico que desafia o *status quo* e promove mudanças sociais significativas. A título de exemplo, em *As intermitências da morte* vemos uma manifestação singular da resistência quando até mesmo a morte para seu trabalho habitual. A suspensão das atividades da morte cria uma crise ética e social que evidencia as lacunas do sistema vigente, obrigando os personagens a repensarem suas trajetórias e reverem suas prioridades.

A resistência, explorada por Saramago em suas obras, é uma força que, ao preservar a dignidade, impulsiona mudanças sociais e reforça os princípios éticos que sustentam a sociedade. Ao desafiar as convenções estabelecidas e ao abrir espaço para novas formas de organização social, a resistência revela-se uma ferramenta indispensável para questionar e modificar as estruturas sociais que perpetuam injustiças e opressões.

Os estudos sobre a obra de Saramago frequentemente ressaltam a importância da resistência como um princípio ético em ação dentro da própria obra literária. A resistência é vista como uma necessidade ética que se revela de várias maneiras distintas – desde uma negação passiva até ações diretas –, todas com o propósito de confrontar as estruturas de poder que promovem desumanização e opressão. Essa interpretação é amplamente reconhecida pelos críticos literários como sendo uma constante crítica às formas de poder presente na obra de Saramago, que tentam suprimir a singularidade e a humanidade das pessoas.

Além disso, na visão de Saramago, a resistência é muitas vezes associada à solidariedade como um valor fundamental para manter-se e para preservar sua dignidade. Acredita-se que somente quando enraizada na solidariedade é que ela se tornará efetiva, visto que é na união das forças individuais que está o potencial de desafiar e, possivelmente, mudar toda uma sociedade. Essa perspectiva realça o valor da cooperação em grupo e sugere que a ética está intrinsecamente ligada à noção de comunidade e à luta conjunta contra qualquer forma de opressão.

Uma das características marcantes da obra de Saramago é a amplitude dos temas de resistência e solidariedade abordados. Apesar de se situarem em cenários específicos, as narrativas possuem um apelo universal, tocando leitores de diversas origens culturais ao longo do tempo. Isso se deve, em parte, à maneira como Saramago explora questões essenciais da existência humana, como a batalha por dignidade, a recusa de tolerar injustiças e a busca por formas de vida autênticas e significativas. Nesse sentido, ao explorar os temas da resistência e da solidariedade, ele apresenta uma visão crítica e esperançosa da humanidade, ultrapassando barreiras geográficas e culturais. Essa universalidade garante que os seus romances permaneçam relevantes em diversos cenários, pois ofere-

cem *insights* significativos sobre o poder, a opressão e a capacidade humana de lutar por um mundo mais justo.

Conforme já foi demonstrado, em várias obras literárias o autor destaca a importância dessas forças como meio de enfrentar a opressão e as injustiças sociais. Seus personagens são frequentemente colocados em situações difíceis e encontram na união coletiva uma maneira de manter a dignidade e resistir às estruturas opressivas que tentam dominá-los. Suas obras expõem as deficiências das normas sociais e das instituições, além de também incitarem à reflexão sobre as noções de moralidade e ética em momentos de crise.

É notável a forma como ele destaca repetidamente a relevância da solidariedade e da resistência ética como maneiras de enfrentar a opressão e defender a dignidade humana. Nas obras como *Ensaio sobre a cegueira*, *Ensaio sobre a lucidez*, *A caverna* e *As intermitências da morte*, investiga de que forma as ações coletivas podem desafiar as estruturas de poder que despersonalizam os humanos e os oprimem. A resistência, impulsionada pela solidariedade, é a resposta ética às injustiças sociais que permeiam a sociedade atual. A importância do seu trabalho continua a ser fundamental para compreender melhor as complexidades da natureza humana e as batalhas por justiça social. A natureza universal da solidariedade e da resistência garante que o seu trabalho continue a ecoar através das diferentes culturas do mundo inteiro, fornecendo uma narrativa crítica e otimista sobre o poder humano de transformação e justiça.

No geral, as obras de Saramago exploram profundamente as implicações éticas resultantes da desconstrução das normas sociais estabelecidas. Conforme evidenciado na análise de *Ensaio sobre a cegueira*, o colapso das instituições e a consequente erosão das convenções normativas desencadeiam uma crise ética de grandes proporções, levando os personagens a reconsiderarem criticamente suas noções de moralidade. O colapso da ordem social não apenas contribui para processos de desumanização como também promove o ressurgimento de uma solidariedade mais genuína, em que os laços humanos são reconstruídos de maneira autêntica, sem as restrições impostas pelas normas superficiais da sociedade civilizada. A narrativa de Saramago revela que, em situações extremas, a ética humana, em sua essência mais profunda, se expressa através da

resistência à desumanização e da busca por uma solidariedade que ultrapassa as estruturas sociais.

Considerações finais

A partir do estudo realizado, fica evidente como Saramago, em sua extensa e variada obra literária, realiza uma análise crítica sobre a ética e os valores humanos em situações de crise e opressão. A ruptura das normas sociais e a investigação sobre os costumes tradicionais, juntamente com a crítica ao poder e à autoridade, surgem como elementos principais em suas histórias, pois expressam uma profunda preocupação com a natureza humana e com as estruturas que influenciam e, por vezes, limitam as oportunidades de agir e resistir. Com base na análise das narrativas apresentadas, é possível deduzir que a visão de Saramago sobre a literatura destaca-se por ser um espaço de questionamento da ordem estabelecida, o que desafia as instituições e os indivíduos a repensarem suas bases éticas e convenções sociais.

Dessa forma, o seu trabalho surge como um exemplo paradigmático de como a literatura pode fomentar uma interpretação crítica e profunda da realidade. Nos seus livros, como *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*, ao expor as falhas profundas das instituições em proteger adequadamente a dignidade humana durante períodos de crise, é notável a sua forma peculiar de questionar as normas sociais e políticas existentes na atualidade. A cegueira e a lucidez são representações simbólicas importantes para examinar os conflitos entre as estruturas sociais estabelecidas e a necessidade de uma nova ética baseada na solidariedade e na resistência. Sua lição é de que, em situações como essas, não basta seguir regras morais predefinidas, é necessário responder de forma ativa e criativa às injustiças e às desumanidades que surgem quando as estruturas sociais não funcionam adequadamente.

É importante notar que a subversão ética não se resume apenas a uma crítica das estruturas de poder, sendo também uma propostaativa de mudança. O escritor sugere que, em um mundo frequentemente dominado pela injustiça e pela opressão, a verdadeira ética surge da habilidade dos indivíduos de se unirem e praticarem a solidariedade, a fim de resistir às forças que tentam desumanizá-los. Além de outros trabalhos literários notáveis, destaca-se também o olhar focado na obra *A caverna*, na qual a resistência à cultura

consumista, que é promovida pelo capitalismo contemporâneo, é simbolizada pela recusa do personagem principal de trocar seus princípios e sua integridade por uma vida superficial e desprovida de humanidade. Essa obra incentiva a pensar sobre as decisões éticas tomadas no dia a dia e sobre como essas escolhas podem fortalecer a resistência coletiva às forças que desumanizam um mundo que, focado unicamente no progresso econômico, põe em detrimento as dimensões sociais e humanas.

Ao longo deste estudo também ficou evidente a forma como Saramago questiona a moral convencional em relação à religião e ao poder divino. A nova interpretação da figura de Jesus, apresentada no livro *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, ao questionar os dilemas éticos do sofrimento e do sacrifício, desafia as crenças historicamente validadas. Essa perspectiva altera a visão do enredo religioso conhecido e leva à reflexão sobre as bases éticas das crenças religiosas e sobre os conflitos entre o livre-arbítrio e o destino, a justiça divina e os padrões morais humanos. Fica a lição de Saramago de que a moralidade divina pode ser questionada, pois existem contradições de cunho ético decorrentes da compreensão sobre o sofrimento humano.

As narrativas analisadas também ressaltam a importância da solidariedade como um valor fundamental para preservar a humanidade diante da desumanização. Vale ressaltar que, em *Todos os nomes*, exemplificado com a busca aparentemente sem sentido do Senhor José por uma mulher desconhecida, a solidariedade torna-se um elemento significativo para mostrar a importância da conexão humana em um mundo cada vez mais caracterizado pela indiferença e pelo isolamento. Da mesma maneira, percebe-se a importância da obra *As intermitências da morte*, na qual o autor explora as implicações éticas e sociais de uma realidade em que a morte é suspensa e, como isso, causa uma série de problemas existenciais e sociais. Em todos os casos, os personagens são levados a questionarem-se sobre suas prioridades e valores fundamentais. A mensagem central é sempre a mesma: diante de desafios desumanizadores, a solidariedade e a compaixão são pilares essenciais para resistir e reconstruir uma comunidade baseada na responsabilidade individual e na justiça social.

Além disso, é viável inferir que a obra de Saramago apresenta a literatura como uma ferramenta de questionamento e de resis-

tência às normas sociais instituídas, as quais historicamente não promovem a dignidade humana e são incapazes de sustentar a humanidade em paz. As suas criações demonstram que a literatura oferece um vastíssimo campo para reflexões profundas acerca da moralidade, da autoridade, do poder e da justiça, que podem ser continuamente desafiadas e reconsideradas. Essencial tornou-se essa voz crítica da literatura num contexto no qual as estruturas de poder frequentemente se mostram como algo fixo, sem possibilidade de contestação. Ao analisar os personagens e os enredos, nota-se como o autor incentiva os leitores a questionarem constantemente seus valores éticos em vez de adotarem uma postura conformista. Ele defende, sobretudo, a importância de um engajamento contínuo com valores como justiça, solidariedade e dignidade humana.

Finalmente, é possível afirmar que as obras de Saramago apresentam uma visão crítica e profundamente humana do mundo atual, no qual a ética deve ser destacada como um princípio ativo e um dever moral a ser constantemente reconsiderado diante dos desafios e injustiças das que afetam a humanidade. A subversão ética em Saramago representa um apelo à ação e um pedido de responsabilidade individual e coletiva para resistir às influências que ameaçam desumanizar a sociedade. Ao longo de seus escritos, fica evidente que esse posicionamento ético é vital, uma vez que a resistência se torna mais poderosa quando está alicerçada na solidariedade e no reconhecimento da humanidade, compartilhada por todos os seres humanos.

Em resumo, cabe destacar que os enredos da transgressão ética na obra de Saramago revelam variadas potencialidades de mudança de postura ética em um mundo que parece ter renunciado à capacidade de resistir e de transcender a opressão causada pelas injustiças e desigualdades nos âmbitos social, político, econômico e cultural. As criações dele também desafiam cada cidadão do mundo a repensar as suas próprias crenças e perceber que a ética não é uma questão filosófica distante da realidade; é uma postura de ordem prática que surge da interação entre seres humanos, da luta contra o poder opressivo e da solidariedade com aqueles que sofrem nas mãos de um sistema discriminatório. Por essas razões, e por outras não explicitadas no texto, os escritos literários de Saramago não perdem relevância; ao contrário, são essenciais para a contemporaneidade, visto que oferecem lições valiosas sobre o ser humano

e apontam caminhos possíveis para uma sociedade mais justa e humanitária.

Este estudo teve como objetivo destacar como a obra de Saramago vai além do âmbito literário para se tornar um instrumento de reflexão ética e política que convoca os leitores a participarem ativamente do processo de edificação de uma sociedade mais unida e menos sujeita às forças desumanizadoras do poder. Ao envolver os leitores em suas histórias como participantes ativos de uma conversação constante sobre os fundamentos da moralidade e da justiça atualmente, Saramago serve como um excelente modelo de como a literatura pode contribuir para a formação de uma sociedade democrática consciente e comprometida.

Assim, a produção de Saramago também incita à reflexão sobre o eu e o nós, sobre o domínio público e o privado, apresentando uma abordagem crítica das organizações sociais e das atitudes humanas. A narrativa, que se distancia do óbvio, provoca no leitor um convite à exploração de novas perspectivas. Ao desafiar a passividade, o texto estimula um diálogo ativo com as palavras, levando o leitor a questionar sua própria realidade e seu papel no mundo. Sobretudo, o autor convida a uma profunda reflexão ética, instigando o leitor a explorar a complexidade da existência humana e buscar um significado mais profundo para a vida. Ao oferecer essa imersão reflexiva, não só enriquece intelectualmente seus leitores como também os estimula a reconsiderarem suas posturas diante da sociedade e, especialmente, serem protagonistas e coautores do enredo coletivo que é a sociedade humana.

Ler as obras de Saramago é, portanto, uma experiência de transformação que guia cada indivíduo que se depara com sua escrita em uma jornada de autoconhecimento, incentivando-os a refletir sobre sua responsabilidade como agentes de mudança em um mundo em constante evolução.

Em relação a isso tudo, sua maneira de se envolver com a literatura permite explorar um pensamento mais livre e criativo, incentivando a liberdade de indagar e de refletir, não impondo soluções prontas, mas encaminhando cada indivíduo a buscar suas próprias respostas, conforme suas experiências e ideias. Por último, mas não menos importante, a leitura de Saramago proporciona uma reflexão profunda e incentiva o diálogo com o mundo, com os outros e consigo mesmo. A obra também encoraja o exercício da liberdade

de pensamento e de ação transformadora à luz de valores éticos que elevam a dignidade humana.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CERDEIRA, Teresa. De cegos e visionários: uma alegoria finissecular na obra de José Saramago. In: BERRINI, Beatriz. *José Saramago: uma homenagem*. São Paulo: EDUC, 1999, p. 287-295.
- DIAS, Maria Alcinda Carmo. Trilhos da liberdade: Diálogo filosófico com Platão e Byung-Chul Han (*A caverna*, de José Saramago). *Revista de Estudos Saramaguianos*, v. 2, n. 14, p. 82-94, ago. 2021.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1974.
- LOPES, João Marques. *Saramago: biografia*. São Paulo: Leya, 2010.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *As artemes de Saramago: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- PLATÃO. *A República*. 6. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- REIS, Carlos. *Diálogos com José Saramago*. 2. ed. Lisboa: Porto Editora, 2015.
- SARAMAGO, José. História e ficção. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, ano X, n. 400, p. 17-20, 27 mar. 1990.
- SARAMAGO, José. *A jangada de pedra*. Trad. Ana Maria Magalhães. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SARAMAGO, José. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- SARAMAGO, José. *Todos os nomes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SARAMAGO, José. *A caverna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a lucidez*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SARAMAGO, José. Ensaio sobre a cegueira: o autor e a gênese da obra. *Revista de Estudos Saramagianos*, v. 2. n. 2, p. 87-99, jul. 2015.

SARAMAGO, José. *Da estátua à pedra e discurso de Estocolmo*. Belém: Ed. UFPA; Lisboa: Fundação José Saramago, 2013.

Lebensüberdruß e alienação moral n'Os sofrimentos do jovem Werther

Felipe Taufer⁵

I.

Ao final de *Os sofrimentos do jovem Werther*, o editor, que reuniu as correspondências finais de Werther e forneceu ao leitor o relato dos seus últimos dias de vida, narra o seguinte sobre os estados emocionais do protagonista:

A harmonia de seu espírito estava destruída; uma inquietação e uma impetuosidade, que completamente baralhavam as forças mais íntimas de sua natureza, produziam efeitos desastrosos, rendendo-lhe, por fim, apenas uma forma profunda de cansaço, cuja tentativa de superação o deixava ainda mais aflito do que os males que ele vinha combatendo até então [...], de modo que ele acabou se tornando uma companhia das mais tristes, cada vez mais infeliz e cada vez mais injusto à medida que se aprofundava nele sua infelicidade. [...] Como vivia constantemente insatisfeito consigo mesmo, também a situação dos outros lhe parecia inquietante e confusa; ele acreditava ter perturbado a boa relação entre Alberto e sua esposa [Lotte – F.T.], e recriminava-se por isso [...]. Tudo o que de desagradável já havia acontecido em sua vida profissional, o desgosto que lhe causara o embaixador (*der Verdruß bei der Gesandtschaft*), cada um de seus planos malogrados, todas as coisas que o haviam irritado, enfim, isso tudo se resolvia agora em sua alma. Achava que sua falta de ação era mais do que justificada, pois se sentia apartado de toda perspectiva e incapaz de segurar qualquer que fosse a mão que viesse em seu auxílio com o propósito de ajudá-lo e retomar as atividades mais básicas da vida. E assim, completamente entregue às suas emoções, aos seus pensamentos esquisitos e a uma paixão infinita, mergulhando no sensabor eterno de uma relação infeliz com a criatura amada e adorada [...], cada vez mais ele foi se aproximando de um triste fim (Goethe, 2021, p. 165-174).

⁵ Professor de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

O editor afirma que, na sequência, apresentará ao leitor algumas cartas do final da vida de Werther, as quais expressam o seu “cansaço da vida” (*Lebensmüde*) (Goethe, 2021, p. 174).⁶ Tal cansaço, no entanto, é o mesmo resumido na passagem recém citada pelo próprio editor, o que, para os presentes propósitos, isenta a necessidade de citar as palavras do próprio Werther sobre seu *Lebensmüde*. Em seu famoso livro de 1834, o qual trata da história da filosofia na Alemanha, Heine utilizou a expressão *Lebensüberdrüß* para se referir ao “cansaço da vida” de Werther. Germaine de Staël, no clássico *Da Alemanha* de 1810, também o enfatiza: ela o chama de *La Fatigue*. Embora o texto de Goethe não mencione tais expressões, o sentido é similar ao de *Lebensmüde* no contexto em questão: “uma forma profunda de cansaço”, “sensabor eterno”, “infelicidade”, “falta de ação” e incapacidade das “atividades mais básicas da vida”. Além disso, em sete contextos diferentes Goethe (2021) emprega o termo *Verdrüß* – cuja parte final (“drüß”) parece ajudar a formar o radical final de *Lebensüberdrüß*. As traduções mais comuns de *Verdrüß* são “desgosto”, “magoado” e “aborrecido”.⁷ *Verdrüß* nem sempre é empregado para Werther falar de seus estados emocionais, mas em um dos contextos importantes em que o faz possui um sentido similar ao relato do editor. Trata-se da penúltima carta do segundo livro, datada de 24 de dezembro de 1772. Cheio de lamúrias, Werther lembra o quanto sofreu ao estar ao lado de Charlotte enquanto ela tocava piano e que em um surto nostálgico lembrou “de momentos tenebrosos de desgosto, das expectativas frustradas” e sentiu seu coração “sufocar de aflição” (Goethe, 2021, p. 162, grifos meus). Sufoco por aflição, expectativas frustradas e desgosto tenebroso são todas experiências comuns ao estado de “sensabor eterno” do “cansaço da vida” de Werther. Aceitar a caracterização de Heine de que uma das mais importantes dimensões do livro de Goethe é o *Lebensüberdrüß*

⁶ Na tradução de Marcelo Backes: “seu cansaço em relação à vida” (Goethe, 2006, p. 151). Essa parte aparece somente na segunda edição (ou “versão definitiva”) de *Os sofrimentos do jovem Werther*, datada de 1787. A versão de 1774, a primeira e original, possui uma tradução anônima para a língua portuguesa, datada do século XIX e editada por Oliver Tolle recentemente. Nela, o leitor pode conferir na parte do editor que a passagem não consta (Goethe, 2012, pp. 132-164). Para mais informações sobre as diferenças entre as edições, conferir Tolle (2012). Neste texto, tomarei como edição-base a tradução mais recente Maurício Mendonça Cardozo, publicada pela Penguin Books (Goethe, 2021). Um breve e útil resumo da diferença entre as duas edições é fornecido por Swales (2002, p. 135): “A primeira, de 1774, é mais apaixonada e imediata; a segunda, de 1787, tem um tom mais contido e é mais simpática à figura de Albert. No entanto, a meu ver, a tentativa de Goethe de equilibrar as simpatias torna as coisas mais, e não menos, complexas. A segunda versão, por exemplo, introduz a figura do ‘Bauerbursch’, o jovem camponês que ama sua patroa, uma viúva, e acredita ser correspondido por ela. Quando descobre que tem um rival, ele o mata”.

⁷ Marcelo Backes, em sua tradução, preferiu usar “as mágoas”, “mágoa” ou “estou magoado” e, em uma ocasião específica, “dessabores” no sentido de “desgosto”. “Arrelia” também aparece (Goethe, 2006, p. 60, p. 95, p. 104, p. 107, p. 151, p. 155).

do protagonista não só é plausível como também possui algum grau de evidência textual – ainda que não exatamente filológica.⁸

Em todo caso, o objetivo deste artigo não é apresentar uma “interpretação” d’*Os sofrimentos do Jovem Werther* que aponte a centralidade do *Lebensüberdruß* para compreender – para fazer uso da expressão de Susan Sontag (1987, p. 13-14) – o “conteúdo” (como se realmente existisse algo fixo e transparente dessa ordem no livro) da obra e estabelecer “um determinado código de normas” para dizer que “Y” (Werther) é na realidade “B” (uma elucidação sobre o que significa tal “cansaço da vida”). Não almejo traduzir Werther em um romance sobre o “cansaço da vida”. Ao contrário, pretendo analisar alguns contextos de recepção (certas “interpretações” já feitas) do clássico de Goethe e argumentar que a explicação ali fornecida – mais ou menos compartilhada por todas as recepções aqui mencionadas – é útil para compreender a fonte de um fenômeno contemporaneamente chamado de “alienação moral” – principalmente pelos eticistas que tentam compreender a experiência do fenômeno moral.

Os contextos de recepção aqui discutidos são: (i) *História da religião e da filosofia na Alemanha*, de Heinrich Heine; (ii) *Da Alemanha*, de Madame de Staël (ou *Germaine de Staël*); (iii) *Goethe e seu tempo*, de György Lukács; e (iv) *A filosofia alemã entre 1760 e 1860: o legado do idealismo*, de Terry Pinkard. Apesar de suas declaradas diferenças (como é o caso da contraposição das teses de fundo de Heine sobre história da cultura alemã às de Staël), no que segue procuro demonstrar que elas compartilham uma interpretação. A interpretação de que o “cansaço da vida” de Werther está ligado a algum tipo de explicação acerca da condição social e da historicidade específica de tal sofrimento. Mas (e aqui acaba a sua identidade) os quatro textos variam ao identificar qual a condição social historicamente específica em questão: Heine fala de uma remoção de

⁸ Poderíamos nos perguntar se o melhor termo para designar isso não é a palavra “melancolia”. Na carta de 13 de maio, Werther menciona a “doce melancolia” (*süßer Melancholie*), mas no sentido contextual em que emprega *Melancholie* não há uma carga de parentesco com o estado de aborrecimento, tédio e cansaço que *Verdruß* parece sugerir (algo similar ao francês “*Ennui*” e que mais tarde veio a ser traduzido na língua alemã por *Langeweile*, um sentimento de desgosto, de mágoa, que também é comum a uma sensação de cansaço em excesso [*Überdruss*] (Goethe, 2021; Bellebaum, 1990). Ainda assim, como lembra Bellebaum (1990, p. 67), “A palavra *Langeweile* nem sempre é usada de forma tão profunda [...]. Muitas pessoas ocasionalmente acham que o tempo passa devagar, sentem uma sensação de tédio em um período percebido como vazio, esperam ansiosamente pelo fim da longa espera, voltam a ser ativas e ainda assim não conhecem dúvidas graves sobre a vida (*Lebenszweifel*) ou cansaço da vida (*Lebensüberdruß*). Quem se fixa nisso pode considerar esse outro tipo de tédio como banal e enfadonho e tem razão ao apontar que, em geral, ele não é um tema para a literatura de reflexão relevante. No entanto, essa forma de tédio também existe, e não é desinteressante apenas porque, em muitos casos, é passageira e muitas vezes não tem efeitos dramáticos”. Nem *Melancholie*, nem um estado não tão profundo de *Langeweile*, mas um aborrecimento profundo expresso pela palavra *Lebensüberdruß*.

Werther de certos grupos aristocráticos, Staël menciona a famosa tese segundo a qual os alemães de fins do século XVIII viviam em um estado de agitação interna diante de uma estrutura social exterior atrasada e passiva, Lukács esclarece a contradição social que forja o pano de fundo de um problema ético enfrentado por Werther e, por fim, Pinkard introduz o léxico hegeliano da “alienação do mundo social”. A minha reconstrução é solidária a uma espécie de interpretação aditiva, a qual tenta combinar um pouco de cada uma dessas leituras para determinar com clareza a especificidade histórica e social do *Lebensüberdruss* de Werther.

Após apresentar e sublinhar a semelhança das explicações de Heine e Staël (seção 2), chamarei a atenção para uma dificuldade fenomenológica de tais interpretações: como é possível afirmar que o “cansaço da vida” de Werther é historicamente específico a partir de uma descrição social *de sua experiência subjetiva* e, ao mesmo tempo, negar que a descrição social da experiência subjetiva de outros povos (gregos e romanos da Antiguidade, por exemplo) possa apresentar sofrimentos, emoções e paixões semelhantes? Acredito que a argumentação de Lukács, que privilegia a condição da *experiência social* do contexto e não a descrição social da *experiência subjetiva* de Werther, fornece uma caracterização mais determinada do fenômeno ao compreendê-lo em sua inserção na dinâmica de autocompreensão das lutas burguesas de seu tempo (seção 3).⁹ Isso permitirá entender a *experiência social* de Werther como a de alguém que vive uma “ininterrupta contradição” entre “legalidade social” (normas) e “paixão” (preferências subjetivamente constitutivas). Lukács enfatiza que a vitalidade de tal contradição enseja o que ele chama de um “problema ético”: ou seguir os imperativos de autenticidade da sua constituição subjetiva e trair as regras sociais, ou se adequar às regras sociais e trair as próprias aspirações passionais constitutivas do sujeito. A partir desse ponto, a formulação hegeliana do léxico da “alienação do mundo social” de Pinkard ajudará a compreender com mais profundidade a *experiência social* de Werther: viver o problema ético implicado na contradição é

⁹ Swales (2002, p. 135, grifos meus) nota também algo parecido: “Ao mesmo tempo, o pequeno retrato social sugere que a questão da paixão negada tem implicações socioculturais mais amplas do que simplesmente a inadequação emocional de um jovem. Da mesma forma, embora seja uma figura solipsista, a vida e a morte de Werther não estão desprovidas de uma dimensão social”. Embora Swales (2002) seja o proponente de uma interpretação que destaca o componente psicológico do romance de Goethe, ele não destaca (como na última frase da citação) só a dimensão social do romance, mas as *implicações sociais* das experiências de uma paixão frustrada. Essa diferença retrata um pouco o ponto que pretendo enfatizar na interpretação de Lukács.

indissociável de uma insatisfação irresolúvel sobre quem se deseja ser, isto é, *sobre o tipo de pessoa que Werther deseja ser* (seção 4).

Colocar o debate nesses termos torna possível perceber que a frustração de Werther – sua “forma profunda de cansaço”, seu “sensabor eterno” e sua incapacidade de “atividades mais básicas da vida” – é sintoma de um fenômeno de *natureza moral* presente em uma *experiência socialmente compartilhada*: uma vida social institucionalizada que impõe um trágico destino ao ímpeto de autorrealização de quem procura resolver o “desejo de ser quem se é” seguindo os imperativos do discurso romântico do culto ao sentimentalismo e à sensibilidade (se quisermos, de certa autenticidade). O problema ético, referenciado por Lukács, não é senão o que os teóricos da moralidade vêm chamando de “alienação moral”. Na última seção (seção 5), valho-me dos comentários de Lukács sobre a “legalidade social” da instituição social do “casamento burguês” para argumentar que a contradição sob ela vivida é um exemplo de contextos historicamente específicos que favorecem a “alienação moral”. O ponto não é criticar os moldes modernos da instituição civil “casamento”, mas tornar saliente que esse tipo de instituição *não contribui para efetivar um de seus ideais passionais constitutivos*: o culto sentimental e, em algum sentido, imperativo de certa “autenticidade”, presente na experiência subjetiva do “amor individual”. Os indivíduos que vivem o problema ético suscitado por tal contradição o vivem como alienação moral: ao cumprir as normas da sociedade, traem a si mesmos; ao seguir seu culto da sentimentalidade, traem as normas estruturadoras da moralidade social. A reconstrução aqui exposta tenta contribuir para as discussões acerca da alienação moral no sentido de que, através de um exemplo literário, busca explicitar uma dimensão fenomênica acerca da “fonte” da alienação moral: tal problema ético também é parte de uma contradição que constitui a *experiência social* moderna. O *Lebensüberdruß* de Werther não é apenas uma “tragédia amorosa”, mas um sintoma de uma *vida moral alienada*: a vida de uma forma de subjetividade moderna – a dos românticos.

2.

Em uma passagem de *História da religião e da filosofia na Alemanha*¹⁰, Heinrich Heine (2010a, p. 119) lembra de uma carta de

¹⁰ A tradução brasileira, de Guilherme Miranda, foi realizada a partir da tradução inglesa, de Howard Pollack-Milgate, editada por Terry Pinkard. Os manuscritos originais de Heine foram primeiramente pu-

Lessing, datada de 26 de outubro de 1774, sobre *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe. A carta é uma citação corrente entre aqueles que tentam compreender as tensões autobiográficas – as quais envolvem o suicídio de Karl Wilhelm Jerusalém e a sua leitura de *Emília Galotti*, de Lessing – que enquadram o processo de escrita do *Roman in Briefen* (Paulin, 2021; Backes, 2006; Duncan, 2005; Swales, 2002).¹¹ Isso se deve a uma polêmica referência de Lessing a Jerusalém:

[...] se uma obra tão apaixonada não deve causar mais mal do que bem, você não crê que ela deveria possuir um epílogo final curto e frio? Algumas dicas ao final sobre como Werther chegou a ter um caráter tão esdrúxulo; sobre como outros jovens, a quem a natureza forneceu uma disposição semelhante, poderiam o proteger disso. Caso contrário, alguém assim poderia facilmente confundir a beleza poética com a moral e acreditar que aquele que nos ocupou tanto a atenção deve ter sido alguém bom. E, na verdade, ele não era assim. Sim, se o espírito de Jerusalém estivesse completamente nessa situação, eu quase teria que – desprezá-lo (Lessing, 1921, p. 78, tradução livre).

Em seu comentário, Heine não está tão interessado em tais tensões autobiográficas. Ele faz uma citação seletiva da carta de Lessing para comentar uma polêmica extremamente contextual enredada em mal-entendidos próprios às disputas mais amplas entre iluministas e românticos que aconteciam na Prússia de Frederico II. Trata-se da paródia d'*Os sofrimentos do jovem Werther* escrita por Friedrich Nicolai, uma espécie de *lumière* alemão, na qual, ao final, Werther não se suicida, “mas apenas se cobre com sangue de galinha [...], se faz de ridículo, continua vivo e casa-se com Charlotte” (Heine, 2010a, p. 119). A paródia de Nicolai, retrato patente de uma versão ruim da recepção alemã do Iluminismo, não era senão um bom exemplo do que Hegel (1995) chamou de “pensamento abstrato”.¹² Nicolai, embora certo sobre o efeito que o romance gerou em uma série de jovens alemães, viu no romance de Goethe somente o “fato abstrato” do “melodrama insípido” e da “sentimentalidade estéril”, sem entender o que “Goethe realmente queria dizer com Werther”

blicados em francês, durante seu exílio em Paris, entre 1833 e 1834. Em 1834, no *Der Salon*, apareceu a primeira edição alemã, a qual veio a ser a base do texto consultado por Pollack-Milgate. As traduções de Pollack-Milgate foram realizadas a partir de duas edições críticas das obras de Heine em alemão: a edição histórico-crítica de Düsseldorf (1973-1997) e a de Weimar (1970-1984). Essa última usada principalmente para excertos de cartas. Como comentarei adiante, há um erro de tradução importante na edição de Pollack-Milgate, reproduzido acriticamente por Guilherme Miranda.

¹¹ Uma boa síntese da relação entre a biografia, a autobiografia e o romance de Goethe pode ser encontrada na introdução de Hulse (2021).

¹² Aliás, o próprio Hegel (1995, p. 237) denunciou como *abstrata* a interpretação de *Os sofrimentos do jovem Werther* como “apologia ao suicídio” e algo que “procurava destruir totalmente o cristianismo e a honradez”.

(Heine, 2010a, p. 118).¹³ É como se Nicolai “abstraísse” o componente melodramático do texto e ignorasse o papel de todas as suas outras determinações contextuais para o significado geral do romance. Além disso, aos olhos de Heine, Nicolai teria seguido – sem tomar conhecimento de que assim o estaria fazendo – as instruções de Lessing para um final mais racional, curto e frio para Werther. Porém, tanto Heine como os comentadores interessados em questões autobiográficas deixaram de perceber o interessante *insight* de Lessing (1921, p. 29, tradução livre, grifos meus) em sua carta:

Você acredita que algum *jovem romano ou grego* já tenha tirado sua vida por causa disso? Eles precisavam se proteger da paixão amorosa de maneiras muito diferentes; e nos tempos de Sócrates, uma tal *εξ ερωτος κατοχή* [possessão pelo amor – F.T.], a qual impulsiona uma *τι τολμαν παρα ψυδιν* [ousadia que ultrapassa a falsidão – F.T.], dificilmente teria sido perdoada até mesmo em uma mocinha. Produzir tais criaturas deploráveis, desprezíveis e vergonhosas é uma prerrogativa exclusiva da educação cristã, que sabe como transformar uma carência corporal em uma perfeição espiritual [...].

Seja o suicídio de Werther inspirado ou não no suicídio real de Jerusalém e seja a paródia de Nicolai uma melhor versão ou não do livro de Goethe, o ponto principal de Lessing era o de que a “ousadia” de tirar a própria vida em nome de uma “possessão pelo amor” somente seria concebível em uma configuração histórica específica. Trata-se, então, de uma configuração histórica que já incorporou, no desenvolvimento da personalidade, a herança da “educação cristã”, a qual, em particular, transformou “carências corporais” – a busca pela “paixão amorosa” – em “perfeição espiritual”. É sugestivo acreditar que, apesar de não os enfatizar e observá-los nesse momento de sua exposição, Heine concordasse com tais *insights*, em que pese Lessing fizer uso deles para desprezar o “conteúdo” do romance. E isso não só porque, “entre todos os autores da história literária”, Lessing era o que Heine (2010b, p. 204) mais “admirava”, mas porque Heine atribuía o surgimento da “escola romântica”, da qual *Os sofrimentos do jovem Werther* foi um protótipo não intencional, a um “redespertar do espírito poético [...] a partir do Cristianismo”, o qual

¹³ Sobre a paródia de Nicolai, Hulse (2021, p. 24) comenta que lá estava pressuposto que seguir as regras sociais convencionais era o “melhor caminho para o comportamento humano”. Essa era uma maneira de se opor ao culto “protorrromântico” da *Sturm und Drang* que aparecia o temperamento antissocial de Werther. No entanto, Hulse (2021) recorda que Goethe, em sua visão retrospectiva sobre Werther, repudiava a paródia e chamava atenção para o fato de que o conflito entre indivíduo e sociedade restava não resolvido – e assim tinha de ser – na obra. Pode-se dizer que Nicolai teria unilaterizado a compreensão das intenções de Goethe com Werther, pois elas giravam em torno de explicitar o conflito e não de apontar, no comportamento de Werther, a sua resolução. Que depois isso tenha inspirado a atmosfera intelectual da *Empfindsamkeit* não é algo pelo qual se possa culpar Goethe e seu Werther diretamente. Essa atmosfera intelectual ficou conhecida como o “tempo de Werther” (Lukács, 2021; Pinkard, 2002).

“não apenas concede ao espírito a superioridade sobre a carne, mas procura mortificá-la a fim de glorificar o espírito” (Heine, 2010b, p. 196-7, grifos meus).¹⁴ “Mortificar” a carne para “glorificar o espírito” parece apenas uma forma mais profunda de imputar à radicalidade de certa forma de vida romântica a tentativa de transformar “carências corporais” em alvos específicos da busca pela “perfeição espiritual”.

No entanto, se Lessing tinha ressalvas com o “conteúdo” – e aqui, mais especificamente, o suicídio – de *Os sofrimentos do jovem Werther*, por nele enxergar somente um modelo glorificado de um romantismo melodramático, Heine, por outro lado, chamou atenção para o “método artístico” da obra, o qual “ninguém soube valorizar”. Os méritos de seu “método artístico”, de acordo com Heine, não residiam no “conteúdo” da narrativa da “história de amor”, mas no fato de Goethe explicitar, como ninguém, o *Lebensüberdrub* (o “cansaço da vida”) de Werther como sintoma maior de seu tempo.¹⁵ Na visão de Heine (2010b, p. 205), parte do que “Goethe realmente queria dizer com Werther”, ao menos para leitores mais atentos, estava associado ao modo como a intensificação do *Lebensüberdrub* do protagonista tinha a ver com a sua “remoção de um grupo de nobres”. O que leva à impressão de que, para Heine, os méritos do “método artístico” de

¹⁴ De forma parecida a Hegel em suas aulas sobre a *Filosofia da história universal* e da narrativa apresentada em *A fenomenologia do espírito*, Heine (2010b, p. 197-198) não deixa de sublinhar os “benefícios que se originaram de mundo cristão católico na Europa”. O “espiritualismo ascético” é elogiado pelas mesmas razões que é criticado: o desprezo pela carne e a glorificação do conteúdo mental. Na etapa da história europeia em que emerge, era necessário lutar contra o “materialismo terrivelmente colossal” do Império Romano (Heine, 2010b, p. 197). Sobre as opiniões de Heine acerca do conflito posterior entre Goethe e os românticos, ver Heine (2010b). Para aproximações mais específicas dos pensamentos estéticos de Goethe e Hegel, conferir Werle (2001).

¹⁵ Aqui está um erro de tradução crucial na tradução de Pollack-Milgate, reproduzido acriticamente por Guilherme Miranda: na edição de língua inglesa de Pollack-Milgate, “*Lebensüberdrub*” foi traduzido por “world-weariness” (Heine, 2007, p. 146), o que se traduz, na língua portuguesa, por “cansaço do mundo” (Heine, 2010b, p. 205). No entanto, “*das Leben*”, no alemão, significa “a vida”, e “*der Überdrub*” quer dizer “cansaço” ou “cansaço em excesso”. Não se trata, portanto, de um “cansaço do mundo”, mas de um “cansaço da vida”. Além disso, *Lebensüberdrub* veio a ser a palavra alemã canônica para “taedium vitae”, atribuída a Epicuro por Sêneca, em sua vigésima quarta epístola a Lucílio – “taedio vitae” foi versado em língua portuguesa, por J. A. Segurado e Campos, para “aborrecimento à vida” (Sêneca, 1991, p. 94). Salvo engano, essa é a única vez (e, note-se, em uma citação atribuída a Epicuro) que Sêneca (2024a) menciona a expressão “taedio vitae”. Ver também Usener (2010). Bellebaum (1990) menciona uma passagem da segunda parte de *Sobre a tranquilidade da alma* em que as traduções alemãs versaram sobre *Lebensüberdrub*. No latim original trata-se do seguinte: “Hinc illud est taedium et displicitum sui et nusquam residentis animi uolutatio et otii sui tristis atque aegra patientia” (Sêneca, 2024b, II, grifos meus). O correspondente original é meramente “taedium” e não “taedio vitae”, o que aponta para uma imprecisão da edição alemã citada por Bellebaum. *Lebensüberdrub* é um tédio, um aborrecimento ou, ainda, um cansaço excessivo em relação à vida, e não tédio em geral. A tradução brasileira de Lúcia Sá Rebello e Ellen Neves Vranas optou corretamente por apenas “tédio”: “Dai o tédio e o desgosto para consigo mesmo. Tal o desassossego que em lugar nenhum encontra descanso” (Sêneca, 2013, p. 21, grifos meus). Sêneca (2024b) ainda menciona “taedio lucis” e “taedium solitudinis”, mas nunca “taedio vitae”. Seja como for, a explicação de Bellebaum (1990) é de ajuda e parece correta ao enfatizar que o sentido do termo em Sêneca tem mais a ver com o *Ennui* do que com qualquer outra emoção e/ou sentimento. Quanto à própria leitura de Bellebaum (1990, p. 48-49) acerca de Werther, vale dizer que ele o classifica como parte de um movimento do “culto à melancolia”, embora, de fato, Bellebaum (1990) mencione em nota de rodapé que *Os sofrimentos do jovem Werther* fazem parte de uma atmosfera de recepção moderna da *taedium vitae* – mas aqui, no ponto decisivo, ele não menciona nada como *Lebensüberdrub*, e sim *Melancholie*. Essa parece ser também a interpretação de Völker (1975), mencionado por Bellebaum na nota de rodapé.

Os sofrimentos do jovem Werther residiam, em última análise, em uma espécie de expressão social da personalidade “melodramática” e de sua intensificação mediante as exclusões aristocráticas típicas do atraso alemão. De acordo com Heine, ao menos em uma parte significativa do romance, Goethe teria desejado demonstrar as condições sociais historicamente específicas da personalidade melodramática, a qual consiste em uma novidade histórica, ao menos se comparada aos “jovens romanos ou gregos” citados por Lessing.

Muito embora em seus escritos históricos Heine (2010b) se oponha ao “sectarismo” romântico de Germaine de Staël, ele não deixa de com ela compartilhar a tese de que “os antigos jamais teriam feito assim *de sua alma um tema de ficção*”, tal como Goethe com seu *Werther* (Stael, 2016, p. 384, grifos meus)¹⁶, consideração que se assemelha ainda mais às asseverações de Lessing e Heine sobre o componente cristão do “melodrama” alemão quando se lê, em *Da Alemanha*, que os românticos penderam “visivelmente para a Idade Média e para as opiniões dessa época” (Stael, 2016, p. 417). Contudo, para Staël (1890, p. 366), não foi somente o objeto de *Os sofrimentos do jovem Werther* (“a alma como tema de ficção” ou, para usar sua expressão, “les suffrances de l’amour”) que constituiu uma novidade histórica. Em uma anotação seguinte, Staël (2016, p. 385, grifos meus) afirma que “os antigos jamais teriam imaginado dar essa forma às suas ficções”. E por *forma* Staël (2016, p. 385) não se refere somente ao caráter epistolar do romance de Goethe, mas à “análise do que sentimos”. E enfatiza que um protagonista como *Werther* se deve “às grandes mudanças intelectuais que tiveram lugar no homem”, o qual agora tende “cada vez mais a voltar-se sobre si mesmo” para buscar a “religião, o amor e o pensamento” (Stael, 2016, p. 385). A

¹⁶ Acerca dos equívocos, falhas de recepção, concordâncias não assumidas e outros debates entre as narrativas de Heine e Stael sobre a história intelectual dos povos germânicos, ver Sourian (1974), Horst (2000), Pinkard (2010) e Vedda (2021). Uma das oposições metodológicas marcantes entre as duas histórias é que Heine dá enfoque à dimensão social das ideias, algo ausente nas análises de Stael (Horst, 2000). Em segundo lugar, Heine claramente se opõe ao liberalismo “anti-imperialista” e “aristocrático” de Stael, o qual, na visão de Heine, defendia o “atraso alemão” diante de Napoleão. Ele também não deixa de criticar sua filiação sem reservas à escola romântica, a qual, na verdade, deveria ser percebida como incompreensível para uma francesa como Stael. Uma quarta e última diferença relevante é a de que Heine não aceitava a formulação de Stael segundo a qual a Alemanha seria uma “pátria do pensamento”, carente de cultura política (Pinkard, 2010). A caracterização da Alemanha como “pátria do pensamento” já revela como estava no ar, ao menos desde 1810, a ideia de que a Alemanha vivia apenas especulativamente (melhor dizendo, apenas na “teoria”) o que a França experimentou praticamente. Elaborações desse tipo podem ser encontradas nos escritos do “jovem Marx” sobre a “miséria alemã” e no último capítulo das *Lições sobre filosofia da história mundial* de Hegel, o qual lida com a relação entre Iluminismo e Revolução Francesa. O próprio Heine, no entanto, usa de trechos de *Da Alemanha* para comentar o desenvolvimento cultural alemão. Uma passagem notável é a sua menção ao “imperialismo” de Goethe na Alemanha que, em um artigo original, teria feito seu próprio 18 de Brumário para criticar os irmãos Schlegel (Heine, 2010b). Tal passagem se assemelha à descrição de Goethe por Stael (2016, p. 161) como quem “dispõe do mundo poético como um conquistador do mundo real”. Além disso, o próprio Heine (2010b) concebe sua própria obra como um jaez de *Da Alemanha*.

forma do *Roman in Briefen*, então, teria mais a ver com um tipo de personalidade que busca o amor e o pensamento “no mais íntimo de seu ser” – um tipo de personalidade comprometida com a “perfeição espiritual” – do que uma ode à personalidade melodramática (Staël, 2016, p. 385). Staël sugere, antes mesmo de Heine, que o “mérito artístico” – a *forma* – de Werther reside naquilo que o romance expressa e não no conteúdo específico da história de amor.

Além das semelhanças no enquadramento histórico do aparecimento do melodrama, outras duas semelhanças entre as análises de Staël e Heine chamam a atenção. De uma parte, Staël (2016, p. 384) compartilha a ideia de que Goethe estava mais interessado em expressar os “males da imaginação de nosso século” do que em atentar para *les suffrances de l'amour* de Werther. Nesse caso, ela parece concordar com Heine quanto àquilo que Goethe realmente queria dizer com Werther não estar na história do amor não correspondido e de modo algum constituir uma apologia do sentimentalismo e do suicídio. De outra parte, ela comenta que *La Fatigue* (o “cansaço”) de Werther tem muito mais a ver com o “contraste singular” experencialmente vivido por uma nascente forma de vida que agora tenta se equilibrar entre “uma vida [exterior – F.T.] bem mais monótona que a dos antigos”, mas dotada de uma “existência interior *bem mais agitada*” (Staël, 2016, p. 384, grifos meus). É o cansaço – e a sua tentação de jogar-se no “abismo” – provocado por essa dinâmica social que torna interessante as “inquietações da alma” do protagonista a ponto de inspirarem a forma de um romance (Staël, 2016, p. 385). Todavia, se na visão de Heine a condição social do *Lebensüberdruß* remonta às tentativas falhas de inclusão em uma aristocracia falida por parte de Werther, de acordo com Staël a condição social da sua *Fatigue* diz respeito a um descompasso entre passividade exterior e atividade interior. Existe, em ambos os casos, uma descrição social da experiência subjetiva de Werther.

3.

É difícil avaliar a pertinência dos tentadores comentários de Heine e Staël. De um lado, é fácil compreender, de um ponto de vista das estruturas sociais historicamente determinadas, que nenhum jovem romano ou grego – para colocar o ponto nos termos de Lessing – se frustraria caso não conseguisse fazer parte de um agrupamento aristocrata. Não é difícil conceder que a forma estrutural e

o ordenamento normativo das aristocracias, tal como apareceram na Grécia Antiga e na expansão romana, são diferentes da configuração aristocrata de fins do século XVIII em um Império Sacro-Romano Germânico em vias de decadência. De outro lado, é difícil compreender como se poderia armar qualquer juízo sobre o “lado de fora” de experiências subjetivas de “cansaço da vida” (*Lebensüberdruss* ou *La Fatigue*) ou da fenomenologia do despertimento suscitada pelo descompasso existente entre mundo interior e externo. O mais plausível parece ser considerar que tais experiências negativas fazem parte da constituição subjetiva da vida moderna. Qualquer conclusão além dessa parece levar a embaraços e impasses. Como é possível dizer tanto *que há quanto que não há* uma experiência subjetiva análoga em um contexto histórico estabelecido por outras configurações sociais? Como é possível dizer que a experiência subjetiva de um grego ou de um romano é diferente da experiência subjetiva de um moderno se *tudo o que se conhece* é a experiência subjetiva moderna? Até onde consigo ver, uma forma mais plausível de argumentar em defesa do papel explicativo determinante ocupado pela condição social do cansaço de Werther é compreendê-lo como parte de um processo de autoconsciência coletiva. Enquadrar o *Lebensüberdruss* como manifestação da falha de um processo maior de autocompreensão da burguesia em ascensão do século XVIII permite situar o romance de Goethe em uma narrativa de si historicamente específica, sem se comprometer com juízos acerca das formas de constituição da subjetividade de outros povos. Quer dizer, é possível enfatizar que nenhum outro povo, até então, havia narrado a si próprio em suas erupções intelectuais (literatura, pintura, filosofia e outras) de modo a conferir um lugar tão predominante para a interioridade, sem afirmar que outros povos não experientaram subjetivamente aborrecimentos, tédios, cansaços e ansiedades por conta de configurações sociais problemáticas.

György Lukács (2021, p. 48) soube enfatizar essa predominância do teor histórico-social do romance de Goethe de uma maneira mais veemente ao interpretá-lo como um livro cujo tema central não era senão “o problema do desenvolvimento livre e universal da personalidade humana” (Lukács, 2021, p. 48). Os sofrimentos do jovem *Werther* não passaria de uma exibição artística da luta da burguesia europeia contra o *Ancien Régime*.¹⁷ Na interpretação de Lukács

¹⁷ Não tratarrei aqui das críticas de Lukács às interpretações de Staél e sua pertinência. Alguns aspectos problemáticos, porém: (i) Lukács comprehende que Staél enquadra Werther no interior da concepção

(2021, p. 48, grifos meus), a condição social da oposição entre “passividade exterior” e “atividade interior” e do *Lebensüberdruss* não é apenas a condição social do “absolutismo semifeudal de pequeno formato da Alemanha de seu tempo” e das ordenações normativas de sua aristocracia em queda, “mas também em relação à sociedade burguesa *em geral*”. Nos termos de Lukács (2021, p. 48), o mérito do “método artístico”, a “forma” e a “profundidade” do romance não residem em sua “crítica dos meros sintomas” ou na “expressão polêmica dos [seus – F.T.] fenômenos mais visíveis”. Não se trata, portanto, de conceber o *Lebensüberdruss*, para continuar empregando o termo de Heine, como mero sintoma dos fenômenos mais visíveis do atraso alemão. O livro não apenas narra os “inibidores diretamente sociais do desenvolvimento da personalidade”, mas usa a forma do *Roman in Briefen* para expressar a dinâmica presente na nascente sociedade civil-burguesa que, ao mesmo tempo, promove o “desenvolvimento da personalidade humana” e a ela opõe um “obstáculo direto e essencial” (Lukács, 2021, p. 49). Os sintomas aparecem como resultados de “contradições fundamentais” da sociedade moderna.

Além de determinar com mais exatidão a especificidade histórica da condição social do *Lebensüberdruss*, Lukács (2021, p. 49) enfatiza que, para compreender o “destino pessoal de homens singulares” em tragédias amorosas desse tipo, como *Werther*, o intérprete precisa explicitar os conflitos gerados pela “contradição fundamental” do desenvolvimento bloqueado da personalidade livre e universal. Um bom exemplo desse conflito é a luta de *Werther* contra os ordenamentos normativos existentes na nascente sociedade civil-burguesa ou, caso queiramos uma linguagem mais neutra, a luta de *Werther* contra as regras que são “obstáculos externos e internos a sua realização” (Lukács, 2021, p. 50). Na carta de 26 de maio, a título de ilustração:

É claro que há muito o que dizer em favor das regras, assim como sempre há o que elogiar numa sociedade civilizada. Uma pessoa que

sentimentalista do romantismo exacerbado e defende, por seu turno, uma leitura de *Werther* como uma continuação do Iluminismo francês – para defender esse ponto, Lukács (2021, p. 54) (a) destaca a defesa ao direito moral ao suicídio por parte de Goethe e (b) enfatiza que *Werther* é herói trágico de uma “revolta humanista popular” que, para ser corretamente compreendida, precisa ser classificada como uma “manifestação revolucionária da ideologia burguesa na fase de preparação para a Revolução Francesa”. (ii) contra Staél e outras leituras, Lukács (2021, p. 54) afirma que “seria reduzir falsamente a importância de *Werther*, enxergá-lo apenas como a criação de uma atmosfera sentimental passageira e exacerbada que o próprio Goethe teria suplantado com rapidez”. Embora, de fato, Staél não advoque o título de uma leitura iluminista de *Werther*, certamente os pontos (i) – ao menos seu item (a) – e (ii) não são leituras que correspondam ao que está dito no livro de Staél. Por vezes, as classificações arbitrárias de Lukács tornam suas críticas às outras leituras de *Werther* dogmáticas e imprecisas e esquecem-se das similaridades existentes – por exemplo, a ênfase na condição social do sofrimento de *Werther* e a leitura de Lukács (2021), segundo a qual *Werther* possui uma personalidade extremamente “interiorizada”.

é talhada segundo as regras nunca há de produzir algo ruim ou de mau gosto, assim como aquele que se deixa moldar pelas leis e pela civilidade nunca há de se tornar um vizinho insuportável nem um malfeitor de marca maior; em contrapartida, todas as regras, não importa o que delas se diga, sempre acabam corrompendo a verdadeira sensação da natureza e sua expressão mais autêntica! Você vai me dizer: – isso é muito radical! Regras impõem apenas limites, não fazem mais do que aparar os ramos mais selvagens da videira etc. – Meu bom amigo, permita-me fazer uma comparação. Isso é como no amor. Um jovem coração se enamora perdidamente de uma moça, passa todas as horas de seu dia ao lado dela, desperdiça com ela todas as suas forças, todas as suas posses, e o faz apenas para poder lhe dizer, a cada instante, que é todinho dela. Aí surge um filisteu, cidadão de alto cargo público, e diz a ele: – Meu jovem e garboso senhor, amar é humano, mas é preciso aprender a amar humanamente! Divida as horas de seu dia, deixando uma parte para o trabalho. As horas livres, estas o senhor pode dedicar a sua amada. Calcule suas posses, e, com aquilo que sobrar, uma vez descontadas as necessidades, não o censurarei por comprar presentes; só não o faça com tanta frequência, quiçá por ocasião de um aniversário [...] – Seguindo esse conselho, o jovem decerto se tornará um cidadão de grande serventia [...]; quanto ao amor, porém, este já era, e se acaso ele for um artista, eis também o fim da sua arte (Goethe, 2021, p. 61-62).

Trata-se, na leitura de Lukács (2021), de um caso emblemático a respeito de como, na moderna sociedade europeia, o indivíduo está em “ininterrupta contradição” ao aceitar o “sistema de regras” como princípio de conduta, uma vez que “as melhores e mais nobres paixões dos homens” não se adequam a tal ordenamento. Lukács (2021, p. 51) chama isso também de “contradição viva”: a contradição entre paixão humana (estar apaixonado) e legalidade social (disciplina da regulação do tempo, seguir padrões jurídicos etc.). Viva porque é o nome da autocompreensão de uma “rebelião”, de uma luta que condensa “*todos os problemas éticos* de Werther” (Lukács, 2021, p. 51, grifos meus). Em que sentido, porém, a “contradição viva” presente na luta passional de Werther contra o ordenamento normativo social é um “problema ético”? De acordo com Lukács (2021, p. 52), o conteúdo das paixões de Werther “em si e por si só, não contêm nada de vil, nada de associal ou antisocial”. Tais paixões estão em “ininterrupta contradição” com “leis que, em si e por si mesmas, não são rejeitadas como absurdas e inibidoras do desenvolvimento, [...] mas que carregam em si apenas as limitações gerais de todas as leis da sociedade burguesa”. Estar apaixonado é um estado de espírito dotado de um conjunto de emoções que não caracteriza algo “vil, associal ou antisocial”. As leis – Werther enfatiza que é possível

dizer várias coisas “em favor” delas – que regulamentavam as cisões estamentais da Alemanha e oficializavam a ideia de um “grupo de nobres” dotado de valores próprios (a honra, por exemplo) se opor a uma espécie de “plebe” também não é algo que por si “inibe o desenvolvimento” da personalidade. Contudo, tais leis constituem uma “limitação geral” da nascente sociedade civil-burguesa que possui como propósito imanente a liberação de toda e qualquer divisão estamental e de atribuição de valores sociais por etiqueta. Para colocar em termos mais diretos: se todo e qualquer ser humano é dotado de dignidade tão só por ser um ser humano, e essa é a legalidade social da moderna sociedade civil, como explicar a sobrevivência de “grupos de nobres” que removem ou não aceitam membros com base em critérios de exclusividade? Compreendida a “contradição viva” nesses termos, uma leitura como essa parece favorecer a impressão de que o *Lebensüberdruss*, a *Fatigue*, o cansaço e o sofrimento de Werther são sintomas de uma configuração social que, ao mesmo tempo, promove certo conjunto de paixões, aspirações e emoções de pertencimento na formação do sujeito e sustenta normas, regras e valores no ordenamento social que são incompatíveis com a promoção do pertencimento universal. Tudo isso somado a uma narrativa de autocompreensão e autolegitimação da nascente burguesia que não se dá conta das próprias limitações da sociedade que cria e impede o tipo de personalidade que demanda.

O caso de Werther, então, é uma confissão do “problema ético” envolvido em condições sociais que não permitem o desenvolvimento das aspirações morais de um indivíduo de forma coerente. A sua rebeldia é a expressão do conflito de quem não consegue abraçar com satisfação nem a conformação social às regras (que impedem o desenvolvimento moral de suas aspirações), nem a autêntica realização de suas paixões (que precisam violar o ordenamento social para se realizar). Nas palavras de Lukács (2021, p. 53), o “problema ético” de Werther é ele próprio uma consequência de um tempo em que o Iluminismo europeu investe na “humanização” ou no “despertar da atividade universal do homem”, mas por toda parte encontra as condições que o geraram condenando a realização das suas paixões “tradicamente à ruína”. Werther é, em seus períodos alegres, representante da “vitalidade popular diante desse enrijecimento”, mas, quando chega a autoconsciência do sofrimento gerado por tais impasses, a ele ocorre um “cansaço da vida”. E isso, na interpretação de Lukács (2021, p. 55), é a “figuração consumada

da contradição trágica” dos ideais burgueses de autorrealização e autodeterminação. Não é à toa que Lukács argumenta que, com Werther, Goethe é o continuador da tradição crítica do Iluminismo romantizado de Rousseau.¹⁸

Diferentemente dos textos de Heine e de Staël, a precisão que se encontra no texto de Lukács não se deve à sua ênfase do aspecto social que condiciona a experiência subjetiva de Werther, mas às suas observações quanto à condição social da própria experiência. Isto é: o “cansaço da vida” (*La Fatigue, Lebensüberdruss*) é também um sintoma social, uma experiência social. O que implica dizer que, em algum sentido, o próprio sofrimento é compartilhado.¹⁹ As instituições da legalidade social não bloqueiam apenas as suas aspirações românticas, mas a de todo aquele que as tenha. Werther, embora fale a partir da perspectiva da primeira pessoa, relata uma experiência que qualquer um em seu tempo poderia também relatar. Werther é apenas um caso de uma “generalidade contextual” mais ampla de conflitos entre normas e inclinações, regras e paixões e leis e aspirações de “expressões mais autênticas”.

4.

Com a interpretação de Lukács, parece que a especificidade histórica do *Lebensüberdruss* não só adquire maior precisão – por evitar a óbvia objeção acerca da impossibilidade de considerações acerca do conteúdo subjetivo presente em outros povos, isto é, por contornar os limites das descrições sociais de *experiências subjetivas* – como também esclarece melhor o ponto em que a determinação histórica e social é importante para compreender o *Roman in Briefen*. Pois, seguindo a sua interpretação, fica mais claro que o texto de Goethe não narra somente uma “tragédia da paixão amorosa infeliz” nem expressa apenas o aspecto social dos sintomas subjetivos de tais tragédias, mas sim as condições sociais que transformam a “tragédia da paixão amorosa infeliz” num “problema ético” (Lukács, 2021, p. 57). O “cansaço da vida” provocado pela

¹⁸ Basta lembrar das críticas de Rousseau à inflamação do amor-próprio que leva os seres humanos a viverem “fora de si” em um estado civilizado. No *Segundo discurso*, Rousseau está precisamente tematizando a contradição entre paixões que nada tem de “vile” e um ordenamento social que bloqueia a determinação autêntica dos conjuntos emocionais e valorativos da personalidade livre. Mas as semelhanças entre Rousseau e Goethe já não nos interessam aqui.

¹⁹ Como diz Pinkard (2002, p. 13-14, grifos meus): “Werther espelhava para a audiência o que eles próprios estavam reivindicando ser. A conclusão mais radical à moda da sensibilidade não era senão a própria morte. [...] Werther desempenhou, portanto, o papel quase sem precedentes de induzir ou, pelo menos, trazer à plena consciência uma dualidade de consciência por parte de seus leitores, uma consciência de que eles eram esse personagem e, ainda assim, em virtude de estarem lendo sobre ele, também não eram esse personagem.”

“remoção de um grupo de nobres” e pelo descompasso intelectual entre passividade exterior e atividade interior é o efeito de uma “contradição viva”, a qual encerra a dinâmica geral de constituição da subjetividade do “tempo de Werther”. A “tragédia amorosa” é um quadro explícito das tendências de crises de autocompreensão e autolegitimação do sujeito individual moderno em ascensão. Tendências de crise que levam tal forma de subjetividade a enfrentar, sem ponto de apoio, o “problema ético” ou, para usar os termos de Terry Pinkard (2002, p. 14, grifos meus), “a questão central de seu tempo”: “o que significa *viver a ‘própria’ vida?*” ou, de uma maneira mais historicamente específica, “o que significa *ser uma pessoa ‘moderna’?*”.

O “sensabor eterno” e a incapacidade para “as atividades mais básicas da vida” não são apenas sintomas da frustração amorosa em relação a Lotte, mas também dos impasses de uma divisão do trabalho especializada e sem espaço para a criatividade, da necessidade de calcular o tempo dedicado às “expressões mais autênticas” da vida e com as cufonas regras de etiqueta de uma aristocracia em vias de dissolução. É dizer traços de uma “ininterrupta contradição” *em ser quem se é* – o que, no léxico hegeliano de Pinkard (2002, p. 14), vem a ser chamado de “alienação do mundo social”. Tanto é assim que a separação de Werther em relação às demandas de seu mundo culmina em um “cansaço da vida” – o que, em última instância, leva à consumação trágica do suicídio como resolução da contradição – somente quando é assimilada, por ele mesmo, como sinônimo de uma ausência completa de significado em “ser uma pessoa moderna”. Muito embora Lukács interprete a “tragédia” de Werther como um caso particular de um conflito mais geral entre paixão e legalidade sempre presente na modernidade, não é possível compreender a resposta de Werther ao “problema ético” das normas *versus* paixão sem colocar em evidência o conteúdo subjetivo e particular do ideal de autorrealização de *alguém como Werther*. Como lembra Pinkard (2002, p. 13), Werther é “alguém que vive o culto do sentimento e da sensibilidade” – uma expressão do *Sturm und Drang*. Ele compartilha de uma experiência social com um grupo moderno específico: a subjetividade romântica. Para ele e seus similares, uma vida de alienação social extrema, “sem satisfações pela sua sensibilidade”, ou seja, uma vida em que a alienação leva ao *Lebensüberdruss*, é simplesmente “uma vida que não vale a pena ser vivida” (Pinkard, 2002, p. 13, grifos meus). Não é fácil sugerir – e nem tenho a pretensão

disso – que este foi o conteúdo substantivo do estado emocional que levou Werther a optar por sua própria morte. Afinal, como enfatiza o editor no epílogo, “é difícil descobrir as verdadeiras motivações pessoais, até mesmo de um único gesto isolado, quando se trata de pessoas tão pouco comuns” (Goethe, 2021, p. 165). O relato em primeira pessoa do próprio Werther, porém, não deixa dúvidas sobre o *insight* de Pinkard quanto à forma determinada da *experiência socialmente compartilhada* de uma vida que não consegue valer a pena de acordo com *seus próprios critérios de satisfação*. Como ele repete:

O culto ao sentimento e à sensibilidade, que supostamente deveria libertá-los ou, pelo menos, lhes proporcionar um ponto de independência das circunstâncias sociais alienantes em que se encontravam, revelou-se igualmente alienante [...]. O culto ao sentimento *em si* colocou as pessoas na posição de acreditar que, embora destinadas a uma vida de apatia burocrática e conformidade, cada uma poderia encontrar um ponto ‘interno’ de sentimento e sensibilidade subjetiva que fosse independente dessa realidade ‘externa’ entorpecente e que as libertasse, mesmo que tivessem que seguir as aparências e se conformar com essa realidade (Pinkard, 2002, p. 14, grifos meus).

Pinkard está sugerindo que o livro é precisamente o contrário de um elogio ao sentimentalismo. Ao contrário, o livro demonstra como a “moda do sentimento”, o ímpeto do sentimento “interno”, é o polo oposto – e tão autodestrutivo quanto – à realidade externa atrasada, passiva e “entorpecente” (Pinkard, 2002, p. 15). Em cada um dos lados o que se tem é “alienação do mundo social”: seja por uma ultraidentificação, seja por uma radical ausência de reconhecimento de si na legalidade social.²⁰ O *Lebensüberdruss* é, de fato, a experiência de quem não consegue *ser quem se deseja ser* em uma sociedade de instituições, regras, normas e leis “entorpecedoras”. Mas ele não é apenas isso. Ele é também a tentativa de uma resposta ao problema moral da “ininterrupta contradição” que radicaliza os motivos “sentimentalistas” que constituem a subjetividade romântica. É igualmente por conta da busca de uma resposta radical como essa (nos termos de Hegel, uma resposta “abstrata”) que o “sensabor eterno” e o desânimo geral, enredado em mágoas, levam a um excessivo “cansaço da vida”. Werther não narra uma resposta correta ao “problema ético” que, seguindo alguns eticistas contemporâneos,

²⁰ Nas palavras de uma resenha crítica ao livro de Pinkard, Espen Hammer (2003, p. 524) classifica os dois lados do “problema ético” como “formas de heteronomia”: de um lado, “absorção na convenção social” e, de outro, “absorção no reino incontrolável do desejo”. Embora a resenha de Hammer seja crítica do livro de Pinkard, uma formulação dessa natureza facilita um pouco o entendimento do que aqui está em jogo.

poderíamos chamar de “alienação moral”. Ele “simplesmente revelou ao seu público [...] o que isso significava” (Pinkard, 2002, p. 15).

“Alienação moral” é o nome que alguns eticistas contemporâneos como Bernard Williams (1985), Peter Railton (2013) e Adrian Piper (1987) dão às experiências desintegradoras da subjetividade em situações em que a escolha por seguir as regras implica um abandono da vivência de seus afetos por parte do sujeito. E vice-versa. Grosso modo, o fenômeno da “alienação moral” descreve tanto uma bifurcação do *self* (a ideia de que a “legalidade social” demanda certos padrões imparciais de comportamento ou de justificação interna de comportamento para seguir costumes e convenções institucionalizados, o que implica uma separação interna dentro do sujeito entre suas “paixões” e tal justificação) quanto uma separação problemática do *self* com o mundo que ele habita (a exigência de certas considerações impessoais em relação aos seus vínculos mais próximos, como, por exemplo, o objeto de desejo amoroso, para cumprir normas e demandas sociais e/ou morais). Estruturas subjetivas orientadas por um conflito vivo entre comportamentos impessoais e imparciais exigidos por guias de ação e ordenamentos normativos, de um lado, e as partes afetivas, as paixões e “as expressões mais autênticas”, de outro, são estruturas subjetivas moralmente alienadas. E não é esse o “problema ético” que vive Werther? Não é esse o “problema ético” a que Werther tenta dar uma resposta “desalienante” ao radicalizar a expressão mais autêntica de suas paixões? Não seria também, então, o “problema ético” ao qual Werther sucumbe quando sua tentativa de se “desalienar” é tão “alienante” quanto a situação vivenciada? Se esse for o caso, então as considerações aqui apresentadas acerca da experiência *social* do *Lebensüberdruss* podem servir de apoio para uma espécie de “filosofia moral por outros meios”, a saber, apreender um aspecto que determina um contorno até então não percebido no debate acerca desse problema filosófico através da literatura e da crítica literária. Mais especificamente, através de um *Roman in Briefen* do século XVIII e de sua recepção crítica: o da fonte *social* da alienação moral.

5.

Em “Moral Theory and Moral Alienation”, Adrian Piper (1987) considera que um dos principais eixos de debate em torno do “problema ético” envolvido na “alienação moral” diz respeito a sua

“fonte”. Com Railton (2013) e Williams (1985), a discussão em torno da bifurcação do *self* e de sua separação com o mundo se deu em termos da adoção autoconsciente de teorias morais – que exigem impessoalidade e imparcialidade como guias de ação e estruturação da subjetividade moral. Williams (1985), reconhecidamente, argumentou que a própria instituição da moralidade é alienante. Dessa forma, todo e qualquer indivíduo entraria nos estados desagregativos e desintegradores acima mencionados ao adotar *qualquer teoria moral* como guia de conduta e de avaliação das ações. Railton (2013), por outro lado, defendeu que *somente certos tipos* de teorias morais demandam padrões impessoais e imparciais que levam à desintegração e à bifurcação pessoal. Piper (1987) redescreveu o fenômeno sustentando que a sua “fonte” não diz necessariamente respeito à adoção autoconsciente de um padrão teoricamente moral impessoal e/ou imparcial. Ela sustentou que, na realidade, a “alienação moral” tem mais a ver com uma estrutura de personalidade. Seguindo os estudos psicanalíticos de Otto Kernberg, Piper descreveu a “alienação moral” como um sintoma específico do narcisista patológico, a saber, aquele sujeito que possui uma falta de habilidade em realizar contatos afetivos íntimos de ordem mais profunda ao se comportar moralmente. Trata-se da figura do “benfeitor”.

Apesar dos intrincados debates acerca da fonte da “alienação moral” e das nuances envolvidas na determinação fenomenológica mais exata de uma bifurcação do *self*, acredito que o fenômeno não deve ser encarado a partir de uma perspectiva monolítica. Isto não deve ter como meta a localização de uma verdadeira e única fonte da “alienação moral”. Parece-me que a experiência da “alienação moral” é mais plural do que supõem aqueles que a descrevem como consequência da adoção autoconsciente de uma teoria moral ou que afirmam que ela é o sintoma de uma estrutura de personalidade disfuncional, como a do narcisista moral. Encarar o “problema ético” da “ininterrupta contradição” entre “paixão” e “legalidade social” da forma exposta na seção anterior pode fornecer um espaço para se pensar a multiplicidade de ocasiões que favorecem, sugerem, determinam ou até mesmo condicionam a vivência de uma bifurcação do *self* como moralmente alienante. E, nesse caso, *Os sofrimentos do jovem Werther* é uma obra literária que tem a capacidade de explicitar e tornar visível essa dimensão fundamental e constantemente geradora de insatisfações que é a vida amorosa em uma sociedade moderna – a qual, acredito, de certa maneira ainda condiciona

institucionalmente nossa forma de vida (apesar de suas crises incessantes de autocompreensão e autolegitimação).

Por exemplo, não seria a instituição, tal como referida por Lukács (2021), do “casamento burguês” uma que favorece experiências de bifurcação? De acordo com Lukács, a forma de “amor individual” – a forma da relação a dois, de um laço especial de intimidade e afeto exclusivo que é o produto mais bonito que duas pessoas podem gerar conjuntamente – que surge com toda a sua força somente na estruturação institucional da vida moderna está em constante contradição com a própria organização civil do matrimônio, isto é, com a sua “legalidade social”. O casamento burguês “está baseado no amor individual, [...] mas sua existência socioeconômica está *em contradição insolúvel* com o amor individual” (Lukács, 2021, p. 57). Muitas vezes comportar-se de acordo com as regras externas dessa instituição implica um necessário abandono interno do “amor individual”. Como, por exemplo, no caso relatado por Werther em sua carta de 26 de maio: o casamento civil moderno é uma instituição calculista, favorecida pelos imperativos sociais e econômicos de calcular o tempo livre para o “amor individual”. O casamento civil é a instituição que celebra o “amor individual”, mas que não possui nenhum compromisso substantivo com a geração de formas subjetivas para sua realização. Ele é um tipo de regulamentação social que pode gerar certas “patologias morais”: é o caso de Werther que radicaliza a sua paixão individual por Lotte que, formalmente, já está comprometida com Alberto. Werther é o exemplo de alguém que, em estado de alienação moral, tentou radicalizar o seu aparato emocional subjetivo para resolver a contradição. Martin Swales (2002, p. 133, grifos meus) notou algo parecido quando sugeriu que “talvez Werther esteja apaixonado pelo amor ao invés de estar apaixonado por outra pessoa”. Porém, nessa tentativa de desalienação, esqueceu-se que também não há nada de errado *em si* com as normas do casamento civil. Não se deu conta de que o “erro” é a contradição, não a instituição. Buscar a “expressão mais autêntica” do “amor individual”, portanto, é sintoma de uma fúria interna que não está interessada em buscar a “reconciliação” com a “legalidade social”. Sintoma que, no fundo, confunde a má configuração das instituições particulares do seu tempo com todas as instituições e não reserva possibilidade de compatibilização entre os imperativos racionais da moralidade social e a sensibilidade.

É a contradição entre “casamento civil” e “amor individual”, e não um dos dois aspectos envolvidos na relação contraditória, que favorece a “alienação moral” vivenciada por Werther. Caso isso faça sentido, abre-se uma explicação acerca da “fonte” social – e não só da adoção autoconsciente de padrões teóricos e estruturas de personalidade narcísicas – para a “alienação moral”. O *Lebensüberdruß* é resultado de uma tentativa alienante de escapar da “alienação moral”. Trata-se de uma experiência social compartilhada – o “culto da sensibilidade” como resposta radical à “ininterrupta contradição” da sociedade moderna. Como lembra Lukács (2021, p. 59):

[...] Werther se mata justamente porque não quer renunciar a nenhum de seus ideais revolucionários humanistas, porque não quer nem saber de fazer concessões nessas questões. O caráter retilíneo e íntegro de sua tragicidade confere a seu fim aquela beleza resplandecente que ainda hoje constitui o fascínio imarcescível desse livro [...].

Referências

- BACKES, Marcelo. Prefácio. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- BELLEBAUM, Alfred. *Langeweile, Überdruß und Lebensinn: Eine geistesgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- DUNCAN, Bruce. *Goethe's Werther and the Critics*. New York: Camden House, 2005.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. anônima. Rio de Janeiro: Hedra, 2012.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Maurício Mendonça Cardozo. São Paulo: Penguin Books, 2021.
- HAMMER, Espen. The Legacy of German Idealism. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 11, n. 3, p. 521-535, 2003.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Quem pensa abstratamente? Trad. Charles Feitosa. *Revista Síntese – Nova Fase*, v. 22, n. 69, p. 235-240, 1995.
- HEINE, Heinrich. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*. Trad. Howard Pollack-Milgate. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- HEINE, Heinrich. *História da Religião e da Filosofia na Alemanha e outros escritos*. Trad. Guilherme Miranda. São Paulo: Madras, 2010a.
- HEINE, Heinrich. [Excertos] De A Escola Romântica (1835). In: HEINE, Heinrich. *História da Religião e da Filosofia na Alemanha e outros escritos*. Trad. Guilherme Miranda. São Paulo: Madras, 2010b, pp. 195-258.
- HEINE, Heinrich. Die romantische Schule. In: HEINE, Heinrich. *Gutenberg Edition*, v. 16, 2023. Disponível em: <https://www.projekt-gutenberg.org/heine/romschul/chap003.html>. Acesso em: 15 dez. 2023.
- HORST, Christoph. *Heinrich Heine und die Geschichte Frankreichs*. Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2000.
- HULSE, Michael. Introdução. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Maurício Mendonça Cardozo. São Paulo: Penguin Books, 2000, pp. 7-27.
- LESSING, Gotthold Ephraim. Wolfenbüttel. Lesing an Eschenburg. In: BODE, Wilhelm von. (Hrsg). *Goethe in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen (1749-1803)*. Berlin: Mittler & Sohn Verlag, 1921, p. 78-79.
- LUKÁCS, György. Os sofrimentos do jovem Werther. In: LUKÁCS, György. *Goethe e seu tempo*. Trad. Nélio Schneider e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2021, p. 43-60.
- PAULIN, Roger. Goethe: Die Leiden des jungen Werthers. In: PAULIN, Roger. *From Goethe to Gundolf: Essays on German Literature and Culture*. Cambridge: Open Book Publishers, 2021, p. 1-25.
- PINKARD, Terry. *German Philosophy (1760-1860): The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PINKARD, Terry. Introdução. In: HEINE, Heinrich. *História da religião e da filosofia na Alemanha e outros escritos*. Trad. Guilherme Miranda. São Paulo: Madras, 2010, p. 7-35.
- PIPER, Adrian. Moral Theory and Moral Alienation. *The Journal of Philosophy*, v. 84, n. 2, pp. 102-118, 1987.
- RAILTON, Peter. Alienação, consequencialismo e as exigências da moralidade. In: DARWALL, Stephen et al. (Orgs.). *Metaética: algumas tendências*. Trad. Janyne Sattler. Florianópolis: EDUFSC, 2013, p. 159-208.
- SENECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- SENECA, Lúcio Aneu. *Da tranquilidade da alma*. Trad. Lúcia Rebello e Ellen Naves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2013.

- SENECAE, L. Annaei. Epistularum Moralium Ad Lucilium. Liber Tertius. *The Latin Library*, [20--a]. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep3.shtml>. Acesso em: 09 mar. 2024.
- SENECAE, L. Annaei. L. Annaei Senecae Ad Serenvm De Tranquillitate Animi. *The Latin Library*, [20--b,] Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.tranq.shtml>. Acesso em: 25 out. 2024.
- SONTAG, Susan. *Contra a interpretação*. Trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- SOURIAN, Eve. *Madame de Staël et Henri Heine: Les deux Allemagnes*. Paris: Dider, 1974.
- STAËL, Anne-Louise-Germaine. *Da Alemanha*. Trad. Edmir Míssio. São Paulo: UNESP, 2016.
- STAËL, Anne-Louise-Germaine. *De L'Allemagne*. Paris: G. Charpenter et Cie, 1890.
- SWALES, Martin. Goethe's Prose Fiction. In: SHARPE, Lesley (Ed.). *The Cambridge Companion to Goethe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 129-146.
- USENER, Hermann (Ed.). *Epicurea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- VEDDA, Miguel. Apresentação. In: LUKÁCS, György. *Goethe e seu tempo*. Trad. Nélia Schneider e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2021, p. 9-30.
- VÖLKER, Ludwig. *Langeweile: Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs*. Munique: Fink Verlag, 1975.
- TÖLLE, Oliver. Introdução. In: GOETHE, Johann von. *Os Sofrimentos do Jovem Werther*. Trad. anônima. Rio de Janeiro: Hedra, 2012, p. 9-19.
- WERLE, Marco Aurélio. A relação entre a estética de Hegel e a poesia de Goethe. *Discurso*, v. 32, p. 161-192, 2001.
- WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Entre ética e literatura: a natureza das coisas na perspectiva de Lucrécio

Idalgo J. Sangalli²¹

Considerações iniciais

Investigar ou falar sobre a natureza das coisas parece assunto de cientistas da física, da química, da engenharia dos materiais e áreas afins. E falar sobre o prazer ou a dor parece ser assunto da área do conhecimento da saúde, da psicologia, da medicina. Nas antigas Atenas e Roma, esses dois temas eram concebidos como intimamente relacionados e motivo de reflexões e de debates entre filósofos. Tais especulações e tentativas de compreender e de explicar o mundo, bem como o esforço de entender a relação paixão-razão na alma humana, visavam à busca da felicidade. A partir de Sócrates, a principal questão filosófica será antropológica, e, depois do fim das pôlis gregas pela conquista de Alexandre, o Grande, os problemas do filosofar seguirão por vários séculos tendo como grande preocupação as interrogações ético-morais.

Vamos tratar, neste trabalho, do contexto e das ideias éticas abordadas na obra literária de um poeta-filósofo chamado Tito Lucrécio Caro, que nasceu em Roma por volta de 98 a.C. e morreu nos anos 50 a.C. Pertencente a uma família patrícia, ele não ocupou cargos políticos e pouco se sabe sobre sua vida. Embora romano, há mistérios sobre onde viveu, se foi à Grécia alguma vez ou se teve contato com o filósofo e pedagogo grego Filodemo, que lecionou em Nápoles e em Roma em torno de 75 a 40 a.C. Há histórias, provavelmente inventadas, como essa de autoria de São Jerônimo (*Chronicon, ad annum 94 a.C.*), de que Lucrécio se suicidou após enlouquecer por um filtro (poção) de amor (crença mítica de bebida feita por feiticeiros que provocam sentimentos amorosos por outra pessoa).

²¹ Doutor em Filosofia, professor do Curso de Filosofia e do PPGFIL – UCS. E-mail: ijsangal@ucs.br

Não foram nada incomuns as distorções, calúnias ou reprovações filosófico-morais contra Epicuro e seus seguidores desde cedo, propagadas durante séculos pela historiografia filosófico-teológica.

Contemporâneo de Cícero, Lucrécio foi elogiado por este e se tornou famoso por ter escrito o poema filosófico *De rerum natura* (Sobre a natureza das coisas), que, como afirma Pessanha (1980, p. xiii), “além de servir de fonte para conhecimento da doutrina epicurista, o poema de Lucrécio tem imensa importância literária: através dele Lucrécio se revela um dos maiores poetas da língua latina”. Infelizmente é o único texto dele que chegou até nós, sendo que ficou extraviado por um longo período. É uma obra didática que aborda os princípios e a filosofia de Epicuro (341 a.C., Samos – 271/70 a.C., Atenas), considerado, diante da escassez dos textos da escola epicurista²², a melhor expressão do epicurismo de que dispomos e, também, uma das primeiras obras filosóficas a provocar discussões sobre a questão do ateísmo. Essa obra foi muito elogiada por Cícero e Ovídio²³. Lucrécio viveu em um período turbulento de Roma, testemunhando massacres e lutas políticas. Em seu poema, ele invoca os deuses da mitologia Vênus contra Marte, buscando a paz em tempos de guerra.

A partir da concepção filosófica de que é possível conhecer a natureza das coisas, do universo, e alcançar a felicidade humana, o poema critica a manipulação religiosa e a ignorância, buscando libertar os homens do medo e da superstição. Lucrécio destaca como as crenças mítico-religiosas e superstições geraram impiedades e crimes hediondos, como, por exemplo, o sacrifício de Ifigênia por Agamemnon²⁴. A motivação de Lucrécio foi libertar os romanos do domínio religioso através do conhecimento da filosofia epicurista, e sua poesia foi escrita para oferecer um “fim ou término seguro” para

²² Segundo Diógenes de Laércio (2008), Epicuro teria escrito em torno de 300 obras. Infelizmente só chegaram até nós três cartas, um conjunto de sentenças (chamadas *Máximas principais*) provavelmente extraídas de várias obras, mais 81 sentenças descobertas em manuscrito da Biblioteca do Vaticano, em 1888, depois foram encontradas nas escavações em Herculano, sendo os restos de uma biblioteca epicurista em que pequenas partes do texto não danificadas pelas lavas vulcânicas de sua obra *Sobre a natureza*, e, por último, no final do século XIX, foram encontradas as inscrições do receituário epicurista na muralha de Enoanda. Apesar da escassez dos textos, muitas citações de Epicuro foram referenciadas nas obras de filósofos posteriores, como Cícero, Plutarco e Clemente de Alexandria — vide em Pessanha (2007) e em Spinelli (2013).

²³ Cícero, em sua obra *De Natura Deorum* (Da Natureza dos Deuses), no Livro 2, capítulo 2, seção 5, escreve: “Lucrécio, ille atomorum princeps” (Lucrécio, príncipe dos átomos). E Ovídio elogiou Lucrécio em sua obra *Tristia* (Tristezas), no Livro 4, poema 10, versículo 41, escrevendo: “Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti, exitio terras cum dabit una dies” (os versos do sublime Lucrécio perecerão no dia em que o universo acabar).

²⁴ O sacrifício de Ifigênia por Agamemnon pertence à peça “Ifigênia em Áulide”, escrita por Eurípides. A peça trata do mito grego em que Agamemnon, o comandante dos exércitos gregos na Guerra de Troia, se vê forçado a sacrificar sua filha Ifigênia para apaziguar a deusa Artemis e permitir que a frota grega zarpe para Troia. Essa história é também abordada na peça “Ifigênia em Táuride”, que é uma continuação do mito, mas foi escrita por Eurípides como uma obra independente. Sobre a narrativa do sacrifício, ver Almeida (1998).

a condição humana, para as misérias humanas, e, assim, combater a superstição e as ameaças religiosas. Na leitura do poema lucreciano, são inevitáveis as comparações com as mazelas dos tempos atuais. A partir das bases do pensamento ético epicurista, é possível refletir filosoficamente sobre a condição humana na contemporaneidade.

Mas, antes de abordar alguns dos muitos e importantes aspectos que compõem a obra de Lucrécio – bem como a excelente obra literária de Stephen Greenblatt, *A virada: o nascimento do mundo moderno* –, será preciso tratar dos antecedentes e do contexto de seu mestre Epicuro, mesmo que brevemente, para melhor compreender a base ética do poema *De rerum natura*.

Os antecedentes e o contexto de Epicuro

As reflexões éticas foram inauguradas por Sócrates nos diálogos orais nas ruas de Atenas, com certa contribuição dos sofistas, e coube a Platão eternizá-las em seus diálogos escritos. No entanto, é Aristóteles quem apresenta o primeiro tratado sistemático sobre as “coisas humanas”, isto é, a ética e a política. As discussões éticas estão presentes no mundo grego antigo e depois no romano até os primeiros séculos da Era Cristã, ou Era Comum.

Embora seja comum classificar a ética antiga como ética das virtudes ou da felicidade, com uma olhada mais atenta e particularmente considerando o arco temporal em torno de 500 anos é possível identificar, em linhas gerais, duas abordagens éticas com vias orientativas distintas.

A principal abordagem, muito influente na história da filosofia, é a reflexão sobre os comportamentos e as ações humanas como um aspecto central na filosofia ética, especialmente no contexto das antigas cidades-Estado, conhecidas como pólis. Nesse contexto, a ética não é apenas uma questão individual, mas uma prática profundamente entrelaçada com os costumes e tradições que são codificados nas leis da constituição da pólis. Essas leis não são meramente regras a serem seguidas, mas expressões de um ideal coletivo de virtude e de justiça que todos os cidadãos são incentivados e devem perseguir para alcançar a felicidade.

A ética, então, torna-se uma ferramenta para a formação do cidadão virtuoso e justo, que é visto como o modelo ideal dentro da pólis. Tal cidadão ideal (homens adultos com formação, recursos e

tempo disponível para exercer as atividades militares e políticas) é aquele cujos atos não apenas atendem aos padrões pessoais de moralidade, mas também contribuem para o bem-estar da comunidade como um todo. Essa concepção de cidadania virtuosa implica que o bem individual (não no sentido moderno de indivíduo) não pode ser completamente separado do bem comum. A ética, nesse sentido, é tanto uma questão de autoaperfeiçoamento como de serviço à comunidade em termos de habilidades e de coragem em campo de batalha, de justiça distributiva, corretiva ou comutativa e de justiça política.

As ações dos cidadãos, ao seguirem os preceitos éticos e as leis da pólis, visam ao bem coletivo, criando uma justa medida que garante tanto a sobrevivência quanto a felicidade da comunidade. Esse equilíbrio é crucial, pois uma pólis próspera e harmoniosa proporciona as condições necessárias para que cada membro possa buscar a sua própria realização de vida boa. Portanto, o bem-estar da comunidade está acima do individual, não sendo apenas um fim em si mesmo, mas um meio para o florescimento individual.

A interdependência entre o bem da pólis e as ações individuais ressalta a natureza coletiva, social e política da ética na cidade-Estado. O ideal ético promove uma comunidade em que cada cidadão, ao agir de maneira justa e virtuosa, contribui para a estabilidade e a prosperidade da pólis. Essa dinâmica reflete a crença de que a felicidade e a realização pessoal são alcançadas não isoladamente, mas em consonância com o bem comum, sendo a amizade uma virtude importante para a sobrevivência e a felicidade da comunidade.

Portanto, a ética na pólis antiga vai além de um conjunto de normas morais individuais, pois ela é um processo de cultivo coletivo de virtudes que sustenta e promove a vida comunitária. A busca pelo bem comum não apenas orienta as ações individuais como também assegura que a comunidade como um todo possa prosperar, garantindo a cada cidadão as condições necessárias para viver uma vida plena e feliz. Esse modelo ético, então, enfatiza a responsabilidade compartilhada e o benefício mútuo dos cidadãos, em que o bem da pólis (política) e o bem individual (ética) estão inextricavelmente ligados. E aqui o modelo é o da ética de Aristóteles.

A segunda abordagem, não menos influente, é a reflexão sobre um comportamento centrado em si mesmo e a ação baseada em um entendimento interno de ética, em conformidade com as leis de sua

natureza, o que marca uma mudança significativa na abordagem da filosofia moral. Diferentemente da ética tradicional da pólis, em que o bem coletivo orienta as ações individuais na medida em que a ética é parte da política, esse novo paradigma, especialmente sem a estrutura da pólis devido ao domínio macedônico, foca na introspecção e na autossuficiência. As práticas cotidianas, as preocupações e os medos existenciais começam a se desalinhhar com os valores coletivos da pólis que, sob o reinado de Alexandre, o Grande, estão desaparecendo, refletindo uma condição de vida em que a busca pela felicidade não depende mais do alinhamento com a pólis em extinção, mas da harmonia corpo-alma do indivíduo. É desse modelo ético que o epicurismo faz parte, assim como o estoicismo.

O contexto anterior ao fim da pólis, isto é, os séculos V e IV a.C., foi um período marcado por profundas crises políticas, sociais e filosóficas. Essas mudanças refletem a resposta dos indivíduos às transformações e incertezas do seu tempo. A desagregação da pólis, com suas guerras internas entre pólis e conflitos externos com os chamados “bárbaros”, promove um cenário em que as tradições e as leis anteriormente inquestionáveis começam a ser vistas como insuficientes para garantir a felicidade e a realização pessoal. Nesse ambiente de crise existencial sem a estrutura e as garantias da pólis, a ética deixa de ser uma questão de conformidade sociopolítica e passa a ser um processo de autoconhecimento e autoaperfeiçoamento.

O foco na felicidade individual como guia para os comportamentos e ações reflete uma filosofia mais personalista, em que a virtude não é medida pela contribuição ao bem coletivo, mas pela realização do potencial pessoal e pela serenidade e paz interior. Inaugurada por Sócrates, posteriormente os estoicos e epicuristas exploraram essa via da reflexão, propondo que a verdadeira felicidade está em viver de acordo com a própria natureza e em harmonia com o cosmos (universo) visto como perfeito, ordenado e lugar do repouso, em vez de estar em conformidade com as normas sociais instáveis e imperfeitas.

Essa abordagem ética sugere que, mesmo em tempos de crise, a transformação pessoal e a busca pela felicidade podem ser alcançadas através de uma introspecção profunda e da prática de virtudes individuais, embora certas virtudes sociais continuem sendo importantes, como as relações sociais de amizade. A sabedoria, a coragem,

a temperança e a justiça, então, são recontextualizadas não apenas como virtudes cívicas, mas como qualidades essenciais para a realização pessoal. A felicidade individual, portanto, não é vista como um objetivo egoísta, mas um estado de ser que, uma vez alcançado, pode inspirar e beneficiar outros, mesmo que de maneira indireta.

Em síntese, a mudança para uma ética centrada no indivíduo, no “cuidado de si” e na sua natureza interna representa uma evolução na filosofia moral, em que a felicidade pessoal e a realização existencial ganham primazia sobre as expectativas sociais e políticas. Esse modelo de ética, emergente no contexto das crises dos séculos V e IV a.C., oferece uma resposta resiliente às incertezas do mundo externo, propondo que, em última análise, a felicidade verdadeira deve ser buscada e encontrada dentro de cada um, em sintonia com as próprias transformações e desafios existenciais e, no caso de Epicuro, também na alegria da convivência entre amigos.

Um exemplo de resposta é a obra *A República*, em que Platão desenvolve suas reflexões filosóficas e apresenta a sua proposta educacional de uma pólis justa e virtuosa num contexto de decadência política, de crise de valores e de transformações não só de Atenas, mas também de outras pólis gregas. A virtude ou excelência (*areté*) aristocrática foi sofrendo questionamentos e modificações para uma nova *areté* do discurso público, da palavra, muitas vezes de orientações mais rígidas para fortalecer os cidadãos nas virtudes políticas para com uma vida mais comunitária. Depois do reinado de Péricles, Atenas entrou em decadência e tornou-se carente de cidadãos aptos para o comando e que fossem também respeitadores de suas leis. Mesmo assim, havia quem defendesse uma rígida conduta em seu agir para consigo mesmo, no desafio de conhecer a si mesmo, no conflito entre razão e paixão, oscilando entre a virtude e os excessos (víncios), na tentativa racional de buscar e realizar a felicidade (*eudaimonia*).

Não é exagerado admitir que desde a metade do século V a.C., a questão do prazer tornou-se um tema central nas discussões filosóficas das escolas antigas. Diversos filósofos dedicaram-se a explorar perguntas fundamentais: o que é o prazer (*hedone*)? Ele é ou não o bem supremo? Seria o prazer o melhor caminho para a felicidade? Ou ainda, o prazer é a própria felicidade (*eudaimonia*)? Entre eles, Epicuro, que viveu no século IV a.C. e início do século III a.C., destaca-se por sua abordagem particular, centrada no “cuidado de si”

típico do helenismo, em que a busca pelo prazer e o evitamento da dor e do sofrimento são vistos como caminhos para a felicidade. No entanto, para entender a perspectiva de Epicuro, é crucial considerar um pouco mais do contexto anterior que moldou essas discussões.

O contexto histórico e filosófico que precedeu Epicuro era marcado por uma série de acontecimentos que influenciaram profundamente o pensamento ético da época. A Guerra do Peloponeso, travada entre Atenas e Esparta no século V a.C., desencadeou uma série de crises que abalaram os valores morais tradicionais. A devastação causada pela guerra e a peste que assolou Atenas entre 430 e 427 a.C., resultando em grande mortalidade, contribuíram para uma reavaliação dos conceitos de bem e mal, prazer e dor.

A decadência política e social que se seguiu à guerra e à peste proporcionou um terreno fértil para o surgimento de novas correntes filosóficas, como a sofística, que questionavam os valores estabelecidos e promoviam uma visão mais relativista da moralidade. Nesse ambiente de incerteza e mudança, o prazer começou a ser visto como uma alternativa viável ao sofrimento e à instabilidade.

O testemunho de Tucídides em *História da guerra do Peloponeso* nos fornece uma excelente descrição e, assim, permite não só uma adequada interpretação desse momento como também a chance de entender a importância desse trágico período que levou ao ponto de Lucrécio ao final de seu poema (as últimas três páginas do Livro VI), fazendo justamente a sua descrição da peste em Atenas, provavelmente baseando-se no relato de Tucídides. Optamos em apresentar abaixo a passagem de Tucídides, por ser mais detalhada:

Não se encontrou remédio algum, pode-se dizer, que contribuisse para o alívio de quem o tomasse [...] e nenhuma compleição foi por si mesma capaz de resistir ao mal [...] ele atingiu a todos sem distinção [...] o aspecto mais terrível da doença era a apatia das pessoas atingidas por ela, pois seu espírito se rendia imediatamente ao desespero e elas se consideravam perdidas, incapazes de reagir [...] os corpos dos moribundos se amontoavam e pessoas semimortas rolavam nas ruas e perto de todas as fontes em sua ânsia por água [...] as pessoas não sabendo o que as esperava, tornaram-se indiferentes a todas as leis, quer sagradas, quer profanas [...]. De um modo geral a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. Ousava-se com a maior naturalidade e abertamente aquilo que antes se fazia ocultamente, vendo-se quão rapidamente mudava a sorte, tanto a de homens ricos subitamente mortos quanto a daqueles que antes nada tinham e num momento se tornavam donos dos bens alheios. Todos resolveram gozar o mais depressa possível todos os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar, e assim satisfaziam

os seus caprichos, vendo que suas vidas e riquezas eram efêmeras. Ninguém queria lutar pelo que antes considerava honroso, pois todos duvidavam de que viveriam o bastante para obtê-lo; o prazer do momento, como tudo que levasse a ele, tornou-se digno e conveniente; o temor aos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que todos estavam morrendo da mesma forma, as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa; além disto, ninguém esperava estar vivo para ser chamado a prestar contas e responder por seus atos; ao contrário, todos acreditavam que o castigo já decretado contra cada um deles e pendente sobre suas cabeças era pesado demais, e que seria justo, portanto gozar os prazeres da vida antes de sua consumação (Tucídides, 1986, p. 104-105).

Dessa tragédia, acabou resultando um período de algumas décadas de exaltação do agradável e prazeroso que contribuiu para a consolidação da proposta que será a base do hedonismo, a concepção de prazer como um bem do primeiro discípulo de Sócrates, Aristipo de Cirene (c. 435 – c. 356 a.C.). A proposta contrária veio de Platão e de seu sobrinho, Spêusipo (ca. 408 a.C. – 339 a.C.). Aristóteles vai considerar e criticar essas duas posições antagônicas em sua análise sobre o prazer no Livro VII e depois assumir uma posição mais moderada na segunda abordagem apresentada na primeira metade do Livro X da *Ética Nicomaquéia*, em que sustenta que o prazer é concomitante e acompanha a ação virtuosa. No entanto, será Epicuro quem vai estruturar uma proposta ética sobre o princípio do prazer.

O caos moral e espiritual foi resultado dos acontecimentos (guerra e peste, além da degeneração da forma de governo) que provocaram a decadência da pólis. O sofrimento e as moléstias colocaram em evidência o problema dos limites e da incontinência dos desejos, do comando racional, do cumprimento das leis e das responsabilidades comportamentais. As reflexões apontavam a necessidade de respostas sem ter a pólis como suporte e garantia das condições necessárias à prática das virtudes políticas e à conquista da vida boa.

No final do século IV a.C., o cenário político e cultural de Atenas estava em franca transformação. Atenas, outrora símbolo de autonomia e liberdade intelectual, encontra-se agora sob o domínio político e militar da Macedônia, um golpe profundo para a identidade dos atenienses que se orgulhavam de sua independência e capacidade de pensamento crítico. Esse período de humilhação e de perda de prestígio gerou um ambiente de busca por renovação

e restauração dos valores que tinham definido a grandeza da pólis ateniense. Foi nesse contexto que Epicuro foi para Atenas com a missão de revitalizar o espírito de reflexão e autoconhecimento dos atenienses, que havia sido abalado pela dominação externa e pela decadência interna.

Esboço de algumas teses de Epicuro

Inspirado pelas ideias de Sócrates e Platão, Epicuro inovou ao criar uma escola filosófica inclusiva e acessível, distinta das tradições anteriores. Em sua pequena casa e amplo jardim, Epicuro estabeleceu uma comunidade-escola na qual pessoas de todas as origens e condições sociais poderiam se reunir para aprender e discutir filosofia. Essa abordagem revolucionária promovia a igualdade e a liberdade de pensamento, permitindo que pobres e ricos, cidadãos e estrangeiros, homens e mulheres participassem igualmente num ambiente de amizade e alegria. Com sua escola, Epicuro ofereceu uma alternativa ao elitismo intelectual de outrora e, assim, procurou restabelecer a capacidade da alma ateniense e de qualquer ser humano, onde quer que habite, de pensar por si mesmo e encontrar a felicidade através do conhecimento e da reflexão ensinados na sua escola (no jardim de sua casa) e divulgados sem restrições, reforçando o legado da filosofia como uma ferramenta para a realização humana.

A partir da necessidade de uma filosofia terapêutica que fosse capaz de contemplar as virtudes clássicas e, principalmente, dar tranquilidade à alma é que a escola filosófica de Epicuro vai inaugurar um novo período de reflexões éticas, em que a filosofia é entendida como arte de viver. O estudioso de filosofia antiga Pierre Hadot (1999, p. 154) caracteriza de modo preciso a nova concepção de filosofia nas escolas dessa época ao afirmar que

Todas as escolas helenísticas parecem, com efeito, defini-la quase nos mesmos termos e, antes de tudo, como um estado de perfeita tranquilidade da alma. Nessa perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos; pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas; pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos; e pelas falsas opiniões segundo os céticos.

Em sua escola, Epicuro vai desenvolver sua filosofia com uma proposta ética centrada no prazer, mas com uma compreensão

sofisticada e diferenciada do conceito. Para ele, o prazer não era simplesmente a busca desenfreada de sensações momentâneas (do tipo comida, bebida e sexo), mas a busca de um estado duradouro de tranquilidade e ausência de dor, conhecido como *ataraxia*. Ele argumenta que o prazer verdadeiro reside na satisfação das necessidades naturais e necessárias, enquanto o sofrimento surge do desejo por prazeres excessivos, desnecessários e artificiais.

Epicuro sustenta que a felicidade, ou *Eudaimonia*, poderia ser alcançada através do equilíbrio e da moderação, evitando tanto os excessos quanto as privações. Ele vê a filosofia como um meio para alcançar a serenidade e a paz interior, ajudando os indivíduos a compreender e a superar os medos irracionais, especialmente o da morte e o dos deuses.

A proposta epicurista contrasta significativamente com outras filosofias anteriores, como a de Platão e Aristóteles, que também discutiam o papel do prazer na vida ética, mas enfatizavam a realização da virtude e do bem comum como caminhos para a felicidade. Enquanto Platão via o prazer como algo que deveria ser controlado pela razão e Aristóteles o considerava um aspecto importante da vida virtuosa na medida em que o prazer acompanha a ação virtuosa equilibrada, nem demais, nem de menos, Epicuro eleva o prazer a um princípio central, redefinindo-o em termos de paz de espírito e saúde do corpo na ausência de dor, sofrimento e outros medos da alma humana.

A concepção epicurista do conhecimento, denominada canônica (*kanôn*), se distingue de teorias do conhecimento como a de Aristóteles, ao focar-se na aplicação prática do saber para uma vida melhor. Epicuro propõe uma abordagem acessível a todos, na qual as sensações, as antecipações e os sentimentos desempenham um papel central na busca do conhecimento e como critérios de verdade (Ullmann, 2010). A percepção sensorial é vista como infalível, pois as sensações são impressões diretas e evidentes dos estímulos externos, o que contrasta com a visão céтика de que as sensações são enganosas. Para Epicuro, as sensações formam a base do conhecimento verdadeiro e qualquer erro surge na interpretação ou julgamento dessas sensações, não nas sensações em si.

Os graus do conhecimento epicurista começam com as sensações, que são consideradas cópias fíeis da realidade externa, formadas por minúsculas imagens (ídolos) provenientes dos objetos

que afetam nossos sentidos. Esse processo de recepção sensorial é seguido pelas antecipações (*prolêpsis*) ou prenoções (*notities*), que são conceitos universais formados através da repetição e da memória das sensações. Essas prenoções nos permitem identificar e compreender o que os objetos ou seres são, “o que algo é” (*quid sit*), como, por exemplo, cavalo, homem etc. São sinônimos de conceitos universais que se formam pelas sensações repetidas e conservadas na memória, assim como lembranças para sensações futuras de igual natureza, uma rememoração, um tipo de pensamento universal. Ao ouvir “árvore” sabemos do que se trata, agindo como uma memória que prepara nossa mente para reconhecer sensações futuras de natureza semelhante (Pessanha, 2007). Essa abordagem não deve ser confundida com a teoria das ideias inatas de Platão, pois para Epicuro esses conceitos são adquiridos através da experiência sensorial repetida e não nascem com o indivíduo.

Os sentimentos de prazer e de dor são integrados como critérios de verdade na filosofia epicurista, pois “Prazer e dor são sensações (sentimentos, afetos, *páthe*) e, por isso, são sinais verdadeiros do que deve ser buscado ou evitado, do ponto de vista moral” (Ullmann, 2010, p. 49). Esses sentimentos não fornecem conhecimento sobre um mundo transcendente, mas guiam nossas ações no mundo material, indicando o caminho para uma vida moral e prazerosa. Essa visão empirista e materialista de Epicuro rejeita a separação entre sujeito e objeto, característica do platonismo, e coloca a vida humana em uma interação contínua e direta com o mundo material. Essa abordagem prática e acessível ao conhecimento visa proporcionar uma existência mais plena e menos atormentada, ao fundamentar-se na clareza e evidência das sensações e na busca do prazer como princípio orientador da vida moral.

A concepção epicurista da física é profundamente influenciada pela teoria atomista de Leucipo (séc. V a.C.) e de Demócrito (c. 470 – c. 370 a.C.), sustentando uma teoria racional do movimento de que o universo é composto por átomos e pelo vazio. Epicuro amplia essa teoria com uma nova distinção, de que “os átomos seriam diferentes também quanto ao peso” (Pessanha, 1980, p. X), para incluir, além do universo físico, o homem e os deuses. Segundo ele, tanto o corpo quanto a alma humana são formados por átomos, e os deuses também são constituídos de átomos extremamente sutis. Essa visão atomista se estende à origem dos seres vivos e dos humanos, sugere-

rindo que a vida surge através da aglomeração e da combinação de átomos.

Os átomos, conforme descrito por Epicuro, possuem peso e caem em linha reta pelo espaço, no entanto, para que possam formar corpos, não podem simplesmente continuar caindo indefinidamente em linha reta; eles precisam se encontrar e se aglomerar. Para resolver isso,

Epicuro introduz então a noção de “desvio” (*clinamen*): sem nenhuma razão mecânica, os átomos, em qualquer momento de suas trajetórias verticais, podem se desviar e se chocar. O *clinamen* aparece, assim, como a introdução do arbítrio e do imponderável num jogo de forças estritamente mecânico: é a ruptura da necessidade, no plano da física, para acolher a contingência (Pessanha, 1980, p. X).

Essa aparente contradição é também resolvida por Lucrécio, que, seguindo de perto Epicuro, vai utilizar a ideia do *clinamen*, ou desvio aleatório. Segundo Lucrécio, os átomos têm a capacidade de se desviar ligeiramente de suas trajetórias retas em qualquer ponto do espaço e a qualquer momento, permitindo, assim, que eles se choquem e se unam para formar corpos complexos.

O conceito do *clinamen* é crucial para a física epicurista e acaba o sendo também para a ética, pois na natureza Epicuro introduz no movimento dos átomos um elemento de casualidade e nas ações humanas a possibilidade do desvio racional da fatalidade, permitindo espaço para a liberdade de escolha. Esse desvio espontâneo, no caso do mundo físico, explica como a matéria pode se organizar de formas variadas e complexas sem a necessidade de uma intervenção divina ou de um propósito finalístico. A ideia de que os átomos possuem o poder de se desviar levemente rompe com a determinação estrita do movimento retilíneo, possibilitando a formação e a diversidade de todos os corpos e seres vivos no universo. Dessa forma, Epicuro e seus seguidores oferecem uma visão mecanicista e naturalista da realidade, em que o acaso desempenha um papel fundamental na constituição e evolução do universo. Já no âmbito das ações humanas, o desvio (*clinamen*) é a fonte do livre-arbítrio e, assim, abre espaço para a contingência, a liberdade e a responsabilidade moral.

A ética de Epicuro, considerada a parte mais importante de sua filosofia, visa proporcionar aos homens uma vida feliz, livre das mazelas e angústias, sejam estas de origem política, social ou religiosa. Para Epicuro, a filosofia deve ser prática e utilitária, conforme aponta

Fraile (1965, p. 589): "Sua norma é a simplicidade e a utilidade. Toda filosofia é inútil, se não serve para conseguir a felicidade". A ética epicurista não se configura como uma teoria moral convencional, mas sim uma teoria da felicidade humana. O princípio central dessa ética é o prazer, visto como o sumo do bem, que se define pela ausência de dor física (*aponía*) e de perturbação mental (*ataraxía*).

Para Epicuro, o papel dos desejos é fundamental e estes são classificados em três categorias: naturais e necessários; naturais e não necessários; e frívolos ou artificiais. Os desejos naturais e necessários, como a alimentação básica, são essenciais para a felicidade e a libertação do corpo da ansiedade. Os desejos naturais, mas não necessários, incluem prazeres refinados que, embora agradáveis, não são essenciais para a sobrevivência. Por fim, os desejos frívolos ou artificiais, como a busca por riqueza e glória, são vistos como desnecessários e, muitas vezes, fontes de sofrimento. Epicuro também menciona desejos irrealizáveis, como o desejo de imortalidade, que devem ser evitados para alcançar a verdadeira felicidade.

Na *Carta a Meneceu*, Epicuro oferece conselhos sobre como viver uma vida plena e feliz. Ele destaca que sempre é tempo de filosofar, independentemente da idade, e que a filosofia é crucial para entender a vida, a morte e os prazeres. A carta enfatiza que os deuses, embora existam, não interferem nas vidas humanas e que a morte não deve ser temida, pois quando ela ocorre não estamos mais presentes para sofrer. Além disso, conforme explica Ullmann (2010, p. 64), Epicuro sustenta que a virtude é alcançada através do processo que inicia com a *phrónesis* (inteligência, prudência), passando pelo *logismós* (calculismo), pelo *sophrōsyne* (autodomínio) e terminando na *díkē* (justiça). Ele ensina a julgar prazeres e dores de maneira prudente e a manter a independência em relação aos desejos, mostrando que o verdadeiro prazer está intrinsecamente ligado à virtude, ou, de modo mais preciso, "A virtude, para Epicuro, por ser meio, é escrava do prazer" (Ullmann, 2010, p. 64). A causa do bem e do mal está no próprio homem.

As quatro etapas da cura (*tetrafarmacon* ou *quadrifármaco*) resumem a filosofia prática de Epicuro: não temer os deuses, não temer a morte, acreditar que a felicidade é alcançável e crer que a dor pode ser suportada (Ullmann, 2010). Embora possa parecer haver uma incoerência entre a valorização da vida filosófica como o bem mais alto e a afirmação de que a prudência supera a própria filosofia,

Epicuro deixa claro no primeiro parágrafo da *Carta a Meneceu* que filosofar é sempre relevante e benéfico para todos. Tanto jovens quanto idosos devem praticar a filosofia, pois ela é o meio para alcançar a felicidade, orientando-os a viver de acordo com os princípios de simplicidade, utilidade e busca de prazer racional.

O conteúdo da *De rerum natura*

Antes de falar sobre o conteúdo do poema lucreciano, convém destacar o importante trabalho histórico-literário, merecedor do prêmio Pulitzer 2012, de Stephen Greenblatt, com o título *The Swerve: How the World Became Modern*, traduzido e publicado para o português com o título *A virada: o nascimento do mundo moderno*, pela Companhia das Letras, ainda em 2012. Infelizmente, o termo mais importante do título não foi traduzido de forma adequada, provavelmente o tradutor não conhecia suficientemente o pensamento filosófico epicurista, em que o termo grego “*clinamen*”, assim como o inglês “*The Swerve*”, deve ser traduzido por “o desvio”. Traduzir por “a virada” não contribui para a compreensão desse importante conceito filosófico, mesmo que tenha sido uma opção deliberada do tradutor para enfatizar que a redescoberta do texto lucreciano teria se tornado um ponto de virada crucial na modelagem do Renascimento para o início do mundo moderno.

Nessa obra, Greenblatt faz uma análise fascinante sobre a transformação cultural que ocorreu no início da Era Moderna, destacando o impacto da redescoberta de um texto antigo muito importante e que andava desaparecido. Greenblatt narra como o poema “Sobre a natureza das coisas” (*De rerum natura*) foi redescoberto no início do século XV e como isso influenciou profundamente o desenvolvimento do pensamento moderno.

O autor descreve a jornada de Poggio Bracciolini²⁵, um humanista e erudito renascentista italiano que encontrou uma cópia do poema de Lucrécio. Durante suas viagens, fez uma série de descobertas literárias importantes. Seu trabalho mais famoso foi justamente

²⁵ Poggio di Duccio, mais conhecido como Poggio Bracciolini, nasceu em 1380 em Terranova, na Toscana (IT). Ele estudou em Florença, onde foi fortemente influenciado pelo ambiente humanista e pela recuperação dos textos clássicos. Bracciolini recebeu uma educação sólida em latim e literatura clássica, o que formou a base de sua trajetória como erudito. Fez carreira notável na Administração Pública e, posteriormente, trabalhou como secretário para diversos papas, incluindo João XXIII, Bento XIII e Eugênio IV. Sua posição na Igreja e na Administração Papal lhe permitiu viajar amplamente pela Europa; assim, aproveitou para explorar as muitas bibliotecas com seus ricos acervos. Seu trabalho contribuiu para o Renascimento e teve um impacto duradouro na cultura europeia, ajudando a moldar a Era Moderna ao recuperar e preservar textos clássicos que foram cruciais para o Renascimento e o desenvolvimento da ciência, da filosofia e da literatura. Morreu em Florença, em 1459.

a redescoberta da *De rerum natura* de Lucrécio, que ele encontrou em um monastério na Alemanha em 1417. Esse poema epicurista, que havia sido perdido para o mundo ocidental durante a Idade Média, teve um impacto profundo na cultura do Renascimento. A obra de Lucrécio, que promove uma visão atomística e materialista do universo, contraria as doutrinas religiosas predominantes da época e introduz ideias revolucionárias sobre a natureza e o universo. Greenblatt argumenta que a redescoberta desse texto foi um ponto de virada decisivo que ajudou a moldar o Renascimento e, por extensão, o início do mundo moderno.

O autor também explora como o pensamento de Lucrécio, ao oferecer uma visão científica e racionalista do mundo, influenciou grandes pensadores e artistas renascentistas e abriu caminho para a Revolução Científica e a modernidade. O livro combina história, crítica literária e análise cultural para mostrar como a recuperação e a disseminação do pensamento antigo e tardo-antigo desempenharam um papel fundamental na formação das bases do mundo moderno, destacando a importância da continuidade entre o pensamento clássico e as transformações culturais que definiram a Era Moderna.

Greenblatt apresenta várias teses que formam a base de sua argumentação sobre o modo como a redescoberta de um antigo texto filosófico teve um impacto profundo e duradouro na formação do mundo moderno. A primeira tese está ligada diretamente ao evento da redescoberta do poema de Lucrécio, o qual, após lido e estudado, ajudou a moldar a Era Moderna a partir do conhecimento de sua visão materialista e atomística do universo, bem como ofereceu uma alternativa radical às explicações teológicas e supersticiosas da época. A segunda tese é que a redescoberta de Lucrécio foi um fator-chave na transformação cultural e intelectual que ocorreu durante o Renascimento. O poema ajudou a inspirar uma nova forma de pensar que valorizava o empirismo e a observação direta sobre as doutrinas religiosas e filosóficas dominantes. A terceira tese sugere como as ideias apresentadas por Lucrécio influenciaram a Revolução Científica e o próprio desenvolvimento do pensamento científico moderno. Ao introduzir uma perspectiva materialista e racionalista sobre o mundo, o poema ajudou a preparar o terreno para a investigação científica e a busca por explicações baseadas em evidências empíricas e experimentais. A quarta tese defende que a

recuperação do pensamento clássico foi fundamental para o surgimento do pensamento moderno. Ele mostra como a obra de Lucrécio, conjuntamente com as demais descobertas antigas, foi recuperada e reinterpretada durante o Renascimento, desempenhando um papel importante na formação das bases da modernidade. Na quinta tese, Greenblatt argumenta que o pensamento de Lucrécio, ao desafiar as concepções tradicionais sobre a natureza e o cosmos, ajudou a fomentar uma nova abordagem, uma nova perspectiva ao conhecimento e à verdade, que enfatizava a importância da experiência e da razão sobre a tradição e a autoridade. E como última tese, o próprio papel e a importância de Poggio Bracciolini, que encontrou o manuscrito de Lucrécio e, assim como os outros eruditos da época, desempenhou um papel crucial na preservação e disseminação de textos antigos, facilitando a transição do pensamento medieval para o moderno.

Mas, afinal de contas, quais são os elementos filosóficos presentes nessa famosa poesia? A obra é um tratado dividido em seis livros que explora a filosofia epicurista e aborda várias teses fundamentais sobre a natureza do universo, a condição humana e a busca pelo conhecimento. Lucrécio retoma a teoria atomística de Epicuro, que afirma que tudo no universo é composto de átomos e vácuo. Segundo essa visão, os átomos são indivisíveis e eternos, e tudo o que existe é resultado do movimento e da combinação desses átomos que caem no vazio infinito. Além do atomismo, o materialismo epicurista é central na obra, desafiando as explicações metafísicas sobrenaturais e teológicas da realidade.

O poema apresenta a origem e a estrutura do universo a partir de uma perspectiva materialista. O universo não tem um criador ou um projetista, tudo é composto de partículas invisíveis (átomos) eternas e todas essas partículas estão em movimento num vazio infinito. O surgimento do universo ocorre a partir do caos primordial, e é através da combinação dos átomos que tudo o que existe adquire forma, desde os corpos celestes até os seres vivos. Essas partículas elementares da matéria, "as sementes das coisas", são eternas, em número infinito, mas limitadas em forma e tamanho. Tudo vem a ser resultado de um desvio (*clinamen*) dessas partículas elementares.

Lucrécio aborda também a questão da imortalidade da alma e o medo da morte. Ele argumenta que a alma é composta de átomos, assim como o corpo, portanto ela não é imortal. A alma morre e

não há vida após a morte. A morte não é nada para nós, ela é uma dissolução natural dos átomos do corpo e da alma, e não deve ser temida. Esse entendimento visa aliviar o medo da morte e promover uma vida mais tranquila e racional, seguindo de perto a concepção de Epicuro.

Da mesma forma, segue com sua crítica as crenças religiosas e as superstições, argumentando que elas são fontes de medo e sofrimento desnecessário. Todas as religiões organizadas são ilusões supersticiosas e invariavelmente cruéis. Não existem anjos, demônios ou fantasmas. É particularmente interessante a forma como Lucrécio descreve, no Livro III, 870-875, da *De rerum natura*, o efeito dos mitos em torno da pós-morte, dizendo:

Assim, quando se vir um homem lamentar-se sobre si próprio por lhe acontecer, depois de morto, que ou apodreça o corpo abandono, ou se desfaça com as chamas ou com as mandíbulas das feras, pode-se concluir que não são palavras sinceras, ou que um estímulo secreto se lhe esconde no coração, embora ele próprio negue acreditar que tenha alguma sensibilidade depois de morto (Lucrécio, 1980, p. 74).

Ele defende que os fenômenos naturais devem ser explicados por meio da razão e da observação das percepções sensoriais, em vez de serem atribuídos a causas sobrenaturais. A natureza experimenta incessantemente; o universo não foi criado para nós ou em torno dos seres humanos, e estes também não são os únicos seres que existe.

Outro aspecto muito importante diz respeito a sua abordagem ética. Ele discute a natureza do prazer e da felicidade, enfatizando que o prazer verdadeiro vem da compreensão racional da natureza e da eliminação dos medos infundados. O prazer é visto como a ausência de dor e sofrimento, e a felicidade é alcançada através da paz de espírito e do conhecimento da natureza das coisas; assim, na sabedoria filosófica podemos entender que o desvio é a fonte do nosso livre-arbítrio. Os objetivos mais elevados da vida humana são a ampliação do prazer e a redução da dor, compreendendo que o maior obstáculo ao prazer não é a dor, mas a ilusão.

Alinhado à concepção de Epicuro, Lucrécio acredita que o conhecimento e a compreensão racional da natureza são essenciais para a felicidade humana. Ele encoraja a busca pelo conhecimento como um meio para superar o medo e a ignorância, promovendo uma vida de tranquilidade e satisfação. A sociedade humana começou

não com uma era dourada de tranquilidade e abundância, mas com uma batalha primitiva pela sobrevivência, portanto compreender a natureza das coisas produz um profundo embevecimento (encanto), condição para uma vida feliz.

Para evidenciar os apontamentos acima, indicamos apenas algumas passagens da obra *De rerum natura*. Uma delas trata da natureza material do espírito e da alma, as outras duas estão entre as várias considerações de admiração de Lucrécio para com seu mestre. Começamos com os elogios, quando no Livro V, 8-54 do poema, diz Lucrécio (1980, p. 97):

[...] que foi um deus, um deus, aquele que primeiro descobriu a regra da existência que se chama agora sabedoria, aquele que trazendo nossa vida, por meio de sua arte, de tão grandes ondas e de tão grandes trevas, colocou-a em lugar tão tranquilo e em tão clara luz. [...] Mas, se o peito não foi purificado, que lutas e que perigos não temos nós de afrontar sem o querer! Quantas preocupações bem duras não despedaçam o homem que a paixão solicita, quantos temores não vêm dai! E que diremos do orgulho, da devassidão, da petulância? Quantas desgraças não consumam! E o luxo e a preguiça? O homem que, pelas palavras, submeteu todas estas coisas e as expulsou do espírito, sem empregar as armas, não teremos nós de o comparar em dignidade ao número dos deuses? Além de tudo, ele pronunciou muitas palavras belas e divinas acerca dos deuses imortais e em seus ditos explicou toda a natureza das coisas.

Essa comparação, de considerar Epicuro como se fosse um deus ou mesmo superior aos deuses, é um forte elogio de Lucrécio. E outra passagem elogiosa ocorre no início do Livro VI, 25-34:

Purificou, portanto, os corações com suas palavras verdadeiras, pôs um termo à cobiça e ao temor e expôs em que consiste o bem supremo a que todos nós tendemos, mostrou o caminho, o percurso menor que podemos fazer para nos dirigirmos a esse bem, todo o mal que existe em todas as coisas mortais, como aparece e voa de variados modos, ou naturalmente, ou por acaso, ou pela força, que assim o determinou a natureza, e por que portas seria conveniente sair a repeli-lo; e provou que, na maior parte das vezes, é em vão que o gênero humano resolve no peito as terríveis ondas dos cuidados (Lucrécio, 1980, p. 117).

E, para finalizar, eis a passagem no Livro III, 445-463, em que fala da natureza do corpo e da alma:

Além disso, sentimos que o espírito nasce juntamente com o corpo e cresce com ele e envelhece ao mesmo tempo. Assim como o menino é débil e pela fraqueza do corpo lhe é incerto o andar, assim o acompanha um pensamento sem consistência. Depois, quando a idade cresce com robustas forças, é também maior a inteligência e

aumenta a força do espírito. Em seguida, quando o corpo é abalado pela força do tempo e declinam os órgãos pelo embotamento das forças, o engenho claudica, delira ao mesmo tempo. É, portanto, também admissível que toda a substância da alma se dissipa como o fumo nas aladas auras do ar, visto que a vemos nascer com o corpo, crescer ao mesmo tempo e, como disse, arruinar-se, cansada, pela mesma idade.

Acresce a isto que, segundo vemos, se o corpo contrai por sua parte grandes doenças e uma dor cruel, também o espírito tem cuidados agudos e desgostos e receios; é natural que também participe da morte (Lucrécio, 1980, p. 69).

Interessante essa abordagem da relação corpo e alma formando um todo inseparável em que é inevitável que a morte do corpo também seja a morte da alma. Sem dúvida, é uma questão que gerou debates históricos tanto na filosofia quanto na teologia e continua ainda hoje a ser objeto de reflexões também no campo da ciência.

Considerações finais

Que todos desejamos o prazer, o que é bom, e evitamos a dor e o sofrimento continua sendo uma característica antropológica essencial dos seres humanos. O modo como respondemos a essas demandas de nosso corpo e de nossa alma é o que varia ao longo da história humana. Como visto acima, a filosofia epicurista oferece uma resposta única e influente às questões sobre o prazer e a felicidade que surgiram no contexto tumultuado dos séculos V e IV a.C. Ao centrar sua ética no “cuidado de si” e na busca equilibrada do prazer, Epicuro não só contribuiu para a tradição hedonista como também proporcionou uma visão prática e acessível da felicidade, relevante tanto em seu tempo quanto nos dias de hoje. A consideração cuidadosa dos eventos históricos e das influências filosóficas anteriores é essencial para entender plenamente a importância e o impacto da ética epicurista na busca pela *eudaimonia*, especialmente evitando as interpretações distorcidas, os preconceitos e as calúnias que Epicuro e sua escola sofreram ao longo de séculos, especialmente por questões sobre o materialismo, o não temor da morte, a mortalidade da alma junto com o corpo, a superação das superstições religiosas e o não temor aos deuses.

A poesia *De rerum natura*, de Lucrécio, é uma obra fundamental para a compreensão da filosofia epicurista e do materialismo na Antiguidade, além de uma interessante introdução para compreender certos aspectos da modernidade. Lucrécio utiliza a sua poesia

para comunicar complexas ideias filosóficas de maneira acessível e persuasiva, oferecendo uma visão alternativa ao pensamento religioso e teológico predominante de sua época e, assim, legando para a posteridade uma obra que, depois de ter sido redescoberta por um erudito humanista no século XV, foi muito lida com interesse literário e filosófico e influenciou profundamente o desenvolvimento do pensamento moderno.

As ideias éticas epicurista-lucrecianas apresentadas na poesia *De rerum natura* são uma excelente oportunidade para o leitor buscar subsídios teórico-práticos, argumentos e conselhos para refletir poética e filosoficamente sobre o modo de vida contemporâneo, especialmente sobre a maneira de lidarmos com sentimentos e emoções, de um modo geral, e a própria temática do prazer, incluindo a leitura prazerosa de um poema, de modo particular. Por exemplo, a atual síndrome de buscar o prazer e a felicidade a qualquer custo, o viver de modo frenético e consumista, conectado aos prazeres imediatos das mídias sociais, entre outros, tem provocado graves problemas psicológicos e existenciais com consequências para a saúde física e mental das pessoas.

Parece que atualmente estamos numa ditadura do prazer e da felicidade, em que se busca desesperadamente tal condição utilizando-se de diversos meios e até de substâncias químicas para estimular as sensações de prazer. As diversas formas de consumismo – por exemplo, o consumo excessivo de mídias sociais ou de pornografia – afetam o cérebro de maneira semelhante a outras dependências químicas e não químicas, ativando os circuitos de prazer e recompensa e levando à liberação pelo nosso corpo de uma substância chamada dopamina. Muitos são os estudos que mostram que com o tempo pode-se desenvolver uma tolerância físico-psíquica nada benéfica, necessitando de conteúdos e produtos cada vez mais extremos e fortes para sentir o mesmo nível de prazer, colocando a própria vida em risco.

Entre os estudos recentes, merece ser mencionada uma interessante obra, *Dopamina: a molécula do desejo*, de Daniel Z. Lieberman e Michael E. Long, que investiga a dopamina, um neurotransmissor crucial no cérebro, e sua influência no comportamento humano e na motivação. O trabalho aborda a maneira como a dopamina impulsiona a busca por novidade, prazer e recompensa, destacando como essa busca pode levar tanto ao progresso e à

inovação quanto aos comportamentos compulsivos e viciosos. Os autores combinam *insights* científicos com narrativas envolventes para explicar a capacidade da dopamina de moldar nossas decisões, aspirações e até a estrutura de nossas sociedades, revelando o papel central dessa molécula produzida pelo nosso organismo no desejo humano.

Mesmo que os estudos atuais de base científica, especialmente os da área da saúde humana, tenham avançado nas respostas para a compreensão da natureza das coisas, não é exagerado concordar com Spinelli (2013, p. 12), ao falar de Epicuro, quando afirma que “todos os que se envolvem com a doutrina dele constatam o quanto ela é atual e presente: nos usos e nos costumes, e também no modo de ser e de pensar de nossa contemporaneidade”. Pensamos que a leitura da poesia de Lucrécio, escrita há mais de dois mil anos, ainda pode contribuir para nossas reflexões sobre o modo como nos relacionamos com a natureza em geral e, também, como podemos aliviar a alma humana de suas dores e sofrimentos e, talvez, encontrar o prazer de viver de modo equilibrado e naturalmente humano e feliz.

Referências

- ALMEIDA, C. A. p. de. *Eurípides: Ifigénia em Áulide*. Introdução e tradução. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- DIÓGENES DE LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad., introdução e notas de Mário da Gama. 2. ed. Brasília: UnB, 2008.
- EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. *Vida e obra* (textos selecionados). Consultoria de José Américo Motta Pessanha. 2. ed. São Paulo: Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores.)
- FRAILE, G. *Historia de la Filosofía: Grecia y Roma*. vol. 1, Madrid: BAC, 1965.
- GREENBLATT, Stephen. *A virada: o nascimento do mundo moderno*. Trad. Caetano W. Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIEBERMAN, Daniel Z.; LONG, Michael E. *Dopamina: a molécula do desejo*. Trad. Paulo Afonso. Rio de Janeiro: Sextante, 2023.
- PESANHA, J. A. M. As delícias do jardim. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética: vários autores*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 2. ed. Brasília: UnB. 1986.

ULLMANN, R. *Epicuro: o filósofo da alegria*. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

A ética da igualdade de Chimamanda Adichie

Mariana Rocha Bernardi²⁶

Introdução

No cenário da literatura contemporânea e, mais especificamente, da literatura crítica contemporânea, uma jovem autora africana tem se destacado com seus pensamentos firmes, transpostos de forma leve em suas falas e escritos. Chimamanda Ngozi Adichie é autora de pelo menos oito livros, além de outras publicações como artigos e resenhas. Nascida em 15 de setembro de 1977, em Enugu, na Nigéria, Chimamanda é leitora assídua desde muito jovem e acumula em sua formação acadêmica graduação em comunicação e ciências políticas, além de um mestrado em escrita criativa e outro em estudos africanos. Atualmente é uma das escritoras mais assistidas em redes sociais, como YouTube, e divide seu tempo entre a escrita e a ministração de cursos de escrita criativa tanto nos Estados Unidos quanto na Nigéria.

Algumas de suas obras são fictícias, outras narradas em primeira pessoa, mas ambos os estilos são baseados em experiências de vida e tendentes à análise crítica de situações ou construções sociais. Embora, portanto, não discutam diretamente questões éticas, possuem uma forte crítica social, em especial quanto à desigualdade entre homens e mulheres e à questão do racismo. Sua forma descritiva de narrar ocorrências do próprio cotidiano (ou do cotidiano de pessoas que lhe são próximas) possui leveza sem abandonar uma assertividade nas suas posições: em sua escrita há uma intencionalidade de prescrever como as coisas (comportamentos, relações entre as pessoas) deveriam ser, sem caráter impositivo, mas sugestivo. O ideal é que façamos isso e não aquilo, a fim de assegurar efetiva igualdade entre os seres humanos, para que a sociedade que

²⁶ Doutora em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Advogada.

se desenvolve forme mais pessoas para serem felizes e não para permanentemente disputarem espaços.

No presente texto, passaremos a apresentar um breve resumo dos livros *Americanah*, *O perigo de uma história única*, *Sejamos todos feministas* e *Notas sobre o luto*, quatro das principais obras da autora, que versam sobre racismo, feminismo e comportamento moral. A primeira obra que se apresenta é ficcional, embora encontre relação com vivências da autora, e as demais são narrativas em primeira pessoa, acompanhadas de análises que permeiam a moral e a sociologia, no intuito de apontar para uma ética de efetiva igualdade entre os gêneros e de respeito à diferentes raças a partir da observação e da (re)adaptação dos comportamentos ensinados em sociedade.

Americanah

O livro *Americanah* foi uma das primeiras obras literárias da autora, tendo sido lançado em 2013 e se destacado na crítica, rendendo-lhe, inclusive, premiação pelo Orange Prize²⁷ como uma das 50 obras contemporâneas de indispensável leitura. Baseado em algumas de suas experiências como imigrante africana em território americano, *Americanah* conta a história de Ifemelu e Obinze, um casal de adolescentes apaixonados que se separa por ocasião da ida de Ifemelu para os Estados Unidos, onde ela passa a viver por 15 anos.

A narrativa da obra gira em torno das experiências da personagem principal, em especial no que diz respeito a imigração, raça, amor e gênero: a experiência com a imigração lhe dá a dinâmica de ser “conhecida pelo outro”, outro povo, outra cultura, e os desafios que emergem dessa relação de “ser o diferente em um contexto”; a experiência com a raça é ilustrada por meio de cenas recorrentes que se passam em um salão de beleza nos Estados Unidos que a personagem costuma frequentar, onde mulheres negras de diferentes culturas se reúnem para trançar e fazer penteado em seus cabelos. A relação com o cabelo é mostrada na referência à “invasão” impingida por outrem quando querem tocar nos seus cabelos, por ser “diferente” dos padrões impostos pelas sociedades ocidentais (lisos, claros). A questão com o cabelo é mencionada como uma experien-

²⁷ “Um dos prêmios literários mais prestigiados do mundo, o Women’s Prize for Fiction era conhecido como Orange Prize for Fiction entre 1996 e 2012 e Baileys Women’s Prize for Fiction entre 2014 e 2017. Ele celebra a excelência, originalidade e acessibilidade na escrita feminina de todo o mundo” (Women’s Prize, [20-]).

cia política: é através da forma, da textura e da cor dos cabelos que as pessoas começam a julgar umas às outras, adjetivando o outro como “limpo” ou “sujo”, “arrumado” ou “desleixado”, alguém com ou sem dinheiro etc. A imposição de ter o cabelo de determinada forma ou “contido”.

Nessa obra, a autora refere a perda e a reconstrução de uma identidade a partir da mudança de país, o enfrentamento de uma nova cultura, com diferentes hábitos, e as referências que as pessoas fazem umas das outras a partir de suas preconcepções e experiências prévias. Em sua narrativa, ela descreve as expectativas criadas em torno da personagem principal por parte dos nativos do país para o qual ela se muda e a valorização dos estereótipos fenotípicos de sua etnia.

A abordagem principal é o racismo, e a história gira em torno de esclarecer a diferença entre a raça e o genótipo (composição genética de cada indivíduo). Nesse sentido, fenótipo é o conjunto de traços externos (observáveis) e o genótipo as características internas, formadas por combinações genéticas, que conferem a cada indivíduo os traços que se apresentam externamente. O preconceito pode se dar tanto em razão da composição genética do indivíduo quanto em razão de sua aparência, embora seja este segundo fator que acaba impactando mais. Explica-se: mesmo que o seu fenótipo num primeiro momento não revele sua diferença étnica, outros quesitos, como o sobrenome da pessoa, podem o fazer, gerando, assim, a reação de rejeição. E em razão de aparência, o preconceito se insere em determinados traços que são, no imaginário daquele que demonstra a oposição ao diferente, inferiores, impuros ou ruins. Esses traços podem ser a cor da pele, o formato das feições ou até mesmo o estilo (de vestimentas, penteados etc.).

O perigo de uma história única

A obra *O perigo de uma história única* foi uma adaptação em livro de uma conferência ministrada pela autora no Ted Talks²⁸ em 2009. Ela inicia falando sobre as suas primeiras experiências como leitora e escritora e o modo como essas experiências induzem a forma de pensar. Adichie relata ter começado a ler por volta dos

²⁸ “Basicamente, TED é uma sigla em português para um evento realizado em várias partes do mundo e significa Tecnologia, Entretenimento e Design. A ideia é possibilitar a disseminação de ideias em palestras curtas que podem ser divulgadas facilmente pela internet” (Treinamento SOAP, 2023). No sitio originário, é possível conferir as palestras/conferências ministradas na plataforma: <https://www.ted.com/>.

quatro anos e começado a escrever pequenas histórias aos seis, sempre baseadas nos livros de contos a que tinha acesso, geralmente com enredos de princesas e príncipes de cabelos claros, em reinos ocidentais, e cujos diálogos dos personagens giravam em torno de “perguntas sobre o clima e maçãs”. Sua indagação a respeito das historinhas que lia começou justamente por conta da diferença que havia entre tais narrativas e sua realidade: no contexto de sua cultura, não se falava sobre o clima, muito menos se comiam tantas maçãs...! Foi então que a autora ponderou se uma menina com seu tom de pele poderia ser a protagonista dessas histórias.

O elemento norteador da obra é indagar o que lemos, por que lemos e quem conta a história. Uma história pode ser contada de muitos modos, entretanto, é o modo escolhido pelo escritor que vai orientar a crença/comportamento/atitude do leitor, porque sua perspectiva de mundo estará baseada na informação contida naquela história ou na sua maneira de descrever o mundo. Há uma grande diferença, por exemplo, em iniciar uma história com “os ingleses invadiram as terras dos ameríndios” ou com “os ingleses foram hostilizados pelos ameríndios”. A quantidade de vezes que uma história é contada também importa, porque mesmo uma ficção, pela ação da repetição, acaba se tornando realidade. E isso muda tudo.

Dependendo da maneira como uma história é contada, elabora-se a ideia da construção de uma verdade, ou seja, aquilo que é lido passa a fazer parte da perspectiva de mundo do leitor. As histórias transmitem a ideia de veracidade sobre algo ou alguém e têm o poder de alterar a forma como as pessoas enxergam e/ou projetam suas realidades.

Para a autora, seu contato prematuro com literatura estrangeira (em seu caso, livros de contos americanos ou ingleses) “abriu as portas” para diferentes possibilidades, para um mundo novo e diferente, embora remanescesse a indagação sobre a diferença que existia entre as pessoas das histórias a que tinha acesso e as pessoas de seu contexto, com pele e cabelos diferentes dos usuais protagonistas dessa literatura estrangeira. Havia, portanto, uma espécie de “vazio” ao não encontrar personagens que espelhassem sua realidade nos livros que lia. Mas foi justamente por essa abertura possibilitada pelos livros estrangeiros que a autora se indagou sobre a possibilidade de narrativas advindas de seu próprio contexto, de pessoas iguais a ela. O perigo de uma história única fala sobre as

narrativas das histórias que levam a pensamentos, pensamentos que levam a comportamentos e comportamentos que geram linguagens a respeito dos fatos do mundo – essa linguagem vai ser reflexo daquilo que foi lido.

A autora menciona algumas das experiências que teve a partir das leituras que fazia e das descrições de mundo que ouvia. Numa dessas oportunidades, ela conta sobre a família de Fide, um menino que morava próximo de sua casa, na infância, e cuja família a mãe da autora chamava de “extremamente pobres”. A autora passou a imaginar, então, que nada poderia vir daquela família que era auxiliada pela sua, a não ser pobreza, porém se surpreendeu ao ir à casa do menino, em certa oportunidade, para levar mantimentos e descobrir que um dos irmãos do garoto desenhava como um artista. Faltavam, portanto, elementos característicos interessantes e únicos para compor a história toda da família de Fide, e não somente o de serem pobres.

Em outra oportunidade, já na vida adulta, quando se mudou para os Estados Unidos, a autora lembra que sua colega de quarto na universidade havia ficado muito surpresa ao tomar conhecimento de que o inglês era, também, uma das línguas oficiais na Nigéria e que a “música tribal” que a autora ouvia era Mariah Carey²⁹... Sua colega de quarto havia pressuposto, a partir do que ouvira falar ou do que lera a respeito da África, que a autora não podia falar tão bem inglês e que suas músicas favoritas seriam necessariamente de um grupo ou cantor(a) africano(a). A autora explora o fato de que os imaginários que permeiam as mentes das pessoas sobre determinada coisa vêm daquilo que as pessoas habitualmente escutam ou leem sobre essas coisas. Da mesma forma que sua colega de quarto nos Estados Unidos, muitas histórias contadas sobre a África, por exemplo, tendem a descrever o continente como o principal ou único local onde as pessoas passam fome no mundo. A mídia costuma descrever o continente africano como local de catástrofes e extrema pobreza, o que limita a forma como as pessoas pensam sobre a África. Talvez por essa razão poucos sentimentos mais complexos a respeito dos africanos sejam possíveis, já que boa parte do que se transmite sobre eles está atrelado a paisagens, animais na savana, fomes e guerras sem sentido.

²⁹ Mariah Carey é uma cantora, compositora, produtora musical e atriz estadunidense.

A forma como se olha para uma coisa, situação ou pessoa tem relação direta e imediata com o que se leu ou ouviu falar preteritamente sobre ela. Mostre um povo de uma determinada forma, narre uma situação a partir de uma única perspectiva e aquilo se torna exatamente (e tão somente) a narrativa. Histórias têm o poder de definir povos, pessoas e locais. Como as histórias são contadas, por quem são contadas e quantas vezes são contadas têm impacto em como se desdobram os fatos na vida. Comece uma história narrando “em segundo lugar” e haverá a consideração em segundo plano (valoração diminuída) acerca da situação narrada. Comece por “as flechas dos ameríndios aos britânicos” e não com “a chegada hostil dos colonizadores ingleses” e haverá resultados distintos que se produzirão na visão que as pessoas terão sobre esse acontecimento. Comece com o fracasso do Estado africano e não com a criação colonial do Estado africano e proporções diferentes serão tomadas em relação ao fato. Apresente um povo a partir da descrição de certos personagens e esse povo se tornará caracteristicamente aquilo que foi descrito pelo texto.

O grande problema das histórias únicas é que elas limitam a forma como se vai enxergar e tratar um povo, por exemplo. Esse limite (im)posto pela história única cria estereótipos (incompletos) sobre pessoas e induz à valoração que faremos sobre elas. É preciso contar muito mais histórias e ler e ouvir muito mais perspectivas de uma determinada história para que se torne crível a responsabilidade de que temos uns com os outros.

Sejamos todos feministas

Nesta obra de 2014, elaborada a partir de uma palestra ministrada no Ted Talks, a autora trouxe elementos da sua própria experiência e da de amigos para tratar com o público em geral questões atinentes às diferenças sociais construídas entre homens e mulheres e aos inevitáveis impactos nos direitos de cada um.

Ela narra que teve seu primeiro contato com a palavra *feminista* aos 14 anos, em uma conversa com seu melhor amigo em que liam e comentavam uma determinada obra literária. Enquanto apontava seus argumentos a partir da leitura que ia fazendo da obra, foi chamada de feminista por ele, embora naquela ocasião ela não conhecesse o significado do termo. Foi a partir daí que as suas experiências com as diferenciações sociais feitas entre homens e

mulheres iniciaram, aguçando progressivamente sua curiosidade em explorar o tema.

Quando escreveu a obra *Hibisco roxo*, seu primeiro romance, em 2003, a autora teria recebido um conselho de um jornalista nigeriano durante a coletiva de imprensa da obra: que ela nunca fosse feminista, ou que nunca se intitulasse feminista, já que feministas eram mulheres infelizes, corrompidas por livros ocidentais... Na mesma ocasião, uma professora universitária lhe dissera que o feminismo não fazia parte da cultura africana, que era “antiafricano”. Em outra oportunidade, a autora ouvira de uma amiga que “feministas odiavam homens”, que não se cuidavam e que estariam fadadas a ficar sozinhas... Depois de todas essas asserções, a autora decidiu se autodefinir como “uma feminista, feliz, africana, que não odeia homens e que gosta de usar batom e salto alto para si mesma e não para os homens”. Em dada oportunidade, ainda mencionou que não só mulheres, mas qualquer pessoa pode ou não querer estar sozinha e não necessariamente precisar se casar para ser completa e feliz ou mostrar à sociedade que é um ser humano digno de respeito e consideração.

Ao longo do tempo, a palavra *feminista* adquiriu um sentido pejorativo, sendo associada a mulheres que supostamente odiariam os homens, que não usariam sutiãs, que não se maquiavam, que não se depilavam e que estariam sempre zangadas, entre outras caracterizações construídas no imaginário social. Foi pensando sobre esse contexto construído e expresso em certas manifestações verbais que a autora rememorou uma situação na infância, talvez a primeira vez que teve contato com a desigualdade feita entre meninos e meninas.

Quando estava no nível primário, houve um incidente que marcou a sua percepção sobre como se realizam diferenciações entre meninos e meninas sem qualquer critério objetivo. Antes de aplicar uma prova, a professora teria avisado à turma que o estudante que tirasse a maior nota seria o monitor da classe e “empunharia uma vara” para auxiliar a professora na manutenção da ordem em sala de aula, especialmente para “patrulhar a turma do fundão”... O maior desejo da autora, naquele momento, era ser a monitora da classe, e foi ela a tirar a maior nota na prova. Contudo, “o bastão foi passado” para a segunda maior nota da turma, um menino, que nem almejava tanto a tal posição. A professora havia esquecido de

esclarecer que a tal “função” de monitor seria concedida “à maior nota de um menino”.

É a partir de situações como essa que a autora assevera que se formam padrões. Se repetimos uma coisa muitas vezes, ela se torna normal, trivial. Se um determinado comportamento é visto com frequência, ele passa a se enraizar no seio social, de modo que se torna uma ação esperada em outros momentos, tornando-se normal. Se somente um menino pode ser monitor de classe e se são sempre meninos a serem vistos executando tal tarefa, normaliza-se o comportamento e introduz-se ele como uma verdade no grupo: somente meninos podem ser líderes ou comandar situações. Torna-se normal esperar que algumas situações sejam lideradas por meninos, ainda que naquele contexto escolar a primeira figura de autoridade fosse uma mulher.

Durante uma conversa com outro de seus amigos, a autora teria ouvido que “atualmente as coisas já estavam bem mais fáceis para as mulheres”, o que lhe causou grande espanto, porque não compreendia como seu amigo não conseguia enxergar o que para ela era óbvio: muitas diferenças ainda feitas entre homens e mulheres tolhiam o pleno exercício social de um dos gêneros. Por exemplo, numa ocasião em que saiu para jantar com esse mesmo amigo, a autora relata que foi com seu carro e ela própria, portanto, entregou a chave para o manobrista do estabelecimento, mas, ao dar a gorjeta, o manobrista agradeceu ao seu amigo e não a ela, como se o dinheiro fosse sempre oriundo de um homem, nunca de uma mulher.

Embora haja as diferenças biológicas entre homens e mulheres, como, por exemplo, a quantidade de testosterona no organismo, a capacidade de gestar, a força física, entre outros, cerca de 52% da população mundial é composta por mulheres (ONU, 2013; World Bank Group, 2023). Entretanto, o fato de que mulheres são a maioria no percentual geral não significa que sejam maioria em todos os países, muito menos que alavanquem sua vida profissional e tenham efetiva qualidade de vida. “Quanto mais perto do topo chegamos, menos mulheres encontramos” (Adichie, 2014b, n.p.), foi a frase expressa pela nigeriana Wangari Maathai, ganhadora do prêmio Nobel da Paz, e citada por Adichie no livro em comento. Essa frase é o resumo do que se pode observar em muitas situações cotidianas pelo mundo, em especial as trazidas pela autora ao longo da obra. Ela conta a experiência vivida por uma amiga que vivia em

Nova Iorque e havia sido recentemente contratada para o cargo de gerência de uma empresa, anteriormente ocupado por um homem. Em sua primeira semana de trabalho, teve que lidar com a situação de um subordinado que havia falsificado o seu cartão-ponto, o que ensejou que ela lhe advertisse e aplicasse penalidade de suspensão do trabalho. A sanção dada foi vista pelos demais colaboradores da empresa como uma atitude muito severa, já que esperavam algo mais brando vindo de uma mulher. Certamente a mesma conduta, se aplicada pelo antecessor, seria considerada assertiva.

Outra amiga da autora lhe contou, certa vez, que trabalhava numa empresa de publicidade, num setor liderado por outra mulher, mas composto basicamente por homens (ela era a única mulher subordinada da equipe). A líder costumava não levar em conta as suas manifestações ou ideias, atribuindo-as sempre a um dos colegas homens, razão pela qual ela passou a desacreditar em si mesma e a chorar com frequência após as reuniões de trabalho.

Esse tipo de comportamento vem da aprendizagem que as mulheres recebem desde muito cedo: ao invés de serem estimuladas a pensar na solução de problemas, são estimuladas a agradar aos meninos, a ser “queridas”. Meninas podem ter ambição, mas não muita, de modo a não comprometer, futuramente, o espaço profissional ocupado pelo futuro marido... As ideias que são internalizadas pelos discursos usados com as meninas têm o sentido de que se comprendam como posse de alguém, nunca como parceira. Nesse ponto, a autora enfatiza que tal ensinamento é levado a efeito inclusive na forma como mulheres e homens são ensinados a ter intimidade uns com os outros: enquanto os meninos são estimulados a perder a virgindade cedo e ter experiências com mais de uma mulher, na fase adulta as meninas são ensinadas a se resguardarem e se manterem virgens para o homem com quem forem se casar.

A autora finaliza o livro referindo que o ideal é o respeito para com ambos os sexos, que se empreendam ensinamentos que possibilitem aos meninos e às meninas escolherem suas profissões, por exemplo, conforme suas habilidades e preferências, não seu sexo, assim como que se incentive o desenvolvimento pessoal de cada um, de modo a termos uma sociedade com seres humanos mais felizes.

Notas sobre o luto

Numa das mais recentes obras, escrita em 2020 e publicada em 2021, a autora fala sobre as experiências com a perda de seu pai e o modo como se sentia frente aos comportamentos de outras pessoas com seu luto. A primeira referência da autora é com relação às palavras: ela menciona que o luto tem a ver com palavras, com a derrota delas e com a sua busca incessante, ainda que nem sempre sejam encontradas ou usadas da forma adequada.

Luto, de acordo com ela, é também sensação corpórea, dores e desconfortos que “perpassam as laterais do corpo”, língua amarga, peso no peito, coração batendo num ritmo como se estivesse separado do corpo. Há também a sensação de que, após uma perda, logo outra se seguirá, que mais coisas irão se perder.

Nas suas indagações ao longo do livro, a autora expressa surpresas e consternações, tais como “como meu pai podia estar conversando pela manhã, contando piadas, e, à noite, ter partido para sempre?” ou “como as pessoas podiam continuar normalmente suas vidas quando perdiam alguém tão importante?”. Além dessas indagações, a autora também expressa indignação ao não compreender como as pessoas podiam enviar tantas mensagens a si, escrever livremente no caderno de despedidas e, assim, ousar tornar aquele evento real.

O tornar real faz parte da complexidade de seu âmago em relação à perda de uma figura tão querida, que era uma de suas bases. Há um misto de raiva, medo e tristeza quando alguém falece, especialmente na dor de ouvir certas frases – por exemplo, “ele foi para um lugar melhor” ou “já estava com x anos...” – como se sentenciassem o que de fato deveria ter ocorrido. De que forma as pessoas poderiam saber sobre um “lugar melhor” antes dela, da própria filha? Não deveria ser ela a ter acesso a esse tipo de informação primeiro? E como as pessoas tinham a coragem de determinar com quantos anos alguém “está pronto para morrer”? A quantidade de tempo que uma pessoa vive, a idade com que morre, não tem relação com a quantidade de amor que recebeu, então soa absurdo dizer que pessoas mais velhas estão no tempo próprio de partir. O amor de quem fica tem relação com intensidade e não com quantidade de dias, meses ou anos na presença da pessoa amada, assim como ocorre com as memórias, que são os estratos aos quais as pessoas se apegam para

amenizar a dor da perda, da distância intransponível, da presença que não mais retornará.

Considerações finais

Em suas principais obras, a autora Chimamanda Adichie explora as suas experiências e as experiências de pessoas próximas para falar sobre linguagem, comportamento e a necessária igualdade entre as pessoas, questão que, embora basilar, acaba sendo relativizada ou banalizada por costumes (moral) que vão se construindo nas sociedades ao longo do tempo.

Ela chama a atenção para uma (re)configuração moral, em que os papéis sociais de homens e mulheres não sejam previamente definidos por concepções que não possuam qualquer objetividade. Também busca, com seus escritos, a conscientização quanto ao racismo, ainda tão presente em diversas culturas, apontando para a necessidade de que todas as pessoas se tratem como iguais, independentemente de sua cultura, credo, etnia, cor da pele, traços etc.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Notas sobre o luto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feministas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. Chimamanda Adichie: "Sejamos todos feministas". *Portal Geledés*, 07 out. 2014b. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/chimamanda-adichie-sejamos-todos-feministas/>. Acesso em: 24 jan. 2024.
- TREINAMENTO SOAP. Como fazer uma apresentação estilo TED. SOAP, 18 out. 2023. Disponível em <https://blog.soap.com.br/como-fazer-uma-apresentacao-estilo-ted/>. Acesso em: 23 nov. 2023.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *World Population Prospect: the 2012 Revision*. United Nations: United Nations Population Division of the Department of Economic and Social Affairs, 2013. Disponível em: <https://www.worldometers.info/>

world-population/world-population-gender-age.php. Acesso em: 24 jan. 2024.

WOMEN'S PRIZE. About Us. *Women's Prize*, [20--]. Disponível em <https://womensprizeforfiction.co.uk/about>. Acesso em: 23 nov. 2023.

WORLD BANK GROUP. Population, female (% of total population). *World Bank Group*, 2023. Disponível em: <https://genderdata.worldbank.org/indicators/sp-pop-totl-fe-zs/>. Acesso em: 24 jan. 2024.

Reflexões morais sobre São Bernardo, de Graciliano Ramos

Odair Camati³⁰

Considerações iniciais

Anos atrás escrevi um texto³¹ relacionando a obra de Graciliano Ramos com a teoria ética de Charles Taylor. Algum tempo depois, revisitando o texto e revendo também a obra *São Bernardo*, percebo que a minha análise não foi adequadamente correta, por mais que alguns elementos façam sentido. Existem muitas reflexões éticas e políticas que podem ser derivadas do texto de Graciliano Ramos, por isso me proponho a fazer uma nova análise olhando para novos elementos, antes despercebidos.

No texto de 2020 acentuei o aspecto coletivo da moral³², em termos mais adequados, o aspecto comunitarista da moral presente no pensamento tayloriano. Não vou abandonar essa tese, mas repensar os desdobramentos que propus no texto já mencionado. A conclusão alcançada naquele momento caminhava na direção de afirmar que na época que Ramos escreveu *São Bernardo* (1934) as configurações morais no Brasil estavam e ainda hoje estariam frouxas, ou não estariam adequadamente consolidadas. Não tenho certeza sobre o erro em tal afirmação, porém me parece incompleta no sentido de que o problema não reside exclusivamente na fruidão dos valores morais, mas também em uma incapacidade de descrevê-los e compreendê-los adequadamente.

Segundo o próprio Taylor (2011a), os valores morais presentes em uma determinada comunidade precisam ser descritos, e é a

³⁰ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade de Caxias do Sul (UCS), no qual também realiza estágio pós-doutoral como bolsista da Capes.

³¹ O texto se encontra numa coletânea chamada *Imaginado a vida examinada*, publicada pela Série *Dissertatio Filosofia*, em 2020.

³² Uso moral e ética como sinônimas no presente texto.

melhor descrição que vai nos oferecer os critérios de avaliação das nossas ações, especialmente da forma de vida que adotamos. O ponto central da reflexão ética tayloriana não se direciona para a avaliação da correção de uma ação, mas para o que entendemos por *vida boa*. Em outras palavras, a preocupação está voltada para a definição de princípios e critérios que possibilitem avaliar as ações dos indivíduos bem como para os que nos permitam pensar sobre a forma de vida que queremos. A ética também se ocupa da seguinte pergunta: *o que é uma vida boa?*. Uma vez respondida essa questão, a tarefa de avaliar ações individuais e particulares torna-se menos complexa.

Sendo assim, proponho-me, neste texto, a olhar para *São Bernardo* e extrair elementos que reforcem a tese moral aqui delineada, tendo em vista que Paulo Honório, personagem central do romance de Graciliano Ramos, desenvolve reflexões morais ao se perguntar sobre sua própria vida. As reflexões não se dão sobre ações particulares isoladas, mas sobre essas ações no contexto geral da sua vida, forçando uma reflexão identitária na busca por oferecer algum sentido às ações por ele desenvolvidas. Há uma tentativa, que pretendo contrapor, de afirmar certo determinismo social e cultural com o intuito de justificar determinadas ações.

Em termos gerais, parto de *São Bernardo* para desenvolver reflexões éticas, tendo o comunitarismo como ancoragem filosófica. Não me proponho a desenvolver reflexões éticas valendo-me de toda a tradição, até porque seria inviável. Tenho o comunitarismo como ponto de apoio, especialmente a obra de Charles Taylor, quando relaciona *identidade* e *bem*, além do conceito de narratividade presente em Alasdair MacIntyre. O objetivo final é desenvolver uma reflexão que aproxime ética e literatura. Em meio às reflexões éticas, algumas ponderações políticas serão desenvolvidas, especialmente em torno do conceito de *reificação*.

Breve resumo da obra *São Bernardo*, de Graciliano Ramos

“Cinquenta anos pelo São Pedro” (Ramos, 1999, p. 184), Paulo Honório resolve passar sua vida a limpo ao se propor a escrever uma espécie de biografia, justamente no momento em que se encontra quase sozinho. Ele atribui a missão de escrever a outros, mas logo percebe que não será possível (ao menos não da forma que ele julga

adequada) e resolve escrever sozinho, mesmo que não seja fortemente versado nas letras, como ele mesmo reconhece durante sua autoanálise.

A narrativa é contada em primeira pessoa e revela as reflexões que Paulo Honório construiu sobre a sua vida e sobre as relações que estabeleceu durante sua trajetória. Recupera alguns elementos de sua dura infância, em que encontrou grandes dificuldades e precisou trabalhar desde cedo. Trabalho, por sinal, em condições precárias e sempre temporárias. Um ponto central que marca e modifica sua trajetória é o tempo que passa na prisão depois de ter esfaqueado um homem. É na prisão que aprende a ler e decide que irá recuperar a fazenda onde havia nascido e passado alguns anos de sua infância.

Paulo Honório, ao reconstruir sua vida, não esconde que cometeu muitos erros e crimes. A maioria deles se concentra no período pós-prisão, no qual, a partir de negócios espúrios, consegue acumular uma quantia significativa de dinheiro que o permite voltar a São Bernardo e, na sequência, adquirir a propriedade. Os delitos e as artimanhas não se encerram por aí, pois Paulo quer ampliar sua propriedade e seus negócios, além de comprar apoios políticos importantes na cidade, de autoridades tanto propriamente políticas quanto jurídicas e religiosas. Esse pacote permite a Paulo a ampliação dos seus negócios e certa segurança de que não seria punido por suas desonestidades.

Depois que a fazenda e os negócios alcançam prosperidade, Paulo Honório decide buscar uma companheira com o objetivo fixo de deixar um herdeiro para os seus negócios. Resolve se casar com Madalena, professora humanista que pensa de forma distinta de Paulo e tem ideias de vida igualmente divergentes. Não sem demora os conflitos entre ele e ela aparecem e vão ganhando cada vez mais intensidade, até o momento em que o ciúme toma conta de Paulo, ávido a encontrar uma prova da traição de Madalena: “Atormentava-me a idéia [sic] de surpreendê-la. Comecei a mexer-lhe nas malas, nos livros, e a abrir-lhe a correspondência. Madalena chorou, gritou, teve um ataque de nervos. Depois vieram outros ataques, outros choros, outros gritos, choveram descomposturas e a minha vida se tornou um inferno” (Ramos, 1999, p. 139).

Não aguentando mais essa situação, Madalena, depois de uma longa conversa noturna com Paulo, resolve tirar a própria vida. Desse momento em diante os negócios da fazenda começam

a declinar, os amigos começam a ir embora, os apoios passam a ser cada vez menores e a solidão se torna a companheira de Paulo. É justamente nesse momento que ele resolve passar a vida a limpo e contar a sua história. Parece ser o primeiro momento em que o personagem principal do texto de Ramos reflete de maneira crítica sobre si mesmo e sobre suas ações, não sem buscar justificativas para o seu comportamento.

Relação entre identidade e bem

A ética, tal como compreendida por Taylor e pelos filósofos classificados como comunitaristas – MacIntyre, por exemplo –, não é abarcada apenas como a busca por um critério que permita avaliar a correção de uma ação, mas também pela reflexão em torno do que seja uma vida boa. Há uma ampliação do debate, o que engendra uma complexificação maior, porque pensar sobre o que é uma vida boa nos coloca diante de uma variedade de posições e do desafio de pensar na possibilidade de avaliar as diferentes respostas. Em outras palavras, a resposta à pergunta *o que é uma vida boa?* é ampla e diversa, estando relacionada diretamente à forma como cada grupo humano se comprehende e aos valores presentes nos diferentes contextos.

É nessa esteira que Taylor relaciona identidade e bem. Aquilo que valoramos se torna critério para verificar nossas ações. Como passamos a valorar determinados bens? Os bens são constituídos e consolidados no interior de configurações morais ou contextos valorativos que conferem sentido às ações individuais. Por exemplo, o fato de valorizar a paternidade ou o exercício da docência está vinculado àquilo que o contexto em que estou inserido me fornece como justificativa para minhas ações e decisões. É bastante improvável que eu desejasse me tornar um monge budista no interior de uma configuração moral em que o budismo praticamente não está presente. Nessa direção, a configuração moral fornece critérios para as ações individuais.

O critério de verificação das ações humanas não é externo às práticas de um determinado grupo humano e não tem caráter universal. Essa é uma crítica que as éticas de tipo deontológico, derivadas de Kant, podem endereçar às éticas comunitaristas, visto que apresentariam critérios localizados em espaços e tempos restritos. Em parte, a crítica é verdadeira e bem direcionada. Contudo, uma

proposta como a tayloriana não está preocupada apenas com um critério de correção, mas também com aquilo que é bom ser, como já afirmamos. Nessa direção, parece-me que não é possível separar as práticas valoradas por uma comunidade da reflexão individual acerca do que constitui uma boa vida.

Por outro lado, não é qualquer compreensão do contexto de escolha ou da configuração moral que deve ser tomada como parâmetro de avaliação. A teoria tayloriana é complexa e tem muitos elementos interligados, mas apresento dois pontos que considero decisivos para consolidar os critérios derivados das configurações morais. Primeiro o que o filósofo canadense chama de avaliação forte, e segundo o princípio da melhor descrição. São as avaliações fortes que permitem que os indivíduos possam estabelecer uma espécie de hierarquia de bens colocando alguns como mais importantes do que outros. A avaliação se dá dentro das práticas humanas verificando quais bens funcionam como mais determinantes para cada forma de organizar a vida.³³

Ruth Abbey (2000, p. 17) afirma: “O termo avaliação forte capta a crença de Taylor de que os indivíduos classificam alguns de seus desejos, ou bens que desejam, como qualitativamente superiores ou mais dignos que outros”. Uma avaliação forte se desenvolve dentro de um contexto valorativo e se vincula diretamente à melhor descrição que pudermos oferecer das nossas ações e da forma como nos relacionamos com os outros e com o mundo. Dentro desse raciocínio não existe um bem ou um critério com valor absoluto e que possa ser tomado como parâmetro de uma vez por todas.

O critério de verificação será derivado da melhor descrição que pudermos oferecer do que significa viver como ser humano em um determinado contexto. O princípio da melhor descrição (MD) busca identificar os melhores termos para descrever as ações humanas, além de articular o sentido das práticas humanas. Trata-se de responder, da melhor forma possível, à questão acerca do que é bom ser e do que é bom fazer. Ao responder a tais questionamentos é possível articular critérios de correção para as nossas ações. Não se trata de apresentar uma descrição objetiva e científica, mas “fornecer elementos sobre o que é viver no universo como ser humano” (Taylor, 2011a, p. 84).

³³ Não vou aprofundar, mas a reconstrução normativa proposta por Axel Honneth caminha na mesma direção, como pode ser conferido em sua obra *O direito da liberdade*.

É na linguagem que é possível encontrar o vocabulário capaz de descrever a agência humana no interior de uma configuração moral. Portanto, uma análise da linguagem também se torna fundamental nesse debate; o próprio Taylor relaciona a agência humana à linguagem³⁴. Contudo, para os nossos objetivos aqui basta afirmar que a articulação no sentido de buscar uma descrição adequada da agência humana se vincula à linguagem e à maneira como nos expressamos no mundo – linguagem aqui entendida de forma ampla incluindo as diferentes formas de nos comunicarmos.

Além da linguagem, outro ponto fundamental para compreender o MD é o entendimento tayloriano do que é razão prática, a qual

[...] visa estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas que alguma posição é superior a outra. Tem por preocupação, implícita ou explícita, proposições comparativas. [...] Isso é algo que fazemos quando mostramos, por exemplo, que passamos de A a B por meio da identificação e resolução de uma contradição em A ou de uma confusão em que A se baseava, por meio do reconhecimento da importância de algum fator que A não levava em conta, ou algo do gênero. A argumentação fixa-se na natureza da transição de A para B. O cerne da prova racional consiste em demonstrar que essa transição produz uma redução de erros (Taylor, 2011a, p. 101).

Um critério moral ou um conjunto de critérios se constrói na articulação das práticas humanas e na sustentação de que determinada prática ou ação oferece mais condições para responder aos questionamentos que nos colocamos, especialmente aqueles direcionados à vida boa e à ação correta. Um bem ou uma compreensão de vida boa só se torna possível quando esta é articulada pelos indivíduos que compartilham um determinado contexto de escolha. É nesse ponto que pretendo desenvolver uma relação entre a teoria tayloriana e a ação de Paulo Honório, personagem principal de São Bernardo.

A articulação moral ou a busca pela compreensão do que é bom ser e do que é bom fazer praticamente não esteve presente na trajetória de Paulo Honório até o momento em que resolve rever o seu percurso de vida, quando estava sozinho e os negócios estavam em decadência.

Continuemos. Tenciono contar a minha história. Difícil. Talvez deixe de mencionar particularidades úteis, que me pareçam acessórias e dispensáveis. Também pode ser que, habituado a tratar com matutinos, não confie suficientemente na compreensão dos leitores e

³⁴ Esse debate se encontra na obra *Human agency and language Philosophical Papers I*.

repita passagens insignificantes. De resto isto vai se arranjando sem nenhuma ordem, como se vê. Não importa (Ramos, 1999, p. 8).

É nesse momento que resolve rever as suas ações e verificar o caminho que havia percorrido até aquele momento. Entendo que a ausência de reflexão e, consequentemente, de articulação moral impediu que Paulo pudesse avaliar suas ações e identificar quais critérios poderiam servir como ponto de apoio no sentido de analisar suas ações. Não se trata apenas de uma ausência de articulação individual, mas também de uma ausência de articulação dos indivíduos que viviam naquela configuração moral. Essa é a justificativa que o personagem de *São Bernardo* usa para abrandar suas ações.

Creio que nem sempre fui egoísta e brutal. A profissão é que me deu qualidades tão ruins. E a desconfiança terrível que me aponta inimigos em toda a parte! A desconfiança é também consequência da profissão. Foi este modo de vida que inutilizou. Sou um aleijado. Devo ter um coração miúdo, lacunas no cérebro, nervos diferentes dos nervos dos outros homens. E um nariz enorme, uma boca enorme, dedos enormes (Ramos, 1999, p. 190).

Não é possível afirmar que os problemas do contexto não tenham influenciado as ações de Paulo, mas podem ser insuficientes para justificá-las, tendo em vista que, no momento que se propõe a articular sua vida e suas ações, consegue identificar seus erros de avaliação acerca de ações particulares, bem como com relação à forma como conduziu sua vida. O problema parece residir na ausência de articulação da configuração moral tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista coletivo. Em outras palavras, a articulação não é um exercício puramente individual, pois exige um compartilhamento mínimo, em termos de compreensão, do que está sendo analisado.

Esse aspecto pode funcionar como atenuante para o personagem em questão, mas não como uma justificativa incontestável. Primeiro pela razão apontada acima – quer dizer, ele desenvolveu uma reflexão sobre si mesmo quando assim se propôs –, segundo porque, por menos articulada que fosse, Paulo estava no interior de uma configuração moral que poderia lhe oferecer a linguagem e alguns pontos de avaliação. Não estou afirmando que as configurações morais são infalíveis, pois muitos erros individuais estão relacionados a falhas de avaliação cultural, mas esse não é o caso do contexto moral brasileiro do século passado. Por mais problemas

que possamos apresentar, havia um caldo moral suficiente para que Paulo pudesse desenvolver uma avaliação moral adequada.

Sem adentrar em análises de conjuntura que são complexas e multifacetadas, o objetivo aqui é mostrar como a relação entre identidade e bem, ou entre aquilo que somos e aquilo que valoramos, precisa ser articulada. É exatamente isso que Paulo Honório fez ao escrever a sua história, o que permitiu realizar uma avaliação moral da sua própria vida. Até aquele momento não havia desenvolvido uma articulação, e consequentemente havia pouca possibilidade de uma reflexão moral não somente sobre ações particulares, mas também sobre a sua vida e sobre o que seria uma boa vida de forma geral.

Narratividade e ética

Narrar a vida é uma busca por oferecer significado e certa unidade para as atividades que vamos desenvolvendo no decorrer da existência. Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur possuem teorias acerca da identidade narrativa que servirão como ponto de apoio para a reflexão que vem a seguir. Por mais variadas que sejam as teorias e seus desdobramentos, um elemento parece comum: narrar a própria história se configura como ponto central para a compreensão de quem somos e do contexto em que estamos inseridos. Ao final da seção busco mostrar como a ausência dessa narrativa no personagem de Graciliano Ramos o impediu de rever suas ações no percurso da sua vida.

Por mais que existam diferenças entre os filósofos aqui referenciados, o ponto decisivo reside na ideia de que a identidade se desenvolve na construção narrativa que fazemos das nossas atividades e experiências. No meu entendimento, faltou a Paulo Honório uma construção narrativa mais constante que o permitisse refletir com maior profundidade sobre as suas ações. No momento em que se dedica a escrever sobre a vida, desenvolve tal reflexão percebendo os erros cometidos e as decisões incorretas que tomou ao longo da sua trajetória.

A tese dos filósofos mencionados acima é de que nossa identidade se constitui a partir da construção narrativa que desenvolvemos. Não há um referente metafísico que sirva como orientação, é a própria construção individual que consolida uma narrativa. Contudo, tal construção se dá sempre em um determinado contexto

que oferece as ferramentas de avaliação para o indivíduo, como mostramos acima a partir do pensamento de Taylor. É dentro dessa concepção que adentra a questão ética, porque o sujeito se reconhece como autor das suas ações, mas sempre entrelaçado à vida dos demais, constituindo, assim, relações sociais.

A narrativa é uma construção que o indivíduo desenvolve ao se debruçar sobre si mesmo e seu passado com o intuito de se reconstruir no presente.

A pessoa, compreendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de suas 'experiências'. Bem ao contrário: ela divide o regime da própria identidade dinâmica com a história relatada. A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade da personagem (Ricoeur, 1991, p. 176).

Essa construção implica uma compreensão das ações individuais no interior de um contexto valorativo. Não é possível construir isoladamente e sem dar conta dos questionamentos e indagações feitos pelos outros a partir dos elementos morais compartilhados. Nessa linha, a identidade é um enigma a ser decifrado pelo próprio sujeito que cria sua narrativa, desenvolvendo-se a partir de uma constante reconfiguração e construindo uma reflexão sobre as diversas histórias narradas de si próprio e sobre si próprio.

Se seguirmos apenas Ricoeur, temos que admitir que a identidade sofre de forte instabilidade, passando por constantes reinterpretações. Apenas para constar, a tese de MacIntyre caminha na direção oposta, afirmando a permanência no tempo da identidade em construção. Para efeitos do presente texto, essa problemática não é decisiva, mas poderia servir como uma espécie de justificação para a mudança ou ao menos para a reflexão crítica que Paulo Honório desenvolveu sobre si mesmo. Partindo de Ricoeur, podemos afirmar que o personagem de *São Bernardo* transformou a si mesmo ao reconstruir sua própria identidade e não há problema em perceber que existe uma mudança profunda ocorrida na condução da vida de Paulo. É o mesmo indivíduo que se reconstrói reconfigurando sua narrativa.

Não existe presente que não seja instruído pela imagem de algum futuro, e uma imagem do futuro que sempre se apresenta na forma de um *telos* – ou de uma série de fins ou metas em cuja direção estamos sempre nos movendo ou deixando de nos mover no presente. A im-

previsibilidade e a teleologia, portanto, coexistem em nossas vidas; assim como os personagens de uma narrativa fictícia, não sabemos o que acontecerá a seguir, porém nossa vida tem uma forma que se projeta na direção do nosso futuro (MacIntyre, 2001, p. 362).

A imprevisibilidade geradora de mudanças está presente também no entendimento de MacIntyre, a diferença reside no aspecto teleológico que nos joga para o futuro com algum direcionamento. O direcionamento é fornecido pela construção narrativa e por aquilo que é valorado pelo indivíduo, lembrando que a valorização acontece de acordo com os diferentes contextos de escolha, para usar uma terminologia de Taylor. Narrar, segundo Ricoeur, não é um exercício impessoal, requer que se diga quem narra, quem faz, quem age, quem pensa. Há sempre um sujeito por trás da narrativa que se relaciona com um contexto interpretativo e com a alteridade.

Esse sujeito se localiza em um determinado espaço de significado. Compreender o espaço de inserção do sujeito permite compreender a sua própria identidade. Segundo Taylor, uma crise de identidade surge quando não somos mais capazes de identificar claramente qual posição ocupamos no mundo. Uma desorientação dessa natureza requer que o sujeito refaça o seu percurso com o intuito de desenvolver uma nova autocompreensão, permitindo uma espécie de ancoragem em certo local. Esse processo ocorre com Paulo Honório na medida em que acaba sozinho sem conseguir compreender o que acontece ao seu redor e como ele se localiza no interior dos diversos acontecimentos e mudanças que sucedem, especialmente após a morte de Madalena e da derrocada dos seus negócios.

Saber quem eu sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição (Taylor, 2011a, p. 44).

A construção narrativa oferece condições para que o sujeito encontre seu lugar ou seja capaz de tomar uma posição e, portanto, construir a sua identidade. Para Taylor, existe uma ligação entre identidade e uma espécie de orientação – em outras palavras, quais valores são fundamentais para o sujeito e quais oferecem uma orientação para a sua vida e para as suas decisões. Essa é a melhor

descrição, pois permite encontrar qual a melhor forma de viver enquanto humanos no contexto em que estamos inseridos.

Havia, até a morte de Madalena, uma espécie de incapacidade por parte de Paulo de desenvolver uma reflexão dessa natureza, o que o impedia de rever as suas ações e o direcionamento de sua vida. É possível afirmar também que havia uma leitura equivocada por parte do personagem aqui analisado do que era desenvolver uma reflexão moral ou também uma dificuldade em compreender quais eram os valores que norteavam as suas decisões. Nesse sentido, a justificativa de Paulo Honório para o seu comportamento que apresentamos acima (Ramos, 1999, p. 6), ou seja, de que é resultado de suas vivências, não está completamente equivocada, mas não conta toda a história, como também já analisamos.

Exatamente quando decide reconstruir a sua trajetória e, consequentemente, refletir sobre sua identidade é que Paulo percebe como havia se comportado e como suas ações geraram sofrimento a ele e aos que estavam ao seu redor. É na reconstrução identitária a partir de uma narrativa, escrita em primeira pessoa, que se torna possível verificar por onde o sujeito andou e quais foram as decisões tomadas. Além disso, torna-se viável uma revisão geral do lugar que o sujeito ocupa no mundo e do modo como ele se comprehende nas relações que desenvolve.

São os nossos compromissos ou aquelas atividades que julgamos fundamentais que moldam nossa forma de ser. Por exemplo, o sujeito que enxerga na paternidade algo valioso assume como valor ser um bom pai, o mesmo ocorre com ser um bom professor ou um bom cristão. Esses compromissos estão vinculados aos contextos em que estamos inseridos. Dessa forma, o erro de julgamento pode tanto estar no sujeito quanto na forma como determinado contexto valora determinada prática. Lembrando que estamos no interior de concepções comunitaristas da moral. É somente uma descrição mais adequada que poderá corrigir erros de avaliação. Mais uma vez, é isso que acontece com Paulo, pois, quando se propõe a repensar sua vida, identifica erros e avaliações incorretas desenvolvidas no percurso da sua existência. É como se estivesse articulando melhor os valores que estão na base das suas decisões.

Reificação e considerações finais

A incapacidade de Paulo Honório de descrever o cenário moral à sua volta e, consequentemente, de desenvolver uma construção narrativa/reflexiva sobre si mesmo o levou a cometer erros, talvez o principal deles seja a reificação daqueles com que se relacionou. Todos que cruzaram o seu caminho serviram como instrumentos para que Paulo pudesse alcançar seus objetivos. O caso paradigmático é de Madalena, pois o objetivo era apenas deixar um herdeiro para suas propriedades e seus negócios. Dessa forma, ela logo se tornou um fardo, porque estava atrapalhando os negócios na medida em que demandava um tratamento justo para os funcionários da fazenda.

O próprio personagem de *São Bernardo* deixa explícita a forma como considera os empregados da fazenda:

Bichos. As criaturas que me serviram durante anos eram bichos. Havia bichos domésticos, como o Padilha, bichos do mato, como Casimiro Lopes, e muitos bichos para o serviço do campo, bois mansos. Os curais que se escoraram uns aos outros, lá embaixo, tinham lâmpadas elétricas. E os bezerrinhos mais taludos soletravam a cartilha e aprendiam de cor os mandamentos da lei de Deus (Ramos, 1999, p. 185).

Cada um com a sua atividade e a sua forma de ser é apenas bicho, segundo Paulo, cumprindo uma função específica. Madalena, a esposa, tinha por função ter um filho. Quando reivindica um tratamento justo para os funcionários – que deixassem de ser tratados como bichos –, acaba entrando em rota de confronto, porque deixa de cumprir a sua função, além de querer que os demais também deixem de cumprir. A reificação, nesse caso, vai tão longe que Paulo reifica a si mesmo, na medida em que também se torna um objeto a ser manipulado para alcançar aquilo que supostamente o próprio Paulo havia colocado como seu objetivo, a saber, reconquistar a fazenda São Bernardo.

A reificação é um processo econômico, mas que se alastrá para as demais esferas da vida, transformando os próprios sujeitos em objetos.

A reificação é um fenômeno primeiramente econômico: os bens deixam de ser encarados como valores-de-uso e passam a ser vistos como valores-de-troca e portanto como mercadorias. Mas sabemos que a consciência humana se forma no contato com a realidade, na atividade transformadora do mundo, que é produção de bens.

Assim, as características do modo de produção infiltram-se na consciência que o homem tem do mundo, condicionando seu modo de ver e compondo-lhe, portanto, a personalidade. A reificação abrange então toda a existência, deixa de ser apenas uma componente das forças econômicas e penetra na vida privada dos indivíduos (Lafetá, 1999, p. 207).

Parece ser exatamente esse processo que aconteceu com Paulo. A reificação acabou compondo a sua personalidade, tornando-se o normal das suas ações, especialmente com relação àqueles que lhe eram subordinados. No fundo havia um objetivo econômico, recuperar a fazenda, mas para lograr êxito foi preciso fazer uso de diversas pessoas, desde quem era o dono da fazenda até as autoridades da cidade que serviam como uma espécie de escudo para os crimes de Paulo.

Dentro do raciocínio proposto por Lafetá, é o contato com a realidade que oferece as condições para a formação da consciência humana. Nesse sentido, se a realidade se baseia na produção de bens e esse processo leva à reificação, consequentemente o comportamento dos sujeitos se dará também nessa direção. Não que ao sujeito não caiba espaço algum de reflexão e de possível mudança, entretanto não é possível ignorar que a reificação estará presente em todos os momentos da sua vida, dificultando sobremaneira qualquer transformação. Mas, deixando claro, não há um impeditivo de transformação.

A reflexão proposta por Axel Honneth (2018, p. 32) na obra *Reificação* caminha nessa mesma direção:

A mudança forçada de perspectiva leva com isso a diferentes direções, que para Lukács constituem precisamente muitas formas de reificação: na troca de mercadorias os sujeitos se veem reciprocamente forçados a (a) perceber os objetos existentes somente na qualidade de "coisas" potencialmente valorizáveis; (b) ver seu parceiro de interação somente enquanto "objeto" de uma transação rentável; e, finalmente, (c) considerar suas próprias capacidades apenas como "recursos" objetivos para o cálculo das oportunidades de valorização.

Seguindo o raciocínio de Honneth, a reificação se apresenta em três formas: sobre as coisas, sobre os outros e sobre si próprio. Para os efeitos do presente texto, importa mais a segunda forma, a reificação dos outros, contudo as outras duas também podem ser tomadas em consideração. Paulo reifica os objetos à sua volta tornando-os apenas coisas que lhe permitem alcançar seus objetivos.

Há uma autorreificação também na medida em que o personagem aqui analisado usa das suas capacidades apenas como recurso para lograr êxito naquela que era a proposta inicial, recuperar a fazenda.

Mas o que salta aos olhos é a reificação de quem está ao redor de Paulo. Cada um deve cumprir uma função para que tudo aconteça da forma como Paulo estava imaginando. A citação que apresentamos acima corrobora essa tese, pois todos são tratados como bichos, como cumpridores de uma função e nada além disso. Isso se apresenta também na forma como Paulo olha para seus empregados, notadamente no aspecto intelectual: “Na opinião dos caboclos que me servem, todo caminho dá na venda” (Ramos, 1999, p. 8).

A reificação pode ser compreendida como um processo que se desenvolve pela ação individual, mas que ao final não depende mais de decisões individuais. Isso retiraria dos sujeitos a possibilidade de transformar a realidade, porque ela se tornaria independente. Devo dizer que não concordo completamente com essa possibilidade, porque sempre é possível, ao compreender a realidade, agir sobre ela e até mesmo transformá-la. Honneth afirma que a reificação nada mais é do que a ausência de reconhecimento, porque quando não reconheço os outros como sujeitos é que estou livre para torná-los coisas. A solução passaria pelo reconhecimento dos outros como sujeitos livres e iguais. Esse caminho, sem dúvida, auxiliaria Paulo a repensar suas próprias ações abrindo outras possibilidades de ação.

De forma simples, busquei apresentar algumas reflexões éticas a partir da obra *São Bernardo*, de Graciliano Ramos. Busquei aprofundar e rever algumas considerações que apresentei em 2020. Neste texto, o ponto central residiu em pensar de que forma a ausência de uma narrativa aliada à incapacidade de articular os bens presentes em seu contexto moral levou Paulo Honório a tomar decisões equivocadas do ponto de vista moral, até o ponto de reificar as pessoas que estavam ao seu redor.

Nesse sentido, existe uma relação entre aquilo que somos e aquilo que valoramos, mas esta apenas se torna manifesta na medida em que é articulada. A ausência de articulação levou o personagem aqui referenciado a ignorar quais eram os valores centrais presentes no contexto em que estava inserido. Junto com isso está a ausência de uma construção narrativa que permitisse reconstruir a sua vida identificando quais seriam os valores morais mais decisivos que

serviriam como ponto de avaliação. Esse processo acontece quando Paulo resolve escrever sobre si mesmo em primeira pessoa, repassando sua trajetória e suas ações. É ali que acontece a articulação entre identidade e bem a partir de uma narrativa autobiográfica.

Portanto, a articulação moral atrelada à busca pela melhor descrição que pudermos fazer do que é viver como ser humano junto com a narrativa bem como a busca pelo reconhecimento como superação à reificação são as reflexões morais que servem como embasamento para afirmar que, se tivesse desenvolvido reflexões morais amplas, Paulo poderia ter revisto e reinterpretado sua trajetória e suas ações muito antes do que apenas no momento em que estava sozinho e falido. Não são soluções morais absolutas, mas se colocam como caminho de reflexão para quem está se perguntando o que é bom ser e não buscando apenas um critério moral isolado.

Referências

- ABBEY, R. *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- ARAUJO, p. R. M. *Charles Taylor por uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- FRANKFURT, H. Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, v. 68, n. 1, p. 5-20, 1971.
- HONNETH, A. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HONNETH, A. *Reificação*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- KYMLICKA, W. *Multicultural Odysseys*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LAFETÁ, J. L. O mundo à revelia. In: RAMOS, Graciliano. *São Bernardo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*: um estudo em teoria moral. Bauru: EDUSC, 2001.
- MACINTYRE, A. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of Science. *The Monist*, v. 60, n. 4, p. 453-472, 1977.
- MEAD, G. H. *Mind, self and Society*: from the Standpoint of a social Behaviourist. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
- MURDOCH, I. *A soberania do Bem*. Trad. Julian Fuks. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

- RAMOS, G. *São Bernardo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- RICOEUR, p. *O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.
- RICOEUR, p. *Interpretação e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- RICOEUR, p. *O conflito das interpretações*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RIBEIRO, E. V. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- SCHNEIDER, C. R. Modernidad y identidad em Charles Taylor. *Revista de Filosofia*, v. 69, p. 227-243, 2013.
- TAYLOR, C. *Human agency and language*. Philosophical papers I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- TAYLOR, C. *La libertad de los modernos*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3. ed. São Paulo: edições Loyola, 2011a.
- TAYLOR, C. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É realizações, 2011b.

A ética da ambiguidade de Simone de Beauvoir presente no romance *A convidada*

Thailize Brandolt³⁵

Introdução

Simone de Beauvoir dispensa maiores apresentações, sendo uma das poucas mulheres filósofas que têm sua obra presente no cânone da história da filosofia. Ainda que seja amplamente conhecida pelo seu ensaio filosófico *O segundo sexo* (1949), considerado o marco inicial do movimento feminista contemporâneo, e pelo seu relacionamento amoroso com o também filósofo Jean-Paul Sartre, Simone não gostava que se referissem a ela como filósofa e sim como uma romancista. Suas obras literárias sempre trouxeram muitos elementos autobiográficos, mas sem deixar de lado a profundidade de conceitos bastante complexos e caros à filosofia, como o existencialismo, a liberdade e a ambiguidade.

Nos escritos literários de Simone, podemos perceber claramente a busca por uma espécie de ética da ambiguidade. Falaremos, neste artigo, mais especificamente do romance *A convidada*, publicado em 1943, que introduz alguns dos principais elementos ético-filosóficos que serão explorados na sua obra *Por uma moral da ambiguidade*, publicada pela primeira vez em 1947. Tanto no romance quanto no ensaio filosófico, o fio condutor são dois conceitos fundamentais em toda obra de Beauvoir: liberdade e ambiguidade. Nas linhas que se seguem, pretendemos percorrer essa articulação feita por Simone de Beauvoir com os principais conceitos filosóficos da obra *Por uma moral da ambiguidade*, que já estavam presentes

³⁵ Mestre e doutoranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul, bolsista PROSUC/CAPES Modalidade II.

no seu escrito literário *A convidada*, na tentativa de sistematizar uma ética existencialista, ou então uma ética da ambiguidade.

Para Simone de Beauvoir, a questão ética primordial é: *Qual é a razão para agir?*. A única justificação para a ação, segundo Simone, é a liberdade, buscando ampliar os limites da própria condição humana. A existência de desigualdades e divergências no agir humano implica que uma ação é verdadeiramente ética não apenas quando visa aumentar a liberdade do próprio agente, mas quando este se compromete a ampliar também a liberdade dos outros. Beauvoir sugere que liberdade e ética estão interligadas através da responsabilidade do sujeito para com os outros e por um propósito maior do que a própria existência, o de “libertar a liberdade”. A ambiguidade, para Beauvoir, é inerente a todos os indivíduos em suas relações, pois, embora sejamos conscientemente sujeitos livres, nas relações somos objetificados pelos outros e, mesmo quando abdiquamos de usufruir de nossa liberdade, já estamos fazendo uma escolha que só seria possível enquanto sujeitos livres.

Embora sejamos sujeitos que se relacionam com objetos, também somos sujeitos objetificados que se relacionam uns com os outros. A partir do momento que nos colocamos no mundo em relação com os outros sujeitos, estamos subordinados a nos tornamos mais um dos objetos que se relacionam com o mundo através do outro. O privilégio de existir enquanto indivíduo parece ser possível apenas em nossa relação particular com nós mesmos, porém nossa existência depende de um outro para ser concretizada e legitimada, pois só existimos quando um outro diz que existimos. Como seria, então, uma ética que depende de um reconhecimento do outro enquanto uma consciência autônoma e, ao mesmo tempo, da minha própria existência para existir no mundo? Essa condição ambígua de sujeitos/objetos, liberdade/subordinação, eu/outros é crucial para compreender questões éticas fundamentais, como, por exemplo, se seria possível agir eticamente em um mundo marcado pela violência e pela opressão. Alguns filósofos, inclusive, utilizaram-se dessa ambiguidade enquanto justificativa para hierarquizar moralmente certos aspectos da condição humana.

Este privilégio que ele detém sozinho: ser um sujeito soberano e único no meio de um universo de objetos, eis que ele o compartilha com todos os seus semelhantes; a seu turno objeto para os outros, ele nada mais é, na coletividade de que depende de, que um indivíduo. Desde que há homens e que eles vivem, todos experimentaram essa

trágica ambigüidade de sua condição; mas desde que há filósofos e que eles pensam, a maioria deles tentou mascará-la. Esforçaram-se para reduzir o espírito à matéria, ou para assimilar a matéria ao espírito, ou para confundi-los no seio de uma substância única; aqueles que aceitaram o dualismo estabeleceram entre o corpo e a alma uma hierarquia que permitia considerar como desprezível a parte de si mesmo que não se podia salvar. [...] E a moral que propunham a seus discípulos perseguia sempre a mesma meta: tratava-se de suprimir a ambigüidade fazendo-se pura interioridade ou pura exterioridade, evadindo-se do mundo sensível ou abismando-se nele, alcançando a eternidade ou encerrando-se no instante puro (Beauvoir, 2005, p. 13-14).

O aspecto da ambiguidade e seu valor ético para Beauvoir se mostra bastante evidente no enredo de *A convidada*. Esse foi o primeiro romance de Simone de Beauvoir, com fortes toques autobiográficos, que expõe as incertezas, paixões, moralismos, ambiguidades e frustrações nos meses que antecederam a Segunda Guerra Mundial, bem como descreve a boemia intelectual parisiense do final dos anos 1930, que se vê confrontada com questões como a resistência, o colaboracionismo, os sentidos do desengajamento ou da “neutralidade” política, a legitimidade ou não da violência contra invasores e colaboracionistas, a responsabilidade em relação aos outros indivíduos. É nesse cenário que vemos narrada, em terceira pessoa, a história do relacionamento de uma dupla de intelectuais, Françoise e Pierre, às voltas com distintos triângulos amorosos (o primeiro entre Françoise, Pierre e Xavière; o segundo entre Françoise, Pierre e Gerbert; e o terceiro entre Pierre, Xavière e Gerbert), que acaba com o assassinato de Xavière cometido por Françoise.

Os triângulos amorosos e o assassinato de uma mulher cometido por outra mulher, se percebidos através de um olhar raso e apressado, podem ser confundidos com a construção de uma história meramente baseada em rivalidade feminina, ou em mais um romance que coloca os estereótipos da época em evidência. Mas, evidentemente, tratando-se de Simone de Beauvoir, *A convidada* é o contrário do que uma leitura apressada de seu enredo pressupõe. O desvelamento das personagens e a “desconstrução” da percepção que temos sobre seus caracteres se dão através de uma narrativa que, a princípio, parece não apresentar muitos acontecimentos que presumem um engajamento moral dos personagens envolvidos, mas, com o desenvolvimento da história, podemos perceber que é justamente nesse desinteresse pela construção de uma narrativa

moral que está a profundidade dos conceitos ético-filosóficos sobre os quais Simone nos convida a refletir.

O desvelamento das personagens de *A convidada* e o seu contexto histórico

A história narrada em *A convidada* tem na figura de duas mulheres as protagonistas, que não podem ser qualificadas simplesmente pelos adjetivos de vilãs e mocinhas, pois é justamente a ambiguidade de ambas que faz com que nenhum desses aspectos antagônicos se manifeste tão precisamente. Françoise e Xavière intercalam momentos de forte amizade, admiração, paixão, ódio, ciúme, nojo e medo. Elas carregam todos os aspectos ambíguos da existência humana, fazendo com que uma história que começa com uma narrativa de amor e amizade acabe em um trágico assassinato que tem como cenário de fundo a Segunda Guerra Mundial. Para entendermos melhor como Françoise chega ao ponto de assassinar Xavière no romance, precisamos compreender como foi a construção, ou desvelamento, dessa personagem para a própria Simone de Beauvoir. Xavière fora inspirada em Olga, personagem da vida real que apareceu entre a relação de Simone e Sartre. Essa figura despertou no casal certo tipo de incômodo, ao mesmo tempo que os fascinava; ela se tornou um mito para eles por conta de sua personalidade que continha momentos impetuoso. Olga, assim como Xavière, também representava, diz Simone em *A força da idade*:

[...] o culto da mocidade, de seus tumultos, de suas revoltas, de sua liberdade, de sua intransigência. Pela sua impetuosidade, pelo seu extremismo, Olga insurgia-se – não somente em suas palavras como em sua conduta – contra as convenções, as instituições, as palavras de ordem, as rotinas e os limites [...] pretendia escapar a essa condição humana a que nos resignávamos sem vergonha (Beauvoir, 2009, p. 164).

Sartre, Simone e Olga formaram, então, um trio sob essa névoa entre a admiração e o mal-estar que essa figura surpresa despertara no casal. Simone de Beauvoir revela, assim, um aspecto ambíguo de sua personalidade. A mulher, intelectual, reconhecida por seus ideais progressistas e que reivindicava um lugar de maior liberdade para as mulheres em suas relações afetivas, se vê presa e insegura diante de um relacionamento a três, que fazia transbordar todas as suas limitações e defeitos. Ela se reconhece como essa pessoa ambígua, porque, afinal de contas, todos nós somos, e utiliza a

história da convidada para explorar todos esses aspectos e desejos ambíguos que permeiam sua condição humana e sua relação afetiva com Sartre. Diz Simone:

[...] matando Olga no papel, liquidava as irritações, os rancores que experimentara com ela; purificava nossa amizade de todas as más recordações que se misturavam às boas. Mas, sobretudo, desligando, mediante um crime, Françoise da dependência em que a mantinha seu amor por Pierre, eu tornava a encontrar minha própria autonomia. O paradoxo está em que para recuperá-la eu não preciso cometer nenhum gesto inexplicável, mas tão somente contar um num livro (Beauvoir, 2009, p. 228).

O desvelamento de Françoise também é o de Beauvoir. Françoise é a representação da ambiguidade da própria Simone, carregando fortes elementos que são comuns às duas: mulheres que se veem à frente do seu tempo e independentes, com uma vida intelectual bem-sucedida, reconhecidas pela sua inteligência e pela forma livre como levam seus relacionamentos amorosos. Isso faz com que em muitos momentos passemos a confundir a protagonista com a própria autora. Ao longo do romance vemos essa imagem se desconstruir, a mulher livre e independente se transforma em uma figura presa a um relacionamento amoroso. As ambiguidades de Françoise vão se revelando até ela se mostrar a assassina que elimina Xavière.

O enredo de *A convidada* é ambientado em Paris sob a ocupação nazista, uma história sem grandes acontecimentos iniciais, que se desdobra em meio à rotina de intelectuais e burgueses franceses vivendo a ebulação de uma guerra. Isso tudo parece deixar um mal-estar, todos continuam a frequentar os luxuosos cafés, hotéis, e a produzir as suas peças de teatros. Ficamos com a impressão de que a grande preocupação dos personagens são os triângulos amorosos que vão se desenrolando com o passar da história. Quase nada falam sobre a guerra, ou, quando falam, o fazem de maneira como se esse cenário catastrófico nunca fosse atingi-los. Além disso, a maneira como Françoise decide matar Xavière é bastante simbólica para a época em que acontece. Estamos falando de um enredo ambientado na Paris de 1943, que está sob a ocupação nazista cujo ápice da história se dá quando o apartamento onde Xavière vive é transformado em uma espécie de câmara de gás e ela acaba morta. A seguir, faremos uma análise do “desvelamento”³⁶ das personagens principais

³⁶ O termo “desvelamento” é definido pela própria Simone de Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade* como a própria existência em seu movimento livre de abertura a seu prolongamento no porvir. Optamos

da obra, sua relação com a ocupação nazista e com o conceito de “colaboracionista”.

A primeira pergunta que nos vem à mente ao terminarmos de ler *A convidada* é: quem seria Françoise? Uma mulher que assassina outra simulando uma câmera de gás justamente durante a ocupação nazista na França... seria ela uma nazista convicta? Não parece ser o caso. A personagem tem seus desdobramentos e desconstruções, mas não podemos dizer que ela seja alguém que possamos comparar com os nazistas. Na verdade, Françoise vê em Xavière a figura do(a) colaboracionista. Em outras palavras, podemos perceber o enredo de *A convidada* sob uma ótica que ainda não é a da resistência, mas uma perspectiva de aceitação da situação (tanto da guerra como da iminente desgraça resultante dos triângulos amorosos dos personagens) como expressão do ponto de vista colaboracionista.

Num ensaio de agosto de 1945, ao responder à pergunta “o que é um colaboracionista?”, Sartre descreve que este seria um sujeito que vê a guerra como um fato consumado, que não há nada a se fazer a respeito. E mais: aquilo que chamavam de “realismo”³⁷ se relacionava, segundo Sartre (2018, p. 8), com uma espécie de “doença intelectual que pode ser denominada de historicismo”. Perceber a guerra sob uma perspectiva “realista”, ou melhor, através desse “historicismo” que torna o colaboracionista um submisso aos caprichos do soberano e cujo julgamento só se dá com base num futuro já condenado, representava uma forma sutil de fuga, assim como um afastamento da possibilidade do sonho, a falta de se empreender em algo mesmo sem esperança. E é justamente esse aspecto de um subordinado cuja coerência é mudar de ideia quantas vezes for favorável ao mestre que faz com que o colaboracionista se contente, apesar de uma ambição em potencial, com um papel de coadjuvante ou de figurante.

O conceito de colaboracionista de Sartre encontra algumas semelhanças no conceito de sub-homem que Beauvoir trabalha em *Por uma moral da ambiguidade*. O sub-homem é aquele que se

por utilizar esse conceito justamente por acreditar que cada uma das personagens vai se desvelando, se desfazendo e se fazendo novamente ao longo da história, o “porvir” é o grande protagonista que nos revela as ambíguas facetas de cada um dos envolvidos.

³⁷ Em *Por uma moral da ambiguidade*, Simone de Beauvoir também critica o dito “realismo” político por não permitir a recusa do momento presente, impedindo a revolta: “Naquilo que chamamos de realismo político não há lugar para a recusa, porque o presente é considerado como transitório; só há recusa se o homem reivindica ao presente sua existência como um valor absoluto; então ele deve absolutamente rejeitar o que negaria esse valor. [...] A Resistência não aspirava a uma eficácia positiva; ela era negação, revolta, martírio; e nesse movimento negativo, a liberdade era positiva e absolutamente confirmada” (Beauvoir, 2005, p. 107).

recusa a existir, que ignora essa “paixão” e esse “ímpeto” humano de fazer-se existir, que é “destituído de calor vivo”. Mas este recusa-se a existir, já que é uma escolha fracassada, pois, mesmo que se recuse, o sub-homem não deixa de existir, ele não pode deixar de ser presença no mundo, e essa é uma presença que se recusa a enxergar e experimentar o sentido de sua existência. Porém, o sub-homem não é presença neutra no mundo. O que de início parece ser uma fuga, uma tentativa de escapar do comprometimento da existência, acaba encontrando um refúgio em atitudes de violência verbal e até em arrebatamentos físicos. Porque, apesar de não querer buscar por um sentido, o sub-homem não consegue deixar de buscar por um sentido de sua existência, pois isso faz parte da condição humana. E é no meio dessas experiências extremas – no experienciar dos limites da existência humana, sem controle algum, em que ele não deixa de se colocar como coadjuvante já que evita o comprometimento a qualquer custo – que ele espera experimentar o sabor da existência.³⁸

No romance que aqui estamos analisando, a narradora encontra na vida da convidada certas condições da figura colaboracionista e do “sub-homem” em estado latente. Podemos perceber isso claramente nas cenas que antecedem o assassinato de Xavière, quando, em uma conversa sobre a guerra, Françoise se dá conta de que por trás do belo rosto da convidada há também uma crueldade que agora não precisa mais se esconder. Xavière se acha superior àqueles que estão na guerra e não acredita que haja de fato os antifascistas, os quais, para ela, não passam de espiões e chega a afirmar que “– Mas nós não somos feitos da mesma matéria – disse Xavière, envolvendo Françoise num olhar malévolos de desprezo” (Beauvoir, 2018, p. 401).

Essa atitude de Xavière, de não resistência ou aceitação das coisas como fato consumado, começa a ser construída nas primeiras páginas do romance. Quando Françoise convida Xavière para morar em Paris, faz isso porque a amiga insiste em afirmar que se sente inútil e vê sua vida desprovida de sentido na cidade onde vive. Porém, quando finalmente está na Paris de seus sonhos, ela recusa todas as alternativas de ocupações e distrações oferecidas por Françoise. Até mesmo as aulas de teatro que começa a ter com Pierre só acontecem depois de muita insistência dele, e, apesar disso,

³⁸ “Nos linchamentos, nos pogrons, em todos os grandes movimentos sangrentos e sem riscos organizados pelo fanatismo da seriedade e da paixão, é entre os sub-homens que se recruta a mão-de-obra. É por isso que todo homem que se quer livre no seio de um mundo humano moldado por homens livres sentirá tanta repulsa pelo sub-homem; a moral é o triunfo da liberdade sobre a facticidade; e o sub-homem realiza apenas a facticidade de sua existência; em vez de ampliar o reino humano, ele opõe aos projetos dos outros homens sua resistência interna” (Beauvoir, 2005, p. 42).

Xavière continua a perceber a arte de atuar (assim como qualquer outra arte) como um esforço inútil que nada tem de especial diante da grande mercantilização de tudo o que o ser humano é capaz de fazer.³⁹ Ou seja, mesmo que Xavière tenha insistido nas queixas a respeito de sua vida na cidade natal, ela investe muito mais tempo na sua recusa inicial em aceitar o convite de Françoise para morar em Paris pontuando todos os aspectos de inutilidade que percebe na sua existência. O que faz com que ela persista em achar tudo aquilo que lhe propõem a fazer como algo sem valor e sem sentido, revelando esse aspecto de sua personalidade de conformidade com o que está dado, é a falta de vontade de perseverar mesmo sem esperança. Além disso, independentemente de vermos inicialmente a dificuldade de Françoise em conduzir a sua própria vida sob uma perspectiva autônoma e de protagonismo, é Xavière que conclui a história como uma personagem coadjuvante que não foi capaz de sustentar sua própria vontade nas suas diferentes relações. Ela pensou que seria capaz de conquistar o amor de Pierre para sempre, ou que o encantamento de Gerbert fosse mais duradouro, mas tudo que lhe restou foi uma eterna espera e conformismo de ser sempre “a convidada” e não a que convida.

As diferentes formas de alteridade e a ética da ambiguidade de *A convidada*

São inúmeros os aspectos éticos que rondam o enredo do *A convidada*, mas aqui optamos por falar daqueles que se relacionam mais diretamente com o ensaio filosófico posterior de Beauvoir chamado *Por uma moral da ambiguidade*, no qual serão analisados de forma mais contundente os conceitos de alteridade, ambiguidade, existentialismo e liberdade. Parece que Beauvoir utiliza o romance para ilustrar e introduzir alguns dos conceitos que irá trabalhar em sua obra filosófica, antecedendo aquilo que percebeu como insuficiente nos estudos morais que lhe antecederam: seja o excesso de confiança ao empirismo, seja a metafísica dogmática. Beauvoir propõe a possibilidade de uma ética da ambiguidade que não ignora nem condena essa condição humana, essa ambivaléncia e suas contradições. Em outras palavras, ela nos convida a pensar em uma ética que não fique cercada na desumanização do homem, pois

³⁹ “— Eu só classifico de precioso o que nos cai do céu, como o maná — disse Xavière, com um muxoxo. — Se tivermos de comprar esse trabalho, torna-se uma mercadoria como qualquer outra e deixa de me interessar” (Beauvoir, 2018, p. 54).

uma existência humana, necessariamente, ocorrerá para além de decisões que giram em torno apenas do certo e do errado, do bruto, concreto e inegável.

Primeiramente, gostaríamos de abordar o conceito de alteridade a partir do que identificamos no romance *A convidada*. Esse aspecto da alteridade nos ajuda a perceber que, na história narrada, a negação do outro passa primeiro pela negação de si. Compreendemos isso quando identificamos que há uma inversão das protagonistas. A narradora da história, Françoise, inicialmente não parece ser a protagonista. O próprio título do livro parece dar mais ênfase à convidada do que à intelectual que se propõe a contar essa história. Além disso, Françoise manifesta insistente mente a dúvida a respeito do valor de sua existência, afirmando em diversos momentos: “eu não sou ninguém”.

Ela buscava em vão um apoio em si mesma: ela não tinha um *eu*. Até mesmo nos seus melhores momentos ela se via a partir de seus relacionamentos, o que mais lhe importava era como os outros a viam. A grande preocupação de Françoise não era sobre ela mesma, era como as pessoas a percebiam. Era o olhar do outro que fazia com que ela se sentisse como uma pessoa que “existe”. Ela era pura transparência, sem fisionomia nem individualidade. O próprio relacionamento com Pierre serve para Françoise como uma âncora, que firma a sua existência totalmente ligada a um *outro*, mas esse *outro* ainda não é visto como alguém fora dela, ele não é um *outro em si*, mas uma outra parte dela mesma.

Assim sendo, há um processo de alienação da sua alteridade, o *eu* de Françoise não é um outro, a própria Françoise é *em um outro*. Ela não se vê como algo separado do mundo nem consegue ver aqueles que lhe cercam como consciências separadas à sua. Essa alienação da alteridade de Françoise se dá em três momentos distintos: (i) quando ela não se vê como uma existência, como alguém que existe em si, ela percebe sua existência apenas a partir dos outros, principalmente do seu relacionamento amoroso com Pierre; (ii) quando percebe em Xavière um objeto que se dá além da relação que elas possuem, pois Xavière age como se não se importasse com os outros, com o cenário que lhe é apresentado, coloca-se como um objeto separado e observador do mundo, alguém que não se importa com o próprio sofrimento, é que Françoise deseja ela mesma ser esse objeto; (iii) quando ela busca sua própria emancipação, a sua

liberdade e capacidade de existir para si mesma, quando escolhe a si mesma, ela encontra uma única saída, matar a consciência que existia sem ela, a Xavière.

Realizo como liberdade meu escape para o outro quando, pondo a presença do objeto, ponho-me, por isso mesmo, diante dele como presença. Mas essa justificação exige uma tensão constante: ela jamais é realizada, é preciso que ela se realize incessantemente; meu projeto jamais é fundado, ele se funda. Para evitar a angústia dessa escolha permanente, pode-se tentar fugir no próprio objeto, nele abismar sua própria presença; na servidão da seriedade, a espontaneidade original se esforça em renegar-se; ela se esforça em vão e no entanto fracassa, então, em realizar-se como liberdade moral (Beauvoir, 2005, p. 27).

Quando Françoise passa a ver a existência do outro como objeto é o início de uma alteridade abstrata, que vem após aquilo que podemos denominar de autoeliminação – quando a própria Françoise se negava a existir como algo separado –, é a vez de ver surgir um conflito com aquilo que vem de fora e não pode ser controlado pela própria consciência de Françoise. O encanto que Françoise sente por Xavière existe até o momento em que ela percebe essa mulher como uma figura inacessível, impetuosa, metafísica e sem valor concreto. É quando ela passa a “existir” para Pierre e para Françoise que Xavière deixa de ser um mero objeto e se torna uma consciência absoluta. É a partir disso que surge o início do existir do “outro” e da alteridade concreta. Até então não existia um outro para Françoise. Como já dito anteriormente, ela e Pierre formavam um só. Sua dor começa a surgir quando percebe que Pierre reivindica sua própria existência a partir da sua relação com essa outra consciência, chamada Xavière.

Por uma moral da ambiguidade fundamenta-se a partir da compreensão da afirmação de que querer-se livre e querer-se moral é uma só e mesma decisão, pois, para nos realizarmos moralmente, agir moralmente, é necessário que antes realizemos a nossa liberdade que se dá a partir do desvelamento do ser, tornamo-nos livremente aquilo que somos, não nascemos prontos. A ideia de liberdade experienciada por Françoise se confunde com a ideia de “atitude estética” apresentada por Beauvoir, que seria uma contemplação da existência, um olhar desinteressado sobre o mundo que surge das perguntas: onde encontrar ações para agir? Como considerar todas as possibilidades e os avatares dos desvelamentos das diferentes formas de existências? A cena de Françoise visitando

a cidade de seus pais e finalmente se vendo afastada de Xavière e Pierre é quando ela pode experimentar embeber-se da liberdade de poder ir aonde quiser, observar a paisagem como mera passagem de tempo, sem nada sentir, um vácuo, sem obstáculos, sem esforço algum. Mas essa não era a verdadeira liberdade. Ao se sentir separada do mundo, a única questão que restava era: “em que é que tudo isso me diz respeito?”⁴⁰.

Para Beauvoir, querer-se livre, a própria liberdade, é um processo, uma construção, um vir a ser, um desvelamento que se dá através do engajamento no mundo. O sub-homem, por exemplo, finge que não se quer livre, ele foge dessa sua condição, escolhe não desvelar o seu ser, esconde-se nas estruturas pré-moldadas que já se encontram nele. A liberdade só é possível através de um movimento permanente, não há um ponto de chegada, não há uma entrega que leve ao Absoluto, é um eterno esforço e engajamento, por isso há tantos que a recusam. Mas todos eles fracassam, pois não importa se há uma recusa ao movimento, ele sempre irá se manifestar. A humanidade e suas ações se realizam na contingência e é impossível fugir para sempre dessa exigência. Não é o homem que encontra sua liberdade, ele a realiza. E nisso se encontra a dependência do outro para a realização da liberdade. O fazer-se, o desvelamento do ser, só é possível através do movimento que depende do encontro com o outro, com uma consciência externa à nossa.

O homem não pode encontrar uma justificação da sua existência se não na existência dos outros homens. Ele tem a necessidade de tal justificação, não pode escapar dela. A preocupação moral não vem ao homem de fora; ele traz nele mesmo essa questão ansiosa: para que propósito? Ou, dizendo melhor, ele mesmo é esta interrogação urgente; ele não foge dela se não fugindo de si, e uma vez que existe ele a responde. [...] Eu digo respeito aos outros e é a mim que eles dizem respeito: a vinculação eu-outro é igualmente indissolúvel como a vinculação sujeito-objeto (Beauvoir, 2005, p. 91-92).

É preciso superar a própria individualidade, superar a sua própria existência para poder realizar-se livre. Mas isso só é possível se observarmos o outro por ele mesmo, não como um meio para realizar

⁴⁰ “Invadia-a um cansaço tão grande, que se sentia como se tivesse as pernas cortadas. Em que poderiam auxiliá-la todas essas coisas estranhas colocadas ali, a distância, sem aflorar sequer o vácuo vertiginoso que a tragava, como um redemoinho? Descia em espiral, cada vez mais fundo. Talvez, no fim, tocassem em qualquer coisa: a calma, o desespero, algo de decisivo. Continuava, porém, sempre na mesma altura, à beira do vácuo. Olhou em torno com angústia; não, nada poderia ajudá-la. Precisava arrancar-se a si própria num impulso de orgulho, de piedade ou de ternura. Sentia dores nas costas, nas temporas, mas até essa dor lhe era estranha. Precisava ter alguém ao lado, para se lamentar: ‘Estou cansada, sou infeliz’. Então, aquele instante vago e miserável tomaria, com dignidade, o seu lugar na vida. Mas não havia ninguém” (Beauvoir, 2018, p. 181-182).

nossa liberdade. O outro tem valor por si próprio, ele nos interessa não por fazer parte de uma mesma coletividade (da mesma cidade, da equipe de teatro, do grupo de amigos que me acompanha etc.), mas por ser ele mesmo um indivíduo. Um ser que existe para além de mim e que na ambiguidade da existência, na sua exigência de um por vir, é capaz de me proporcionar o movimento necessário para a realização de minha liberdade. É a relação com o outro que dá a possibilidade de o homem se realizar objetivamente no mundo através da situação posta, ao mesmo tempo que lhe desvela subjetivamente no seu engajar com a realização de sua liberdade. A libertação do homem é quando ele se assume como um ser genérico no meio de outras consciências também genéricas e separadas da sua própria.

Françoise se dá conta tardivamente de que uma consciência separada da sua não é algo que possa ser evitado. A presença de Xavière em sua vida lembra-lhe de que ela não pode evitar o constrangimento de se deparar com sua própria ambiguidade. É a confiança de Xavière que revela a insegurança de Françoise, é o descompromisso com o mundo de Xavière que evidencia o quanto Françoise se preocupa com a opinião dos outros, é o sentimento que Xavière sente por Gerbert que lembra a Françoise o quanto ela também é dependente do amor que sente por Pierre. E mesmo quando decide assumir seu verdadeiro desejo de exterminar essa outra consciência, quando escolhe a si mesma, ela não deixa de conviver com a constante presença de Xavière. O que morre é o corpo, mas a presença e a lembrança dessa consciência permanecem invictas na memória de Françoise.

Quem narra a história de *A convidada* é uma mulher que passou a vida inteira evitando dizer “não”, a simples possibilidade de negar algo a alguém já lhe causava incômodo. Mas é justamente isso que faz com que Françoise negue a ela mesma e aos outros como protagonistas de uma vida. É talvez por isso que o título seja *A convidada* e não *A assassina*, porque a proposta de Beauvoir é mesmo mostrar que essa mulher viveu à sombra dela mesma durante muito tempo, por negar sua alteridade, sua ambiguidade. Foi criada por pais conservadores e achou que na sua vida intelectual e no seu romance “livre” com Pierre pudesse finalmente se libertar das amarras da falsa moral, mas ela mesma já havia se tornado essa moralista frágil que não conseguia aceitar os próprios defeitos e desejos de ser alguém diferente do que era.

Entretanto, os opressores, pelo próprio fato de se recusarem a cooperar com a afirmação da liberdade, encarnam aos olhos de todos os homens de boa vontade o absurdo da facticidade; a moral, ao reivindicar o triunfo da liberdade sobre a facticidade, reivindica também que eles sejam suprimidos; e uma vez que, por definição, a subjetividade deles escapa a nosso domínio, é apenas sobre sua presença objetiva que será possível agir; aqui será preciso tratar outrem como uma coisa, violentá-lo, confirmado assim o fato doloroso da separação dos homens (Beauvoir, 2005, p. 81).

Como agir moralmente quando não nos reconhecemos como protagonistas de nossa existência? Como identificar o certo e o errado quando nos impedimos de dizer um simples “não” para tudo que nos desagrada? Como ser justo em um mundo onde qualquer consciência que não seja a minha me incomoda e causa transtorno? Essas parecem ser algumas das questões principais presentes no romance escrito por Simone de Beauvoir, e com o passar da história vamos percebendo que elas vão se tornando cada vez mais difíceis de serem respondidas. Por conta dos antagonismos e das ambiguidades da existência – a felicidade e a beleza se veem confrontadas pelo mau e pela feira –, parece haver aí um tipo de verdade universal, em que esses opositos acabam sendo uma espécie de resposta para qualificar as nossas ações morais.

Por exemplo, quando Françoise enxerga a beleza de Xavière, o que ela vê é todos os aspectos que acha feio em si mesma. Quando ela vê a impetuosidade e crueldade de algumas falas de Xavière, Françoise a julga como maldosa e diferente dela, mas a solução que encontra para acabar com esse incômodo é justamente um assassinato. Françoise não consegue diferenciar sonho de realidade e acaba tornando real o verdadeiro sentimento de aniquilar Xavière.

Objetaram-me, ademais, que com essa violência Françoise não se salva: não extingue a condenação lançada contra ela por Xavière. Essa crítica não me convence. Françoise renunciou a encontrar uma solução ética para o problema da coexistência; ela suporta o Outro como um escândalo irredutível. Defende-se suscitando no mundo um fato igualmente brutal e irracional: um assassinato (Beauvoir, 2009, p. 288).

Segundo Beauvoir, a moral da ambiguidade é aquela em que a liberdade ontológica humana nos permite reconhecer que a experiência individual se dá através da situação compartilhada com o outro. Isto é, a liberdade parte dessa liberdade individual, mas apenas se realiza no universal. Quando lançados gratuitamente no mundo, permitimo-nos realizar nossa existência situacional. A am-

biguidade da moral humana reside na relação do corpo (individual e subjetivo) com a situação (compartilhada e objetiva). A liberdade humana está enraizada na situação, por isso não há como existir uma moral na individualidade, não há realização particular sem um coletivo, a nossa individualidade apela pelo outro e nós mesmos somos apelo para a existência do outro.

Nessa condição ambígua humana e sua necessidade de desenvolvimento através da separação entre corpo e situação, o tempo tem papel essencial. O tempo é o que faz a ligação da relação ambígua entre a falta de ser e a existência. Quando projetamos nosso olhar para o futuro, o que procuramos é o prolongamento de nossa existência através do movimento do porvir. Quando Françoise percebe que o relacionamento entre Pierre e Xavière é capaz de interferir no seu futuro e na sua relação com aquele que sempre fez parte do seu eu, ela também se dá conta de que não consegue imaginar a continuidade de sua existência. Xavière representa para Françoise um rompimento, não só da sua relação com Pierre, mas também da sua relação com ela mesma. E sem conseguir imaginar um futuro, a única saída que Françoise encontra é eliminar aquela que impede o seu movimento de porvir.

Considerações finais

Ao leremos o romance *A convivida* e compará-lo com os conceitos éticos presentes no ensaio filosófico *Por uma moral da ambiguidade*, percebemos que a ética proposta por Simone de Beauvoir trata-se de uma ética que reconhece que o desenho original da humanidade é a ambiguidade. E isso tem princípio na própria condição de existência do homem: ele quer ser livre e, no momento que se depara com essa vontade, ele falha, pois a existência é um projeto permanentemente inacabado, assim como a liberdade e a moral. Em todos os projetos nos quais atualizamos o nosso querer ser moral e querer ser livre, estamos condenados a não realizar o nosso objetivo original, assim todos os projetos permanecem miragens.

Mas, então, por que se aventurar em qualquer projeto se já estamos condenados ao fracasso? Talvez a resposta esteja justamente em compreender que o fracasso também faz parte do sucesso. O projeto original não ser alcançado não significa que nenhum projeto tenha sido alcançado. O engajamento necessário para que possamos

ir em busca do objetivo original é ele mesmo uma conquista. Nesse sentido, faz-se necessário também reconhecer o valor do instante, do presente, sendo ele a única presa tangível, a presença e a existência realizadas. Como já falamos anteriormente, é quando olhamos para o futuro que vislumbramos o desvelar de nossa existência, mas é no presente que conseguimos realizar a nossa liberdade.

O grande projeto de libertação de Françoise é aniquilar aquela consciência separada da sua que tanto lhe perturba, mas mesmo assassinando Xavière ela permanece presa à angústia de jamais conseguir aniquilar também as lembranças de seu ato. Assim como o resultado de uma guerra nunca é alcançado, pois o aniquilamento total do inimigo nunca é possível sem antes aniquilar também nossos aliados, Françoise, apesar de se sentir vitoriosa por um breve espaço de tempo, logo percebe que foi a sua própria destruição que conseguiu alcançar, porque a guerra que empreendeu nunca foi diretamente contra Xavière, foi contra ela mesma, contra sua ambiguidade, contra o seu querer-se livre. Ela nunca se permitiu ser alguém que fugisse daquele projeto original que seus pais e o ambiente em que estava inserida haviam-lhe concebido. Françoise não se reconhecia como uma consciência própria, mas apenas através do olhar das outras pessoas, e não as percebia como separadas de si mesma. Ou seja, Françoise se via como parte de um emaranhado de nós, dependentes uns dos outros, mas sem poder realizar movimentos próprios.

Seria a moral da ambiguidade uma moral individualista, já que ela só se fundamenta a partir da dependência da tomada de consciência de que o indivíduo tem valor absoluto? Se for observada apenas por esse ponto de vista, pode ser confundida com um mero projeto individualista. Mas não esqueçamos que esse indivíduo só realiza seu valor e sua liberdade moral através do seu envolvimento com o mundo e com os outros indivíduos. O movimento necessário para a realização da moral da ambiguidade irrompe do próprio indivíduo, mas desemboca fora dele. O limite da ação moral do homem é a sua própria liberdade, que encontra sua delimitação justamente na união de um movimento que ao mesmo tempo é positivo (para ser livre, primeiramente devo assumir o meu querer ser livre) e negativo (que recusa a opressão para si e para outrem, pois mesmo numa situação de opressão que não compete a mim diretamente ela mesma impede a realização de minha liberdade). O senso de ambiguidade

também é um momento de recusa a esses aspectos que, por mais que tentemos negar, não deixam de estar mais próximos do que imaginamos. A figura de Françoise revela essa ambiguidade em sua trajetória, palmo a palmo: a mulher rígida tão próxima da pura e da austera, a devotada tão próxima da hipócrita e da desdenhada, a hesitante tão vizinha da fascinada. Sob uma vertigem perpétua, Françoise se vê diante de um abismo, em que encara a si mesma como uma coisa, uma personagem petrificada em sua própria ambiguidade, e se percebe desejando e fazendo coisas de loucos, coisas de traidores, coisa de assassinos.

A ética proposta por Beauvoir é justamente aquela que não admite tipo algum de moralismo: ou se é bom por completo ou se é mau completo, ou se é virtuoso ou se é vicioso, ou se é generoso ou se é egoísta de forma completa e acabada. A ética da ambiguidade admite um ser ético que, ao se deparar com seus aspectos ambíguos, realiza o seu melhor projeto de liberdade através de uma relação sincera com as suas indeterminações e com as indeterminações dos outros seres que lhe cercam. Apenas um objeto poderia ter sua forma toda reconhecida como imutável e sólida. Ao negar sua ambiguidade, o homem vê a si e ao outro como objetos que podem ser possuídos e manipulados facilmente, já que são sempre uma coisa ou outra. Ao observar o outro como sujeitos ambíguos que estão em movimento constante de realizar o seu projeto de liberdade, percebemos uns aos outros como seres em formação permanente, daí a exigência de expectativas em relação aos outros e a nós mesmos torna-se menos cruel. Conseguimos compreender que uma consciência separada da nossa não é, necessariamente, uma ameaça, mas uma possibilidade de enriquecermos ainda mais o nosso projeto ético.

A epígrafe de *A convidada* revela uma frase retirada da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, “toda consciência visa à morte de outra”⁴¹, e já denuncia qual será o desfecho desse romance, uma busca incessante pela morte de uma consciência que não é a própria. E essa busca se torna ainda mais latente quando não conseguimos ver valor na nossa própria existência. Quando nós não nos vemos como um outro carregado de valor, tudo aquilo que se revela externo a nós parece uma ameaça a essa impotência de atuação no mundo. O “colaboracionista” de Sartre, ou o sub-homem de Simone de Beauvoir, concretiza-se na personagem de Xavière

⁴¹ “Cada um precisa tender à morte do Outro, assim como igualmente arrisca a sua vida; pois o Outro não vale mais que ele próprio” (Hegel, 2013, p. 145, parágrafo 187, tradução modificada).

como a concretização de uma figura em eterna fuga, de si mesmo e do outro, do contentamento com a figuração da própria vida e com a subordinação dos acontecimentos que lhe cercam. A alteridade abstrata revelada pelo olhar de Françoise em relação a Xavière, que a enxerga como um objeto a ser “domado”, faz com que a negação persistente de si mesma ultrapasse os seus limites e passe a negar também a existência do outro. É só quando Françoise vê que não somente as ações de Xavière como também os efeitos que estas têm sob si estão totalmente fora de seu controle que ela se dá conta da existência de uma consciência além da sua, uma consciência que continua a existir mesmo quando ela já não está mais presente.

A decisão de matar Xavière parece inevitável para Françoise, que aparentemente não suporta conviver com a ideia de que alguém exista para além dela. Mas é uma tentativa falha, pois, mesmo com a morte de Xavière, Françoise não deixa de conviver com a presença constante de uma consciência que, agora além de ser uma consciência alheia, também a lembra de que ela é uma assassina. A alteridade concreta é a realização da presença da alteridade como condição da existência humana. Françoise não aceita se ver como alguém que caminha a poucos passos da moralidade e da imoralidade, entre a candura e a desobediência, e a existência de Xavière não deixa que ela escape de se olhar no espelho. A ética da ambiguidade de Simone de Beauvoir é um convite em forma de reivindicação para que aceitemos nos olharmos no espelho com mais sinceridade e acolhimento em relação à nossa condição ambígua e olharmos para o outro como um outro também dotado de ambiguidade e desejo de se fazer livre. É a aceitação do movimento, do desvelamento, como oportunidade e apelo de se realizar como seres livres e éticos.

Referências

- BEAUVOIR, S. *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BEAUVOIR, S. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BEAUVOIR, S. *A convidada*. Trad. Vítor Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SARTRE, Jean p. *O que é um Colaborador?*. Trad. Eliana Sales Paiva e Frei Hermínio Bezerra. Fortaleza: Grupo de Estudos Sartre – UECE, 2018.

TEIXEIRA, Nathan Menezes Amarante. Querer-se livre e querer-se moral é uma só e mesma decisão: Simone de Beauvoir e a ética da ambiguidade. *Griot: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 398-412, 2018. DOI: 10.31977/grif.v17i1.786. Disponível em: <https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/786>. Acesso em: 21 maio 2024.

A Editora

A Editora da Universidade de Caxias do Sul, desde sua fundação em 1976, tem procurado valorizar o trabalho dos professores, as atividades de pesquisa e a produção literária dos autores da região. O nosso acervo tem por volta de 1.600 títulos publicados em formato de livros impressos e 600 títulos publicados em formato digital. Editamos aproximadamente 1.000 páginas por semana, consolidando nossa posição entre as maiores editoras acadêmicas do estado no que se refere ao volume de publicações.

Nossos principais canais de venda são a loja da Educs na Amazon e o nosso site para obras físicas e digitais. Para a difusão do nosso conteúdo, temos a publicação das obras em formato digital pelas plataformas Pearson e eLivro, bem como a distribuição por assinatura no formato streaming pela plataforma internacional Perlego. Além disso, publicamos as revistas científicas da Universidade no portal dos periódicos hospedado em nosso site, contribuindo para a popularização da ciência.

Nossos Selos

-  **EDUCS/Ensino**, relativo aos materiais didático-pedagógicos;
-  **EDUCS/Origens**, para obras com temáticas referentes a memórias das famílias e das instituições regionais;
-  **EDUCS/Pockets**, para obras de menor extensão que possam difundir conhecimentos pontuais, com rapidez e informação assertiva;
-  **EDUCS/Pesquisa**, referente às publicações oriundas de pesquisas de graduação e pós-graduação;
-  **EDUCS/Literário**, para qualificar a produção literária em suas diversas formas e valorizar os autores regionais;
-  **EDUCS/Traduções**, que atendem à publicação de obras diferenciadas cuja tradução e a oferta contribuem para a difusão do conhecimento específico;
-  **EDUCS/Comunidade**, cujo escopo são as publicações que possam reforçar os laços comunitários;
-  **EDUCS/Internacional**, para obras bilíngues ou publicadas em idiomas estrangeiros;
-  **EDUCS/Infantojuvenil**, para a disseminação do saber qualificado a esses públicos;
-  **EDUCS/Teses & Dissertações**, para publicação dos resultados das pesquisas em programas de pós-graduação.



Conheça as possibilidades de formação e aperfeiçoamento vinculadas às áreas de conhecimento desta publicação acessando o QR Code.

