

ANNALES FAJE

Colóquio

Perspectivas sobre o dizível e o indizível

26 e 27 de maio

ANAIS

COMUNICAÇÕES
TEXTOS COMPLETOS



Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia

COLÓQUIO PERSPECTIVAS SOBRE O DIZÍVEL E O INDIZÍVEL

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Publicações FAJE

Arte da Capa: Comunicação FAJE

Apoio e Incentivo:

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG)

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

(Coordenador da Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE - CCAEU)

Coeditor: Me. Felipe Magalhães Francisco

(Coordenador Adjunto da CCAEU)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

D476 Colóquio Perspectivas sobre o Dizível e o Indizível / editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco - Belo Horizonte: FAJE, 2025 133 p.

Annales FAJE, v. 10, n. 3, 2025

ISSN: 2526-0782

1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

CDU 1+2(05)

REALIZAÇÃO

REPHIL

Grupo de Pesquisa de Filosofia da Religião da FAJE

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	5
2. ARTIGOS	
1. La manifestación de lo inefable. Sobre la posibilidad fenomenológica de la Revelación teológica	12
<i>Prof. Dr. José Daniel López</i>	
2. “Presente”: palabra que alberga lo indecible	22
<i>Prof. Dr. Pedro Antonio Reyes Linares</i>	
3. Podemos falar verdadeiramente aquilo que não pode ser?	32
<i>Prof. Dr. Guilherme Araújo Cardoso</i>	
4. Da Moralidade à Religião: Esperança e Promessa na Filosofia de Kant	45
<i>Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki</i>	
5. O fenômeno da despossessão como um desafio para o imperativismo na filosofia da dor	62
<i>Prof. Dr. Daniel De Luca-Noronha; Profa. Dra. Veronica Campos</i>	
6. Sobre a Imaginação Simbólica na Experiência do Indizível	74
<i>Prof. Dr. Marco Heleno Barreto</i>	
7. O impossível de dizer e sua identificação com o registro do real em três fases do ensino de Lacan	83
<i>Me. Felipe Cordeiro Alves</i>	
8. As atmosferas fílmicas como expressões do indizível no cinema de Andrei Tarkovski	92
<i>Profa. Ma. Graziela Aparecida da Cruz</i>	
3. COMUNICAÇÕES	
9. Mestre Eckhart e a palavra interior: do silêncio da alma à manifestação na vida	103
<i>Dr. Leandro Bertinello</i>	
10. O dizível e o indizível em Claro Enigma, de Drummond	113
<i>Prof. Dr. Edson Santos de Oliveira</i>	
11. A palavra como indizibilidade e recusa da linguagem instrumental na poesia de Paul Celan	120
<i>Prof. Dr. Antônio Wagner Veloso Rocha</i>	
12. Análise hermenêutica fenomenológica da terceira homilia sobre a incompreensibilidade de Deus de São João Crisóstomo	129
<i>Pedro Verran dos Santos Pimentel</i>	

APRESENTAÇÃO

O problema dos limites do dizível e do indizível acompanha a história do pensamento filosófico desde suas origens. Da advertência platônica sobre a impossibilidade de expressar plenamente o Bem à sentença wittgensteiniana de que “sobre o que não se pode falar, deve-se calar”, o pensamento ocidental sempre se deparou com o paradoxo de querer dizer o indizível, de querer representar o que excede toda representação. Trata-se de uma tensão constitutiva do próprio ato de pensar e de falar: a linguagem, enquanto meio privilegiado de manifestação do sentido, carrega em si a marca de uma insuficiência que a remete constantemente ao seu outro – o silêncio, o mistério, o indeterminado.

O Colóquio Perspectivas sobre o Dizível e o Indizível, promovido pelo REPHIL – Grupo de Estudos de Filosofia da Religião da FAJE, entre os dias 26 e 27 de junho de 2025, teve por objetivo aprofundar essa problemática, reunindo pesquisadores de diferentes áreas e tradições filosóficas. A questão do indizível – seja sob a forma do mistério teológico, da experiência estética, do inconsciente, da contradição lógica ou da transcendência simbólica – foi abordada em diálogo com a fenomenologia, a filosofia da linguagem, a lógica, a psicanálise, a filosofia da religião, a literatura e o cinema.

A riqueza das intervenções revelou a vocação interdisciplinar e intercultural do colóquio, cujos ecos se prolongam nos artigos agora publicados.

CONFERÊNCIAS

O artigo de José Daniel López, *La manifestación de lo inefable. Sobre la posibilidad fenomenológica de la Revelación teológica*, abre a coletânea articulando a questão do indizível no horizonte da fenomenologia e da teologia. A partir do problema husserliano da fenomenalização de Deus na consciência e de sua retomada por autores como Marion e Scannone, López examina a possibilidade de uma revelação que se manifesta precisamente como o que excede o fenômeno, apontando para uma nova compreensão do sujeito e da razão na experiência do absoluto.

Pedro Antonio Reyes Linares, por sua vez, aproxima-se do indizível através da palavra “presente” pronunciada por mãos de desaparecidos. Sua análise fenomenológico-hermenêutica revela que essa palavra não é mera designação, mas acontecimento ético e político que rompe a normalidade, corporifica o luto e convoca a memória. Inspirado em Zubiri, Levinas, Cavarero, Butler, Derrida e Chrétien, o autor mostra como, no limite entre o decifrável e o inefável, a palavra encarna uma presença que resiste e denuncia – presença que, ao dizer o impossível, abre um espaço para o porvir e para a comunhão na diferença.

A questão da verdade diante do impossível é retomada por Guilherme Araújo Cardoso, que propõe uma “Lógica das Verdades Impossíveis”, inspirada em Austin e na teoria das situações de Barwise e Perry. Sua abordagem sugere que é possível falar verdadeiramente sobre o

irreal e o contraditório sem aderir ao dialeteísmo, que aceita contradições verdadeiras, nem ao inefabilismo, que as considera inexpressáveis. Seu trabalho representa uma ponte entre lógica, ontologia e filosofia da linguagem, reabrindo o debate sobre os limites do discurso racional.

No campo da filosofia prática, Luiz Sureki reflete sobre a passagem “da moralidade à religião” na filosofia de Kant. A esperança, longe de ser mera projeção subjetiva, é compreendida como dimensão constitutiva da razão prática, que aspira ao bem supremo como realização do dever. A promessa moral, nesse contexto, reconcilia deontologia e felicidade, mostrando que a “religião nos limites da simples razão” pode ser pensada como horizonte ético em que o humano e o divino se tocam sem confusão nem separação.

O tema do indizível na experiência corporal e afetiva surge no texto de Daniel De Luca-Noronha e Veronica Campos, que investigam o fenômeno da despossessão como um desafio ao imperativismo na filosofia da dor. Ao mostrar que há estados de dor que não se deixam reduzir à lógica de comandos protetivos, os autores evidenciam uma dimensão da experiência que escapa à representação e põe em crise o próprio conceito de posse do corpo. O indizível aparece, aqui, como ruptura da integração entre mente e corpo – como fenda que devolve à dor sua profundidade originária.

Em outro registro, Marco Heleno Barreto examina a imaginação simbólica na experiência do indizível, partindo de Paul Ricoeur e Carl Gustav Jung. O símbolo, entendido como mediação entre o visível e o invisível, permite pensar o indizível não como ausência, mas como excedente de sentido. Diante da lógica niilista que domina o imaginário contemporâneo, o autor reivindica o poder do símbolo como lugar de transcendência e de recomposição do sentido.

Felipe Cordeiro Alves aborda o indizível a partir da psicanálise, explorando o desenvolvimento do conceito de “impossível de dizer” nas três fases do ensino de Lacan – estruturalista, discursiva e topológica. O autor mostra como o real, enquanto impossível, não é o outro do simbólico, mas aquilo que o funda e o desestabiliza continuamente. O indizível não é, portanto, mera ausência de sentido, mas o núcleo em torno do qual o simbólico se organiza e o sujeito se constitui.

Por fim, Graziela Aparecida da Cruz transporta a reflexão para o campo estético, investigando as “atmosferas fílmicas” como expressões do indizível no cinema de Andrei Tarkovski. Inspirando-se em Hans Ulrich Gumbrecht e em seu conceito de *Stimmung*, a autora mostra como as imagens, sons e silêncios do cineasta russo instauram um espaço sensível em que o espectador é afetado por aquilo que não se diz – uma mística da percepção em que o indizível se torna experiência estética de presença.

Os oito artigos, tomados em conjunto, formam um tecido de vozes que se entrecruzam em torno de uma mesma questão: o que resta dizer quando o dizer atinge seus próprios limites? Seja na revelação teológica (López), na palavra que encarna a ausência (Reyes), na

verdade do impossível (Cardoso), na esperança moral (Sureki), na dor que escapa ao comando (De Luca e Campos), no símbolo que media o transcendente (Barreto), no real lacaniano (Alves) ou na atmosfera fílmica (Cruz), o indizível aparece não como fronteira negativa do discurso, mas como sua fonte inextinguível. Entre o silêncio e a palavra, entre o conceito e a imagem, o pensamento descobre o espaço onde o dizer e o calar se implicam mutuamente – o espaço onde o sentido se revela não apesar do indizível, mas através dele.

COMUNICAÇÕES

Além das conferências principais aqui publicadas, o *Colóquio Perspectivas sobre o Dizível e o Indizível* contou também com a apresentação de quatro comunicações, selecionadas pela comissão científica para integrar esta coletânea. Três delas foram apresentadas por doutores e uma por um mestrando em filosofia, todas unidas pela mesma preocupação com os limites e possibilidades da linguagem no pensamento filosófico, teológico e poético.

Leandro Bertoncello, em *Mestre Eckhart e a palavra interior: do silêncio da alma à manifestação na vida*, investiga os limites do dizível e do indizível no pensamento do mestre renano, destacando a distinção entre a palavra exterior, discursiva e limitada, e a palavra interior, silenciosa e espiritual, onde se dá a experiência do Verbo divino. A linguagem humana aparece, assim, como expressão imperfeita da palavra nascida na alma, cuja plenitude só se realiza na experiência interior do indizível.

No texto *O dizível e o indizível em “Claro Enigma”, de Drummond*, Edson Santos de Oliveira aproxima o conceito filosófico de enigma da noção lacaniana de letra como litoral, explorando a oscilação entre o que se diz e o que se cala. Após examinar o sentido de enigma na obra de Drummond, o autor propõe uma leitura do poema *Claro Enigma*, onde o poético se mostra como fronteira viva entre o silêncio e o dizer.

Antônio Wagner Veloso Rocha, em *A palavra como indizibilidade e recusa da linguagem instrumental na poesia de Paul Celan*, reflete sobre a indizibilidade na obra do poeta judeu-alemão sobrevivente do Holocausto. Mostra que a “dicção fechada” de Celan rompe a linearidade da leitura e instaura uma linguagem fragmentária, feita de silêncios e brancos, na qual o não-dito se torna o verdadeiro portador do sentido. A recusa da linguagem instrumental revela, nesse contexto, a dimensão ética e existencial do indizível.

Por fim, Pedro Verran dos Santos Pimentel, em *Análise hermenêutica-fenomenológica da terceira homilia sobre a incompreensibilidade de Deus de São João Crisóstomo*, realiza uma breve investigação sobre as concepções do padre da Igreja acerca dos limites da linguagem e dos modos de discurso capazes de comunicar a Deus. Sua leitura mostra como o pensamento cristão antigo já reconhecia, na tensão entre o dizer e o silêncio, o lugar próprio da teologia e da contemplação.

Essas quatro comunicações completam e ampliam o horizonte deste volume, reafirmando o propósito comum de pensar o indizível não como fronteira da razão, mas como

espaço de abertura do pensamento – onde o silêncio e a palavra se encontram, e onde o sentido se torna, ao mesmo tempo, limite e revelação.

E, assim, no cruzamento entre o silêncio e a palavra, entre o limite e a revelação, o pensamento se abre ao indizível como seu próprio horizonte. É a essa experiência de abertura e de diálogo que os textos deste volume convidam o leitor.

Luiz Carlos Sureki

Daniel De Luca

Belo Horizonte, 17 de novembro de 2025

Colóquio Perspectivas sobre o Dizível e o Indizível

JUSTIFICATIVA

Um problema que ocupou filósofos de diferentes épocas diz respeito aos limites do que se pode representar ou dizer, seja pela mente, seja pela linguagem. Uma vez que esses limites são fixados, abre-se espaço para pensarmos o que não se pode representar. Mas o que se pode afirmar sobre algo que se encontra além das nossas capacidades de representação? Diferentes respostas foram dadas a este problema, em diferentes áreas da filosofia. O colóquio reunirá pesquisadores dessas diferentes áreas, como filosofia da religião, lógica, metafísica, para que possam apresentar e discutir o problema a partir de diferentes perspectivas.

OBJETIVOS

- Promover a integração entre pesquisadores de filosofia da América-Latina;
- Atender à exigência de internacionalização do PPG em filosofia da FAJE;
- Estimular a apresentação e discussão de trabalhos relevantes à temática do dizível e do indizível;
- Permitir o acesso aos alunos da pós-graduação e da graduação ao tema em tela.

METODOLOGIA

Tendo em vista a natureza interdisciplinar do colóquio, foram organizadas mesas de discussão para que, além da exposição, houvesse um diálogo entre os palestrantes que adotam diferentes perspectivas teóricas sobre o dizível e o indizível. A distribuição das mesas de discussão seguiu, por um lado, o critério de pertencimento dos palestrantes às grandes áreas do conhecimento e, por outro lado, das diferenças entre as linhas de pesquisas específicas de cada um deles. Tal metodologia mostrou-se profícua para que os objetivos do colóquio fossem atingidos porque permitiu um diálogo muito enriquecedor entre os palestrantes e, conseqüentemente, uma excelente oportunidade de aprendizagem para os ouvintes.

PROGRAMAÇÃO

DIA 26/05/2025

13:30: Abertura

14:00: Conferência: “Presente”: La palabra que alberga lo indecible” – Prof. Dr. Pedro Reyes (ITESO – México)

15:00: Conferência: “A dor como um qualia primitivo” – Prof. Dr. Daniel De Luca-Noronha (FAJE)

16:00 – Intervalo

16:30: Conferência: “Esperança e Promessa em Immanuel Kant. Com alguns aportes das Vorlesungen über Moralphilosophie” – Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki (FAJE)

17:30: Conferência “As atmosferas filmicas como expressões do indizível no cinema de Andrei Tarkovski” – Profa. Ma. Graziela Cruz (FAJE/UFMG)

18:30 às 19:30: [Comunicações em sessões paralelas](#)

DIA 27/05/2025

14:00: Conferência: “La manifestación de lo infeable” – Prof. Dr. Daniel Lopez (UCC – Argentina)

15:00: Conferência: “O indizível da dor” – Profa. Dra. Veronica Campos (FAJE)

16:00 – Intervalo

17:00: Conferência: “A mediação simbólica para a expressão do indizível” – Prof. Dr. Marco Heleno Barreto (FAJE)

18:00: Conferência : “Impossibilidade e Inefabilidade” – Prof. Dr. Guilherme Araújo (UFOP)

19:00 – 20:00: [Comunicações em sessões paralelas](#)

COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

Prof. Dr. Daniel De Luca-Noronha

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

Prof. Dr. Daniel De Luca-Noronha

Prof. Dr. Guilherme Araújo Cardoso

Profa. Dr. Marco Heleno Barreto

APOIO

FAPEMIG



La manifestación de lo inefable

Sobre la posibilidad fenomenológica de la Revelación teológica

José Daniel López¹

Resumen: Esta exposición indaga la relación entre filosofía y teología a partir de la posibilidad fenomenológica de una Revelación teológica. Comienza retomando el problema planteado por Husserl sobre la posibilidad de una fenomenalización de Dios en el absoluto de la conciencia. Luego se continúa el desarrollo del problema en la modernidad en relación a las categorías de sujeto y razón. Finalmente, se constata la pertinencia de este planteo en la fenomenología contemporánea y latinoamericana (Marion, Scannone) lo que a su vez conlleva una nueva manera de pensar al sujeto y la razón.

Palabras clave: Fenomenología. Marion. Scannone. Reducción teológica

INTRODUCCIÓN

1. El título de esta exposición retoma uno de los problemas nodales de la filosofía y la teología, y trataremos de abordarlo bajo el punto focal de una de las corrientes filosóficas más vivas y actuales del pensamiento contemporáneo: la fenomenología de inspiración husserliana.

En las últimas décadas esta cuestión tomó relevancia en las indagaciones de fenomenólogos como Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion, críticamente a raíz del denominado *giro teológico de la fenomenología* planteado por Dominique Janicaud.² El tema, más allá de la polémica, resultó ser fuente de inspiración y motivación hasta el día de hoy³, y su influjo dejó también huellas en el pensamiento latinoamericano. En efecto, para el caso de Argentina, una apropiación creativa de temas de la fenomenología se dio

1 Doctor en Filosofía por las Facultés Loyola Paris (Francia) y la Université de Namur (Belgica). Profesor Titular de la cátedra de Teología Filosófica. E-mail: jose.lopez@ucc.edu.ar.

2 Cf. Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, Paris 1991; *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'Eclat, Paris 1998. Jean-François COURTINE (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Critérion, Paris 1992.

3 Cf. Emmanuel FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Lessius, Bruxelles 2013; *Triduum philosophique: Le Passeur de Gethsémani. Métamorphoses de la finitude. Les Noces de l'Agneau*, Editions du Cerf, Paris 2016.

en primera instancia con la lectura y asimilación de autores como Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur y Jean-Luc Marion, movimiento en el que hay que citar especialmente a Juan Carlos Scannone⁴. Así también, en el libro *Teología y fenomenología: la fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, no solamente se tomaban temas que la fenomenología había descrito y que en analogía se aplicaban a la explicitación de la Revelación, sino que presentaba una indagación formal sobre la pertinencia de la fenomenología como método para la teología, y de la pertinencia metodológica ahondaba luego en la mediación crítica y sistemática que la fenomenología podría dar a la teología, al punto de establecer como contrapunto al *giro teológico de la fenomenología* un *giro fenomenológico de la teología*.⁵

2. La posibilidad de una Revelación teológica es una piedra de toque para la fenomenología. Efectivamente, desde la irrupción de esta corriente en las obras de Edmund Husserl⁶, esta cuestión estuvo siempre de alguna manera presente. En gran parte, esto se debe a la configuración misma de la fenomenología, ya que esta otorga derecho a todo lo que se da a la conciencia y, en consecuencia, no puede cerrarse *a priori* a ningún ámbito de la experiencia que cumpla con dicho principio de donación. Es así que el contenido de la experiencia religiosa por el hecho mismo de acontecer es legítimamente tomado para su descripción y su inteligibilidad.

Ahora bien, para pensar la relación entre fenomenología y Revelación teológica, es necesario responder a las exigencias tanto de la fenomenología como de la teología. En breves términos, estas exigencias se podrían expresar de la siguiente manera: por un lado, la fenomenología debe mostrar que el fenómeno religioso, y consecuentemente una Revelación, es posible. Y por otro lado, la teología debe validar a la fenomenología como un método pertinente para lo que se recibe como don en la fe, esto es la Revelación.

3. Para abordar esta temática comenzaremos en el punto 1, por la presentación de las implicancias fenomenológicas de la cuestión del anuncio de la trascendencia de Dios en la inmanencia del absoluto de la conciencia, tal como fueron ya muy bien planteadas por Husserl, quien no solamente señaló las dificultades de la fenomenalización de un principio teológico sino también su posibilidad.

Luego en el punto 2, abordaremos lo que en terminología kantiana podríamos llamar las *condiciones de posibilidad* para que la fenomenalización de Dios pudiera acontecer. Lo haremos teniendo en cuenta las categorías fundamentales de *sujeto* y *razón*, tanto en el planteo de la fenomenología transcendental moderna, como en su reformulación en la

4 Cf. Juan Carlos SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (En adelante: RNP), Barcelona: Anthropos, 2005; “Aportes de la fenomenología de la religión a la teología fundamental”, *Stromata* 66 (2010), p. 135-149; “La ontología de la unidad replanteada desde la fe trinitaria”, en: Alejandro BERTOLINI, Lucas CERVIÑO (comp.), *La conformación de la unidad plural. Homenaje a Juan Carlos Scannone*. Bogotá: Editorial CELAM, 2023, p. 17-33.

5 Cf. José Daniel LOPEZ, *Teología y fenomenología: la fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, EDUCC, Córdoba 2008.

6 HUSSERL, Edmund. *Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke*. New York: Springer, 1973-ss.

fenomenología contemporánea, la cual permite una mejor apertura a la posibilidad de una Revelación teológica.

En el punto 3, describiremos el *contenido* de la manifestación de lo divino en la epifanía de la comunión de la relación interpersonal, de comunión y compasión. Y finalmente, en el punto 4, describiremos la *estructura formal* de la Revelación teológica en su relación con la fenomenología.

1 INTRODUCCIÓN A LA PROBLEMÁTICA

Una opinión extendida interpretó que debido a la rigurosidad del método husserliano la trascendencia divina debía ser puesta entre paréntesis definitivamente, para cumplir de esta manera con la exigencia de indagar el ámbito absoluto e inmanente de la conciencia. Si esto fuera así, una Revelación como manifestación o epifanía de Dios o lo divino en su alteridad no sería posible fenomenológicamente. Sin embargo, los textos del mismo Husserl y de una parte de sus sucesores desmienten esta negativa.

El texto más conocido y uno de los más explícitos en torno a esta cuestión se encuentra en los párrafos 51 y 58 de *Ideas* I. Allí Husserl deja en claro que la puesta entre paréntesis de la trascendencia divina es metodológica, en tanto que se encuentra completamente dedicado a la indagación de la conciencia en su sentido absoluto.

Ahora bien, en una lectura cuidadosa del texto se puede notar que Husserl constata una pluralidad de tipos de evidencia o modos de constitución que están determinados por la motivación de los objetos según sus propios modos de donación. Así, si hubiera una fenomenalización de lo divino, le correspondería un tipo particular de motivación y donación ya que tendría que darse, a la vez: – i) como esencia formal en forma de idea, y – ii) como esencia material en forma de objetivo de la experiencia de tipo religiosa. Correlativamente, en estas dos motivaciones puede verse en la doble fuente a través de la cual la idea de Dios entra efectivamente en la fenomenología de Husserl: – i’) en primer lugar, como idea (teórica, axiológica y práctica) que es el límite de la razón y, – ii’) en segundo lugar, como fin o contenido de la experiencia. Y en consecuencia de ello, se puede distinguir entre: – i’’) la idea de Dios inherente a la razón teleológica, – ii’’) y el contenido de la experiencia religiosa, es decir, el Dios de la religión o, mejor dicho, el Dios de las religiones.

Entonces, si bien Husserl no pretende definir las condiciones de posibilidad de la Revelación teológica, esta última forma mencionada dejaría abierta su posibilidad en sentido fenomenológico.

2 FENOMENOLOGÍA Y MODERNIDAD: SUJETO Y RAZÓN

1. El acabamiento de la modernidad se caracteriza por una crisis que abarca dos de las categorías modernas fundamentales: el *sujeto* y la *razón*, lo cual es a la vez un llamado a repensarlos desde una nueva perspectiva. En esta crisis surge la fenomenología contemporánea.

Resumiendo brevemente, podríamos decir que la fenomenología describe la génesis de las idealizaciones de sentido y la constitución de objetos. El punto de partida es el *mundo de la vida*, que es el suelo donde la razón se enraíza en las vivencias fundamentales y en el que encuentra sus evidencias, a partir de las cuales se constituyen todas las configuraciones racionales. Y luego, por la denominada *epojé* se pone entre paréntesis, a modo de suspensión, toda presuposición de objetos y del mundo constituido por idealizaciones progresivas y separadas del mundo de la vida (HUSSERL, II, 43; III/1, p. 39-40). Por medio de esta operación metodológica no se busca negar completamente el mundo puesto entre paréntesis, sino que, a través de este momento negativo y crítico, se busca acceder al ámbito o suelo en el que se origina el mundo objetivamente constituido. Este último paso luego del momento crítico de la *epojé*, se denomina: *reducción*. (Ibid., II, p. 41-52). En definitiva, la reducción es una aplicación del axioma: “volver a las cosas mismas”, es decir: reconducir lo que aparece a su origen.

Un aspecto importante de la *reducción* es que el mundo al que esta operación da acceso es el mundo vivido en tanto fenómeno o mejor aún: el mundo en tanto *dado* y consecuentemente inmanente a una subjetividad. Por ello afirma Husserl al concluir sus *Meditaciones Cartesianas*: “... se debe perder el mundo por la *epojé* para recuperarlo nuevamente en la auto reflexión universal” (HUSSERL, I, p. 283). Es debido a esto que, para Husserl, la actitud que supone esta operación es clave para una renovación ética y cultural de la humanidad, ya que coloca al hombre en el lugar originario donde él es responsable de todas las validaciones ontológicas (cf. HUSSERL, XXII, p. 20-43).

Ahora bien, la *epojé* y la *reducción* pueden ser radicales, ya que no sólo ponen entre paréntesis y reconfiguran el sentido del *mundo*, sino también al *sujeto* que activa la *epojé* y es el destinatario de la donación por la reducción. Es decir que la reducción hace surgir un mundo y una subjetividad, ambos en relación de correlato, y es en esa correlación entre la conciencia y el mundo, ambos reducidos, donde en tanto ámbito originario, se produce la donación de sentido. Por ello la reducción, además de darnos un mundo nuevo, nos da concomitantemente acceso a un nuevo sujeto, aunque este ya no sería originario y constituyente, lo cual implica una nueva comprensión de las estructuras de la subjetividad humana.

2. Jean-Luc Marion constata que podemos distinguir tres niveles fenomenológicos según tres momentos de la reducción que buscan cada vez más el ámbito de lo originario⁷.

En el primer nivel fenomenológico se accede a esencias constituidas por una subjetividad trascendental. Es el ámbito abierto por la reducción eidética y trascendental puesta en valor por Husserl, especialmente a partir de su obra *Ideas I*. Aquí, por el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica a través de la *epojé*, se accede a la donación de sentido en y para la conciencia intencional y constituyente del objeto.

7 Cf. MARION, Jean-Luc. *D'ailleurs, la Révélation*. Paris: Grasset, 2020; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2010; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (en adelante: ED), Paris: PUF, 1997; *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004; *Le Phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003; *Le Visible et le révélé*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

En un segundo nivel fenomenológico se pasa (usando una expresión de Lévinas), de la existencia al existente, ya que se accede a la donación del ser en su diferencia con el ente, particularmente al ente que es el *Dasein*, es decir al existente ahí ya no constituyente sino auténtico que deja ser al ser y al ente en cuanto el ser se da en esa diferencia “en sí y desde sí” (HEIDEGGER, ST, § 7). A esta reducción, inspirada en las indagaciones de Heidegger del período de *Ser y Tiempo*, se la puede denominar: reducción ontológico-existencial.

El tercer nivel fenomenológico llegaría finalmente a reducir todo lo anterior al ámbito de su misma donación (*Gegebenheit*). Esta reducción es la más radical, ya que suspendiendo todo lo que no sea donación lo muestra como *siendo dado*. Entonces, lo eidético-trascendental, y lo ontológico-existencial se reducen a la donación misma que se manifiesta ya no en las binas polares de: sujeto y objeto, ente y ser, sino en la trina: don-donatario-donador (MARION, 2004, §§ 8-11).

3. Con la donación como principio originario, acontece una reconfiguración de las categorías fundamentales de *sujeto y razón*.

Por un lado, el *sujeto* ya no se presenta fundamentalmente como constituyente, en cualquiera de sus variantes: como sujeto del pensar teórico-científico en tanto *ego cogito*, o incluso sujeto de la acción y la praxis histórica: encarnada en la figura del yo conquisto (colonialismo) o del yo trabajo (marxismo); sino más originariamente como *sujeto-dado* es decir *donatario y testigo*. (MARION, 1997, § 26) Es decir que, el sujeto ya no es puesto fundamentalmente por su facultad de conocer objetos – objetos que puede en consecuencia manipular y transformar por la técnica, lo que culmina en el paradigma tecnocrático –, sino más originariamente como testigo de un exceso que puede interpretar o mejor aún *discernir*, ya que “no puede ni podrá nunca, en sentido estricto, comprender, aunque podrá siempre concebir más” de lo que recibe. Esto implica concebir al sujeto-dado/donatario como aquel que puede ser afectado por ese exceso de donación, y es capaz de discernir ese exceso con “la lentitud interpretativa de una maduración mediada”, como respuesta a un llamado al que siempre tiene que responder, no cada vez mejor, sino al menos, cada vez de nuevo. (MARION, 2011/4, p. 489-498).

Y por otro lado, la *razón* aparece como *razón fenomenológica y esencialmente hermenéutica*. Ya que con el principio que pone en relevancia la tercera reducción, se establece un *exceso* del lado de la donación respecto de toda mostración o manifestación. Es decir que en la relación entre lo que se da y lo que se muestra: todo lo que se muestra se da, pero no todo lo que se da se muestra. Por ello, la razón aparece aquí como la facultad para la hermenéutica de la donación, haciendo pasar a la mostración lo que se da en su exceso. Entonces, la razón ya no sería la facultad del conocimiento con certeza clara y distinta (modelo teórico moderno) sino, parafraseando a Karl Rahner, la facultad hermenéutica del misterio (RAHNER, 1964, p. 61).

Así, la razón fenomenológica y hermenéutica parece adecuarse mejor a la posibilidad de una Revelación teológica, ya que lo dado puede ser recibido en su exceso a todo a priori (ya sea eidético, trascendental o existencial); es decir, recibiría la Revelación en tanto *misterio*.

3 FENOMENOLOGÍA Y REVELACIÓN TEOLÓGICA

1. La reducción a la donación permite a Jean-Luc Marion establecer la conocida tipología de los fenómenos saturados: imprevisible según la cantidad (el evento), insoportable según la cualidad (el ídolo y en general la obra de arte), absoluto según la relación (la carne), e inobjetivable según la modalidad (el ícono, el rostro o la mirada contra intencional).

En estos fenómenos, al invertirse la relación intencional la donación en su exceso *provo-ca al yo para la respuesta*: en una hermenéutica infinita (evento), en una convocación a ver (ídolo), en la auto-afección (carne), o en la responsabilidad (rostro). La estructura formal de esta fenomenalidad sería entonces coincidente con la del *llamado* en el cual la subjetividad surge en tanto *oyente* instituido por el llamado, o como *testigo* y *expuesto* ante algo que acontece, y aún más como *dado a sí mismo* en la afectación (*adonné*): “él mismo se recibe de lo dado que recibe”. Pero, si el *sujeto dado* se mantiene en la dinámica y la lógica de la donación, él mismo debe darse como don (entregado, abandonado, consagrado) (cf. MARION, 1997, § 26).

Con esto último se presenta la posibilidad de un fenómeno de saturación duplicada, que acontece en el caso en que la subjetividad surge no sólo en un movimiento *contra intencional*, sino más bien en un *cruce intencional* entre ser recibido y estar entregado, de un (*sujeto*) *dado* a otro (*sujeto*) *dado*. Este fenómeno de donación mutua es una *relación* de “interdonación”, en el que acontece a la vez y en la misma *afectación*, tanto la *inmanencia* como la *alteridad* (es decir, la afectación como auto y hetero afectación). En efecto, en esta relación, cada uno se recibe *a sí mismo desde* una alteridad que *lo afecta*, a la vez que respondiendo y entregándose a otro, se *lo afecta* y en consecuencia se le ofrece y da *a sí mismo*.

Entonces, en este caso límite, la *reducción* a la *inter-donación* no sólo realiza la mostración de algo que se da en exceso bajo cualquiera de las figuras de los fenómenos saturados, sino que además permite el surgimiento de la subjetividad – como individuo y como persona – en una afectación que supone *relación* de *alteridad*, como afección mutua. Dicha relación es una (a/de)signación mutua que implica también una respuesta insustituible de uno *ante* otro, en donde ese *estar ante* impone una mutua distancia, que es el *espacio fenomenológico* necesario para que la afectación sea mutua y sea posible una respuesta. El fenómeno privilegiado donde esto acontece y que estamos describiendo es el del amor interpersonal.

Con respecto a la distancia que se abre en la relación de afectación mutua, esta es el espacio donde sus afecciones se cruzan para que ambos surjan como afectados y afectantes a la vez. Y en ella puede aparecer el tercero como su garante (MARION, 2003, § 38).

2. A partir del tema del tercero, Juan Carlos Scannone da un paso al retomar estos análisis.

Para Scannone, la “relación religiosa” es personalizante y no alienante, y culmina en las instituciones históricas. En efecto, ella acontece como una interpelación que incluye la convocación “ético-política del nosotros”, y esto en dos sentidos: - *a*) en tanto el destinatario del llamado es también la “comunidad” de los “con-vocados” (*comunión* interpersonal e institucional del nosotros), y - *b*) en tanto la convocación es una interpelación ética que se expresa y se objetiva, en la historia, como social y política. La relación religiosa así descrita sería entonces un fenómeno de personalización que simultáneamente opera la individuación del hombre a la vez que exige la *comunión* interpersonal de la comunidad (SCANNONE, 2005, p. 100-101).

Pensar la relación religiosa de esta manera, implicaría también un mutuo reconocimiento entre Dios y el hombre, y entre la libertad de ambos. Una tal relación llevaría a reconocer en Dios una potencia, que por el reconocimiento del otro, es decir la alteridad humana y su libertad, superando “la violencia de lo sagrado” (R. Girard) se haga impotente por la omnipotencia del amor. Así, al aparecer de la alteridad humana junto a Dios que se explica por una auto-kénosis del mismo Dios, seguiría una radicalización de la kénosis al respetar la respuesta libre del hombre: ya sea que el hombre responda en el amor, o en la perversión del don de la libertad. Scannone se refiere a esta kénosis divina como “una especie de imprudencia de la Libertad infinita al crearla a aquélla como libre y, por consiguiente, capaz de introducir el pecado y, en el caso del hombre, la muerte, en la creación” (SCANNONE, 2023, p. 23).

Finalmente, habría según Scannone una implicación divina kenótica definitiva en la interpelación del otro, especialmente del pobre y las víctimas históricas (SCANNONE, 2005, p. 121-125). En la situación de injusticia en la que los pobres aparecen abandonados “Dios está” (citando a Cullen) “más allá de las determinaciones del ser” (*Ibid.*, p. 127), inescrutable en la “sin razón” de la pasión injusta. De esta manera, la noción de “perfección” (Divina) es (re)comprendida “desde las víctimas” como (com)pasión y misericordia (*Ibid.*, p. 229).

La inteligibilidad del “misterio de Dios” pertenece entonces a la lógica del don y del amor: ya que la aparición ante Dios del hombre en su alteridad es posible como un acontecer “gratuito” como “don” de un amor que “se da libremente sin retener nada, y en el caso de Dios, da el don de la libertad a otros, a fin de que respondan libre y responsablemente con amor” (SCANNONE, 2005, p. 122). Y la respuesta del hombre, o el rechazo, acontece ante los hombres a quienes Dios ama, y desde quienes él ama y solicita amor y responsabilidad (*Ibid.*, p. 121-125). Esta interpelación incondicionada de Dios acontece históricamente en el grito y el llamado de los excluidos y las víctimas, y este llamado abre a su vez nuevos horizontes “de comprensión y acción histórica”, es decir que realizan una nueva conversión además de la afectiva del amor, a la que Scannone denomina “conversión histórica”. Esta interpelación histórica de los pobres y las víctimas realizan una “conversión” en el sentido en que abre nuevos “horizontes de sentido”, análogamente a la manera en que un texto “abre nuevas

configuraciones de sentido”, ya que ofrece a las personas y las comunidades, por medio la “imaginación de la inocencia” o de “esquematismos afectivos” (en palabras de Ricoeur), la posibilidad de la “(re-)construcción de un nuevo mundo”, como una “alternativa posible” o una “utopía” “hasta cierto punto realizable” (*Ibid.*, p. 143-147; 156-157). Por eso, en la relación religiosa en tanto relación con el Dios amante, la respuesta del hombre acontece como relacional e histórica, es decir encarnada en mediaciones “sociales” e incluso “institucionales”, no sólo porque el hombre siendo histórico, corporal y social, sólo puede implicarse en objetivaciones, sino porque Dios mismo se encarna en la solicitud y el llamado de los hombres, especialmente de los pobres (*Ibid.*, p. 281).

4 FENOMENOLOGÍA Y TEOLOGÍA

Luego de explayarnos en la descripción del fenómeno de tipo religioso, habiendo mostrado su posibilidad y su efectividad en la relación de amor y respuesta compasiva al otro. Nos queda describir formalmente la relación entre fenomenología y teología de la fe o revelada.

1. La fenomenología aparece en el universo del pensamiento contemporáneo como una mediación metodológica apta para indagar el fenómeno religioso y en consecuencia la Revelación en sentido teológico. Como lo observa Roberto Walton (2004, p. 293-305), esta mediación, siguiendo una distinción hecha por Scannone, se declina en tres momentos: el primero como un abordaje de los fenómenos de tipo religiosos en tanto fenómenos abarcables por la ciencias humanas en un nivel descriptivo; el segundo en tanto descripción de los fenómenos de tipo religioso en su intencionalidad específica, esto es una doble intencionalidad: hacia y desde el Misterio Santo; y finalmente en el paso de una fenomenología de la religión a lo que podríamos llamar una teología filosófica. Para la descripción del fenómeno religioso según su propia intencionalidad, Scannone asume la tipología de los fenómenos saturados de Marion.

Ahora bien, la descripción del fenómeno de revelación como fenómeno doblemente saturado que realiza Jean-Luc Marion tiende a identificar la fenomenalidad del fenómeno amoroso con el de revelación; al punto que establece la univocidad del amor: eros y ágape, humano y divino. Afirma Marion que en el caso de Dios, al menos el de la Revelación cristiana, Él “ama en el mismo sentido que nosotros”. Sola diferencia: Dios ama infinitamente mejor. De esta manera, la fenomenología del amor culmina en la fenomenalización de Dios – lo que coincide con la Revelación de Dios como amor. En efecto, Marion constata que en el origen del amor, la llamada y el avance, debe aparecer la figura de un amante que ama primero antes de ser él mismo afectado por la entrega a su vez amante del amado. La gradación de la donación lo lleva así a pensar un origen amante que nos precede en el amor y del que procede todo amor en tanto respuesta. Este amor perfecto y sin fallas, sólo él, dice Marion con las palabras de von Balthasar: “es digno de fe”; y la fe reposa sobre la univocidad del amor, sin la cual la comunión entre ambos no sería posible. (MARION, 2003, § 42).

2. Sin embargo, la nominación de ese origen *como Dios* es algo que acontece en la *fe*. En efecto, la fenomenalización que acontece en la *fe*, puede describirse siguiendo el principio que pone en relación lo que se muestra y lo que se da: “todo lo que se muestra se da, pero no todo lo que se da se muestra”. Así, el hombre creyente interpreta el exceso que intuye en el fenómeno amoroso como donación de Dios, es decir que fenomenaliza la Revelación trayéndolo al ámbito de la mostración. Pero para ello necesita “los ojos de la *fe*” que ven en los fenómenos la realidad, es decir el don de Dios que se revela en ellos y que se explican desde una síntesis que proviene de Dios. A la reducción que posibilita esta fenomenalización de la Revelación, para distinguirla de las tres reducciones fenomenológicas, la denominamos: *reducción teológica*.

Es decir que para el creyente se da otra reducción, todavía más originaria y abarcadora que las anteriores, que podemos denominar *reducción teológica* que se da en el horizonte abierto por la *fe* y por el *amor*. Por ello, la fenomenalización de la Revelación, si continuamos con la terminología de J.-L. Marion, no sólo es un fenómeno doblemente saturado, puesto que excede a la vez la intención significativa en todas las categorías, sino que es también una *transfiguración* ya que como este mismo autor lo reconoce “retoma, valida y descalifica a la vez” (MARION, 2008, p. 14) las configuraciones de las reducciones anteriores. En efecto, la *fe* abre un horizonte más pleno que el mismo Kant describía con la figura de dos círculos concéntricos, en la que el círculo más amplio (de lo sobrenatural) abraza al menor (de la naturaleza) y la transfigura. De manera que, la configuración del mundo en actitud natural y sus resignificaciones en cada una de las tres reducciones son transfiguradas y no solo asumidas en un nuevo horizonte que es la intelección amorosa de la *fe*.

REFERENCIAS

- COURTINE, Jean-François (éd.). *Phénoménologie et théologie*. Paris: Critérion, 1992.
- FALQUE, Emmanuel. *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essai sur les frontières*. Bruxelles: Lessius, 2013.
- FALQUE, Emmanuel. *Triduum philosophique: Le Passeur de Gethsémani. Métamorphoses de la finitude. Les Noces de l'Agneau*. Paris: Éditions du Cerf, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. In: <https://abre.ai/nTt1> (Consulta: 22 oct. 2025).
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. New York: Springer, 1973-ss.
- JANICAUD, Dominique. *La phénoménologie éclatée*. Paris: Éditions de l'Éclat, 1998.
- JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de l'Éclat, 1991.
- JANICAUD, Dominique. *Triduum philosophique: Le Passeur de Gethsémani. Métamorphoses de la finitude. Les Noces de l'Agneau*. Paris: Éditions du Cerf, 2016.
- LÓPEZ, José Daniel. *Teología y fenomenología: la fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*. Córdoba: EDUCC, 2008.

MARION, Jean-Luc. *Le Phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.

MARION, Jean-Luc. “Prólogo a la edición española.” En: —. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.

MARION, Jean-Luc. “Remarques sur quelques remarques.” *Recherches de Science Religieuse*, v. 99, n. 4, 2011, p. 489-498.

MARION, Jean-Luc. *D'ailleurs, la Révélation*. Paris: Grasset, 2020.

MARION, Jean-Luc. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2010.

MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (en adelante: ED). Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1997.

MARION, Jean-Luc. *Le Phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.

MARION, Jean-Luc. *Le visible et le révélé*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2004.

RAHNER, Karl. “Sobre el concepto de misterio en la teología católica.” En: *Escritos de teología IV*. Madrid: Taurus, 1964.

SCANNONE, Juan Carlos. “Aportes de la fenomenología de la religión a la teología fundamental”. *Stromata*, v. 66, 2010, p. 135-149.

SCANNONE, Juan Carlos. “La ontología de la unidad replanteada desde la fe trinitaria”. En: BERTOLINI, Alejandro; CERVINO, Lucas (comp.). *La conformación de la unidad plural. Homenaje a Juan Carlos Scannone*. Bogotá: Editorial CELAM, 2023, p. 17-33.

SCANNONE, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos, 2005.

WALTON, Roberto. “Problemas de filosofía de la religión desde América Latina (Presentación).” *Stromata*, v. 60, 2004, p. 293-305.

Artigo recebido em 02.10.2025 e aprovado em 04.11.2025.

José Daniel López é decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas y Archivo “Juan Carlos Scannone” de la misma Universidad. Doctor en Filosofía por las Facultés Loyola Paris (Francia) y la Université de Namur (Belgica). Profesor Titular de la cátedra de Teología Filosófica. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-8686-2707>. E-mail: jose.lopez@ucc.edu.ar

Endereço: Av. Armada Argentina 3555, X5016DHK, Ciudad de Córdoba, Provincia de Córdoba, Argentina.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Luiz Sureki / Dr. Marco Heleno Barreto



“Presente”: palabra que alberga lo indecible

Pedro Antonio Reyes Linares¹

Resumen: El artículo explora la potencia filosófica y política de la palabra “presente” pronunciada por madres buscadoras de desaparecidos. A través de un análisis fenomenológico y hermenéutico, el autor muestra cómo dicha palabra no es mera designación, sino acontecimiento que rasga la normalidad, encarna el dolor y convoca una presencia irrecuperable. Desde autores como Zubiri, Levinas, Cavarero, Butler, Derrida y Chrétien, se indaga la dimensión corporal, vocal, afectiva y espectral del “presente” como invocación a lo bueno indisponible, a la justicia, y como apertura a lo inesperado. El “presente” articula una memoria encarnada y coral, una denuncia de la precariedad y un clamor que desestabiliza la lógica del poder. Así, en el límite entre lo decible y lo indecible, entre la ausencia y la esperanza, la voz que pronuncia “presente” funda un espacio de espera activa, de porvenir ético y de comunión en la diferencia.

Palabras clave: Palabra, voz, cuerpo, desaparición, alteridad, invocación.

LA PALABRA QUE ABRE EL PRESENTE ...

Una mujer de pelo ya cano se levanta en medio de la plaza pública. Sobre su pecho, cuatro fotografías, cada una con el rostro de hombres jóvenes, colgaban de su cuello. Se acercó con una vela encendida para colocarla entre muchas otras, al tiempo que decía con una voz entrecortada un nombre de hombre, presumiblemente uno de los de las fotos, e inmediatamente después decía con voz firme y fuerte “presente”. A ese nombre seguía otro, y otro, y otro. Y a su voz siguieron otras voces que repetían la acción, decían el nombre y luego un “presente” que resonaba e iba llenando el aire de la plaza.

Decía Xavier Zubiri que son las cosas las que nos dan que pensar, más aún, nos instan a hacerlo, pues toman peso en nuestra experiencia y la fecundan con su alteridad, sugiriéndonos acercamientos y preguntas para poder encontrar lo que nos están dando de fundamental. La filosofía piensa así respondiendo no sólo a las preguntas que ella misma se pudiese formular, dimensión de lo decible que estamos investigando en este simposio, sino también a las situaciones que esas preguntas expresan en parte, dejando en la oscuridad, en lo que todavía

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas, Madrid (España). Profesor titular en el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente – ITESO, Guadalajara, Jalisco (México). E-mail: preyes@iteso.mx

no encuentra modo de decirse o en lo indecible, la otra parte casi siempre mayor de lo que se vive.

Aquí el motivo de nuestro pensamiento es esta palabra “presente”, que sigue a un nombre propio, nombre personal de quien es reclamado en ese espacio. Palabra que se dice, no meramente por su contenido semántico, ni tampoco como un indicador del lugar o el tiempo en que se está pronunciando, aunque algo también tiene de esto. Es una palabra que principalmente sirve para rasgar el tejido de los lugares que se suceden unos a otros, para tomar entonces lugar; abrir un espacio, con el cuerpo y con la voz que pronuncia la palabra, para hacer valer lo que la palabra porta, lo que carga. Es esa carga lo que me gustaría con ustedes, y de la mano de una polifonía de filósofos y filósofas, analizar.

He dicho que la palabra rasga. Y es que en ella se hace presente una alteridad, la que queda expresa en su rasgo, que se abre paso en la totalidad de la normalidad, de la cotidianidad, de la neutralización que amenaza con anular todo sentido propio y conformarlo con los otros sentidos ya apropiados por esa sociedad. Por eso, en esa plaza pública que consagra esa normalidad, la palabra de aquella madre irrumpe y rasga, abriendo un hueco que no se puede normalizar. En esa alteridad del rasgar, en su hueco, se da lugar, espacio y tiempo, para el Otro, “ese Otro que no puede estar unido al Mismo, no puede ser sincrónico”, el Otro que es “la inquietud del Mismo por el Otro, sin que el Mismo pueda jamás comprender al Otro, englobarlo” (LEVINAS, 1994, p.31). En el acto de una madre buscadora que pronuncia el nombre de su hijo desaparecido y dice “presente”, no se articula solamente un discurso. Se produce un acontecimiento. Es el desbordamiento no representable y que no se puede reducir a ninguno de los sentidos hechos. Así se abre, en la rasgadura, una presencia indecible: un dolor que ahí toma cuerpo, que se hace rasgo.

Este tomar cuerpo no es una mera metáfora. El dolor está encarnado y el rasgo de su dicho expresa y al mismo tiempo oculta la carne que lo sostiene, cuando lo dice y, también, cuando lo calla. En todo caso, siempre queda dicho sólo en parte y el cuerpo es así decible e indecible. La voz que se dice en el cuerpo es ella misma esa dualidad. No es una forma de transmitir un contenido claro y universalizable; es más bien la manifestación de un cuerpo singular, irrepetible, que se dirige a otro cuerpo: “La voz es siempre *para* el oído, es siempre relacional”, recuerda Adriana Cavarero (2005, p. 169) y esto no por las funciones del sentido, que haría imposible comprender la voz del infante que llama a su madre, sino por su misma corporalidad que se modela para hacerla audible, vocal. En la voz de la madre está el cuerpo mismo, con su memoria muscular, su vibración emotiva, su respiración cortada. Su voz no es principalmente informativa, sino una presencia sensible que marca y da espacio, con su dolor corpóreamente vivido, a su hijo desaparecido. El dolor así se vuelve figurado, rasgo, sin volverse transparente; adquiere su propia densidad y se nos da a escuchar como lo que desborda al cuerpo que lo vocaliza, y al que lo escucha, cuando no busca recursos para ignorarlo.

La voz no puede simplemente silenciarse. Está cargada de cuerpo, con sus cavidades y sus ecos y resonancias, como el corazón que, decía María Zambrano (cf. 1986, p. 45), es el

único centro nuestro que suena. Silenciar implica callar el centro haciendo un procedimiento para desvocalizar al *logos*, como denuncia Cavarero (2005, pp. 33-41), distrayendo la atención de la perturbación de la escucha, y ponerla en las arenas más manejables, siempre manejables, del significado que, como la etimología denuncia, es siempre un hacer, un construir significado, y no algo originario. Reconocer la construcción implica recuperar también los tonos vocálicos que la acompañaron; las múltiples voces, con sus propios cuerpos, tejidos de emociones, de memorias trazadas en los músculos y en las junturas de sus huesos, de imágenes que se amontonan, de tonalidades y coloraciones afectivas. Nada de esto es extraño a la construcción de sentidos y significados. Nada de esto debería ser ignorado, por más que sea difícil, casi imposible, recuperarlo en una tradición, como la nuestra, que se ha acostumbrado a leer en voz baja o sólo en la mente, a meditar en silencio, a pensar sin el recurso a la vocalización.

Pero el pensamiento no es extraño en absoluto a los múltiples matices de la voz. Por el contrario, en ella encuentra tanto las posibilidades para convertirlo en un sensor de las variaciones en la calidez y el ardor que puede tomar, para seguir pensando y para pensar mejor, y también en ella encuentra los matices y las afectaciones para poder imaginarse neutro, impasible, ataráxico. Todo eso se produce con la voz, bajando el tono, modulando el ritmo, encontrando los patrones adecuados para hacer saber al que escucha que está en un ambiente “académico” o “político” o “decente”, y prevenirle de no emocionarse de más. Pero esa neutralización también se hace con la voz, resonante en el cuerpo o en la imaginación, por lo que no es posible desvocalizar del todo al *logos*, y el silenciamiento tiene que recurrir entonces a una mayor violencia todavía: quitarle el cuerpo a la voz.

Es este estilo de violencia el que da lugar a la desaparición. Se pretenden silenciar las voces desapareciendo al cuerpo, porque se supone que la eliminación del cuerpo de la presencia no sólo silenciará a esa persona-cuerpo que hablaba, sino también a los otros cuerpos, cercanos a él o ella, porque temerán correr esa misma suerte o que otros más, también cercanos, la corran. Pero la voz silenciada no deja de ser voz. Y se multiplica en los cuerpos, primero casi siempre en silencioso dolor que se marca en el cuerpo, después, quizá en resonante queja, grito, llanto, reclamo, su nombre y “presente”. Lo que estaba en la voz silenciada puede salir a resonar, pero una y otra son posibles porque un cuerpo se presta, se presta su viento, sus músculos voluntarios e involuntarios, su tejido de cartílagos y de huesos: un cuerpo que queda cimbrado, afectado, herido, convertido todo él en una memoria que no tiene el consuelo de ser recuerdo.

Es el cuerpo quien resuena en la voz que suena y también en la que calla. Su resonar es también para otro, otra. El cuerpo vibra exponiéndose a la multitud de los otros cuerpos igualmente vibrantes. Son vibraciones que se combinan, cada una en su frecuencia particular, formando un coro que va llenando el lugar abierto, el hueco en la totalidad, que abrió cada una de las voces. El “presente” resuena acompasado con todas esas voces, inclusive en las que se quedaron sin decirlo porque se les hizo un nudo en la garganta. Las voces no tienen fronteras claras y distintas, y con ellas tampoco las tienen los cuerpos, sino que son, como dice

Edward S. Casey de las emociones (2022, p. 152) “fenómenos-con-filo”, con borde y orilla, que las perfilan con la singularidad encarnada de lo único, pero también con la capacidad de vincularse, traslaparse, fundirse sin confundirse por entero, formando una gran experiencia coral, con un *logos*, un pensamiento, que más se “orienta hacia la resonancia, que hacia la comprensión” (CAVARERO, 2005, p. 201).

La porosidad y fluidez de las fronteras vocales en el coro no se vincula meramente a los cuerpos presentes en el momento en que se pronuncia. De hecho, la audacia del “presente” sabe que su clamor vibra más allá de un tiempo puntual y concreto. Apela a los ausentes, les da lugar y modo de hacerse presentes, los notifica en su propia alteridad, sin cuerpo, o con uno etéreo que viene en la reminiscencia, espectral, podríamos decir con Derrida (1998, p. 21), que viene a dotar de pasado, de carga, de envío, a la voz que ahora repite, porque nunca dice sola “presente”. En las voces de los cuerpos de hoy se repiten las voces de los cuerpos que se anuncian pasados, que se notan ausentes, en un pasado que no se puede meramente representar, sino que es preciso “arrancar al olvido”, como advierte Jean-Louis Chrétien, porque arrancar al olvido es lo que “nos da el futuro” (CHRÉTIEN, 2002, p. 25). En ese pasado las voces traen como un rumor que llena todos los tiempos su resonar en el que hoy las repite. En ese rumor se sostienen las lógicas que vamos tejiendo como relatos, historias, leyendas, y hasta lo sagrado de los mitos. No es el pasado del que se guarda imagen clara en la memoria, sino de aquel que vienen todas las imágenes como rememoraciones, y no porque la memoria esté representando el pasado, porque más bien da pautas de lo que podría ser ese fondo inmemorial del que puede venir siempre algún futuro. Pautas que ensayan relato, historia, leyenda y aprenden del mito. De ese pasado sin memoria, la reminiscencia obtiene “un ejercicio de anticipación” (*Ibid.*, 2002, p. 25).

Y eso nos permite pasar a la siguiente dimensión de lo que está palabra “presente”, pronunciada por doña Mari en esa plaza pública, nos da a pensar. La palabra provoca. Cargada de voz, en la realidad coral de los cuerpos presentes y ausentes que se repiten en ella y la dotan de eco, la resonancia anuncia. No rasga solamente la neutralidad de lo cotidiano sino que descalifica la ilusión del “siempre igual” que aspira a imponer como horizonte del aparecer de todo lo que es. Desafía así a ese pensamiento que se define y delimita como epocal, recordando que donde hay voz, hay cuerpo que se vocaliza en ella, y en el cuerpo ese venir, estar viniendo, de ese pasado absoluto y todavía pre-humano que “produce el futuro humano” (CHRÉTIEN, 2002, p. 25). La alteridad del absoluto se impone como lo que viene en nosotros, instándonos a buscar fundamento. Un fundamento que no se busca hacia atrás, sino que se busca hacia adelante, para darle figura, para darle forma, rasgos que puedan sostener la búsqueda en la verdad, entregándose con todo lo propio a esa búsqueda. Es el fundamento que se encuentra verificando su capacidad de darnos sostén, cumpliéndolo y cumpliéndonos, diríamos con Zubiri (2008, p. 313), cuando nos entregamos libremente a ese suelo para que nazca un futuro que sí pueda ser suyo, es decir, de esa voz que reúne todas las voces, que sea absolutamente nuestro. Tomemos la palabra del filósofo vasco *in extenso*, para acompañar con ella este tramo:

...en esa voluntad de verdad es en la que el hombre, real y efectivamente, se lanza inexorablemente por la propia estructura de su yo, como persona relativamente absoluta, a buscar el fundamento de ese su ser relativamente absoluto en una realidad-fundamento. [...] El descubrimiento de una realidad, a saber, intelección, y de un fundamento que es un principio de entrega, de una fe. [...] La unidad de esa voluntad de verdad acontece precisamente en que el hombre encuentra a Dios haciéndose persona: mi persona, mi fe (mi entrega) y mi Dios. (ZUBIRI, 2012, p. 515).

En la palabra, se da voz también al yo que puede venir, al que todavía no somos y podemos encontrar si seguimos el eco que la palabra deja resonando en nuestros cuerpos y anuncia lo que puede venir a habitar al hueco que quedó al rasgar. El hueco lleno del rumor donde se confunden los ecos. El rumor del eco es lo “numinoso” que nos envuelve y pone en cierta tonalidad afectiva, disponiéndonos a la tentación del enigma. Y lo llamo tentación, porque en ese nivel de lo numinoso el enigma se pega en la piel y la vuelve vibrante, la inquieta y la perturba, pero no necesariamente la hace salir y proyectarse y, muy al contrario, puede hacerla sentirse privada de salida, encerrada en el hueco de sí misma, atrapada en su frontera, gozosa o angustiante, o ambas a la vez. De la tentación de la impotente confusión y nos domina como un ídolo imponiéndonos una presencia que fija “lo divino distante y difuso [garantizándonos] su presencia, su poder y su disponibilidad” (MARION, 1999, p. 19), nos libera la palabra de la madre con su anuncio, con su audacia de dar nombre, de ponerle determinación concreta, única pues el nombre es el de su hijo, nombre propio, rasgando con su “presente” al ídolo presente y devolviéndonos al porvenir indisponible de su vuelta.

En el nombre del hijo amado, sucede lo que Ricoeur (2008, p. 73) decía del nombre santo: “Una teología [es decir, una lógica que apela a lo absoluto] del *nombre* se opone a una hierofanía del ídolo”. En el nombre se llama, se pide, una presencia que no está aquí y que no puedo forzar de ninguna manera a venir, pero que puedo querer con toda convicción y entrega. Inclusive cuando se nombra a uno que está ahí delante de mí, el nombre le pide hacerse presente como algo más que un cualquiera, que un otro, y eso no puede hacerse sino cuando él concede. El nombre es la palabra en la que la persona concreta se me ofrece, se me da como el regalo de sí misma, de su cuerpo, vivo y no representado en piedra, convertido en donación. Su “heme aquí”, como el de Abraham, no viene meramente a cumplir lo que ya estaba dicho hasta ahora, sino que abre la puerta a la novedad de lo que ella pueda dar de sí, crear, con toda la literalidad de la palabra. De alguna manera, cuando llamo a la persona con su nombre, abro la puerta a que sea ella misma la que me entregue lo que no podía de ninguna manera esperar. Y este no es ya solamente el tiempo continuo de los procesos, donde todo se repite, ni el de la sociedad-historia con sus *habitus* establecidos que seleccionan, construyen y preñan a los otros sólo de lo esperable, según las apuestas de sentido en sus diversos campos (cf. BOURDIEU, 1996, pp. 83-85), sino el tiempo repentino, el “de repente” en el que viene el verdadero futuro, el absoluto, el inesperado, “que escapa a los buscadores” (CHRÉTIEN,

2002, p. 133). El repentino no es un tiempo sin lugar, sino el que irrumpe en los otros tiempos, y a ese “de repente” es al que apela la voz de la madre que dice “presente”.

En torno al nombre que hace irrumpir al tiempo repentino y a su provocación, la palabra nos convoca a un espacio compartido, lleno de lo cotidiano pero también rasgado por la novedad que puede venir y que nos pide unir los cuerpos y abrir con ellos un sitio para recibirlo. No es meramente el coro de las voces que dicen y hacen eco al “presente”, sino la figura que se dan cada una y todas para que pueda caber alguien más, el que viene a cumplir el “presente”, o el que también se apunte a esperarle. Pero sea quien viene o quien espera en esa aparición de los cuerpos juntos, “performatividad corporeizada y de carácter plural”, como dice Butler (2017, p. 26), se establece ya de por sí una exigencia de justicia: “Los seres ahí reunidos dependen de un cúmulo de procesos institucionales y de vida, así como de ciertas infraestructuras para persistir e imponer juntos su derecho a las condiciones mismas de su pertenencia” (BUTLER, 2017, p. 26) y desde esa dependencia denuncian la precariedad a que han quedado sometidos y realizan un milagro, es decir, hacen posible la acción autónoma de acogerse, de darse lugar “en unas condiciones en que la vida se ha hecho invivible” (*Ibid.*, 2017, p. 23), mostrando a un tiempo “tanto su precariedad como su derecho a la persistencia [...] sacando partido de lo que tienen para proclamar que no puede haber vida sin apoyo social e institucional” (*Ibid.*, 2017, pp. 87-88), formando una alianza representando “el orden social que desea alcanzar a base de establecer sus propias modalidades de sociabilidad” (*Ibid.*, 2017, p. 88).

Y es que ante el cuerpo de la otra persona reconocido junto al mío, la búsqueda de mi propio lugar en conjunción no se encuentra ya en la repetición del lugar que ya era mío, mi cuerpo y su situación, que componen lo que llamo “yo mismo”. Por el contrario, se abre al encontrarse con una alteridad que, por serlo absolutamente, me deja abierto a ella. Es apertura para recibirla, para buscar cómo acogerla en su absoluto; esa apertura que llamamos amor y que es la cúspide de la intelección, si, como dice Zubiri, inteligir es “saber estar en la realidad” (2008, p. 352), ahora de la que se impone como “formalmente suya” (ZUBIRI, 2008, p. 58), no mía, absolutamente otra que yo y que cualquier otra realidad. Por esta intelección, la vida se convierte en búsqueda para encontrar cómo acoger a la otra persona, cómo acogerla socialmente, culturalmente, históricamente, biológicamente. Las formas en que me asiento (biología, sociedad, cultura, historia) se convierten así en terreno de prueba, ya no realidad definitiva, para recibir su alteridad en convivencia con la mía y con lo nuestro. Terreno para ensayar maneras de acogida, como un escenario vacío, de fondo negro, pero que se recrea con el cuerpo presente, fuente de la acción y la palabra que viene de repente, transfigurando el espacio en el lugar donde nace y puede nacer un inusitado porvenir.

En su precariedad, las personas son convocadas a reconocerse en su diferencia, en su autonomía. En cada una de ellas se está verificando esa exigencia que pide dotarla de lo que puede sostener su presencia y abrir posibilidades a su libre movimiento. Las convocadas comparten la exigencia, pero también pueden responder a ella con lo que hay, con lo que tienen, sin que eso debilite la denuncia de su indigencia. Y es que están ahí, en esa plaza, y

su cuerpo denuncia ya lo que les falta, lo que les fue arrebatado: su hijo sí, pero también los medios para defenderlo, para encontrarlo, para sostenerlo en la existencia y sentirlo cerca. Y en su denuncia cabe el cuerpo del hijo desaparecido y también el propio. A los dos les falta. Y los dos reclaman. Y otros cuerpos también con ellos. Empieza a faltar a todos los que se acercan. Y se forma un “nosotros” en “una condición de precariedad que todos compartimos, aunque se encuentre distribuida de manera desigual” (BUTLER, 2017, p. 99) y se puedan distinguir en ellas diferentes “modos en que la vida se hace invivible para muchas personas” (*Ibid.*, 2017, p. 203). La precariedad compartida, convivida, admite esa diversidad. Cuando el discurso llega para distinguirla, llega tarde, y no tiene por qué convencer de purificaciones y distancias a quienes se han convocado para hacer ahí, en la diversidad de sus precariedades, una vida que pueda ser vivible para todos.

En la precariedad, la palabra invoca. No se invoca lo que se tiene a la mano, lo disponible. Se invoca lo indisponible, lo que no se hace útil ni inútil, sino que está más allá del horizonte de esa disponibilidad y así ausente. Más allá del mundo del sentido dado y de su cotidianidad, la palabra invoca desde su rasgo a quien pueda y quiera responder, a quien pueda y quiera venir a atender, a poner su propio cuerpo a la escucha y en disposición para actuar. A quien quiera y pueda, es decir, al que posee el poder de hacer posible y que tenga la voluntad de entregarlo. Cuando se invoca, se invoca al bueno.

Bueno es quien puede hacer posible y tiene la voluntad de entregar ese poder para que otra persona pueda también ejercerlo. El “presente” invoca a lo bueno en los presentes y los llama a unirse en un mismo esfuerzo, si así lo quieren y a sostenerla con sus propios cuerpos y con sus propias voces, para que la invocación no se pierda, no se agote, no se hunda en el cansancio y en la implacable continuidad del tiempo. Pero, ¿quién puede de nosotros asegurar que no nos vencerá la fatiga, que no se nos acabarán las fuerzas de tanto querer sin poder asegurar el éxito de la empresa, que no nos agotarán las exigencias que se multiplican por la complejidad de la vida, que no nos vencerá la muerte y no podremos asegurar la descendencia? Por eso, cuando invocamos lo bueno en nosotros, no invocamos meramente lo que pueden nuestros esfuerzos, porque sería engañarnos pensar que podemos todo lo que deseamos. El “presente” invoca a los presentes, pero no sólo para desear y hacer sino también para invocar juntos.

Y juntos invocan al ausente para que pueda llegar a donde nosotros estamos y comunicarnos, si así lo quiere, las posibilidades que se abren en su presencia. Posibilidades de abrazos, de lágrimas que se transforman de la tristeza de la ausencia al gozo de la presencia, de palabras que durante años no se han podido decir, de reclamos que habían quedado sin respuesta. Posibilidades de la alegría compartida, de la recompensa al esfuerzo común, de descubrirnos en lo más verdadero de ser personas, que es gozarnos unas por el gozo de las otras realizando la comunión de las diferencias. Pero, ¿es que puede venir el ausente? Si así fuera, si estuviera en su fuero, entonces invocaríamos al bueno que lo habita para que nos regale la gracia que nos falta, y tal vez lo acusaríamos de malvado si nos la negara. Pasa un tiempo cuando el ausente desaparece, en que estas dudas se acumulan, viene la tentación de

acusarlo y todo esto hace todavía más insoportable la angustia de quien lo espera. ¿Y si no puede volver? ¿Y si lo quiere pero está impedido? La realidad de su desaparición empieza a tomar su verdadero concepto: nos lo arrebataron. Se invoca al ausente y con la invocación se pide que cambie esa situación. Se invoca al victimario para que lo devuelva, para que nos lo devuelva. Y podríamos volver a la acusación, que ahora sentimos más justificada, pero también crece día a día la sospecha de que hay algo más grande ahí que la sola voluntad del victimario. Aparece la complejidad de toda esta estructura que se nutre de cuerpos arrebatados, utilizados, silenciados, y que, cual bestia insaciable no puede detenerse.

La voluntad persiste, puede persistir, donde el poder no alcanza: es el tiempo de la paciencia y de la constancia. Es el tiempo del deber, no cualquiera, sino el que Husserl llamaba “absoluto”, y que se convierte en una llamada al amor (cf. STEINBOCK, 2018, pp. 128-135). Pero también es tiempo de la tentación de desesperación, a la que Kierkegaard llamaba “enfermedad mortal”, no sólo del cuerpo sino del alma, porque tanto querer sin poder cumplirlo puede conducir al cinismo de reducir la voluntad sólo a lo que ahora se puede, llamándole realismo, falsamente, pues niega el tiempo repentino, o a la desesperación de la violencia destructiva que busca reducir al obstáculo a radical impotencia, en loca carrera hasta que el obstáculo es uno mismo.

Contra la desesperación, la voluntad busca su refugio. Un lugar donde poder persistir invocando al bueno, al que posea el poder de cumplir con la promesa y tenga la voluntad, el deseo ardiente, de entregar ese poder a quien también la desea. Y en su invocación del bueno que hay en los presentes, en el ausente, en el victimario y en sí misma, descubre que el nacimiento y destino de su invocación apunta a un bueno que desbordantemente funda lo que de bueno pueda encontrar en todos éstos. Indisponible el bueno en éstos, no porque el poder no se alcance sino porque la voluntad nunca puede forzarse, también es el bueno primero y último, fuente de esa indisponibilidad. Indisponible por antonomasia, el bien perfecto, la expresión feliz de Miguel García-Baró (2008), ha de ser libre absolutamente para darse, para entregar el poder de persistir invocando al bueno en cada uno, en todas las cosas, hasta que cada una y todas ellas puedan querer con más verdad el bien que quieren y alcancen el poder de realizarlo.

Al indisponible, pues, al libre, se invoca. Y se le invoca pidiéndole dar lo que ya está dando, pues la invocación es precisamente lugar donde la voz frágil se refugia, consciente de su fragilidad, para darle a su voluntad la fuerza de la paciencia, y persistir buscando el poder que, sólo todavía, no se da. Vendrá en el tiempo repentino, tiempo naciente “que convierte al ser en vida” (ZAMBRANO, 1986, p. 21), y que se forja en figura de don en manos de otro, trabajado por esas manos para que pueda llegar y ser recibido. Tal vez serán también nuestras manos educadas por la espera, la paciencia y la voluntad de invocar. Pero también vendrá de la eternidad del bueno al que no podemos sino llamar amor, de la voluntad que puede dar el poder que posee para que otro pueda y, mientras puede, siga buscándolo, llamándolo y atrayéndolo: “presente”.

La madre se levanta en medio de la plaza pública, con los suyos, los que han sido convocados a compartir ese espacio. Con las fotografías de sus hijos en el pecho, se adelanta y, uno a uno, va diciendo sus nombres, y en cada uno clama “presente”. Su voz, cuerpo vibrante, da cuerpo también a ese momento, resonando en cada uno de los cuerpos que ahí se encuentran, al tiempo que se extiende como eco en los cuerpos que no están, pero que antes que ella también pronunciaron el “presente”. Todos están ahí, en cada uno evocando lo que da forma, contenido y espacio a la voz que se pronuncia. Y todos apuntando al ausente, a los ausentes, para provocarles a que vengan, y para provocar al mundo, al todo, a que se mueva todo para que vengan. La palabra, “presente”, se coloca en el límite entre lo que hay y lo que ha de haber, no sólo en el sentido del poder, sino de lo que debe ser. Límite que da refugio para invocar al bueno que habita en todas esas voces, en todos esos cuerpos, presentes y ausentes, y en todas las cosas que les dan lugar. Y también al bueno que está más allá, en la fuente y el destino, en el principio y el final, para que otorgue ese poder de hacer nacer y dar definitivo cumplimiento.

¿Llegará? Si llega es porque nacerá o ha ya nacido. En la palabra, “presente”, en el límite que habita se abre el lugar de la espera a la solución de ese dilema: ¿nacerá, irrumpiendo como absoluta novedad y abriendo puertas a su vuelta, a lo que nadie espera ni puede esperar?, ¿o ya ha nacido y habremos de encontrar cómo se ha tejido y se puede tejer el camino de regreso, de su vuelta, del abrazo por tanto tiempo postergado? Si la evidencia de la muerte nos inclina a la primera, sin embargo, mientras vivimos tampoco podemos ahorrarnos el esfuerzo de persistir en dar a la segunda algún intento de respuesta. Habitamos en el límite, el límite que abre la palabra que, diciéndose, deja que se asome su tejido interno, el indecible, que sostiene y es fuente de sentido de lo que en ella se dice.

REFERENCIAS

- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. *Respuestas para una Antropología Reflexiva*. Trad: Hélène Levesque Dion. México: Grijalbo, 1996.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos Aliados y Lucha Política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Trad. María José Viejo. Bogotá: Paidós, 2017.
- CASEY, Edward. S. *Turning Emotion Inside Out. Affective Life beyond the Subject*. Col. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy Evanston: Northwestern University Press, 2022.
- CAVARERO, A. *For More than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Trad. Paul A. Kottman. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Lo Inolvidable y lo Inesperado*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Col. Hermeneia 51. Salamanca: Sígueme, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Col. Estructuras y Procesos. Madrid: Trotta, 1998.
- GARCÍA-BARÓ, Manuel. *El Bien Perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- KIERKEGAARD, Søren. *La Enfermedad Mortal*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008.

LEVINAS, Emanuel. *Dios, la Muerte y el Tiempo*. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Col. Teorema. Madrid: Cátedra, 1994.

LACOSTE, Jean-Yves. *Experiencia y Absoluto*. Trad. Tania Checci. Col. Hermeneia. Salamanca: Sígueme, 2010.

LACOSTE, Jean-Yves. *La Fenomenicidad de Dios. Nueve Estudios*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Col. Hermeneia. Salamanca: Sígueme, 2019.

MARION, Jean-Luc. *El Ídolo y la Distancia. Cinco Estudios*. Trad. Sebastián M. Pasqual y Nadia Latrille. Col. Hermeneia. Salamanca: Sígueme, 1999.

RICOEUR, Paul. *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Trad. Néstor Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Bergué. 3ª edición. Buenos Aires: UCA/Prometeo, 2008.

STEINBOCK, Anthony J. *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 2017.

ZAMBRANO, M. (1986) *Claros del Bosque*. Biblioteca de Bolsillo. Madrid: Seix Barral, 1986).

ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2008.

ZUBIRI, Xavier. *El Hombre y Dios. Nueva edición*. Ed. Esteban Ramos. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2012.

Artigo submetido em 17.09.2025 e aprovado em 19.10.2025.

Pedro Antonio Reyes Linares é padre jesuíta, mestre e doutor em filosofia pela Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Espanha. Também possui mestrado em Filosofia Social pela ITESO (Guadalajara, México) e licenciaturas em Filosofia y Ciencias Sociales (ITESO) e em Ciencias Teológicas pela Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Professor Titular do Departamento de Filosofía y Humanidades do ITESO. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-9487-7289>. E-mail: preyes@iteso.mx.

Endereço: Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, C.P. 45604, Tlaquepaque, Jalisco, México

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Marco Heleno Barreto / Dr. Luiz Sureki

Podemos falar verdadeiramente aquilo que não pode ser?

Guilherme Araújo Cardoso¹

Resumo: Neste artigo, pretendo apresentar uma proposta para o conceito de verdade, segundo a qual podemos falar verdadeiramente coisas impossíveis e irreais, incluindo contradições verdadeiras. Tentarei distinguir a minha proposta das teses dialeteístas e inefabilistas. Os dialeteístas afirmam que algumas contradições são realmente verdadeiras, enquanto os inefabilistas alegam que não podemos falar consistentemente acerca da verdade, devido aos limites da nossa linguagem. Minha posição está baseada em um framework semântico paraconsistente e paracompleto que chamei de Lógica das Verdades Impossíveis. Não entrarei nos detalhes técnicos, entretanto, irei apenas trabalhar os aspectos conceituais da proposta. O truque essencial consiste em uma definição de verdade inspirada em Austin (2010) e na Teoria de Situações de Barwise e Perry (1999). Grosso modo, toda proposição classifica alguma situação e ela é verdadeira se a classifica como é. Verdades impossíveis classificam corretamente situações impossíveis, mas nenhuma verdade impossível classifica situações reais.

Palavras-chave: Contradições. Impossibilidades. Situações. Verdade. Dialeteísmo. Inefabilismo.

1 CONTRADIÇÕES, PARADOXOS E OUTRAS IMPOSSIBILIDADES

Seria possível subir uma escada de quinze degraus, em que cada degrau é mais alto do que o anterior, mas o décimo quinto andar coincide com o primeiro degrau? Seria uma escada infinita, uma escada que você nunca terminaria de subir, mas com apenas 15 degraus, uma escada circular. Você consegue imaginar a situação? A Fig. 1 a seguir, inicialmente criada por Oscar Reutersvärd, pode ajudar.

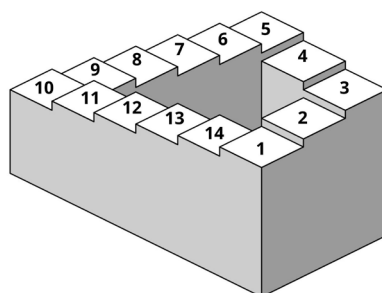


Fig 1. A Escada de Penrose

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, 2016. Professor de Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: guilherme.cardoso@ufop.edu.br.

A Escada de Penrose, como ficou conhecida, ilustra uma situação impossível. A ilustração não é, ela mesma, impossível (ela está aí), mas ela ilustra uma impossibilidade. Se o segundo degrau é mais alto do que o primeiro degrau e o terceiro degrau é mais alto do que o segundo, então, pela transitividade da relação “x é mais alto do que y”, o terceiro é mais alto do que o primeiro. Seguindo o mesmo raciocínio para todos os degraus, conclui-se que o primeiro degrau (que é também o décimo quinto) é mais alto do que o primeiro degrau. Por razões óbvias (a irreflexividade da relação), entretanto, nenhum degrau pode ser mais alto do que ele mesmo. Temos aqui uma contradição, uma afirmação do tipo $A \ \& \ \neg A$ (algum degrau é mais alto do que ele mesmo, mas nenhum degrau é mais alto do que ele mesmo).

Contradições são tradicionalmente tomadas como inquestionavelmente falsas, caracterizam um limite lógico para a verdade, um absurdo, o pior resultado possível para uma teoria ou para um raciocínio. Mas a Escada de Penrose é assim, ela ilustra uma situação impossível, as verdades sobre ela são impossíveis, são verdades impossíveis. Estranhamente, sem o auxílio de Reutersvärd, teríamos dificuldade em imaginá-la. Hume chegou mesmo a formular um princípio, segundo o qual tal escada seria inimaginável (inconcebível):

É uma máxima estabelecida da metafísica que *tudo que a mente concebe claramente inclui a ideia da existência possível*, ou, em outras palavras, que *nada que imaginamos é absolutamente impossível*. Como podemos formar a ideia de uma montanha de ouro, concluímos que uma montanha assim pode realmente existir. Não somos capazes, porém, de formar a ideia de uma montanha sem um vale, e por isso a vemos como impossível (HUME, 2009), p. 58).

A ilustração de Reutersvärd parece invalidar o Princípio de Hume, mas de modo ainda mais importante, ela parece estabelecer um caso de verdades impossíveis. Claro, a Escada de Penrose não existe realmente, ela é impossível, mas nos permite representar uma situação impossível.

Em um dos mundos alternativos explorados por Alan Lightman em *Sonhos de Einstein*, a passagem do tempo é determinada pelo inverso da Entropia, acumulando ordem no universo e violando a Segunda Lei da Termodinâmica.

Quando um grupo alegre deixa um restaurante, as mesas estão mais limpas do que antes. Quando um vento sopra suavemente na rua, a rua fica limpa, a sujeira e a poeira são levadas para a periferia da cidade. Quando a maré explode na costa, a costa se reconstrói. Quando as folhas caem das árvores, as folhas alinham-se como uma revoada de pássaros em formação V. Quando as nuvens adquirem a forma de rostos, os rostos permanecem. Quando um cano solta fumaça em uma sala, a fuligem concentra-se em um dos cantos, deixando o ar limpo. Sacadas pintadas expostas ao vento e à chuva ficam mais brilhantes com o passar do tempo. O estrondo do trovão faz um vaso

quebrado restaurar-se, os cacos de uma peça de louça saltarem de volta para as posições exatas onde cabem e se encaixam. A fragrância de uma carroça de canela aumenta com o tempo, não se dissipa. (LIGHTMAN, 1993, p.64)

O mundo de Lightman é estranho, fisicamente impossível, mas podemos representá-lo, imaginá-lo e até mesmo dizer verdades sobre ele, mais uma vez, verdades impossíveis.

Considere agora as seguintes sentenças:

1. A cúpula redonda quadrada do Berkeley College é redonda e não é redonda.
2. Nada é verdadeiro.
3. A sentença (3) do presente texto não é verdadeira.
4. Se alguma contradição fosse verdadeira, então nem tudo seria verdadeiro.

As sentenças anteriores ilustram importantes paradoxos que foram explorados em Lógica, Ontologia e Filosofia da Linguagem. (1) é um exemplo dos paradoxos Meinongianos da Teoria dos Objetos. Acontece que nenhum objeto pode ser, ao mesmo tempo e sob os mesmos aspectos, quadrado e redondo, pois os quadrados, por definição, possuem quatro lados, enquanto os objetos redondos não possuem lados. Pela teoria de Meinong, entretanto, um objeto pode ser caracterizado (pode ter um ser-tal), a despeito de sua existência ou possibilidade (a despeito de não-ser ou não poder ser). A Cúpula redonda quadrada do Berkeley College é redonda no mesmo sentido em que é uma cúpula. Por outro lado, na medida em que nenhum quadrado é redondo e ela é quadrada, também não é redonda. Claro, ela não existe, mas isso não importa para a verdade de (1).²

O ser-tal de um objeto não sofre nenhum interdito pelo não-ser (Nichtsein) deste objeto. Este fato é suficientemente importante para que nós o formulemos como sendo expressamente o princípio da independência do ser-tal em relação ao ser; e o domínio de validade deste princípio se manifesta, pelo menos em vista a isso, que decorrem deste princípio não apenas os objetos que não tem existência de fato, mas também aqueles que não podem existir porque são impossíveis. Não apenas a célebre montanha dourada é de ouro como o círculo quadrado certamente é tanto quadrado quanto é redondo. (Meinong, 2005, p.100)

2 Existem muitas outras teorias para o tratamento dos nomes vazios. Por exemplo, para Frege (2009), (1) não teria valor-verdade, pois o nome não refere e a sentença não possui referência se uma parte sua não refere. Para Russell (1905), (1) seria falsa, pois as descrições definidas não podem ser analisadas como nomes e a forma lógica da sentença envolveria, como parte de uma conjunção, a afirmação da existência da Cúpula redonda quadrada. Muitas outras teorias foram propostas, mas estou pressupondo aqui que a teoria Meinongiana dos objetos captura intuições importantes sobre os nomes vazios da linguagem natural e do conceito natural de verdade. Para uma discussão mais aprofundada desse pressuposto, ver Cardoso, G.; Lages, F. (2025).

Um aspecto muito consensual sobre o predicado “verdadeiro” é a sua transparência. Formalmente, a transparência do predicado pode ser expressa pelo, assim chamado, Esquema T de Tarski, segundo o qual, dada uma sentença A qualquer e sendo T o predicado “é verdadeira”:

(T) T(“A”) se, e somente se, A.

Ou seja, a sentença T(“A”) equivale³ à sentença A. Assim, por exemplo, “a neve é branca” é verdadeira sse a neve é branca e “a neve é verde” é verdadeira sse a neve é verde.⁴ A transparência é um aspecto muito compartilhado sobre a verdade, não apenas pelas assim chamadas teorias realistas da verdade, como o Correspondencialismo, mas também pela Teoria da Coerência, a Teoria da Redundância e pelo Deflacionismo.⁵

Estranhamente, (2) parece desmentir a transparência da verdade. (2) expressa uma tese conhecida como o Niilismo da Verdade (ou Niilismo Alético), segundo o qual não existem verdades e, portanto, nada é verdadeiro. Ora, se nada é verdadeiro, então não pode ser verdadeiro que nada seja verdadeiro. Por outro lado, se nada é verdadeiro, então é verdade que nada é verdadeiro. Claro, se você é um niilista sobre a verdade, você certamente gostaria de rejeitar a transparência da verdade, mas de algum modo sustentar, paradoxalmente, a verdade do Niilismo sobre a verdade. Niilistas estariam dispostos, em algum sentido, a afirmar uma verdade impossível. Se você não é um niilista sobre a verdade (seja bem vindo!), considere alternativamente um mundo em que nada existisse (nada fosse), o cenário metafisicamente solene e horripilante do nada. Talvez o nada não seja possível, mas parece acertado dizer sobre esse mundo que nada é verdadeiro. Que me desculpem os Carnapianos, estou levando a sério a hipótese Meinonguiana de que podemos falar com sentido sobre aquilo que não existe, mesmo sobre aquilo que nem poderia ser. Seja como for, mesmo para um austero Tarskiano, deve haver qualquer erro sintático em (2) que nos proíba de acarretar uma contradição a partir do Esquema T.⁶

A sentença (3) é uma ilustração do Paradoxo do Mentiroso, um paradoxo conhecido por atormentar lógicos e filósofos desde a Grécia antiga. O epitáfio lendário, atribuído a Filetas de Cos, dizia “Oh! Estrangeiro: eu sou Filetas de Cos. Foi o Mentiroso e as péssimas noites causadas por ele que me fizeram morrer”. De novo, pela transparência da verdade, (3)

3 Em Tarski (1935), a equivalência em questão é a equivalência material, bicondicional. Todas as instâncias bicondicionais do esquema deveriam ser acarretadas por uma definição materialmente adequada da definição de verdade. Podemos também formular o esquema em termos de equivalência lógica. Neste ponto, estou sendo intencionalmente impreciso a respeito da forma correta da equivalência e destacando apenas a transparência do predicado.

4 Doravante, irei utilizar “sse” como uma abreviação para “se, e somente se”.

5 Cf. Haack (2002), cap.7.

6 Tarski de fato formula o esquema em termos da distinção entre linguagem e metalinguagem, de uma hierarquia de linguagens, suficiente para evitar o paradoxo em questão, mas como reconhecido por ele mesmo, a hierarquia de linguagens não se aplica à linguagem natural, por se tratar de uma linguagem semanticamente fechada. Cf. Tarski (2006), pp.32-33.

é verdadeira sse (3) não é verdadeira. Se (3) fosse verdadeira, então o que ela diz seria o caso, ou seja, (3) não seria verdadeira. Se, por outro lado, (3) não fosse verdadeira, então o que ela diz seria o caso, portanto, (3) seria verdadeira. Repare que assim formulado, no modo subjuntivo, fica claro que o raciocínio é contrafactual e mostra que tanto a suposição da verdade quanto a suposição da não verdade de (3) levam a uma contradição. Tenho defendido a tese de que (3) é uma contradição verdadeira, portanto, uma verdade impossível, mas que não é realmente verdadeira, justamente por ser impossível. A natureza contrafactual das condicionais que desdobram o paradoxo nos permitiria avaliar (3) como dizendo respeito a situações irreais. Quando supomos a verdade ou a não verdade de (3), estamos, mais uma vez, falando verdadeiramente acerca daquilo que não pode ser. Explicarei melhor a ideia de verdades irreais na próxima seção.⁷

Outro tópico onde as verdades impossíveis seriam relevantes é o das condicionais contrafactuais. Uma condicional contrafactual é uma condicional subjuntiva com antecedente falsa. (4) é um caso emblemático de contrafactual para a maioria dos filósofos e filósofas. Pelo Princípio de Não-Contradição (PNC), famosamente formulado por Aristóteles na *Metafísica*, contradições não podem ser verdadeiras. Esse princípio sedimentou a lógica por muito tempo. A título de exemplo, na Lógica Clássica, de uma contradição se pode derivar qualquer proposição. Isso ficou conhecido como uma forma de inferência válida, o *Ex Contradictione Quodlibet* ou Princípio de Explosão. Dado que na concepção clássica de validade, uma inferência ou argumento são válidos sse é impossível que suas premissas sejam verdadeiras e sua conclusão falsa, mas além disso, é impossível que uma contradição seja verdadeira, então, a fortiori, é impossível que $A \ \& \ \neg A$ seja verdadeira e B falsa, para quaisquer sentenças A e B. Parece então que, para boa parte dos filósofos e filósofas, (4) é falsa. Para eles, vale o PE e também o PNC, mas (4) desmente o PE.

Algumas lógicas recusam a validade irrestrita do PE, são as chamadas Lógicas Paraconsistentes. Para um lógico paraconsistente, (4) é verdadeira. Alguns filósofos e filósofas defendem até mesmo que algumas contradições são verdadeiras, os assim chamados dialeteístas.⁸ O problema aqui é que parece estranho que (4) seja falsa se sua antecedente não for, em algum sentido, verdadeira, mas isso não deveria contar como uma prova de que a Lógica Clássica está errada sobre o PE. Vejamos tudo isso de modo um pouco mais detalhado.

O tratamento que se tem dado às contrafactuais, baseado nos trabalhos de Lewis (1973) e Stalnaker (1968), é baseado na semântica de mundos possíveis. De modo geral, uma condicional subjuntiva $A > B$ é verdadeira sse não existe um mundo possível mais próximo em que A é verdadeira e B é falsa. Não tentarei explicar aqui o que é um mundo possível ou como

7 Para uma apresentação mais detalhada da minha abordagem ao Paradoxo do Mentiroso, ver Cardoso (2024). Existem muitas outras abordagens ao Paradoxo do Mentiroso na linguagem natural. Para uma introdução ao assunto, recomendo Cardoso (2018).

8 Para uma exposição geral e introdutória do Dialeteísmo, recomendo o verbete <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>. Para uma exposição análoga das lógicas paraconsistentes, recomendo <https://plato.stanford.edu/entries/logic-paraconsistent/>. Acesso em: 30 out. 2025.

eles podem ser mais ou menos próximos entre si.⁹ Considere apenas que uma contrafactual é falsa sse de algum modo mais próximo como as coisas *poderiam* ser, incluindo a verdade de A, B é falsa. Ora, para um defensor do PNC, a antecedente de (4) não pode ser verdadeira. Assim, *a fortiori*, (4) é verdadeira, é vacuamente verdadeira e não pode ser falsa.

Às contrafactuais com antecedente impossível dá-se o nome de contrapossíveis e não é difícil encontrar contraexemplos intuitivos à tese de que são todas vacuamente verdadeiras. Considere sinceramente as seguintes: “se 2+1 fosse 4, Deus não saberia disso”, “se nada fosse idêntico a si mesmo, tudo seria idêntico a si mesmo”, “se a direção entrópica do universo fosse invertida, tudo seria verdadeiro” e, finalmente, como um caso ainda mais espantoso, “se a direção entrópica do universo fosse invertida, nem tudo seria verdadeiro”. Tente você mesmo, estou certo de que vai encontrar exemplos pessoalmente convincentes da falsidade de contrapossíveis, depende um pouco das suas convicções metafísicas, mas não parece razoável que todas sejam vacuamente verdadeiras.¹⁰

Assim, nestes termos, um lógico paraconsistentista seria forçado a admitir ao menos a possibilidade de contradições verdadeiras, se aproximando de modo temerário da posição dialeteísta. Uma solução seria admitir mundos impossíveis entre as interpretações das contrafactuais, corrigindo assim o aspecto vacuista da abordagem de Lewis e Stalnaker. Nesse sentido, a antecedente de (4) é verdadeira em algum sentido, qual seja, como verdadeira em alguns mundos impossíveis. Para garantir a falsidade de (4), teríamos que admitir, em algum sentido, verdades impossíveis, como tenho tentado argumentar para todos os casos explorados nesta seção.

Como tentarei argumentar em seguida, embora algumas contradições (impossibilidades) sejam verdadeiras, nenhuma contradição é realmente verdadeira, eu não sou um dialeteísta!¹¹

2 A LÓGICA DAS VERDADES IMPOSSÍVEIS

Não tentarei expor neste pequeno texto, os detalhes técnicos da Lógica das Verdades Impossíveis (*The Logic of Impossible Truths*). Meu propósito aqui é apenas defendê-la como uma alternativa razoável aos problemas anteriormente apresentados.¹² Grosso modo, LIT é

9 Para uma exposição do tópico onde muitas interpretações são fornecidas, recomendo o verbete <https://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds/>. Para a minha própria interpretação, veja Cardoso (2024).

10 Para tratamentos antivacuistas das contrapossíveis, veja, por exemplo, Nolan (1997), Bjerring (2013) e Berto et al (2018).

11 O leitor informado pode me objetar aqui, alegando que eu seja algum tipo de dialeteísta, baseando-se na distinção, proposta por Mares (2004), entre Dialeteísmo Semântico e Metafísico. Minha resposta a tal objeção pode ser encontrada em Cardoso; Lages (2025).

12 Uma exposição detalhada pode ser encontrada em Cardoso (2024 e 2025).

baseada em uma semântica de situações (como alternativa a mundos), onde a negação e a condicional obedecem regras paracompletas e paraconsistentes.¹³

Podemos distinguir as situações em categorias distintas: situações normais são aquelas que obedecem às regras lógicas de interpretação dadas por LIT. As situações anormais ou paranormais são aquelas que violam as regras lógicas de LIT, obedecem outras lógicas ou nenhuma lógica. As situações possíveis (dentre elas, as situações consistentes, onde não existem contradições) são uma parte das situações normais, a depender do tipo de possibilidade em questão. Por exemplo, as situações logicamente possíveis coincidem com as situações normais, entretanto, algumas situações logicamente possíveis são naturalmente impossíveis. As situações impossíveis (incluindo situações inconsistentes) incluem as situações paranormais e outras situações logicamente possíveis mas impossíveis em algum outro sentido (por exemplo, naturalmente impossíveis). As situações reais constituem uma parte própria das situações possíveis, afinal nem tudo que poderia ser o caso é o caso. As situações irreais incluem todas as situações possíveis e impossíveis que não sejam reais.

O truque essencial da minha proposta consiste na definição de verdade, mas antes, permitam-me introduzir algumas definições preliminares. A noção de situação utilizada aqui foi inspirada nos trabalhos de Barwise e Perry sobre a Teoria de Situações.¹⁴ Estou, entretanto, fazendo um uso livre da noção de situação, com muitas alterações conceituais e técnicas.

Situações são modos como as coisas poderiam (ou não poderiam) ser, são alternativas. Situações são representadas por conjuntos de sentenças. Diremos que uma situação satisfaz uma sentença se a sentença em questão pertence ao conjunto que representa a situação. Uma situação real (atual) é uma parte (um pedaço) da realidade, restrita pela inserção de um agente informacional e/ou por sua localização espaço-tempo.

Consider the scene in which Dudu and Dani are face to face, playing cards, in front of each other. Dudu can see his own face cards, but he can't see Dani's face cards nor the backside of his own cards. Dani has a dual perspective, seeing her own face cards but not seeing Dudu's face cards nor the backside of her own cards. Thus, Dudu sees that he has the four clubs, but only Dani sees that the backside of this card is stained with coffee. Of course, situations are not only determined by perspectives; different agents can see differently in the same location, but they share an environment, they cut different actual situations as distinct slices of the same reality. (CARDOSO; LAGES 2025, p. 261)

Uma situação irreal (não atual) é uma alternativa (fictícia), um pedaço de como as coisas poderiam (ou não poderiam) ser, mas não são. Situações irreais são sempre relativas

13 Para os leitores e leitoras interessadas, vale dizer que as regras paraconsistentes e paracompletas em questão são equivalentes àquelas de FDE, *First Degree Entailment*. Para uma apresentação introdutória de FDE, recomendo Priest (2008).

14 Cf. Barwise & Perry (1999), Barwise (1989) e Perry (1986).

às situações reais. Por exemplo, é atualmente falso que as Potências do Eixo tenham vencido a Segunda Guerra, mas em situações alternativas (como exploradas no famoso romance de Philip K Dick, *O Homem do Castelo Alto*) isto aconteceu. Situações irreais são fictícias no sentido de que são sempre relativas às situações irreais. Nas palavras de Eco (1995, p.82), “[t]his means that fictional worlds are parasites of the real world”. Claro, dentre as situações irreais, dentre os modos como poderíamos imaginar as situações reais alteradas, algumas situações, como a inversão da entropia ou a da Cúpula Redonda Quadrada do Berkeley College, as coisas são de um modo que não poderiam ser, são situações impossíveis.

Modos radicalmente diferentes de como as coisas não poderiam ser incluem situações ilógicas, situações onde se violam as regras lógicas, obedecem outras lógicas ou mesmo nenhuma lógica. Estas seriam as situações paranormais. Um exemplo de situação anormal seria aquela onde nada existe e nada é verdadeiro, se, como parece evidente pelo que disse antes, o nada for uma impossibilidade lógica. Vale destacar, quando falo em violações lógicas aqui, estou pressupondo LIT e não a Lógica Clássica. Entretanto, o conjunto vazio como um conjunto de sentenças fechado sob consequência lógica é, mesmo no sentido clássico, logicamente impossível. Ou seja, o nada seria uma situação paranormal.

Finalmente, um mundo é uma situação completa, uma situação que inclui, para qualquer sentença A, A ela mesma, ou a sua negação ($\neg A$). Mundos são exaustivamente informativos, é como se Deus (caso existisse) veria como as coisas são, pois agentes informacionais situados estão restritos pelo seu tipo de ajuste (afinação, sintonia) ao ambiente, o que decorre do seu aparato perceptual, seus mecanismos de extração de informações, sua localização espaço-tempo e seus propósitos para ação. Um resultado importante de LIT, que não poderei demonstrar aqui, é que todos os mundos são situações impossíveis. Isso se deve às limitações impostas pelos paradoxos mencionados anteriormente, mesmo quando adotamos uma lógica paraconsistente e para completa.¹⁵ Vale destacar, a impossibilidade de mundos parece inviabilizar a possibilidade de Deus e, portanto, mesmo afirmações como “Deus é onisciente” seriam classificadas aqui como verdades impossíveis.¹⁶

Finalmente, vamos à verdade. A definição de verdade que irei introduzir em seguida é inspirada na concepção de Austin (1950). Novamente, trata-se de um uso inspirado e não em uma mera interpretação acurada da concepção de Austin. Nas palavras de Austin:

[...] there must be two sets of conventions:-

Descriptive conventions correlating the words (=sentences) with the types of situation, thing, event, etc., to be found in the world.

Demonstrative conventions correlating the words (=statements) with the historic situations, etc., to be found in the world.

15 Uma lógica é para completa se nela não vale irrestritamente o Princípio do Terceiro Excluído, ou seja, que para qualquer sentença A, é sempre verdadeiro que A ou $\neg A$. Uma demonstração em detalhes da impossibilidade de mundos pode ser encontrada em Cardoso (2024).

16 Uma discussão aprofundada sobre as consequências de LIT para a existência e a possibilidade de Deus, pode ser encontrada em Cardoso; Miranda (2021).

A statement is said to be true when the historic state of affairs to which it is correlated by the demonstrative conventions (the one to which it “refers”) is of a type with which the sentence used in making it is correlated by the descriptive conventions. (AUSTIN, 1950, pp. 115-116)

Assim, para Austin, a verdade é feita de palavras e situações, mas as palavras (sentenças e declarações) se relacionam com o mundo (situações) por meio de dois tipos de convenções, declarativas (aquelas associadas pelo significado das palavras) e demonstrativas (aquelas associadas pelo uso das palavras em contextos situados). Suponha, por exemplo, que Max e Claire estejam jogando uma partida de cartas, enquanto assistem simultaneamente a uma partida de futebol na TV. Em uma primeira situação, Max olha para suas cartas e diz “o jogo acabou”. Na segunda situação, Max se distrai das cartas, olha para a TV e diz “o jogo acabou”. Parece claro que ele diz coisas distintas nas duas situações. Na primeira, Max se refere, diz respeito, ao jogo de cartas, enquanto na segunda ele diz respeito à partida de futebol. As declarações em questão classificam situações particulares (históricas) distintas, sua verdade ou falsidade dependem de classificarem corretamente ou não a situação referida (demonstrada) por meio da sentença utilizada, por meio da situação-tipo descrita pelo significado das palavras.

Minha proposta aqui consiste em alargar a concepção Austiniana de verdade pela inclusão de situações irreais. Assim, podemos classificar situações particulares irreais verdadeiramente, produzindo verdades irreais, verdades impossíveis e até mesmo contradições verdadeiras, mas como todas as situações reais são possíveis e consistentes, nenhuma verdade impossível é realmente verdadeira e nenhuma contradição verdadeira é realmente verdadeira, no sentido de que tais verdades classificam corretamente apenas situações irreais. Formularei minha definição, entretanto, em termos de proposições, situações e sentenças, nos termos que foram anteriormente introduzidos para LIT.

Uma proposição p é qualquer par (s, A) , onde s é uma situação e A é uma sentença.

1. $p = (s, A)$ é verdadeira sse A é satisfeita por s .
2. $p = (s, A)$ é falsa sse $\neg A$ é satisfeita por s .
3. $p = (s, A)$ é $[C]$ verdadeira sse p é verdadeira e s é uma situação da categoria C .
4. $p = (s, A)$ é $[C]$ falsa sse p é falsa e s é uma situação da categoria C .¹⁷

Por exemplo, suponha que s_1 é real (R) e s_2 é irreal (-R). Suponha ainda que s_1 satisfaz A e que s_2 satisfaz $\neg A$. Assim, $p_1 = (s_1, A)$ é realmente verdadeira ([R] verdadeira), enquanto $p_2 = (s_2, A)$ é [-R] falsa e $p_3 = (s_2, \neg A)$ é [-R] verdadeira. Suponha agora que s_3 é a união de s_1 com s_2 (uma situação irreal, pois resulta da união de uma situação real com outra irreal). Assim, p_4

17 Onde $[C]$ é o advérbio respectivo da modalidade de verdade associada à categoria de situações C .

$= (s_3, A \ \& \ \neg A)$ é [-R] verdadeira. Neste caso, s_3 é não apenas irreal, mas impossível [-P]. Não podemos dizer com isso que s_3 seja anormal [-N], pois contradições são apenas impossíveis em LIT e não anormais. Dada a paraconsistência de LIT, uma situação impossível normal pode ser inconsistente sem ser trivial. Suponha, entretanto, que s_4 satisfaz $A \ \& \ \neg A$ mas que s_4 não satisfaz A . Assim, s_4 não obedece LIT (não é fechada sob consequência LIT) e é anormal. Assim, $p_5 = (s_4, A \ \& \ \neg A)$ é [-N] verdadeira.

Com essa definição, podemos finalmente caracterizar proposições verdadeiras sobre a Cúpula Redonda Quadrada do Berkeley College, sobre o Mentiroso, sobre Deus, sobre o mundo onde a entropia foi invertida, sobre a Escada de Penrose, sobre o Nada e muitas outras bizarrices a que somos sujeitos pelo nosso potencial imaginativo incrivelmente superior aos limites impostos pelo Princípio de Hume.

2 DIALETEÍSMO, INEFABILIDADE E VERDADES IMPOSSÍVEIS

A representação de situações impossíveis, a existência de ficções impossíveis e os paradoxos anteriormente apresentados têm sido explorados como argumentos para a tese de que algumas contradições são verdadeiras.¹⁸ Como disse antes, expressa em tais termos, a tese é conhecida como Dialeteísmo. A meu ver, os dialeteístas estão parcialmente corretos. Penso que expressa em tais termos, a tese é irrecusável, pois, como afirmei inicialmente, defendo que a perspectiva Meinonguiana dos objetos captura importantes intuições acerca da linguagem natural e da nossa concepção natural de verdade. Como tenho insistido, é verdade que cada degrau da escada de Penrose seja mais alto do que ele mesmo, é verdade que a sentença do mentiroso seja verdadeira e também não verdadeira, etc. A meu ver, entretanto, uma negligência modal impede que estejamos aptos a recusar o Dialeteísmo, mesmo mantendo a perspectiva Meinonguiana, a negligência de não se distinguir entre verdadeiro e realmente verdadeiro, como seríamos forçados a distinguir, se aceita minha proposta de alargar modalmente o bidimensionalismo Austiniano em termos modais.

Uma família de teses concorrentes ao Dialeteísmo pode ser identificada como Inefabilismo. Segundo os inefabilistas, as contradições a que somos levados inevitavelmente pelos paradoxos semânticos, a tentativa de falar consistentemente sobre Deus, sobre o mundo, sobre a verdade, sobre o tempo, etc. decorrem de limites intransponíveis da nossa linguagem e dos nossos esquemas conceituais. Uma tese que entendo como inefabilista foi apresentada por Grim (1991) e é emblematicamente ilustrada por um argumento que ficou conhecido como Paradoxo de Grim. Vejamos esse paradoxo.

Trata-se de uma prova, por redução ao absurdo, de que não pode haver tal coisa como o conjunto (totalidade completa) de todas as verdades. Suponha que haja o conjunto de todas as verdades V . Ora, podemos expressar ao menos uma verdade para cada subconjunto de V . Por exemplo, se Δ é subconjunto de V , ou é verdadeiro que o conjunto vazio pertence a Δ ou é verdadeiro que o conjunto vazio não pertence a Δ , o que nos daria ao menos uma verdade

18 Por exemplo, Priest (2006, 1999 e 2016) e Beall (2009).

sobre Δ . Podemos repetir a mesma pergunta para cada subconjunto de V e teremos ao menos uma verdade para cada subconjunto de V . Entretanto, pelo Teorema de Cantor, devem existir mais subconjuntos de V do que elementos de V , e, portanto, deveriam existir mais verdades do que aquelas incluídas no conjunto de todas as verdades, absurdo. Logo, não pode existir o conjunto de todas as verdades.

Familiarizados com a Lógica irão certamente reconhecer que este argumento é uma aplicação do Método Diagonal de Cantor. Tal método está diretamente associado, em termos técnicos, aos paradoxos mencionados neste artigo, mas a conclusão extraída por Grim de tal resultado tem um sabor filosófico.¹⁹ O ponto é que o conceito de verdade, assim como o conceito de mundo e muitos outros são conceitos essencialmente incompletos. A verdade e o mundo não são coisas terminadas, não podemos consistentemente falar sobre a verdade e sobre o mundo como algo completo. Nesse sentido, as contradições estão ligadas às nossas limitações expressivas, não seriam contradições verdadeiras, mas indícios dos limites da nossa linguagem.²⁰

Novamente, concordo parcialmente com a avaliação de Grim, mas insisto na negligência modal entre verdadeiro e realmente verdadeiro. O resultado estabelecido em LIT, anteriormente mencionado, segundo o qual todos os mundos são inconsistentes, a meu ver, espelha a tese de Grim, mundos são inconsistentes (e, portanto, impossíveis), não podemos falar consistentemente sobre o mundo como um todo. Nesse sentido, mundos são como ficções. Mas não classifico minha posição como inefabilista, pois entendo que seja corriqueiro ficcionalizar mundos e classificá-los acuradamente. Quando falamos sobre quadrados redondos, escadas de Penrose, Deus e outros cenários impossíveis, podemos falar verdadeiramente sobre tais cenários e não apenas de um modo trivial. Isso demonstra que nossa capacidade imaginativa extrapola os limites da possibilidade, que sejamos capazes de pensar, raciocinar e significar para além dos limites daquilo que é possível, o que parece inclusive indispensável para o próprio reconhecimento dos limites da possibilidade.

Assim, a Lógica das Verdades Impossíveis, partindo do pressuposto Meinonguiano sobre a independência da verdade em relação ao ser e introduzindo uma distinção modal entre verdadeiro e realmente verdadeiro, permite avaliar algumas proposições como impossivelmente verdadeiras, sem cair no Dialeteísmo, mas sem levar a uma visão simplesmente inefabilista sobre as verdades impossíveis, trata-se antes de uma interpretação meinonguiana-ficcionalista da paraconsistência.

19 Uma exposição detalhada de tais resultados técnicos pode ser encontrada em Cardoso (2018).

20 Vale observar que Priest defende uma posição semelhante em Priest (1995), entretanto, o inefabilismo é mais frequentemente associado ao Dialeteísmo semântico e Priest (2006) insiste no Dialeteísmo Metafísico. Dummett também esboçou uma conclusão parecida em Dummett (1963) como lição filosófica a ser extraída dos teoremas de incompletude de Gödel. Em termos Dummettianos, verdade é um conceito indefinidamente extensível.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John L. (1950). "Truth". In: BLACKBURN, Simon.; SIMMONS, Keith. (eds.) *Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- BARWISE, Jon. *The Situation in Logic*. Stanford, CA: CSLI Publications, 1989.
- BARWISE, Jon.; PERRY, John. *Situations and Attitudes*. 2nd ed. Stanford, CA: CSLI Publications, 1999.
- BEALL, James Collins. *Spandrels of Truth*. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- BERTO, Francesco; FRENCH, R.; PRIEST, G.; RIPLEY, D. *Williamson on Counterpossibles*. *Journal of Philosophical Logic*, v. 47, n. 4, p. 693-713, 2018.
- BJERRING, J. C. K. "On Counterpossibles." *Philosophical Studies*, n.168 (2), p. 1-27, 2013.
- CARDOSO, G. Impossible Truths: A Non-dialetheist Paraconsistent Approach to Paradoxes. In: PETROLLO, M.; VENTURI, G. (eds.). *Paradoxes Between Truth and Proof. Springer: Synthese Library*, Dordrecht, v. 494, p. 109-130, 2024.
- CARDOSO, G.; LAGES, F. The Fictional Guide to Impossible Truths. *Principia: An International Journal of Epistemology*, v. 29, p. 255-276, 2025.
- CARDOSO, Gustavo. *O Paradoxo do Mentiroso: Uma introdução*. Campinas: Coleção CLE, v. 83, 2019.
- CARDOSO, Gustavo.; MIRANDA, Sérgio. Should God believe the Liar? A non-dialetheist paraconsistent approach to God's omniscience. *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, v. 44, n. 4, p. 1-28, 2021.
- DUMMETT, Michael A. The philosophical significance of Gödel's Theorem. *Ratio*, p. 186-214, 1963. Londres: Duckworth, 1963.
- ECO, Umberto. *Six Walks in the Fictional Woods*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- FREGE, Gottlob. Sobre o Sentido e a Referência. In: _____. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009.
- GRIM, Patrick. *The Incomplete Universe: Totality, Knowledge, and Truth*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- HAACK, Susan. *Filosofia das Lógicas*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- LEWIS, David. *Counterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell, 1973.
- LIGHTMAN, Alan. *Sonhos de Einstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MARES, Edwin. Semantic Dialetheism. In: PRIEST, G.; BEALL, J. C.; ARMOUR-GARB, B. (eds.). *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2004. p. 264-275.
- MEINONG, Alexius. Sobre a Teoria do Objeto. In: *Três Aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*. Florianópolis: Rocca Brayde Edições, 2005.
- NOLAN, Daniel. Impossible worlds: a modest approach. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, v. 38, n. 4, p. 535-572, 1997.
- PRIEST, Graham. *An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PRIEST, Graham. *Beyond the Limits of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PRIEST, Graham. *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2006.

PRIEST, Graham. Perceiving contradictions. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 77, n. 4, p. 439-446, 1999.

PRIEST, Graham. Thinking the Impossible. *Philosophical Studies*, v. 173, n. 10, p. 2649-2662, 2016.

RUSSELL, Bertrand. On Denoting. *Mind*, v. 14, n. 4, p. 479-493, 1905.

STALNAKER, Robert. A Theory of Conditionals. In: RESCHER, N. (ed.). *Studies in Logical Theory*. American Philosophical Monograph Series, n. 2. Oxford: Basil Blackwell, 1968. p. 98-112.

TARSKI, Alfred. O Conceito de Verdade nas Linguagens Formalizadas. In: _____. *A Concepção Semântica da Verdade: Textos Clássicos de Tarski*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

Artigo enviado em 30.10.2025 e aprovado em 12.11.2025.

Guilherme Araújo Cardoso: Doutor (2016) em Filosofia pela UFMG na linha de Lógica, Ciência, Mente e Linguagem. Líder do grupo de pesquisa com registro CNPQ, o “Lógica Ladeira Abaixo” Professor de Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto. Orcid: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-0045-8508>; E-mail: guilherme.cardoso@ufop.edu.br

Endereço: Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Filosofia Artes e Cultura, Departamento de Filosofia e Cultura. Rua Coronel Alves, 55. Centro 35400000 - Ouro Preto, MG – Brasil.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Daniel De Luca / Dra. Patrícia Reis



Da Moralidade à Religião: Esperança e Promessa na Filosofia de Kant

Luiz Carlos Sureki¹

Resumo: Agir moralmente é agir por dever, não pela esperançosa representação de alguma feliz recompensa final. O presente artigo explora a conexão entre moralidade e felicidade. Analisa-se o problema da relação entre virtude e felicidade sensível, percorrendo conceitos como o respeito à lei moral, a dignidade para a felicidade, o *summum bonum* e os postulados da razão prática. Conclui-se que a esperança no Bem supremo, fundamentada na promessa moral, se insere legitimamente numa “religião nos limites da simples razão”, reconciliando deontologia e aspiração humana à felicidade sem comprometer a autonomia ética.

Palavras-chave: Moralidade. Felicidade. Esperança. Promessa. Religião.

INTRODUÇÃO

Constitutivo exclusivo do ser humano, a esperança orienta-se à consecução de um bem futuro, difícil, mas possível de ser alcançado (ST I-II, q.40., a.1). O termo comumente empregado que sintetiza as representações desse bem esperado é “felicidade” (*Glückseligkeit*, *Beatitudo*). A busca pela felicidade motiva a ação do sujeito à consecução de tal bem/fim. Se de fato assim o é, segue-se que o problema do impulso para a ação moral (*Triebfeder*) precisa ser analisado na relação para com o dever moral.

O escritor Kant tratou do tema nos seus *Druckschriften*², e o professor Kant também o fez em sala de aula com seus alunos ao longo de pelos menos três décadas (de 1962 a 1995);

1 Doutor em Teologia Fundamental pela Leopold-Franzens Universität – Innsbruck, AT; professor e pesquisador na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE); doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: luizsureki@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9829-3862.

2 Dos textos publicados por Kant sobre Moral/Moralidade merecem destaque especial: “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” (GMS) AA 04 (1758) [Fundamentação da Metafísica dos Costumes]; “Kritik der praktischen Vernunft” (KpV) AA 05 (1788) [Crítica da Razão Prática].

são as chamadas *Vorlesungen*³. Estes escritos das “Aulas” não são oficiais de Kant. Eles consistem em anotações de alguns de seus alunos ao longo dos cursos que frequentaram. Mais tarde, tais anotações foram reunidas, cuidadosamente organizadas por afinidade temática e publicadas. Além das *Vorlesungen* (AA 24-29), pesquisas mais recentes em torno dos manuscritos (*Handschriftlicher Nachlass*⁴ (HN) – AA 14-23) deixados por Kant, em que trata de temas diversos, como metafísica, moral e religião, têm estimulado estudantes e pesquisadores do pensamento kantiano a consultarem essas fontes, todavia pouco conhecidas do grande público, notadamente pela escassez de traduções mais acessíveis.

A questão da promessa e esperança a ser tratada aqui tem como ponto de partida a simples constatação de que, se, por relação ao nosso agir, não pudéssemos alimentar esperança alguma de felicidade, seríamos levados a concluir que a moralidade é uma ilusão. O problema da felicidade (*Glückseligkeit*) se evidencia à medida que a vontade, como razão pura prática, deve, a priori, determinar a ação sem qualquer representação de um propósito final específico (KpV, AA 05, p. 56, 57, 72, 76, 78, 79, 132, 158, 159). Não obstante, à pergunta pela esperança deve responder a religião. E o que é que a Religião da Razão responde?

Empregando os métodos analítico e sintético, Kant buscou encontrar uma conexão entre moralidade e felicidade, entre a forma deontológica (a priori) da moralidade e a forma teleológica da representação de felicidade. Cogitou considerar o respeito pela lei moral, a devida distinção entre felicidade moral e física, o ser-digno-da-felicidade até que chegou ao postulado do Bem supremo (*summum bonum*) como aquele que abarca e sintetiza as duas dimensões da felicidade. Este postulado, no entanto, exige a admissão de outros dois postulados: o da imortalidade da alma e o da existência de Deus. Importa especialmente mostrar que o postulado do Bem supremo (*das höchste Gut*) se apresenta sob a forma de *promessa* da moralidade que, por sua vez, suscita e sustenta a nossa *esperança* de alcançá-lo.

3 As citações dos textos publicados pela “Akademie-Ausgabe” [AA] (Kant’s Gesammelte Werke), conforme convenção internacional, devem seguir as abreviaturas preparadas pela Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. A lista completa das referências se encontra ao final. As *Vorlesungen Kant’s* ocupam seis volumes (24-29) das Obras Completas. Especialmente o volume 27, organizado em dois tomos, entre 1978 e 1979, por Gerhard Lehmann, apresenta as *Vorlesungen über Moralphilosophie Kant’s*; a saber: *Praktische Philosophie Herder* (V-PPH), (1762-1764), p. 1-90; *Praktische Philosophie Powalski*, (V-PP) (1777), p. 91-236; *Moralphilosophie Collins* (V-Mo/Collins), (1795), p. 237-473; e *Moral Mrongovius I*, (V-Mo/Mron I), (1782), p. 1395-1581. No volume 29: *Kleinere Vorlesungen* (Enzyklopädie, Mathematik, Physik) und *Ergänzungen* (tomo I), se encontra ainda o escrito denominado *Moral Mrongovius II* (V-Mo/Mron II). Para maiores informações acerca da estrutura e da cronologia das obras completas, ver: <https://kant.bbaw.de/de/akademieausgabe>. (Acesso em: 17 Mar. 2024).

4 Tais manuscritos incluem cadernos de notas, rascunhos de obras, esboços de pensamentos e outras anotações que Kant produziu ao longo de sua vida. Eles são importantes para os estudiosos da filosofia de Kant, pois fornecem insights sobre o processo de pensamento do filósofo e revelam aspectos de sua filosofia que podem não estar presentes em suas obras publicadas. A ausência de traduções em português nos levou a optar por manter as citações no original a fim de que o leitor possa avaliar a qualidade da tradução que oferecemos.

1 DA DESCONEXÃO ENTRE MORALIDADE E FELICIDADE AO POSTULADO DO BEM SUPREMO

“Quando o homem aprendeu a julgar todas as ações, ainda lhe falta o impulso para realizá-las” (HN, AA 19, p. 204). A frase revela que a razão pura prática não é de todo suficiente para determinar efetivamente a execução de uma ação. Saber a priori o que devemos fazer não significa necessariamente que faremos de acordo com o que sabemos, pois a vontade se mostra por vezes fraca diante das emoções, desejos e inclinações (RGV, AA 05, p. 169; V-PP, AA 27, p. 159). “Aprender a julgar” diz respeito à bondade (*Gutsein*) da ação, e, no entanto, o julgamento (a priori) de uma ação como boa não leva necessariamente à sua execução. Desde aí surgia o problema: por um lado, em se tratando de ações morais, estas devem ser determinadas a priori e apenas pela razão; por outro lado, a representação de um fim último, como realização, felicidade, salvação, pelo ter agido corretamente, moralmente, racionalmente, não é estranha à própria natureza humana, e continua, de algum modo, exercendo grande influência na determinação de nossas ações porque não somos puros seres racionais.

O caso é que sem a representação de ser-feliz como finalidade, os imperativos categóricos morais parecem demasiado abstratos ou quiméricos (V-PP, AA 27, p. 166). Essa afirmação pode até soar um pouco estranha para alguém habituado com os escritos morais de Kant, pois nesses é muito claro que nenhuma motivação é necessária para além da lei moral, já que a razão pura prática é a legisladora absoluta (MS, AA 06, p. 213). Considerar a esperança de felicidade como motivadora da ação traz consigo profundas implicações.

Recorde-se que, segundo Kant (KpV, AA 05, p. 62), a tarefa da “Crítica da Razão Prática” é mostrar que a razão (pura) pode determinar a vontade, ou seja, pode ser realmente prática. Uma ação racional é prática/moral quando realizada por dever, por isso se chama “imperativo categórico”.

Nas aulas, uma das questões levantadas pelos alunos era se o julgamento (*diudicio*) sobre a bondade de uma ação tem poder de motivá-la e, conseqüentemente, executá-la (*executio*). O que claramente se percebia é que havia uma lacuna entre *diuticatio* e *executio*. Uma lei pura, livre de toda matéria, é universalmente válida, mas sem uma relação de finalidade (*Zweckbeziehung*) não é suficiente para determinar absolutamente a vontade humana e, assim, a pretensão de validade universal se vê questionada. O caso é que se as leis morais não estiverem de algum modo ligadas à busca de felicidade como decorrente do agir moralmente, elas não terão força para obrigar, ou seja, para se impor como dever (cf. V-PP, AA 27, p. 166-167).

Por um lado, Kant estabelece que se alguém assume qualquer objeto sob a designação de bem como determinante da vontade diante da lei moral e, em seguida, deriva dele o princípio prático mais elevado, o resultado produzido só poderia ser a heteronomia, que, por sua vez, suprimiria o princípio moral autônomo (KpV, AA 05, p. 109). Por outro lado, ele mesmo reconhece que o ser humano busca naturalmente a felicidade (GMS, AA 04, p. 430, 416), ou seja, representa a si a felicidade como objetivo final de suas ações. Admitido que assim o seja,

segue-se que tal finalidade desempenha um papel muito importante na medida em que atua como um determinante da vontade (*Willen*) para agir deste ou daquele modo (*Willkür*). (MS, AA 06, p. 213).

No processo de elaboração de resposta à questão acerca de poder haver ou não alguma motivação para a ação moral para além da própria lei moral, Kant, na *Crítica da Razão Prática*, argumenta que tal motivação poderia ser um tipo especial de “sentimento” (*Gefühl*), que deve ser entendido como “respeito pela lei moral” (*Achtung fürs moralische Gesetz*). Se por meio de um sentimento a determinação da vontade acontece de acordo com a lei moral, tal sentimento deve ser o do respeito pela lei moral produzido como um motivo intelectual/racional, e esse sentimento é o único que podemos reconhecer completamente a priori e cuja necessidade podemos compreender (cf. KpV, AA 05, p. 71, 73)⁵.

Pois bem, o sentimento de “respeito pela lei” (*Achtung fürs Gesetz*) não é um sentimento sensível/sensual (*sinnlich*), mas sim um sentimento moral (*moralisch*), que em si não constitui um propósito da natureza (sensível), mas apenas enquanto é um motivador da vontade (RGV, AA 06, p. 27). Este sentimento é produzido apenas pela razão. Como reverência à lei, esse sentimento não serve para julgar a ação (KpV, AA 05, p. 76). Na ação, o conceito de dever (*Sollen*) exige objetivamente conformidade com a lei (*Gesetz*); na máxima da ação, (o dever) exige subjetivamente respeito a ela (*Ibid.*, p. 81).

Sendo este o caso, podemos inferir que se o respeito pela lei é produzido a priori pela razão, sem que qualquer representação de um bem a ser alcançado entre em cena, então o problema supramencionado permanece em aberto porque a conexão entre a lei moral e a busca pela felicidade pela via do respeito à lei não contempla igualmente a ambas, pois este procede tão somente da razão e em favor dela.

Kant logo percebeu que o conceito de “felicidade” não é unívoco. Por isso distinguiu ele uma felicidade física (*physische Glückseligkeit*), entendida como satisfação com o que a natureza circuncidante proporciona, ou seja, o bem-estar (*Wohlbefinden*) que se desfruta como um “dom alheio” (cf. KpV, AA 05, p. 25)⁶, de uma felicidade moral (*moralische Glückseligkeit*)⁷, que consiste na satisfação consigo mesmo pelo próprio comportamento moral, ou seja, o comportamento virtuoso, e a expressou justamente pelo conceito de “virtude” (*Tugend*) (cf.: MS, AA 06, p. 387; KpV, AA 05, p. 117; V-Mo/Mron, AA 27, p. 1402). A virtude é a perfeição

5 “Achtung fürs moralische Gesetz ist ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können”.

6 “Bei der Begierde nach Glückseligkeit kommt es nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie an”. [Na busca pela felicidade (sensível), não se trata da forma da lei, mas apenas da matéria].

7 “Moralische Glückseligkeit’ enthält aber einen Widerspruch in sich selbst, denn Glückseligkeit begründet sich eigentlich in der Sinnlichkeit. Deswegen ist Selbstzufriedenheit nur im analogen Sinn zu verstehen. (Ver: AA VI (MS), p. 387-388). [A “felicidade moral” contém, no entanto, uma contradição, pois a felicidade realmente se funda na sensibilidade. Por isso, a autossatisfação só pode ser compreendida de forma analógica].

moral do homem (V-Mo/Collins, AA 27, p. 465). O respeito pela lei moral não foi abolido, mas ficou mais claramente atrelado à felicidade moral em nome da autonomia imperativa da razão.

Em seguida, Kant se pergunta se a conexão entre felicidade e virtude poderia ser concebida de forma analítica, ou seja, como conexão lógica de tal modo que elas fossem idênticas. Se tal conexão analítica pudesse ser válida, significaria que a realização de um objetivo deveria implicar na realização (também) do outro.

Volvendo seu olhar para a história da filosofia, Kant atribuiu aos epicuristas a visão da felicidade (*Glückseligkeit*) como o bem mais elevado e a virtude (*Tugend*) como um meio para alcançá-lo; e identificou nos estoicos a virtude moral (*Tugend*) como bem mais elevado e a felicidade como uma consequência lógica da conquista da virtude. (Comp. V- Mo/Collins, AA 27, p. 248, 249; V-PP, AA 27, p. 101, 104; e KpV, AA 05, p. 112). Desta análise concluiu Kant que uma identidade lógica (analítica) era simplesmente indefensável, porque a virtude e a felicidade repousavam sobre dois princípios muito diferentes, a saber, na liberdade intelectual moral de um lado e na natureza sensorial por outro (FISCHER; FORSCHNER, 2010, p. 10, 66).

Para avançar no problema da conectividade entre virtude e felicidade, Kant cogita a possibilidade de metodologicamente proceder de forma sintética, ou seja, pensando ao modo causal. Desde esse procedimento sintético temos que: ou a felicidade é a causa da virtude, ou esta é a causa daquela.⁸ Se a felicidade for a causa da virtude, então ela é o motivo do agir virtuosamente, e a virtude existe apenas porque a busca pelo ser-feliz a produz. Aqui, o princípio da moralidade fica determinado empiricamente. É claro que Kant irá rechaçar essa possibilidade, pois não seria difícil mostrar que quem quisesse/buscasse tão somente a felicidade física/sensível, o sentir-se bem (*Wohlbefinden*) em relação ao ambiente natural (*physis*), não faria questão de se tornar virtuoso no sentido de um sujeito moral (compare: KpV, AA 05, p.113). A felicidade sensível não produz a moralidade, ou a torna dispensável. Se quem age moralmente, virtuosamente, por sua vez, pensasse que por isso haveria de ser feliz (também naquele sentido físico/material/sensível) como consequência, provavelmente se veria não raras vezes frustrado, pois justamente “o ousar fazer uso do próprio entendimento”, com autonomia e liberdade, pode atrair diversas formas de perseguição e até mesmo a morte, especialmente naqueles contextos em que o dogmatismo/moralismo religioso se impõe heteronomicamente como lei. Se é verdade que a ausência de virtude levou pessoas à prisão e à morte, não é menos verdade que pessoas virtuosas também padeceram de destino muito semelhante! Em nome da experiência, esta cogitação sintética sobre a relação moralidade e felicidade também não podia ser aceita sem ulteriores esclarecimentos.

Kant observa que uma conexão sintética entre virtude e felicidade só poderia ter algum lugar se fosse demonstrado que a afirmação: “a virtude é a causa da felicidade” é falsa apenas

8 Para aprofundar a reflexão de Kant acerca da relação entre felicidade e virtude como motivação para a ação moral nos epicuristas e estoicos ver: (KpV, AA 05, p.110-113).

de forma condicional; e que a afirmação: “a felicidade é causa da virtude” é totalmente falsa (cf. KpV, AA 05, p. 114).

Neste sentido, Kant pensou numa demonstração por meio do chamou que “ser-digno-de-felicidade” (*Glückwürdigkeit*) (compare: KrV B, AA 03, p. 523, 525, 526, 527; KpV, AA 05, p. 110; MS, AA 06, p. 457, 482). Ser-virtuoso significa agir e comportar-se de maneira tal a tornar-se digno da felicidade. Aqui, a virtude (moral) não resulta da representação da felicidade sensível, mas se apresenta como uma condição exigida, ainda que não de todo suficiente, para a felicidade. A felicidade está sendo, portanto, representada como uma *razoável* consequência do agir virtuoso. Podemos expressar isso lapidarmente da seguinte forma: posso me ver e me compreender indigno da felicidade por não ter agido moralmente, que violando ou descumprindo meu dever moral me faço indigno da felicidade, não porque desobedeci a uma instância legisladora estranha a mim mesmo, mas porque agi contrariamente à minha própria constituição racional (ver: MS, AA 06, p. 482).

Nesta linha aberta pelo ser-digno-de-ser-feliz por agir moralmente, a felicidade não está inscrita imediatamente na esfera lógica da certeza causal decorrente (sintética), mas no campo da possibilidade.⁹ Kant está adentrando o campo da esperança. Ele escreve: “todo esperar é pela felicidade e é, em relação à prática e à lei moral, exatamente aquilo que o conhecimento (prático) e a lei natural é em relação ao conhecimento teórico das coisas” (KrV B, AA 03, p. 523). A formulação é densa, mas basicamente Kant está dizendo que o esperar pela felicidade não contradiz o conhecimento das práticas morais que temos nem a lei natural de fazer o que julgamos por nós mesmos ser correto fazer.

Por meio da ideia ou noção da dignidade da felicidade, Kant estabeleceu uma conexão possível entre virtude e felicidade, mas, ao mesmo tempo, percebeu que a felicidade moral como o sentir-se *bem* consigo mesmo, e a felicidade física como sentir-se *bem* com o ambiente natural circuncidante denotavam aspectos bastante distintos do *Bem*.

A felicidade sensível, por si só, não é o bem completo ou supremo para nossa razão. Ainda que esta felicidade possa ser atrelada à dignidade (moral) de ser feliz, por parte de alguém que age moralmente, não é ela quem assegura a moralidade nem a plena felicidade da pessoa (KrV B, AA 03, p. 527-528 – tradução nossa).

Com efeito, não é o ter, possuir ou poder desfrutar de muitas coisas tidas por boas que garante a plena realização de alguém, mesmo que este não tenha infringido nenhum dos imperativos racionais da moralidade. E a moralidade, por sua vez, por si só, ainda que ajunte a ela pelo menos a dignidade de ser feliz de quem age moralmente não explica por que tantas pessoas dignas de ser feliz - por agirem moralmente - não o são desde a representação da felicidade como bem-estar. É preciso reconhecer que se trata de dois bens distintos somente possível de serem conciliados a partir de um *bem supremo* (*summum bonum*), *postulado*

⁹ Sobre a mudança na doutrina da motivação moral em Kant, ver: SCHMITZ, H. *Was wollte Kant?* (Bonn 1989), p. 100-108.

como alvo ou objeto da vontade e assumido como tal (V-PP, AA 27, p. 99; V-Mo/Collins, AA 27, p. 246; (V-Mo/Mron, AA 27, p. 1405).

Assim, permanece a questão: como é o Sumo Bem *praticamente* possível? Apesar de todas as tentativas de conciliação até agora, ela continua sendo uma tarefa não resolvida. O que a torna um problema difícil de solucionar, porém, está dado na Analítica, a saber: a felicidade e a moralidade são dois elementos especificamente distintos do *Sumo Bem*, e sua conexão não pode ser reconhecida analiticamente [...], mas deve ser uma síntese do conceito (AA, 05, p. 112-113 – tradução nossa).

2 DO POSTULADO DO BEM SUPREMO À RELIGIÃO

Um postulado, em geral, é uma proposição ou uma ideia que é considerada como verdadeira ou evidente sem necessidade de demonstração ou prova. É uma premissa básica que é ou deveria ser aceita como verdadeira e, assim, que pode ser utilizada para a elaboração ou construção de uma teoria ou sistema de conhecimento. (cf. FERRATER MORA, “Postulado”, 1978). Kant, por sua vez, distingui os postulados do pensamento empírico dos postulados da razão pura prática. Quanto a estes últimos, os concebe como proposições da razão que podem ser pensadas sem, com isso, implicarem um alargamento da razão no campo especulativo. Eles são as condições que tornam possível a moralidade: a liberdade, a imortalidade e a existência de Deus. (ver: ABBAGNANO, “Postulado”, 2007).

Postulados da razão prática são assim proposições que, embora não amplifiquem o conhecimento teórico, dão às ideias da razão especulativa [...] realidade objetiva, justificando-as como condições necessárias da razão prática em seu uso puro. (AA 05, p. 122) – tradução nossa).

Se o *summum bonum* deve ser tomado como um postulado, devemos nos perguntar pelas razões segundo as quais ele deveria ser aceito como evidente, possível de ser alcançado e, por isso, um legítimo objeto da nossa esperança.

Por definição, o *summum bonum* refere-se tanto ao bem supremo da moral (virtude) quanto ao bem supremo sensorial (felicidade) (KpV, AA 05, p. 110, 113; V-PP, AA 27, p. 116) e expressa, portanto, a harmonia ou concordância (*Übereinstimmung*) proporcional, plena e final da moralidade com a felicidade. Não advindo nem de uma mera fusão nem de uma identificação unilateral apressada de ambas as dimensões ou de ambos os bens da felicidade, segue-se que deve ser admitido como o fundamento (*Grund*) dessa concordância, ou seja, como uma causa suprema que não apenas estabelece a base da concordância da natureza com a lei da vontade do ser racional, mas também com a ideia dessa lei na medida em que ela leva à determinação da vontade (KpV, AA 05, p. 125).

O Bem supremo (*das höchste Gut*) descreve a totalidade do objeto da vontade moral (FISCHER; FORSCHNER, 2010, p. 64) e atua na determinação da vontade pela lei moral na medida em que se trata de um objeto dependente da lei (KpV, AA 05, p. 75). A necessidade da razão pura prática está fundada em um dever (*Pflicht*) de tornar algo (*etwas*) objeto de minha vontade e a promovê-lo com todas as minhas forças (Ibid., p. 142). Se a razão prática pura me obriga a realizar o bem, posso pelo menos admitir que há ou deveria haver pressupostos igualmente racionais para que o bem que eu realizo em cada ação moral por dever tivesse em mim e sobre mim a repercussão positiva de se tornar ou vir a tornar-se (para mim) um bem definitivo.

Para que o Bem Supremo postulado possa ser o objeto de toda a vontade humana deve-se admitir uma causa suprema da (nossa) natureza que tenha, ao mesmo tempo, uma causalidade adequada à (nossa) disposição moral. Essa causa suprema, segundo Kant, deve ser concebida como uma pessoa (*Person*) moralmente pura e racional, um ser (*Wesen*) que é a causa - e, portanto, também o criador (*Urheber*) - da natureza através da sua inteligência e vontade (*Verstand und Willen*), isto é, *Deus*. Kant concluía que, se é nosso dever (necessidade) promover o *summum bonum*, é também “moralmente necessário” aceitar, como postulando, a existência de Deus (cf. KpV, AA 05, p. 125).

Com o postulado da existência de Deus, o complexo problema da felicidade humana ainda não encontra uma resposta de todo satisfatória. O *sumum bonum* não diz respeito à satisfação unilateral dos desejos sensíveis ou das inclinações habituais, que sempre requerem bens como objetos experimentáveis, mas deve necessariamente afetar o sujeito da ação em sua relação consigo mesmo, com seu interior. (Comp.: Anth, AA 07, p. 251). Para que o homem possa tomar parte no *summum bonum*, deve-se pressupor uma total adequação da vontade à lei moral. No entanto, essa adequação pressuposta se apresenta como um “ideal de perfeição à qual nenhum ser racional do mundo dos sentidos é capaz de chegar em nenhum momento de sua existência” (KpV, AA 05, p. 122). Note-se aqui o peso existencial dessa formulação: “nenhum ser racional do mundo dos sentidos é capaz...”. Isso só é possível de ser concebido se for pressuposto (ou postulado) um progresso infinito. Ora, um progresso infinito não pode (por definição) ser atribuído a um ser finito, mortal. Daí se segue que só pode ser concebido sob a admissão racional de um outro postulado: o da existência e personalidade do mesmo ser racional em um progresso infinito, ou seja, o da imortalidade da alma (*Unsterblichkeit der Seele*) (Ibid., p. 122-123).

É preciso destacar que os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma são condições do *summum bonum*, mas não são condições da lei moral em si. Isso significa que as ideias teóricas de Deus e de imortalidade da alma (regulativas da experiência de conhecimento na Crítica da Razão Pura) só recebem realidade prática (constitutivas da experiência) através e para a lei moral (HN, AA 18, p. 682) numa Crítica da Razão Prática. A moral não pergunta sobre Deus, mas pelos deveres que se apresentam ao ser humano (RGV, AA 06, p. 153). A religião é, pois, objeto de disposição moral, não de conhecimento teórico. A elementar diferença entre a religião natural da disposição moral (nos limites da razão) e as

religiões reveladas é basicamente a seguinte: na religião revelada precisamos saber antecipadamente que algo é um mandamento divino (*göttliches Gebot*) para reconhecê-lo como nosso dever realizá-lo; na religião natural precisamos saber que algo é um dever a ser realizado para aceitá-lo como mandamento divino (Ibid., p. 153-154). Portanto, o dever de agir não deve ser entendido como um mandamento de Deus, mas como se fosse um mandamento de Deus (tendo admitido a sua existência) (comp.: KrV B, AA 03, p. 531).

A (postulada) existência de Deus como garante do *sumo bem* encontra sua necessidade e validade no âmbito prático. Uma necessidade em propósito prático está inextricavelmente ligada ao “dever” (*Sollen*). “Dever” é o conceito orientador da razão prática e só pode ser pensado como significativo se o que é exigido sob seu signo puder ser realizado. A não realização do que é moralmente/racionalmente exigido anularia essa mesma exigência (cf. MÜLLER, 2005, p. 140).

3 ESPERANÇA E PROMESSA NA RELIGIÃO DA MORALIDADE

O argumento apresentado por Kant não prova a existência de Deus, mas leva ao postulado da sua existência com base em razões prático-morais (FISCHER; FORSCHNER, 2010, p. 68). Resta ainda esclarecer como pode Deus como causa (*Ursache*), que tem uma causalidade adequada à atitude moral, não ser também o fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) da lei moral. Nas anotações de aula dos seus alunos, Kant tenta mostrar que, embora Deus não estabeleça a lei moral, ele ordena que se siga essa lei, pois ela é boa e, portanto, está de acordo com sua vontade.¹⁰ Na “Religião nos limites da simples razão”, assim como nos escritos “póstumos” (Handschriften Nachlass), Kant escreve de modo consequente que a “a religião é (subjetivamente falando) o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (RGV, AA 06, p. 153; ver: NH, AA 19, p. 646). Se a religião é entendida como o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos, então Kant pode dizer que ela é a lei dentro de nós, e que ela é uma moral aplicada ao conhecimento de Deus (Päd, AA 09, p. 494). A moralidade ensina como podemos ser dignos do bem supremo, enquanto a religião ensina como podemos participar dele (NH, AA 18, p. 515). Como a lei divina em nós deve ser necessária, ela deve também aparecer como uma lei natural, já que ela não é arbitrária.

Kant já havia formulado em sua “Lógica” que a religião deve responder à pergunta pela esperança (Log, AA 09, p. 25). À luz do conceito de *summum bonum*, a moralidade conduz à religião. Esta torna possível o bem moral mais elevado e o apresenta como seu propósito vinculante da vontade. “Portanto, a religião pertence a toda moralidade” (Päd, AA 09, p. 494) e, por conseguinte, a moralidade deve estar ligada à religião. (Cf. V-Mo/Collins, AA 27, p. 307).

10 A distinção entre “Urheber” (proto-autor, criador) e “Gesetzgeber” (legislador) aparece nas *Vorlesungen*; não, porém, nos escritos morais de Kant (*moralische Druckschriften*). Ver: V-Mo/Collins, AA 27, p. 277, 283; V-PP, AA 27, p.136, 145-147, 169; V-MoMron II, AA 27, p.1433.

Como um postulado da razão prática pura e como uma lei para ela, o bem supremo é uma ideia (AA XX (PFM), p. 298, 299, 307; AA XIX (HN), p. 116, 190) ou um ideal da faculdade da imaginação (*Einbildungskraft*)¹¹, que nos apresenta uma síntese sob a representação de uma recompensa (*Belohnungsvorstellung*). Essa ideia de recompensa pode ser eficaz na execução da ação ao ser colocada como um propósito para a ação. Recorde-se o problema abordado nas Vorlesungen über Moralphilosophie: “se houvesse recompensa, (esta) seria uma grande objeção aos princípios morais... (mas), do contrário, se eu não tivesse motivo para pensar e esperar uma recompensa, minha moralidade seria nada além de uma quimera,” (V-Mo/Mron II, AA 29, p.637). O que Kant procurava mostrar é que não havia necessidade de assumir as recompensas como motivos (determinantes) da ação moral. Podemos entendê-las inicialmente como razões de confirmação da correção (*Richtigkeit*) e verdade das leis morais (Ibid., p. 637). A busca e promoção do Bem supremo, como objeto da minha esperança, são para mim um dever sob a representação de recompensa (ser feliz) gerada pela minha faculdade imaginativa. Porque por meio da ação moral sou (ou posso me sentir) digno de felicidade, coloco minha esperança na recompensa contra objeções que surgirem contra a tese de que a moralidade não poderia me fazer feliz (Ibid., p. 636).

A esperança humana dirige-se ao *summum bonum* porque o cumprimento da lei moral traz consigo a “promessa” de alcançá-lo. A promessa da lei moral assume os contornos da fé em Deus como algo que subjetivamente se tem por verdadeiro, mas que é inacessível à compreensão teórica objetiva (KU, AA 05, p. 471).¹² Trata-se de um crer como *habitus*, como “uma confiança na realização de um objetivo/intenção (*Absicht*) cuja promoção é um dever”, mas cuja possibilidade de realização objetiva não é dada por nós mesmos (KU, AA 05, p. 472) Para Kant, aquele que nega qualquer validade a essas ideias da razão, porque lhe falta uma fundamentação teórica objetiva para sua realidade, é um incrédulo (Ibid., p. 472). O crer em Deus é, portanto, uma confiança na promessa da lei moral, não porque a própria lei seja capaz de realizá-la, ou seja, de concretizar o sumo bem como fim último, mas porque ela é adicionada por mim mesmo por motivos moralmente suficientes. O fim último necessário e objetivo, o bem supremo, como uma representação (minha) de recompensa, não é um motivo, não é uma razão para a ação moral que eu devo realizar, mas sim uma *promessa* dela (KpV, AA 05, p. 128). Deste modo, a promessa está ligada primeiramente à observância do

11 *Einbildungskraft* (*facultas imaginandi*) ist als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, sie ist ein Vermögen einer Synthesis a priori zu verstehen, die das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen soll (Anth, AA 07, p. 167; KrV A, AA 04, p. 88, 89, 91, 101, 207; KU, AA 05, p. 314, 315; KrV B, AA 03, p. 89, 119, 136). [A faculdade da imaginação deve ser entendida como uma capacidade de síntese a priori que pode produzir representações mesmo na ausência do objeto, uma capacidade que visa unificar a multiplicidade de intuições em uma imagem]. Kant distingue a faculdade da imaginação espontânea ou produtiva (*produktive Einbildungskraft*) da faculdade da imaginação reprodutiva (*reproduktive Einbildungskraft*). Nesta, a síntese está sujeita apenas às leis empíricas, que, como tema, não pertence à filosofia transcendental, mas à psicologia. Ver: Anth, AA 07, p. 167, 168, 173; KrV B, AA 03, p. 89, 120, 144, 145, 174; KrV A, AA 04, p. 74, 109, 110, 117.

12 Veja-se também: Br, AA 12, p. 89; Denker, A. Kant und Fichte: Kann die Religion vernünftig sein? In: Hammacher, K.; Schottky R.; Schrader, W. H. (Org.). *Fichte-Studium* 8, (Niederland 1965), p. 41-58.

dever e não à felicidade entendida como consequência objetiva da observância do dever (KU, AA 05, p. 471; Br, AA 12, p. 89).¹³

Com base no postulado moral da existência de Deus, Kant acredita que podemos assumir que Deus existe e que temos uma alma imortal: “Apenas a *possibilidade* de um ser necessário pode ser estabelecida, e assim a sua existência também evocada. Pois um ser necessário está (necessariamente) presente, essa é sua própria definição; não é preciso a realidade. Isso deve servir apenas para apresentar a necessidade como possível” (Br, AA 17, p. 628-629). Assim, a esperança se baseia em algo do qual não temos certeza (objetiva) suficiente sobre o que é, pois, como seres finitos e racionais, não podemos produzir a síntese harmônica entre moralidade e felicidade, ou seja, não produzimos por nós mesmos e para nós mesmos o bem supremo que esperamos. Existe, pois, um impasse entre o que desejamos e o que é possível alcançar em nossa vida terrena; impasse este que seria insolúvel se não pudéssemos acreditar na existência de Deus como garante da possibilidade de alcançarmos o bem supremo, a realização definitiva, a salvação. Sem esse garante e garantia de possibilidade, a proposta moral de Kant não superaria uma ética das virtudes ao modo dos estoicos. Segundo Kant, o erro dos antigos na resolução do problema do *summum bonum* reside no fato de eles não terem levado em conta a religião. O *sumo bem* não pode ser ou estar separado da religião.¹⁴

A pergunta pela esperança é a pergunta pela felicidade plena (*bem supremo*) do homem. Essa esperança, direcionada ao bem mais elevado, alimenta-se da promessa da lei moral que me torna digno de ser feliz ou pelo menos mais digno de ser feliz do que se não agisse moralmente segundo os ditames da minha própria razão. Sendo a lei moral boa, não agir moralmente significa não realizar o bem inscrito em toda lei moral como dever de realizá-lo. Kant vê como um ponto central da teologia moral cristã clássica, ou teologia das virtudes, essa confiança na promessa da lei moral.

É uma confiança na promessa da lei moral; não, porém, como algo que está contido nela, mas algo que eu deposito nela, e isso por razões moralmente suficientes. Pois um fim último não pode ser ordenado por nenhuma lei da razão sem que, ao mesmo tempo, ela prometa, embora de maneira incerta, a alcançabilidade desse fim, e assim também autorize a crença nas únicas condições sob as quais nossa razão pode concebê-lo. A palavra «Fides» já expressa isso; e pode parecer questionável como essa expressão e essa ideia específica encontram lugar na filosofia moral, uma vez que foram introduzidas

13 Kant fala sobre uma “etologia circular” ao escrever: “Er [der Mensch] kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewusst ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, dass er sich dadurch glücklich machen werde”. (MS, AA 06, p. 377).

14 Para ulteriores discussões sobre a possibilidade de libertar a concepção de Kant do *summum bonum* de seus pressupostos religiosos, ver: Nuyen, A.T. Kant on God, Immortality, and the Highest Good, in: *The Southern Journal of Philosophy* 32, (1993), p. 121-134; Reath, A. Two Conceptions of the Highest Good in Kant, in: *The Journal of the History of Philosophy*, 26 (1988), p. 593-619.

apenas com o cristianismo, e a aceitação delas pode parecer apenas uma imitação lisonjeira de sua linguagem. No entanto, este não é o único caso em que essa religião maravilhosa, na maior simplicidade de sua apresentação, enriqueceu a filosofia com conceitos de moralidade mais definidos e puros do que ela havia sido capaz de fornecer até então. Uma vez que esses conceitos estão presentes, a razão os aprova livremente e os aceita como tais, embora pudesse tê-los alcançado e introduzido por si mesma (KU, AA V 05, p. 471 – tradução nossa).

Kant está delineando a relação entre Fides (*Glaube* / Fé) e Spes (*Hoffnung* / Esperança) no contexto da moralidade. A fé, como confiança na promessa da lei moral está intrinsecamente ligada à esperança na alcançabilidade/possibilidade do bem supremo. Essa fé não se baseia em algo que está explicitamente contido na lei moral, mas sim em algo que é depositado nela por razões moralmente suficientes. A fé fornece à ação moral a confiança na realização do bem supremo para o respectivo pleno realizar-se do sujeito agente. A esperança, por outro lado, entra em cena como a expectativa, calcada na possibilidade (não na certeza) de se alcançar o bem supremo, ou ainda, a esperança surge da confiança na promessa depositada na lei moral de que o *summum bonum* é possível porque é nosso dever procurar realizá-lo. A fé proporciona a base para a esperança porque seu correlativo é a promessa, como tão bem haviam mostrado os reformadores (MOLTMANN, 1997, p. 37).

Como a “Crítica da Razão Prática” desempenha um papel especial e decisivo nas posteriores discussões acerca do problema da conexão entre o dever moral e a felicidade, encerramos esta sumária apresentação de Kant com algumas citações dessa obra, seguidas de um breve comentário às mesmas.

O mandamento de promover o bem mais elevado (*summum bonum*) é fundado objetivamente na razão prática, do mesmo modo que a sua possibilidade é fundada objetivamente na razão teórica (que não se opõe a ele). Mas a razão não pode decidir objetivamente de que modo devemos representar essa possibilidade: se segundo leis universais da natureza, sem um sábio regedor que a presida, ou apenas sob a pressuposição da existência dele. Aqui surge uma condição *subjetiva* da razão: a única maneira teoricamente possível para a razão pensar a exata concordância entre o reino da natureza e o reino da moralidade como condição de possibilidade do bem mais elevado (*das höchste Gut*), e que também é a única benéfica para a moralidade (que está sob uma lei objetiva da razão). Como a promoção do sumo bem e, portanto, a suposição de sua possibilidade é objetivamente necessária (de acordo com a razão prática), a maneira como queremos pensar que isso é possível é uma escolha nossa, [escolha] na qual um interesse livre da razão prática pura decide pela aceitação de um sá-

bio autor do mundo: este princípio que determina nosso julgamento aqui é uma necessidade subjetiva, mas é também, ao mesmo tempo, uma necessidade (dever) de promover o que é objetivamente (praticamente) necessário, o fundamento de uma máxima crida como verdadeira com propósito moral (*in moralischer Absicht*), ou seja, uma fé racional pura prática (*ein reiner praktischer Vernunftsglaube*). Esta surgiu da disposição moral como uma crença pura prática voluntária que é benéfica para a intenção moral (obrigatória) e, também, para a necessidade teórica de nosso julgamento de assumir essa Existência [de Deus] e torná-la adicional ao uso da razão originada da disposição moral em si; pode, portanto, ocasionalmente, mesmo em pessoas bem-intencionadas, oscilar, mas nunca cair em descrença (KpV, AA 05, p. 145-146).

O Bem supremo designa a felicidade almejada por todos os seres humanos e, como tal, não é apresentado com um bem (qualquer) entre outros bens, mas como o objetivo supremo de todo desejo humano, sendo, portanto, objeto da vontade entendida como razão prática. Kant diz que a única maneira teoricamente possível para a razão pensar a concordância entre o reino da natureza e o reino da moralidade é aceitar a existência de um sábio autor do mundo. Isso porque se o bem supremo não fosse possível de ser alcançado, não faria sentido o dever de buscá-lo e promovê-lo. E se a realização do bem supremo que nos é ordenado buscar e promover sob a suposição (postulado) de um sábio criador do mundo, então entra em cena aqui o que Kant denominou “uma fé racional pura prática” (*ein reiner praktischer Vernunftsglaube*). Essa fé prática na existência de Deus não surge com um mandamento, mas surge voluntária e inseparavelmente da ação moral que traz consigo (subjetivamente) a promessa do definitivo bem supremo. Ela não se desviará para a descrença enquanto a validade (prática) dessas ideias racionais (Deus, liberdade, mundo) forem aceitas. Não é a fé (teórica) que conduz à moralidade, mas antes é esta que, trazendo consigo a promessa do sumo bem, confere, pela via da possibilidade de sua realização, um caráter prático àquela.

Ao final de sua obra, Kant escreve:

Duas coisas enchem a alma com admiração e respeito crescentes, quanto mais o pensamento se ocupa delas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. [...] Eu as veja diante de mim e as relaciono diretamente com a consciência da minha existência. (KpV, AA 05, p. 161-162, - tradução nossa).

“O céu estrelado acima de mim” é um símbolo da ordem da natureza, suas leis. Trata-se do mundo experienciável por nós, com suas regularidades reconhecíveis, que compreendemos ao descobrir ou formular “leis”. “A lei moral em mim” refere-se ao fenômeno da liberdade humana. A lei moral eleva meu valor como um ser de inteligência, na qual a lei moral me revela uma vida independente da animalidade e mero ser sensorial (KpV, AA 05, p. 162).

“Eu as relaciono diretamente com a consciência de minha existência”, diz Kant, porque o céu acima do ser humano e a lei moral dentro dele unem a sua existência humana como, a uma só vez, natureza sensorial-corpórea e natureza espiritual-moral.

As *Vorlesungen* trazem considerações importantes que estão como que condensadas nas obras publicadas (*Druckschriften*). Percebe-se, pois, que a moral deontológica kantiana precisa considerar, até certo ponto, o Bem como *finalidade* – característico das morais teleológicas e da moral religiosa – para apresentar-se com maior realismo antropológico, afinal o ser humano não é uma máquina programada para seguir incondicionalmente leis e comandos pré-estabelecidos.

Distintas abordagens atuais se situam entre a explícita contestação dos imperativos categórico-práticos e a tentativa de enfraquecê-los, torná-los mais “flexíveis” ao modo dos imperativos condicionais. Em ambientes em que a confissão religiosa é explícita surgem dificuldades em se assumir efetivamente uma “religião” nos limites da simples razão. O Deus da religião revelada é Onipotente, Criador do céu e da terra; é o próprio Bem Supremo (Felicidade, Salvação, Vida Eterna) do homem. A um Deus-postulado da razão pura prática não se pode fazer uma prece!

O certo é que numa religião revelada não há postulados exigidos pelos imperativos da razão, mas imperativos divinos (mandamentos) à razão. Diferentemente dos postulados, os dogmas são vistos como verdades dentro de um sistema de crenças. Contestar esses dogmas em contexto religioso é cair na heresia. Uma religião nos limites da simples razão não precisa ser considerada uma heresia, a não ser que os imperativos da razão contestassem ou fossem explicitamente contrários aos imperativos religiosos/divinos. Se o principal dos imperativos divinos (cristãos) ordena amar o próximo como a si mesmo, e se o principal imperativo da razão ordena não tratar o outro (o próximo) como um meio, como um objeto, mas sempre como um fim em si mesmo, percebemos que em ambos os casos a obrigação moral não está fundada numa pura representação de alguma recompensa. Se amássemos tão somente os que nos amam ou se tratássemos como um fim em si mesmo tão somente os que assim nos tratam ou haveriam de tratar, estaríamos transformando um imperativo categórico num imperativo condicional e regulando nossa conduta moral – e, por conseguinte, nossa realização pessoal, nossa felicidade – pela conduta moral dos outros em relação a nós. Mas, se o fazemos incondicionalmente, segue-se que a determinação da nossa ação não está fundada na representação condicional de recompensa, mas antes se segue que a possível recompensa pode ser esperada como promessa justamente por termos feito o que era para nós uma obrigação fazer.

Amar a Deus sob a ideia de recompensa conduz a uma teologia da retribuição que desfigura a graça, a bondade, a salvação como dom. Amar o próximo sob a ideia de recompensa conduz a uma moral retributiva condicionada à reivindicação de direitos em prejuízo do cumprimento dos deveres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde nossas experiências cotidianas sabemos que a esperança nos impulsiona, nos move à consecução de um Bem que comumente denominamos “felicidade” e o consideramos como finalidade, realização plena ou *salvação* (em linguagem religiosa). A partir deste contexto cotidiano surgia a pergunta pela possibilidade (ou não) de agirmos sem a representação final ou última de um bem elevado (Bem supremo) imaginado como recompensa pela ação moralmente realizada. Com isto se estava reivindicando alguma importância do elemento finalista característico das éticas teleológicas, para a veracidade da ética deontológica. Era preciso esclarecer a possível relação entre moralidade/virtude e felicidade, questão esta que Kant também tratou com seus alunos nas suas *Vorlesungen*.

Não encontrando conexão - nem analítica nem sintética - entre a autonomia do agir por dever (a virtude) e a heteronomia de agir movido pela representação de felicidade sensível, e considerando que tanto o sentir-se bem consigo mesmo (moral/espiritualmente) quanto o sentir-se bem com o ambiente circundante (sensível/corporalmente) são constitutivos da natureza humana (sensível e inteligível) e exigidos igualmente para a plena realização do ser humano, Kant chegou ao postulado do *summum bonum* como a necessária e derradeira união dos dois modos de felicidades, assim como chegou aos *postulados* da imortalidade da alma e da existência de Deus para que o Bem supremo, mediante o dever de realizá-lo, fosse, justamente por isso, possível/esperável.

O bem que na esperança é tido por *possível* de ser alcançado repousa em geral sobre três fundamentos distintos, mas relacionáveis: um bem é possível de ser alcançado por nós mesmos, baseados na nossa própria capacidade; um bem é possível de ser realizado devido à potencialidade da natureza; e, finalmente, um bem é possível de ser alcançado/recebido enquanto repousa no poder de um outro. No caso concreto de Kant, a consecução efetiva do bem supremo esperado não reside tão somente em nós mesmos, nem tampouco poderíamos nos permitimos esperar o bem supremo com base na potencialidade da natureza. Restaria, em princípio, esperá-lo com base no poder de um outro confiando-nos na sua promessa. Este seria o típico caso de uma religião revelada em que Deus é o *prometente* do bem supremo esperado pelo homem. No entanto, numa religião nos limites da simples razão, a promessa do bem supremo não advém de uma instância ou de um outro estranhos à própria razão. Neste sentido, é a própria razão prática que admite o postulado do Bem supremo, e sua possibilidade no postulado da existência de Deus, por razões moralmente (subjetivamente) suficientes (fé prática). Desde aí fica claro que a promessa que alimenta a esperança na consecução do bem supremo não está fundada no postulado da existência da Deus, pois não se pode fazer uma prece ou ouvir uma palavra de promessa de um postulado da razão.

O sumo bem não é o conteúdo de uma promessa divina, mas antes é o que nos é permitido esperar pelo cumprimento da lei moral. A esperança do sumo bem não é uma virtude teologal, mas surge de uma fé racional na promessa da lei moral. Buscar o *summum bonum* é uma exigência da razão prática, porque é a realização da moralidade. Nutre esperança aquele

que faz o que deve e que, por isso, confia na promessa do bem supremo que a razão acrescenta à lei moral.

E assim a lei moral conduz à religião, ao conhecimento de todos os deveres (imperativos) como mandamentos divinos, não como ordens arbitrárias de uma vontade estranha, mas como leis necessárias de uma vontade livre que se autodetermina por princípios universais (universalizáveis).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Online in: <https://abre.ai/mLku> (acesso em: 14 Abr. 2025).

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Publicações Dom Quixote – Lisboa 1978. Online in: <https://abre.ai/mLk6> (acesso em: 17 Fev. 2025).

FISCHER, Norbert.; FORSCHNER, Maximilian. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg -Basel - Wien 2010.

KANT, Immanuel. *Akademie Ausgabe* (AA):

KANT, Immanuel. AA 03 - *Kritik der reinen Vernunft* (KrV B), 2. Aufl.1787.

KANT, Immanuel. AA 04 – *Kritik der reinen Vernunft* (KrV A), 1. Aufl. 1781, p. 1-251; *Prolegomena* (Prol), 1783, p. 252-383; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), 1785, p. 385-464.

KANT, Immanuel. AA 05 - *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), 1788, p. 1-163; *Kritik der Urteilskraft* (KU), 1790, p. 165-485.

KANT, Immanuel. AA 06 - *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV), 1793, p. 1-202; *Die Metaphysik der Sitten* (MS), 1797, p. 203-494.

KANT Immanuel, AA 07 - *Der Streit der Fakultäten* (SF), 1798, p. 1-116; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Anth), 1798, p. 117-334.

KANT, Immanuel, AA 08 - *Logik* (Log), 1800, p. 1-150; *Pädagogik* (Päd), 1803, p. 437-500.

KANT, Immanuel, AA 12 - *Briefwechsel* (Br) 1795-1803. (2. Aufl.).

KANT, Immanuel, AA 17 - *Handschriftlicher Nachlass* (HN): *Metaphysik Erster Teil*.

KANT, Immanuel, AA 18 - *Handschriftlicher Nachlass* (HN): *Metaphysik Zweiter Teil*.

KANT, Immanuel, AA 19 - *Handschriftlicher Nachlass* (HN): *Moralphilosophie*, p. 92-317; *Religionsphilosophie*, p. 616-654.

KANT Immanuel, AA 27 - *Vorlesungen über Moralphilosophie* (V-): *Praktische Philosophie Herder*, (V-PPH), (1762-1764), p. 1-90; *Praktische Philosophie Powalski*, (V-PP), (1777), p. 91-236; *Moralphilosophie Collins*, (V-Mo/Collins), (1795), p. 237-473; e *Moral Mrongovius I*, (V-Mo/Mron I), (1782), p. 1395-1581.

KANT, Immanuel, AA 29 – *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen* (V-).

MOLTMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Gütersloh, ¹³1997.

MÜLLER, Klaus. Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftsglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien. In: Essen, G.; Striet M. (org.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Da esperança e do desespero: I-II, q. 40, a.1. In: <https://permanencia.org.br/drupal/node/1278>. Acesso em: 22 mar. 2024.

Artigo recebido em 30.08.2025 e aprovado para publicação em 31.10.2025.

Luiz Carlos Sureki é Mestre em Teologia Sistemática (2010) e Doutor em Teologia Fundamental pela Universität Leopold-Franzens Innsbruck - AT (2014); Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) - São Leopoldo / RS; Diretor do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor e Pesquisador da FAJE. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9829-3862>. E-mail: luizsureki@hotmail.com

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto, Belo Horizonte – MG. CEP: 31720-300.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dra. Patrícia Reis / Dr. Daniel De Luca



DOI: 10.20911/25260782v10n3p52/2025

O fenômeno da desposseção como um desafio para o imperativismo na filosofia da dor

*Daniel De Luca-Noronha¹**Veronica Campos²*

Resumo: O artigo tem como objetivo criticar a teoria imperativista na filosofia da dor. A teoria imperativista defende a tese de que a natureza dos estados mentais de dor é constituída por comandos protetivos. Essa tese depende da existência de um sentimento de posse sobre o próprio corpo. Entretanto, casos de desposseção, em que há falta de integração de diferentes canais informacionais, mostram que estados de dor podem ocorrer independentemente de comandos. Ademais, esses casos violam princípios homeostáticos, nos quais o imperativismo se baseia para fundamentar a concepção de dor como comandos. Enfim, cabe ao imperativismo fornecer uma resposta para a compreensão de estados de dor independentemente de comandos.

Palavras-chave: Dor. Comandos. Desposseção. Sentimento de Posse.

INTRODUÇÃO

O objetivo do artigo é criticar a teoria imperativista da dor mediante os casos de desposseção (loss of ownership) em relação ao próprio corpo. O imperativismo, tal como proposto por Colin Klein (2015), afirma que a *natureza* da experiência subjetiva da dor é constituída por comandos que visam proteger o corpo de danos físicos. Para Klein, comandos e dor estão em uma relação indissociável. De tal modo que não é possível pensar experiências de dor sem comandos protetivos. Em que pesem os méritos da teoria, ela tem sido criticada a partir de experiências de dor que parecem ocorrer independentemente de comandos. Em uma crítica conhecida, Nikola Grahek (2007) levou em conta o fenômeno da assimbolia para mostrar que sujeitos podem sentir dor sem se incomodar com ela. Diferentemente do que afirma o imperativismo, portanto, estados de dor não dependeriam de comandos protetivos. Em resposta a Grahek, Klein entende que a assimbolia é uma condição mais geral em que sujeitos

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2013. Prof. do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: deluca.11@gmail.com.

2 Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Profa. Colaboradora da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: 182vkai@gmail.com.

perdem a preocupação com tudo que pode ameaçar a integridade do corpo. Portanto, sequer é possível afirmar que assimbólios têm experiências de dor em sentido relevante.

Concordamos com a resposta de Klein ao problema da assimbolia. Entretanto, há uma condição denominada desposseção em relação ao próprio corpo que nos parece oferecer problemas mais sérios para o imperativismo. Nesse caso, pacientes sentem dor em membros do próprio corpo que, no entanto, não reconhecem como deles. Falta nesses pacientes o sentimento de posse em relação ao próprio corpo (*sense of ownership*). Esse sentimento de posse está, por certo, na base de comandos protetivos. Sem ele, não há aquilo que imperativistas como Klein insistem existir, a saber, a autoridade do próprio corpo como fonte incontornável de comandos autoprotetivos. Ademais, mostraremos que a experiência de dor em membros alienados não deve ser concebida como intencional porque aponta para uma situação que viola o processo homeostático: o sistema interoceptivo processa um sinal de ameaça, mas, ao mesmo tempo, não reconhece a origem do sinal como pertencente ao organismo que deve ser protegido. Ou seja, a interocepção detecta a valência negativa da informação da dor, mas não é capaz de gerar ações homeostáticas porque a informação de dor é interpretada como alienígena, ou seja, como algo que não pertence ao sistema.

Diante disso, nosso argumento central é o seguinte: dado que comandos não têm qualquer aderência para sujeitos que sentem dor em membros alienados, segue-se que dor e comandos não parecem estar em uma conexão necessária. Contrariamente ao que afirma o imperativismo, portanto, comandos não possuem caráter constitutivo, embora possam estar relacionados de modo contingente às experiências de dor.

Nosso percurso é tal como se segue: no primeiro tópico, explicaremos os aspectos centrais do imperativismo. O segundo tópico traz à tona o problema da assimbolia levantado por Grahek e a resposta consequente de Klein. No terceiro tópico, colocaremos o fenômeno da desposseção, que se manifesta não somente em situações de patologias psiquiátricas graves, mas também em experimentos recentes de desintegração multissensorial, como um desafio incontornável ao imperativismo. No quarto e último tópico explicaremos de modo mais detalhado que o fenômeno da desintegração da multissensorial evidencia que representações de dor podem ocorrer independentemente de comandos homeostáticos. Isso sugere uma compreensão não-intencional das representações de dor.

1 O IMPERATIVISMO: ASPECTOS CENTRAIS

O imperativismo defende a tese de que estados de dor devem ser concebidos como sensações cujo conteúdo é um comando para manter a integridade do corpo, protegendo-o de danos. Segundo Colin Klein, comandos são justamente a natureza dos estados de dor. Ou seja, não se trata de algo que poderia ser acrescido a ela a partir de outros estados mentais, como, por exemplo, o desejo de manter a integridade do corpo. Segundo Klein, é certo que essa ideia não exclui a influência de outros estados mentais sobre a experiência de dor, como

afetos, expectativas e crenças. O ponto é que tais estados, diferentemente de comandos, não *constituem* estados de dor.

Assim, a ideia central é que dores motivam diretamente: estar com dor é estar motivado a agir de modo protetivo. Sendo comandos, dores não são descritivas. Elas apontam para um estado de coisas futuro, no caso, a necessidade de interrupção do dano físico. Na medida em que se dirige a um estado de coisas que ainda não se realizou, Klein argumenta que estados de dor são intencionais. O agente cria um estado de coisas que pode interromper a extensão de determinado dano físico.

A ideia de dor como comandos não envolve, evidentemente, articulação conceitual que poderia figurar em um juízo explícito sobre algo do mundo. Klein a denomina de “comandos corporais”, que envolvem a autoridade prática do próprio corpo. Trata-se de disposições de agir de modo adequado e dizem respeito à natureza intrinsecamente adaptativa do corpo. Nessa linha, a dor é muito mais de um sistema ativo de ajuste entre agente e mundo do que um sistema cuja finalidade é apenas de registrar informação sobre lesões corporais.

Uma motivação para o imperativismo são as especificidades da experiência interoceptiva da dor, em contraste com experiências exteroceptivas. Experiências exteroceptivas têm condições de acurácia. Elas podem representar o mundo correta ou incorretamente. Por outro lado, nas experiências interoceptivas de dor, verifica-se uma lacuna entre representação subjetiva da dor e o que é representado, no caso, o dano tecidual. É da natureza mesma da experiência da dor a falta de acurácia acerca do fato causador. Além de dores causadas por danos nos tecidos, há dores sentidas em regiões próximas da lesão (dor diferida), dores que antecipam danos prováveis e dores em membros que sequer existem.

É certo que tais lacunas podem ocorrer no caso de experiências exteroceptivas. Mas note que, nessas experiências, não há problema em reconhecer que o agente está equivocado ou perceptivamente iludido. Por outro lado, não é simples afirmar que o agente está iludido quanto à sua dor, ainda que não haja um dano físico causal relevante. Em suma, não é fácil encontrar um critério objetivo acerca da dor. É a própria experiência interoceptiva que parece se coloca como um critério da dor (ROSENQVIST, 2005, p.11).

Outra lacuna coloca-se entre a extensão do dano e a intensidade da experiência da dor. Além da intensidade da dor variar de pessoa para pessoa, nem sempre a intensidade de dor significa gravidade do dano tecidual. Por exemplo, dores de dente acentuadas, experienciadas como altamente incômodas, não implicam, usualmente, risco de vida. Em suma, a falta de acurácia presente na experiência de dor mostra que as representações pertinentes pouco informativas. Esse aspecto também fornece a ocasião para se compreender representações de dor como comandos.

Até aqui vimos alguns argumentos a favor do imperativismo. Mas como compreender a dor como comandos corporais? Uma explicação ocorre pelo conceito de *sensações homeostáticas* (KLEIN, 2015). Como a homeostase é um processo gerador de equilíbrio interno das

funções corporais, a dor pode ser classificada como uma sensação de caráter homeostático. Na neurociência, essa explicação pode ser encontrada em A.D. Craig (2003). Segundo ele, os caminhos neuronais da dor são os mesmos que carregam sensações termo-regulatórias até a ínsula, que se coloca no nível cortical. Por sua vez, a ínsula é responsável pela modulação e controle das sensações, dentre as quais a sensação de dor. Essas sensações possuem valências de modo a demandarem ações. Fome, sede e dispneia são alguns exemplos de sensações dotadas de valência negativa. Cada uma delas demanda diferentes tipos de ações que visam restaurar o equilíbrio do corpo. Entretanto, note que essas sensações são pouco ou nada informativas acerca de suas causas. Um mesmo estado de fome ou de dispneia pode ter diferentes causas que, por sua vez, não figuram na representação correspondente. O mesmo ocorre com a dor, que, em vez de informar passivamente lesões corporais, demanda comportamento protetivos. Em muitos casos, a falta de ações que possam interromper um processo doloroso pode ampliar a extensão do dano. Portanto, a dor alcança sua finalidade homeostática na medida em que promove uma determinada ação.

Cabe entender o sentido específico de comportamento presente no imperativismo. Por um lado, não se trata de um resultado de atitudes proposicionais, como crença e desejo. Afinal, sensações homeostáticas são, elas mesmas, comandos. Por outro lado, não se trata de comportamentos insensíveis ao contexto, ou desprovidos de controle intencional (KLEIN, 2015, p.17). É certo que meras reações podem ocorrer diante de estímulos dolorosos, mas o imperativismo tem em vista ações intencionais. Diferentes contextos requerem diferentes instâncias de ações que podem satisfazer o comportamento-tipo capaz de interromper o processo de dor. Portanto, trata-se de ações flexíveis. Na medida em que a sensação homeostática de dor tem valência negativa, ela possui uma fenomenologia. A consciência de uma sensação homeostática significa estar impelido a agir. Trata-se, portanto, da consciência de um comando.³

Do aduzido resulta que a compreensão imperativista da dor depende de uma relação indissociável entre dor e comandos de ação. Como vimos, essa relação aparece como necessária. Ou seja, comandos figuram na própria natureza da dor. Entretanto, essa concepção se depara com casos em que, aparentemente, não há essa relação. São casos em que o agente alega sentir dor, mas não se incomoda com ela. Na medida em que não há incômodo em relação à dor, tampouco parece haver comando corporal relevante. Para que a teoria imperativista não fique limitada a um conjunto exíguo de casos de dor, ela deve oferecer uma resposta para esses casos. Vejamos uma condição importante que ilustra esse problema, chamada “assimbolia”.

3 Segundo Klein: “The phenomenology of suffering is strongly motivating. Because pains hurt, we generally want to avoid them and get rid of them when we feel them. Insofar as pain is a bad thing (and unnecessary pain an uncontroversially bad one), it is because it causes suffering. Because hurt is an extremely salient feature of most pains, many have assumed that it must be a constitutive, intrinsic, or necessary property of pain” (2015, p.48)

2 ASSIMBOLIA E A AUSÊNCIA DE COMANDOS PARA AGIR

Um desafio já colocado à teoria imperativista é uma condição denominada assimbolia. Na assimbolia, o paciente alega sentir dor, mas não parece se importar com isso. De tal modo que ele não tem qualquer motivação intrínseca para interromper seu estado de dor. Nesse caso, os aspectos sensoriais da dor estão desconectados de comandos. Uma descrição do que ocorre pode ser encontrada em Schilder e Stengel:

Pricked on the right palm, the patient smiles joyfully, winces a little, and then says, "Oh, pain, that hurts." She laughs, and reaches the hand further toward the investigator and turns it to expose all sides. . . . The patient's expression is one of complacency. The same reaction is displayed when she is pricked in the face and stomach. (1931, p.598)

É interessante notar nessa descrição que o paciente está atento à sua dor. Mesmo assim, ele parece não se importar em expor o seu corpo à estímulos dolorosos. Assimbólíolos diferenciam-se de pacientes lobotomizados. Embora esses últimos também pareçam indiferentes a alguns tipos de dor por causa da escassez de reações correspondentes, eles exibem comportamentos de retirada em determinados estímulos de dor (MELZACK e WALL, 1982). Ou seja, comandos parecem presentes mesmo em pacientes lobotomizados, o que não é o caso em pacientes assimbólíolos:

The absence of any defence or withdrawal reaction was clearly shown when a strong, painful sensation was applied by surprise, e.g. when the examiner, standing behind the patient, suddenly pricked his hand or neck. When the patient was threatened with the first he made no effort to guard himself or to withdraw his head, nor did he show any instinctive combative reaction. (HEMPHILL e STANGEL, 1940, p. 257)

Embora seja uma condição rara, ela parece apontar para dois aspectos incompatíveis com o imperativismo: (i) uma relação contingente entre o aspecto sensorial e motivacional da dor; (ii) a prevalência do aspecto sensorial em detrimento da motivação. Em suma, sem motivações, comandos são inertes. Se há dor sem motivações, então há um problema para o imperativismo.

Uma explicação da assimbolia recorre à concepção multidimensional da dor. Essa ideia foi proposta, entre outros, por Grahek (2007). Segundo ele, a dor possui dimensão cognitiva, sensorial, afetivo-comportamental. Diferentemente do que o imperativismo afirma, o componente afetivo-comportamental não tem maior centralidade do que os outros:

(...) although pain appears to be simple, homogenous experience, is actually a complex experience comprising sensory-discriminative, emotional-cognitive and behavioural components. These compo-

nents are normally linked together, but they can become disconnected and therefore, much to our astonishment, they can exist separately. (GRAHEK, 2007, p.2)

A partir desse quadro explicativo, a assimbolia pode ser explicada mediante a desintegração da informação de dor. Segundo Grahek, em assimbólios há uma perda do componente afetivo-comportamental da dor, embora o componente sensitivo-discriminativo permaneça intacto. Isso explica a razão pela qual assimbólios são indiferentes à própria dor. Na medida em que imperativistas insistem na concepção de dor *qua* comandos, eles não explicam como estados de dor podem se desintegrar. Em particular, não explicam como é possível que alguém sinta dor sem motivação para agir.

De que maneira o imperativismo poderia possível responder essa objeção? A resposta de Klein consiste em reinterpretar os déficits que se colocam na assimbolia:

Asymbolics don't react to pain because they no longer care about the physical integrity of their bodies. More precisely, they have lost the capacity to care about their bodies in whatever way is relevant to pain. They do not care about cuts, burns, and scrapes because they can no longer conceive of why such events are bad. Call this the lost capacity model (...) of asymbolia. (2015, p. 145)

Diferentemente da interpretação de Grahek, para a qual a assimbolia implica uma ausência de uma das dimensões da dor, Klein postula uma interpretação mais radical. Para ele, trata-se de uma indiferença que não é apenas sobre a própria dor, mas sim, em relação ao cuidado do corpo em geral. Uma indiferença em relação a tudo que pode ameaçá-lo. Klein explora a literatura clínica a favor da tese de que a assimbolia é uma condição mais geral de déficits. Segundo os relatos de Hemphill e Stengel (1940), além de não se incomodarem com a própria dor, os pacientes assimbólicos também estavam desinteressados nas ocasiões em que fósforos foram acesos perto de seus olhos, ou ao ouvirem ruídos inesperados e fortes clarões de luz. Schluder e Stengel (1940) também relataram que os pacientes não reagiram ao ser ameaçados com um martelo, faca e apitos estridentes. Sendo a assimbolia uma condição mais geral de uma ausência do reconhecimento da autoridade do corpo próprio como uma instância de cuidado, comandos protetivos tornam-se inertes. Assim, sequer é possível afirmar, em sentido relevante, que assimbolios sentem dor. A interpretação de Klein parece acomodar, portanto, o caso da assimbolia dentro do marco teórico do imperativismo.

Entretanto, acreditamos que há fenômenos associados à experiência de dor crônica para os quais o imperativismo não parece ter uma resposta. Esses são casos conhecidos por “desposseção”, em que há uma ausência do sentimento de posse em relação ao próprio corpo. Essa ausência aparece como um problema para o imperativismo porque tal sentimento de possuir o próprio corpo é, certamente, uma condição necessária para o aparecimento de comandos protetivos. Em muitos casos complexos de dor, o sentimento de possuir o corpo próprio permanece. Esse é o caso da dor do membro fantasma, ou da ilusão da mão de

borracha (THÉRIAULT et al., 2022, p. 2130). Esses casos são acomodados pelo imperativismo. Entretanto, os casos em que o sujeito sente dor em um corpo que não reconhece como seu parecem oferecer um desafio incontornável para o imperativismo. Como veremos abaixo, o problema é que a ausência desse sentimento de posse parece-nos incompatível como a concepção de dor como comandos.

3 O FENÔMENO DA DESPOSSESSÃO DO PRÓPRIO CORPO

A desposseção é uma condição patológica em que o sujeito se sente estranho em seu próprio corpo. Essa alienação usualmente envolve a impressão de não estar na posse e no controle de alguns membros do corpo. Um dos itens do questionário que se aplica para o diagnóstico de desposseção consiste em marcar V ou F na seguinte sentença “Sinto ao menos uma das partes do meu corpo como se não pertencessem a mim” (SILVA et al., 2016). Segundo classificação recente do CID-11, trata-se de um transtorno caracterizado por uma sensação persistente de estar fora de si mesmo, ou por uma desrealização que se manifesta por uma sensação de que o ambiente em que se está não é real (SILVA et al., 2016). Além do corpo, a ausência do sentimento de posse também se faz presente em outros fenômenos que são usualmente marcados pela autoria. Determinadas ações reflexas, como a síndrome da mão anárquica (PACELLA, 2021, p. 632) e pensamentos intrusivos, como caso da esquizofrenia, são alguns exemplos. Nesses casos, o sujeito não se sente como autor de seus próprios pensamentos ou de suas ações. Aqui um relato de uma desposseção relacionado à ausência do sentimento de posse do próprio corpo, que nos interessa neste trabalho:

I do not feel I have a body. When I look down I see my legs and body but it feels as if it was not there. When I move I see the movements as I move, but I am not there with the movements. I am walking up the stairs, I see my legs and hear footsteps and feel the muscles but it feels as if I have no body; I am not there. (BILLON, 2017, p. 194)

O fenômeno da desposseção pode ser permanente e ter implicações importantes na vida dos sujeitos. Mas também pode ser transitório, na medida em que depende de estímulo relevante. Nesses casos, a desposseção tende a desaparecer com o desaparecimento do estímulo. A título de exemplo, uma situação de despersonalização transitória ocorre em determinadas experiências traumáticas, notadamente, situações de violência sexual. Uma parte das vítimas relata um sentimento de desconexão com o corpo no momento da agressão, como se o corpo violentado não lhe pertencesse. Embora esse tipo de violência deixe marcas profundas, a experiência da desposseção não persiste ao longo da vida.

Tendo em vista os nossos propósitos, enfatizaremos esses casos transitórios, nos quais a despersonalização, advinda de dor aguda ou crônica, implica uma modificação profunda na interocepção do sujeito. Nos processos interoceptivos usuais, os sujeitos percebem os fenômenos internos como sendo *deles* (GALLAGHER, 2017, p.145-146). Aqui temos um sentimento que acompanha os fenômenos interoceptivos, que pode ser caracterizado como

um acesso a fenômenos *a partir de dentro*. Esse sentimento não se faz presente quando observamos fenômenos interoceptivos de um ponto de vista externo. Por exemplo, mesmo que sujeitos possam se empatizar fortemente com outras pessoas, parece haver uma diferença incontornável entre observar a dor em outra pessoa sentir essa dor. Mas há casos de dor em que o paciente não sente o seu corpo como sendo dele.

A respeito da relação entre dor e desposseção, é importante esclarecer que há três tipos de casos: no primeiro, o paciente nada sente em relação ao membro alienado. Tal como sugere o seguinte relato:

When I wash myself, she said, my hand is insensitive. Yesterday when I kissed my daughter, it didn't do me anything, my lips did not feel anything. My eyelids (she explained that she used to touch them every morning) are insensitive. It is like a big void in my back, she says, while touching her spine, I do not feel 'my back'. (BILLON, 2017, p. 195)

No segundo tipo, o paciente relata sentir algo, mas na medida em que também sente um despertencimento em relação ao próprio membro lesionado, afirma não se importar. Esse segundo tipo de caso é bem próximo da assimbolia: "I feel pains in my chest, but they seem to belong to someone else, not me" (BILLON, 2017, p. 195). Outros exemplos são "I feel pains in my chest, but they seem to belong to someone else, not me" (Billon, 2017, p. 196). "When a part of my body hurts, I feel so detached from the pain that it feels as if it were somebody else's pain" (BILLON, 2017, p.197).

Já no terceiro tipo de caso, o paciente não se sente como possuidor do membro lesionado, mas, ainda assim, não apenas sente a dor neste membro, mas também se incomoda com ela. Importa-nos tratar desse terceiro tipo de caso. Trata-se de um subtipo de desposseção conhecida como somatophrenia. Como veremos, é justamente esse caso que se coloca como um problema importante para o imperativismo. O paciente sente dor, e se manifesta de modo consequente, mesmo que não reconheça determinado membro como o dele (MELZACK, 1990; DE VIGNEMONT, 2023).

Considere-se o diálogo abaixo, em que o paciente sente a dor, localiza a dor no membro correspondente, ainda que não sente o membro como dele. O paciente confabula que uma prótese foi colocada no lugar do seu braço esquerdo, implantada sem o seu consentimento. Entretanto, na realidade não há qualquer prótese, tampouco algo errado com o seu braço esquerdo. Mas o paciente sente que o seu braço esquerdo, que ele interpreta como uma prótese que lhe foi colocada sem o seu consentimento, não lhe pertence. Mesmo assim, ele sente dores neste membro e se incomoda com ela, tal como mostra este diálogo:

P: I still have the acute pain where the prosthesis is. D: Which prosthesis? P: Don't you see? This thing here (indicating his left arm). The doctors have attached this tool to my body in order to help me to

move. Once home could I ask my wife, from time to time, to remove this left arm and put it in the cupboard for a few hours in order to have some relief from pain? (MARAVITA, 2008, p.102)

Esse terceiro tipo de despossessão mostra que a ausência de sentimento de posse do próprio corpo pode ser compatível com a interocepção da dor localizada no membro alienado. Ora, sem o sentimento de posse em relação ao corpo próprio, comandos protetivos não parecem ter qualquer aderência. Mesmo assim, o paciente sente e se incomoda com a dor no braço alienado. À primeira vista, poderia parecer que há um comando presente no relato acima, a saber, retirar o que o paciente entende ser uma prótese para interromper a experiência da dor. Entretanto, a ideia de comando aqui parece um caso de *loose talk* porque resulta de uma confabulação.

Com efeito, solicitar que se retire um braço alienado não tem conexão com o argumento imperativista de que comandos emergem da autoridade do próprio corpo. Afinal, não há tal autoridade sem sentimento de posse. Como esse argumento depende do sentimento de posse sobre o próprio corpo, pelo qual se reconhece a referida autoridade, o caso em que há dor sem comando coloca um problema para o imperativismo. Em suma, a compreensão da natureza da dor como comandos não parece correta.

Entretanto, na medida em que esse terceiro tipo de despossessão parece ser um caso muito raro, o imperativista poderia afirmar que sua importância é apenas marginal. E que tampouco a teoria imperativista tem a pretensão de abarcar todos os casos de dor. Contra isso, pode ser importante levar em conta casos não patológicos de ausência de sentimento de posse sobre o próprio corpo. Em um experimento recente, foi possível induzir estados de ausência de sentimento de posse do membro (NISHIYAMA et al., 2023). Em seguida, os pesquisadores verificaram se os participantes foram sensíveis à dor, induzida por estimulador térmico, no membro alienado. Vejamos.

O experimento ocorreu da seguinte forma: os pesquisadores criaram um modelo para induzir a sensação nos participantes de despossessão do braço esquerdo. Os participantes observaram a si mesmos por meio de óculos 3D. Os óculos veicularam imagens como se o braço esquerdo estivesse desconectado do tronco dos participantes. Segundo os pesquisadores, a imagem criou uma incongruência visuo-interoceptiva. Trata-se de um caso de desintegração multissensorial. Ficou demonstrado que esse procedimento cria uma ilusão de despossessão: comparado à “condição de controle”, os participantes da “condição teste” atribuíram pontuações significativamente mais altas na escala de despossessão do braço. Os relatos espontâneos foram similares aos casos reais e patológicos de despossessão. Os participantes relataram sentimentos de alienação, incômodo e desprazer. Por exemplo, um participante, que atribuiu nota máxima na tabela de despossessão, relatou ter visto a mão como se fosse de outra pessoa.

Ao mesmo tempo, os participantes receberam estímulos térmicos geradores de dor no braço alienado. O propósito aqui foi o de observar eventuais correlações entre o sentimento de despossessão e o limiar de dor. Observou-se que os participantes que sentiram mais

fortemente a sensação de ausência de posse do membro alienado apresentaram limiares de dor mais baixos comparativamente ao grupo controle – cujos participantes não foram induzidos à sensação de despossuir o braço esquerdo. Além disso, observou-se que, dentro do “grupo-teste”, aqueles mais fortemente suscetíveis a manipulações de despossessão corporal eram também mais sensíveis a estímulos dolorosos. Assim, os pesquisadores concluíram que a desintegração visuo-interoceptiva, que neutraliza o sentimento de posse do corpo próprio, não impede o sentimento de dor em membros alienados, mas sim, tem efeito sobre o limiar de dor. Ocorre que quanto mais intensos os sentimentos de despossessão do membro, tanto menor o limiar de dor, portanto, maior a sensibilidade a estímulos dolorosos. Por certo, isso sugere que o sentimento de posse sobre o próprio corpo tem papel de controle e modulação sobre a dor. Entretanto, tal sentimento de posse não se coloca como uma condição necessária da experiência da dor ela mesma. Em suma, o problema do imperativismo parece ser de extrair de tal sentimento de posse muito mais do que ele é capaz de fornecer.

Assim como nos casos patológicos, acreditamos que esse experimento tem consequências importantes para o imperativismo. Isso porque a dissociação entre a experiência de dor e o sentimento de posse do próprio corpo sugere que comandos não figuram na natureza da dor. Ou seja, diferentemente do que afirma o imperativismo, o vínculo entre a experiência da dor e comandos parece contingente. Talvez seja mais correto pensar em comandos como algo que está associado à experiência de dor e que, de fato, é um componente protetivo fundamental. Mas, novamente, a compreensão de dor *qua* comandos não parece correta.

4 PARA CONCLUIR: O CARÁTER PRIMITIVO DA EXPERIÊNCIA DA DOR

Se as considerações acima nos colocam na direção correta, então parece equivocado interpretar a natureza da experiência interoceptiva da dor como uma sensação homeostática. Tampouco parece correto interpretar essa experiência como intencional, ao menos no sentido proposto pelo imperativismo. Tal como afirmamos, é certo que a experiência da dor é parte fundamental da homeostase. Ela está relacionada a outros tantos processos de manutenção do equilíbrio corporal. Mas, vale insistir, o que está em disputa aqui é a natureza da experiência da dor.

A experiência de dor em membros alienados não deve ser concebida como intencional porque aponta para uma situação que viola o processo homeostático: o sistema interoceptivo processa um sinal de ameaça, mas, ao mesmo tempo, não reconhece a origem do sinal como pertencente ao organismo que deve ser protegido. Ou seja, a interocepção detecta a valência negativa da informação da dor, mas não é capaz de gerar ações homeostáticas porque a informação de dor é interpretada como alienígena, ou seja, como algo que não pertence ao sistema. Uma comparação seria a de um termostato que, apesar de detectar o calor excessivo do ambiente, não executasse o comando de resfriamento porque não processa a informação de que se trata da sala em que ele está – ou, grosso modo, de que a sala é “dele”.

Desse modo, há uma experiência da dor que, diferentemente da assimbolia, é sentida como incômoda pelos sujeitos. Entretanto, assim como a assimbolia, não está direcionada à realização de um estado de coisas que poderia interromper o processo de danos físico. Na medida em que é possível experienciar a dor sem comandos, o imperativismo se equivoca na compreensão da natureza da dor como sensação homeostática.

Por fim, o mérito do imperativismo consiste em trazer à tona o caráter multi-informacional da experiência da dor. Desde a teoria da neuromatrix, sabe-se que a experiência da dor consiste na integração de diferentes canais informacionais, quais sejam sensoriais, afetivos, cognitivos e motores (MELZACK, 1990). Entretanto, ainda há dor apesar da desintegração informacional devido à falta do sentimento de posse do próprio corpo.⁴ Portanto, diferentemente do que afirma o imperativismo, a experiência da dor não é algo que emerge dessa integração informacional. Trata-se de uma experiência primitiva e não-intencional porque pode persistir a despeito de processos desintegrativos.

REFERÊNCIAS

- BILLON, A. Mineness First: Three Challenges to the recent theories of the sense of bodily ownership. In: DE VIGNEMONT (Ed.). *The subject's matter. Self-consciousness and the body*, 2017, p. 189-216.
- CRAIG, A. D. *A new view of pain as a homeostatic emotion*. Trends in Neurosciences, London, v. 26, n. 6, p. 303-307, jun. 2003.
- DE VIGNEMONT, F. *Mind the Body: An Exploration of Bodily Self-Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- DE VIGNEMONT, F. Agency and Bodily Ownership: The Bodyguard Hypothesis In: DE VIGNEMONT (Ed.). *The subject's matter. Self-consciousness and the body*, 2017, p. 217-238.
- GALLAGHER, S. Deflationary Accounts of the Sense of Ownership In: DE VIGNEMONT (Ed.). *The subject's matter. Self-consciousness and the body*, 2017, p. 145-163.
- GRAHEK, N. *Feeling Pain and Being in Pain*. 2. ed. Cambridge, MA: MIT Press, 2007.
- HEMPHILL, R.; STENGEL, E. *A study on pure word-deafness*. Journal of Neurology and Psychiatry, London, v. 3, n. 3, p. 251-262, jul. 1940.
- KLEIN, C. *What the Body Commands: The Imperative Theory of Pain*. Cambridge, MA: MIT Press, 2015.
- MARAVITA, A.; SPENCE, C.; DRIVER, J. *Multisensory integration and the body schema: close to hand and within reach*. Current Biology, London, v. 13, n. 13, p. 531-539, jul. 2003.
- MELZACK, R. *Phantom limbs and the concept of a neuromatrix*. Tins, Portland, N.3, p. 88-91, mai. 1990.
- MELZACK, R.; WALL, P.; TY, T. *Acute pain in an emergency clinic: latency of onset and descriptor patterns related to different injuries*. Pain, Amsterdam, v. 14, n. 1, p. 33-43, jan. 1982.

4 Aqui não é o caso de explorar as diferentes teorias sobre o sentimento de posse. Gostaríamos apenas de indicar que algumas teorias recentes se comprometem com a tese de que o sentimento de posse não decorre da integração multissensorial, mas, ao contrário, que esse sentimento é o que gera essa integração. Sobre isso, DE VIGNEMONT, 2018.

MORO, V.; PACELLA, V.; SCANDOLA, M.; et al. Examining the role of self-reported somatosensory sensations in body (dis)ownership: A scoping review and empirical study of patients with a disturbed sense of limb ownership. *Neuropsychologia*, v. 194, p. 108776, 2024.

NISHIYAMA, Y.; YAMASHITA, C.; NOMURA, S. *An illusion of disownership over one's own limb is associated with pain perception*. Scientific Reports, London, v. 13, n. 1, 2023.

PACELLA, V.; RICCIARDI, G. K.; BONADIMAN, S.; VERZINI, E.; FARAONI, F.; SCANDOLA, M.; MORO, V. *The Role of White Matter Disconnection in the Symptoms Relating to the Anarchic Hand Syndrome: A Single Case Study*. Brain Sciences, Basel, v. 11, n. 5, p. 632, mai. 2021.

ROSENQVIST, T. C. *The Pain System Is Not a Bodily Disturbance Detector*. In: CUEVAS-BADALLO, A.; MARTÍN-VILLUENDAS, M.; GEFAELL, J. (eds). *Life and Mind: Theoretical and Applied Issues in Contemporary Philosophy of Biology and Cognitive Sciences*. Cham: Springer Nature Switzerland, p. 91-122, 2024.

SCHILDER, P.; STENGEL, E. *Asymbolia for pain*. Archives of Neurology & Psychiatry, Chicago, v. 25, n. 3, p. 598-600, mar. 1931.

SILVA, F. V.; CARVALHO NETO, E. G.; CHAVES JUNIOR, L. P.; JESUS, D. V.; DANTAS, M. V. F.; FONTE SCA, A. J. *Rastreamento do Transtorno de Despersonalização/Desrealização em Estudantes de Medicina de uma Universidade Federal no Brasil*. Revista Brasileira de Educação Médica, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3, p. 337-343, jul./set. 2016.

THÉRIAULT, R.; LANDRY, M.; RAZ, A. *The Rubber Hand Illusion: Top-down attention modulates embodiment*. Quarterly Journal of Experimental Psychology, London, v. 75, n. 11, p. 2129-2148, fev. 2022.

Artigo recebido em 30.09.2025 e aprovado em 31.10.2025.

Daniel De Luca Silveira de Noronha é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2013. É professor assistente na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) desde 2016. Atua na área da Filosofia da Mente e, em particular, da Filosofia da Dor. Atualmente pesquisa experiência subjetiva da dor, emoções, interocepção, conceitos comuns de dor, metarrepresentações e relatos em primeira pessoa. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4882-5023>. E-mail: deluca.11@gmail.com

Verônica de Souza Campos Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Profa. Colaboradora da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Professora Substituta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Faz parte do núcleo de sustentação do GT de Epistemologia Analítica da ANPOF. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6242-5600>. E-mail: 182vkai@gmail.com

Endereço de ambos: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto, Belo Horizonte, MG. CEP: 31720-300.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Luiz Sureki / Dr. Marco Heleno Barreto



DOI: 10.20911/25260782v10n3p74/2025

Sobre a Imaginação Simbólica na Experiência do Indizível

Marco Heleno Barreto¹

Resumo: Refletiremos sobre a mediação simbólica na experiência do indizível, entendido como a dimensão do real que ultrapassa a capacidade do *logos* ou racionalidade discursiva. A concepção de símbolo aqui empregada supõe a legitimidade da categoria de transcendência. A partir desta concepção, indicaremos sucintamente a posição da filosofia diante da mediação do símbolo, apoiando-nos em *Le symbole donne à penser*, de Paul Ricoeur. Por fim, esboçaremos a situação do simbolismo no espaço civilizacional regido pela lógica do niilismo, evocando a posição de Carl Gustav Jung.

Palavras-chave: Símbolo. Experiência do indizível. Ricoeur. Jung.

INTRODUÇÃO

No tema que nos propomos abordar está postulada uma *experiência do indizível*, que é preciso justificar. Esta expressão nos diz duas coisas: 1) que há algo indizível, e 2) que esse algo pode ser experimentado, é conteúdo de experiência. Começemos pelo primeiro ponto.

Por indizível entende-se o que não pode ser expresso e/ou transcrito em *palavras*. Sendo assim, o indizível está além da competência do *logos* e da racionalidade discursiva. Isso evoca o famoso aforismo 7 do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, referência obrigatória em qualquer discussão filosófica sobre o dizível e o indizível: “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar.” Sem entrar no debate sobre as possíveis interpretações desse verdadeiro *Koan* wittgensteiniano, retenhamos apenas uma de suas mais conhecidas consequências, expressa por exemplo na posição de Luigi Perissinotto: “a alternativa ao silêncio é o absurdo.” (PERISSINOTTO, 2015) Diante dessa afirmação demasiado categórica, cabe perguntar: será mesmo?

Retomemos um caso exemplar: a música (refiro-me aqui à música exclusivamente instrumental, sem texto cantado, para evitar possíveis “contaminações”). No contexto das discussões filosóficas travadas no círculo do Romantismo alemão, do qual participavam os expoentes do Idealismo alemão emergente, a música era apontada como a evidência de que há

1 Doutor em Filosofia (UFMG, 2006), Professor Titular do Departamento de Filosofia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: marcoheleno@uol.com.br

algo que escapa ao alcance e competência do *logos*, da razão discursiva (cf. BOWIE, 2003): a música expressa um sentido que não pode ser traduzido em palavras – um sentido indizível, portanto, que não é absurdo. Este exemplo único já é suficiente para se demonstrar a existência de zonas da experiência humana que transcendem o poder do *logos*-palavra, sem que estejam por isso condenadas ao silêncio. A linguagem – por exemplo, a linguagem musical – é mais ampla do que o domínio da palavra, do discurso verbal e da racionalidade discursiva. E, no entanto, o sentido expresso por linguagens não verbais, como é o caso de todo o campo das artes plásticas, da dança, da música, pode se oferecer à reflexão filosófica – caso contrário não teríamos uma filosofia da arte –, sem que isso signifique que a filosofia possa substituir-se às artes. Há uma irreducibilidade entre os dois domínios.

Podemos, portanto, *pensar* (âmbito do *logos*) o indizível, dentro de certos limites, afirmando por isso mesmo a sua realidade e irreducibilidade à palavra, sem *substituí-lo* por expressão discursiva filosófica. Mais: o sentido indizível mas comunicável, expresso por linguagens não verbais, na medida em que amplia a consciência do real, pode reivindicar uma dimensão *cognitiva*, ou, dizendo de outro modo, o conteúdo das linguagens não verbais participa da dimensão cognitiva. A restrição do âmbito do conhecimento à referência descritiva e discursiva à realidade representa um empobrecimento incalculável da experiência humana plena e de sua potência cognitiva ampla.

Há, portanto, *experiência* do indizível, ou, poderíamos também dizer, uma dimensão *indizível* da experiência, mas nem por isso incomunicável, sendo, por extensão, carregada de sentido.

1 O SÍMBOLO NA EXPERIÊNCIA DO INDIZÍVEL

O caso da música é apenas um exemplo paradigmático que permite de modo mais fácil, direto e indubitável demonstrar 1) que há uma dimensão indizível do real, 2) que há uma experiência dessa dimensão, e 3) que em tal experiência está envolvido um sentido, e não o seu contrário – o absurdo.

Mas o campo do indizível é mais vasto e comporta modalidades distintas. Na experiência musical o sentido se dá imediatamente na matéria sonora. A música não significa nada, isto é, não remete a nada para além de si mesma. O sentido indizível na música é expressão imediata de si mesmo, e toca as camadas mais profundas, alógicas, da alma humana.

Diferente é a situação da *expressão simbólica do indizível*. No símbolo encontramos uma relação entre um simbolizante e um simbolizado, ausente na expressão musical, sem que o símbolo faça uma referência descritiva ou discursiva ao real – em cujo caso ele seria mais apropriadamente uma *alegoria*, e não um verdadeiro símbolo. Tomemos um exemplo paradigmático de simbolização, apresentado na Bíblia, em Ex 3, 2-4. A conhecida imagem da sarça ardente, pela qual Deus se manifesta a Moisés (literalmente: um anjo do Senhor fala a Moisés), não pretende dizer nada sobre “sarça” nem sobre “fogo”, empiricamente considerados. Do ponto de vista empírico, uma sarça ardente que não se consome é simplesmente um

absurdo irreal. Mas do ponto de vista simbólico, é uma alusão a um simbolizado indizível ou irrepresentável de outra forma que não seja a evocação simbólica.

Por isso, rigorosamente falando, e como já foi antecipado, o símbolo é uma relação entre dois termos: 1) um *simbolizante*, tomado da experiência sensível, ordinária, e portanto *dizível* (por exemplo: “sarça”, “fogo”), e 2) um *simbolizado* que justamente transcende a dimensão sensível, e só pode ser captado e expresso pela *mediação simbólica* (por exemplo: Deus, os deuses, o divino, o sagrado). Donde a bela e concisa definição de símbolo dada por Gilbert Durand: o símbolo é a “epifania de um mistério” (DURAND, 1988, p. 15). Por isso, o campo do simbolismo cobre “o não-sensível em todas as suas formas – inconsciente, metafísica, sobrenatural e surreal” (DURAND, 1988, p. 15).

Na mesma linha de Gilbert Durand, Carl Gustav Jung definirá o símbolo como “a melhor expressão ou formulação possível de um fato relativamente desconhecido, que no entanto sabe-se que existe ou é postulado como existente” (JUNG, 1971, p. 474 [§ 814]). Aqui é importante atentarmos para a modulação introduzida pelo advérbio *relativamente*: pois esse simbolizado desconhecido radical se dá a conhecer em certa medida – analogicamente – justamente através desse artifício epifânico do espírito humano que é o símbolo.

A comparação com a perspectiva de Freud – pelo menos do Freud da primeira tópica – pode ajudar a esclarecer a significação da noção de símbolo como expressão do indizível. Freud via o processo de simbolização como um efeito da censura exercida sobre um conteúdo psíquico, que era então recalcado para o inconsciente e retornava de forma distorcida ou “simbólica”. Na verdade, então, aqui o símbolo seria mera distorção secundária de um conteúdo que, em si, seria inteiramente *dizível* – e todo o trabalho psicanalítico da interpretação seria reverter a distorção “simbólica” ao nível originário do dizível. Por isso, Jung designava a perspectiva freudiana como *semiótica*: para ele, Freud entendia o símbolo como mero signo ou alegoria.

Aqui radica-se a dissensão entre os dois pioneiros da psicologia profunda: para Jung, a linguagem simbólica era originária, e não meramente derivada de uma interdição psicológica. Em sua concepção, e de uma forma muito mais forte do que na psicanálise ortodoxa, o inconsciente era originariamente inconsciente, e jamais poderia ser esgotado pela consciência, de modo que um símbolo particular poderia expressar o conteúdo inconsciente para a consciência na experiência simbólica, sem contudo jamais exaurir o campo do inconsciente. A divergência no tocante ao símbolo explode na consideração do motivo psíquico do incesto, como pode ser verificado na correspondência entre Freud e Jung por ocasião da ruptura entre ambos. Para Freud (pelo menos no contexto documentado da dissensão com Jung), o incesto era meramente a união carnal *literal* com a mãe; para Jung, tratava-se aí de um sentido *espiritual*, simbolizando um anseio de totalidade emergindo da dolorosa experiência da fratura da finitude que marca a condição humana e põe em movimento todo o dinamismo psicológico do processo de individuação. Se Freud remete o sentimento oceânico de que lhe falava seu amigo e escritor Romain Rolland à fusão incestuosa com a mãe concreta, de uma perspectiva

junguiana seria o oposto: a fusão com a mãe arquetípica seria um símbolo do anseio por uma totalidade não fraturada – totalidade que não pertence à biografia pessoal, mas que se inscreve no mistério de um ente atravessado pelo infinito, mistério que só pode ser relativamente expresso pelos símbolos que singularizam a atividade espiritual humana. O mistério simbolizável aparece então como modalidade do indizível. Nesta perspectiva, a experiência simbólica é experiência do indizível.

Vale assinalar ainda que a palavra *symbolon* é usada para designar o credo ou profissão de fé na Igreja primitiva (como no caso do *symbolum apostolorum*). Neste sentido, o símbolo representa o laço de fé pelo qual a comunidade se reconhecia na relação com a sagrada aliança. Assim, comenta Jung: “A fé é o símbolo por excelência. É a expressão do que não podemos reconhecer e a que ainda assim tentamos dar algum tipo de forma. Isso é o símbolo” (JUNG e ZIMMER, 2025, p. 200-201).

Em *Os Símbolos na Bíblia*, o teólogo Marc Girard (cf. GIRARD, 1997, p. 39) propõe uma classificação dos campos do simbolismo de acordo com a natureza do mistério envolvido em cada uma das modalidades de simbolizado:

- a. mistério do ser humano – simbolismo antropológico e psicológico
- b. mistério do todo – simbolismo cósmico
- c. mistério das forças superiores – simbolismo religioso e ponerológico (referente a “mau”, *poneros* em grego)

Não por acaso, esses três níveis correspondem às três modalidades de mística – campo por excelência da forma de experiência do indizível que se socorre da simbolização como meio para poder se expressar – referidas por Louis Gardet e Olivier Lacombe em *L'expérience du Soi. Études de Mystique Comparée* (GARDET e LACOMBE, 1981):

- a. mística do Si-mesmo
- b. mística do todo
- c. mística da transcendência sobrenatural

Toda a dimensão do real que se vale necessariamente da mediação simbólica como modo insubstituível de expressão do indizível oferece à razão um material *sui generis* que convoca a filosofia a cumprir sua tarefa de tudo compreender, sem reduzir alegoricamente a potência de sentido veiculada pelo símbolo. Vejamos então como a filosofia pode atender à sua vocação irrenunciável na lida com a expressão simbólica.

2 FILOSOFIA E MEDIAÇÃO DO SÍMBOLO

Uma perspectiva filosófica que de partida assuma que há zonas da experiência que transcendem o poder do *logos*/razão não está condenada a demitir-se de seu compromisso,

resignando-se a um silêncio que seria uma desistência de sua vocação quando confrontada com o campo do indizível. É o que Paul Ricoeur sustenta na conclusão de *A Simbólica do Mal*, a que ele dá o kantiano título “O símbolo dá a pensar” (cf. RICOEUR, 1988, p. 479-488). Alinhando a tarefa filosófica à insuprimível mediação do símbolo na captação e expressão do indizível a que a razão não pode ter acesso direto (como por exemplo o mistério do mal), Ricoeur apresenta uma aposta que abre todo um programa para a filosofia instruída pelos símbolos: “aposto que compreenderei melhor o homem e o laço entre o ser do homem e o ser de todos os entes se seguir a *indicação* do pensamento simbólico” (RICOEUR, 1988, p. 486). Nesta perspectiva, resplandece a significação do simbolismo para a antropologia filosófica e a ontologia geral. De fato, meditando sobre a experiência simbólica, Ricoeur vê em todo símbolo “uma hierofania, uma manifestação do laço do homem ao sagrado” (RICOEUR, 1988, p. 487). E termina por divisar uma verdadeira revolução copernicana entranhada na consideração filosófica pelo símbolo, que almeja uma segunda ingenuidade após atravessar o deserto da crítica: “O símbolo dá a pensar que o *Cogito* está no interior do ser, e não o contrário” (RICOEUR, 1988, p. 487).

Esta última afirmação encontra ressonância na polêmica travada por Schelling contra Hegel, justamente em torno à prioridade a ser concedida ao ser sobre o *Cogito*, Hegel sustentando a primazia do *Cogito*, Schelling defendendo a primazia do ser. Mas não entraremos nessa espinhosa discussão. Antes, para corroborar a posição de Ricoeur evocaremos as reflexões de Jean-Luc Marion em seu verbete *Théo-Logique*, publicado na *Encyclopédie Philosophique Universelle* (cf. MARION, 1989, p. 17-25). Marion salienta que o termo *teologia* mascara a dificuldade relativa à legitimidade e coesão perfeita entre Deus (ou o divino) e o lógico, mediante a suposição de que o *logos* humano poderia determinar Deus (ou o divino) como seu *objeto*, segundo as decisões de um *método* (cf. MARION, 1989, p. 17). Percebe-se que o que está em causa, como na revolução copernicana divisada por Ricoeur, é a *transcendência* do divino (o sagrado ao qual o homem está enlaçado por meio do símbolo) sobre o *logos* humano. Para desmascarar e criticar aquela suposição, Marion propõe a grafia “teo-lógica”, onde o hífen tem a função justamente de distinguir os dois âmbitos (o *theion* e o *logos*) e assim expor a fragilidade problemática de uma interpretação epistemológica demasiado fácil da teologia. O problema é então claramente enunciado: “qual *logos* poderia ainda dizer, a cada vez, Deus, os deuses, o divino e o sagrado, sem os reduzir imediatamente ao nível de objeto determinado de antemão para uma ciência rigorosa – e portanto rigorosamente mestra dos objetos de seu saber?” (MARION, 1989, p. 17).

A ponte com a reflexão de Ricoeur permite uma resposta: o *logos* instruído pelos símbolos. E esta ponte pode ser consolidada lembrando que Marion, em seguida, recorre ao famoso fragmento de Heráclito (DK 22 B 93): “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, não declara nem esconde, mas dá sinais”, para tratar do problema da inteligibilidade do *theion*. Se a inteligibilidade caracteriza essencialmente o *logos* humano, é preciso ressaltar que, como os símbolos apontam, ou “dão a pensar”, a inteligibilidade *primeira* é reivindicada justamente pelo *theion*, de forma que o deus pode se furtar à captação direta pelo *logos* humano para impor a sua própria inteligibilidade, veiculada pelos *sinais* – que aqui designamos como

símbolos. Estes, como “manifestação do laço do homem ao sagrado”, mostram que há uma relação *teândrica* (não *antropomórfica*) entre a dimensão divina e a dimensão humana, na qual fica marcada a transcendência da primeira sobre a segunda, do ser sobre o *Cogito*, implicando uma margem inesgotável de apofatismo pela qual a atividade simbólica humana é reiteradamente realimentada, tornando-se virtualmente interminável. A superabundância da inteligibilidade do indizível inabarcável põe em movimento ilimitado o dinamismo da produção simbólica.

Neste ponto poderíamos recuperar as indicações encontradas em Kant acerca das ideias estéticas na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Kant define a ideia estética como

aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível (KANT, 1995, p. 159 [§49]).

Uma ideia estética corresponde exatamente à noção de símbolo aqui empregada, e é bastante provável que Ricoeur tenha tirado o título de sua conclusão de *A Simbólica do Mal* desta passagem da terceira crítica kantiana. Observe-se que há aí a indicação de que a ideia estética ultrapassa o poder da linguagem ou *logos*: nenhuma linguagem alcança inteiramente ou consegue tornar compreensível aquilo que a ideia estética veicula. Neste sentido, há na passagem citada a postulação de um campo do *indizível* que somente as ideias estéticas conseguem captar e expressar. Podemos corroborar tal interpretação, lembrando que Kant afirma ainda que as ideias estéticas – ou símbolos – “aspiram a algo situado acima dos limites da experiência” (KANT, 1995, p. 159-160 [§49]). Finalmente, cabe ressaltar aqui a função dada à *imaginação* na captação do indizível, bem como a consequência de uma valorização cognitiva *sui generis* de toda a dimensão estética que Kant aborda na terceira crítica, valorização que se estende legitimamente a tudo aquilo que for expressão da imaginação simbólica.

CONCLUSÃO

Nosso tempo conhece a exacerbação exponencial do *dizível*, em todas as suas formas – inclusive através da proliferação ilimitada e totalitária das imagens não simbólicas, dos signos visuais. Simultaneamente, há um evidente afastamento da experiência do mistério, com a recusa amplamente disseminada da categoria da *transcendência*, recusa que caracteriza a forma mental da modernidade (cf. VAZ, 2020, p. 319-320). Com a interdição ou bloqueio da forma da experiência da transcendência, a justificação de todo o campo do simbolismo, tal como aqui definido, fica inviabilizada. Vale ressaltar então que, se nossa época assiste ao triunfo das imagens, tão evidente em todos os campos da cultura, esse triunfo se faz com a decidida eliminação dos símbolos que são concebidos como “epifania de um mistério”.

Nesta situação civilizacional, onde localizar o indizível que, em uma de suas modalidades tradicionais mais representativas, era o alvo próprio da atividade simbólica, da captação

e expressão pelos símbolos? Paradoxalmente, na era do niilismo tecnológico e informático, o indizível recolhe-se à raiz mesma da exuberância de palavras e imagens não simbólicas que entulham e entorpecem a consciência moderna: o *nada*, o *vazio* que, por um paradoxo impressionante, converte-se em uma potencial fonte propulsora da simbolização, já que – relembrando a lição de Parmênides – o não-ser escapa à palavra e à razão. Estaríamos então em uma espécie de interregno no itinerário do espírito ocidental, em que a destruição do símbolo prepara uma renovação do simbolismo?

Talvez seja ainda muito cedo para darmos uma resposta a essa pergunta. Mas parece ser esta a intuição ou o anseio de Paul Ricoeur em “O símbolo dá a pensar”. Ricoeur sonha com uma renovação da linguagem, por intermédio da potência revelatória do símbolo, de modo que o pertencimento do homem ao sagrado – ao indizível – pudesse ser restaurado em chave moderna, após o esquecimento do símbolo genuíno perpetrado pelo deserto da crítica que funda a própria modernidade (cf. RICOEUR, 1988, p. 480-481).

É também uma perspectiva semelhante relativa ao poder do símbolo que Jung defende, em uma conferência de 1933 apresentada em Ascona ao então recém-criado círculo de Eranos, intitulada “Arquétipos do inconsciente coletivo”. Após fazer uma breve exposição da destruição gradual dos símbolos religiosos tradicionais pelo iconoclasmo deflagrado pela Reforma Protestante, Jung descreve a situação da consciência moderna diante de tal evento fatídico na história espiritual do Ocidente: “Aquele que perdeu os símbolos históricos e não pode contentar-se com substitutivos encontra-se hoje em posição muito difícil: diante dele abre-se o nada, do qual ele se aparta com angústia” (JUNG, 1969, p. 15 [§ 28]). A pobreza espiritual resultante desse evento, diz Jung, deve ser aceita sem subterfúgios, e deve “permanecer consigo mesma, onde, à fria luz da consciência, a desolação do mundo se expande até as estrelas” (JUNG, 1969, p. 15 [§ 29]).

Jung refere-se, sem usar o termo, ao fenômeno civilizacional do niilismo – a consciência se defronta com o nada, *das Nichts* no original alemão. Mas na mesma passagem afirma estar “convencido de que o depauperamento crescente dos símbolos tem um sentido” (JUNG, 1969, p. 14 [§ 28]). E então ele passa a relatar a emergência de símbolos de renovação na vida subjetiva onírica de indivíduos modernos, sonhos predominantemente enraizados no simbolismo aquático com o sentido de morte e renovação (vide as imagens simbólicas arquetípicas do dilúvio, do batismo etc.). Disso Jung infere que nos estratos profundos da psique coletiva ocidental – em seu inconsciente coletivo – pode-se perceber um processo de renovação das próprias bases da consciência moderna, uma renovação que se realiza por meio da atividade simbólica da imaginação, esta faculdade primeva do espírito humano.

Assim, paradoxalmente a destruição dos símbolos históricos, em sua particularidade adaptada a um determinado estágio histórico da consciência já ultrapassado na linha de evolução do espírito ocidental, abriria o espaço para o reerguimento do simbolismo em nova chave, adaptada ao estado da consciência ocidental moderna. Nesta perspectiva, se Jung estiver certo, o niilismo destruidor dos sentidos teria ele próprio um sentido profundo. E a

alusão ao confronto angustiante da consciência moderna com o nada sugere justamente que a renovação do simbolismo resulta desse grande vazio com que se depara a consciência, talvez o simbolizado apofático por excelência, o mistério mais profundo da própria consciência, que cria, destrói e recria seus símbolos incessantemente.

Terminamos estas reflexões com uma dose moderada de otimismo quanto à persistência da atividade simbólica no cenário incerto e sombrio da modernidade niilista. Talvez a dimensão do mistério e o “laço que une o homem ao sagrado” não tenham sido simplesmente aniquilados, mas estaríamos apenas em um momento em que as formas dominantes do modo de ser-no-mundo contemporâneo estão cegas para sua presença perene. E em sendo assim, os símbolos do indizível estariam camuflados ou latentes em nosso tempo, à espera de um reconhecimento adequado e de novas interpretações por parte de uma consciência que se perdeu de suas raízes, como Jung assinala em sua conferência em Eranos, e agora sofre as dores do parto de uma nova relação simbólica com o real. Se o que lemos em “O símbolo dá a pensar” e em “Os arquétipos do inconsciente coletivo” se revelar verdadeiro, então o eclipse do símbolo prepara uma renovada forma de experiência simbólica do indizível. Mas só a história poderá dizer se a esperança de Ricoeur e a intuição de Jung estavam justificadas.

REFERÊNCIAS

- BOWIE, A. *Aesthetics and Subjectivity*. From Kant to Nietzsche. (second edition) Manchester and New York: Manchester University Press, 2003.
- GARDET, L. e LACOMBE, O. *L'expérience du Soi. Études de Mystique Comparée*. Paris: Desclée de Brower, 1981.
- GIRARD, M. *Os Símbolos na Bíblia*. Ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997.
- JUNG, C. G. e ZIMMER, H. *On Dreams and the East*. Notes of the 1933 Berlin Seminar (ed. By Giovanni V. R. Sorge). Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2025.
- JUNG, C. G. Archetypes of the collective unconscious (1933), in *The Archetypes and the Collective Unconscious* (CW 9i). Princeton: Princeton University Press, 1969.
- JUNG, C. G. *Psychological Types*. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- MARION, J.-L. Théo-Logique, in JACOB, A. (dir.) *Encyclopédie Philosophique Universelle I. L'univers philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- PERISSINOTTO, L. “Não se busca o sentido do mundo como se pesquisa uma nova espécie de orquídea”, entrevista a Patrícia Fachin, *IHU online – Revista do Instituto Humanitas da Unisinos*, 30 de março 2015, Edição 462, <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5862-luigi-perissinotto-2> (acesso em 01/09/2025).
- RICOEUR, P. Le symbole donne à penser, in *Philosophie de la Volonté II*. Finitude et Culpabilité. Paris: Aubier, 1988.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020.

Artigo submetido em 11.09.2025 e aprovado em 23.10.2025.

Marco Heleno Barreto possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1986), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1994), doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2006), pós-doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2011). Professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1487-2486>. E-mail: marcoheleno@uol.com.br.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto, Belo Horizonte – MG.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori.

Avaliadores: Dr. Daniel De Luca Noronha / Dr. Luiz Sureki



O impossível de dizer e sua identificação com o registro do real em três fases do ensino de Lacan

Felipe Cordeiro Alves¹

Resumo: Este trabalho aborda a temática do indizível a partir de três períodos distintos do ensino de Lacan, a fase estruturalista, os quatro discursos e a fase topológica. Tal percurso intenta apresentar as considerações que a teoria lacaniana pode oferecer para a temática do indizível, termo que contrai a definição de impossível de dizer nessa vertente da psicanálise. O exame por essas três fases da obra do psicanalista francês tem como objetivo apresentar o desenvolvimento da ideia de que o impossível de dizer apresenta uma função estruturante que organiza aquilo que pode ser dito. Para sustentá-lo, recorreu-se à aproximação do impossível de dizer com o registro do real. O saldo dessa reflexão permitiu especificar a definição do indizível como participante daquilo que não cessa de não se inscrever no campo da nominação e do impasse estruturante em torno do qual a simbolização se engendra.

Palavras-chave: Real. Lacan. Indizível. Impossível.

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta o indizível a partir da perspectiva lacaniana, identificando-o como versão do real impossível, que contrai nessa acepção a formulação do impossível de dizer. O real é em Lacan um elemento constituinte da realidade e o núcleo duro da condição humana, porém esse registro assumiu diferentes acepções durante o desenvolvimento da obra desse pensador. Este trabalho apresenta três dessas etapas, o estruturalismo, a teoria dos discursos e a fase topológica, a partir das diferentes acepções contraídas pelo impossível de dizer.

Todos períodos abordados apresentam como aspecto comum a participação do impossível como constituinte da trama simbólica, do laço social e das consistências que enodam o sujeito, o que lega à consideração sobre o impossível de dizer a consequência da solidariedade entre exprimível e inexprimível. O percurso apresentado intenta demonstrar a perenidade no ensino lacaniano do fato estrutural da função organizadora das condições limite da expressividade, condição para a qual as próprias teorizações de Lacan são demonstrativas.

¹ Mestre em Psicologia pela UFMG na área de concentração de estudos psicanalíticos (2021).

A tentativa de tangenciamento do inefável suscitou a elaboração de teorizações amplas, tais como as que serão aqui abordadas, que desdobraram os conceitos fundamentais da psicanálise para além da tradicional metapsicologia e tendências psicologizantes que sucederam a Freud. Lacan radicaliza a premissa freudiana de rejeitar qualquer conteudística ou psicologia profunda da alma, concedendo centralidade ao limite da linguagem, aos impossíveis e furos na arquitetura subjacente à experiência humana. A reflexão proposta explora essa característica do pensamento de Lacan, situando o impossível de dizer como limite que retroativamente determina as condições de possibilidade do dito a partir dos três modelos teóricos apresentados.

1 SITUANDO O REAL COMO REGISTRO DA REALIDADE

O ensino de Lacan pode ser compreendido em sentido amplo como a exploração das implicações da concepção dos três registros, excetuando um curto momento de proposição de um quarto nó (BOUSSEYROUX, 2014), como elementos que enlaçados compõem o tecido da realidade, situam o sujeito e as condições de possibilidade de sua experiência. Na proposição do RSI, real, simbólico e imaginário, Lacan introduz o simbólico como mediador para a dualidade entre a realidade, então identificada com o real, e a ficção, associada ao imaginário.

Esse novo termo, o simbólico, apresenta uma ordem própria, estranha à intencionalidade e evadida do causalismo natural, sendo mobilizável pelo recurso ficcional, como capaz de intervir sobre a realidade, esquematizando-a e simbolizando-a. A introdução do simbólico é decisiva para a vertente lacaniana da psicanálise na medida em que os fenômenos do inconsciente têm por base efeitos da ordem simbólica. A esse respeito, Lacan declara, “mantenho-me, pois, na ordem que isolei do simbólico, ao inscrever nela o que acontece com o inconsciente, para ali buscar a referência de meu discurso atual”. (LACAN, 1973/2003, p.473).

Com a introdução do simbólico, os registros por ele mediados são reposicionados, de modo que o real é deslocado da realidade objetiva para uma externalidade da trama simbólica e o imaginário assume fundamentalmente o domínio das consistências, seja dos objetos, do espaço e do próprio corpo. Vanier sumariza os três registros afirmando que:

O *Simbólico* retorna simultaneamente à linguagem e à função compreendida por Lévi-Strauss como aquela que organiza a troca no interior dos grupos sociais; o *Imaginário* designa a relação com a imagem do semelhante e com o “corpo próprio”; o *Real*, que deve ser distinguido da realidade, é um efeito do Simbólico: o que o Simbólico expulsa, instaurando-se.” (VANIER, 2000, p.16).

A introdução do simbólico também produz uma significativa consequência epistemológica, pois os três registros são situados como domínios cuja relação produz a realidade e não mais instâncias identificadas com ela, como no caso do real, e externas, como pode ser assumido sobre o imaginário sem a consideração do simbólico. Interessa para essa reflexão

sobre o impossível de dizer as interações entre real e simbólico, em que a ordem simbólica se instaura sobre o real, cedendo ao último simultaneamente a condição de resto e causa.

2 O IMPOSSÍVEL DE DIZER NA FASE ESTRUTURALISTA

Lacan identifica o simbólico como o registro “por onde se constitui o ser humano enquanto tal” (LACAN, 1953-1954/1986, p.183), concepção que lega a consequência de não haver para o humano uma realidade que preceda o domínio discursivo, marcado pela linguagem. Apesar da impossibilidade de uma realidade pré-discursiva, o real permanece como domínio opaco à dinâmica da trama simbólica, permanecendo como efeito de inércia, retorno e repetição, enquanto o imaginário cristaliza algumas relações entre significantes, detendo a secessão de sua série e estabilizando seu efeito de sentido.

O período estruturalista, que tomaremos como compreendido entre 1953 e 1963, é o momento do ensino de Lacan no qual é possível supor uma primazia do simbólico, considerando o destaque que o psicanalista concede a esse registro. Por meio desse modelo, o impossível de dizer assume o estatuto de limite da trama simbólica, ou seja, uma palavra que remete a um significante não só não dito, mas que não se pode dizer.

A versão do estruturalismo desenvolvida por Lacan toma a linguagem como base da condição humana, porém a versão desse domínio identificado com o simbólico é inspirada na linguística estrutural, que tem como premissas, o privilégio da sincronia, arbitrariedade do signo e a autonomia de seu sistema estrutural (VITRAL, 2010). A herança dessas premissas estabelece um problema de origens, pois ainda que se admita que os seres humanos não nasceram na linguagem, não é admissível suposição originária para seu engendramento. Lacan situa esse problema nos seguintes termos:

Pensem na origem da linguagem. Nós imaginamos que há um momento em que se deve ter começado a falar nesta terra. Admitimos, pois, que houve uma emergência. Mas a partir do momento em que esta emergência é apreendida na sua própria estrutura, fica absolutamente impossível especular sobre aquilo que a precedeu, a não ser intermédio de símbolos que sempre puderam ser aplicados (LACAN, 1954-1955, p.12).

Esse impasse sobre a origem da linguagem se estende para seu engendramento em cada sujeito, pois a reconstituição de origem, do mesmo modo que para os grupos humanos, deverá recorrer à mesma linguagem para estabelecer seu contexto de origem. Lacan encontra saída para essa aporia sustentando que a pergunta pelas origens é efeito do significante e da condição do ser falante, de modo que é apenas como seres imersos na linguagem que os humanos empreendem interrogações sobre seus eventos originários.

O passo decisivo que completa a proposta lacaniana de resolução dessa problemática reside na admissão de que a ideia de causa, elemento implícito na pergunta sobre as origens,

está entre os efeitos da linguagem, porém sua resposta não se alinha com as hipóteses lançadas pelos sujeitos, mas com os restos da introdução na linguagem (FARIA, 2015). Nesse desenvolvimento, o real passa de resto da operação de simbolização do mundo subjetivo para, ainda como resto, causa retroativa dos acontecimentos dirigidos pela ordem simbólica.

Nesse modelo, podemos situar o indizível como participante do resto não simbolizável da linguagem, porém como ponto cego a partir do qual todo o dizer e a série significantes que o conduz são engendrados. Contudo, o impossível de dizer, como não simbolizável, não pode ser dito ou representável, ao mesmo tempo, por não apresentar signo que o represente, não participa dos deslocamentos de sentido e relatividade de posições do significante.

Tal como para o objeto do desejo, podemos utilizar a notação “a” para tratarmos do indizível. Seu estatuto se alterará a depender do ponto de vista que escolhermos adotar, pois do ponto de vista sincrônico, o indizível é inerte e opaco à simbolização, enquanto do ponto de vista diacrônico, esse limítrofe se situará em diferentes regiões. O impossível de dizer, causa uma forma de dizer e situa o limite de um discurso, de modo que diferentes formas de expressão pressupõem diferentes impossíveis. A metáfora elegível para demonstrar essa condição é a diferença entre línguas, na qual por vezes encontramos termos em determinada língua que não apresentam equivalentes em outras. O próximo tópico, dedicado aos discursos desdobrará essa questão.

3 OS QUATRO DISCURSOS

Entre 1969 e 1970, Lacan propõe os quatro discursos, formalizações que pretendiam apreender as unidades mais básicas do laço social. A notação dos discursos apresenta quatro lugares, o agente, o outro, a produção e a verdade (Figura 1). Esses lugares são ocupados pelos termos do significante (S1), (S2), o sujeito (\$) e o objeto (a).

		S1
<u>O agente</u>	<u>O Outro</u>	S2
A verdade	A produção	\$
		a

Figura 1. Os lugares do discurso e seus componentes segundo Lacan (1969-1970/1998)

Dessa formalização Lacan extrai quatro variantes básicas, os discursos do mestre, do universitário, da histórica e do analista (Figura 2). Cada um deles extrai uma forma fundamental de laço social, sendo a do mestre a mais antiga e discurso do analista, criado por Freud, a mais recente invenção.

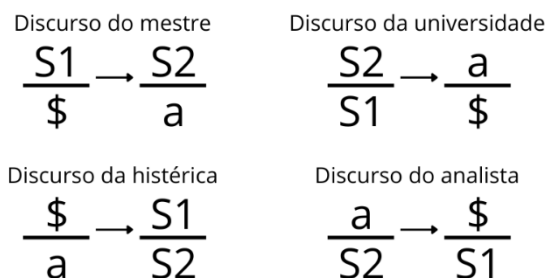


Figura 2. Os quatro discursos segundo Lacan (1969-1970/1998)

Cada um desses discursos tem uma atividade em vista, sendo três deles relacionados a ofícios entendidos como impossibilidades. O discurso do mestre está ligado à atividade de governar, o discurso da universidade se associa à função de educar ou ensinar e o do analista, naturalmente, ao analisar. Já o discurso da histérica tem como atividade e impossível o fazer desejar (ALMEIDA, 2009).

Estamos novamente diante dos impossíveis, agora de modo direto, como estruturantes dos modelos teóricos de Lacan. Diferentemente do que podemos observar na fase estrutural, onde os impossíveis têm o estatuto de resto na primazia do simbólico, nos discursos eles são a atividade fim e limite em torno do qual os discursos se articulam. Contudo, cabe uma consideração ao transpormos o que foi apresentado sobre os discursos para a reflexão sobre o indizível.

Os discursos propostos por Lacan podem ser mais precisamente apreendidos se tomados como práticas discursivas, ou seja, performances que incluem ou não a discursividade em sentido estrito, mas que de forma anterior à circulação da palavra delimitam as posições de cada agente diante do outro, bem como o que esse comporta de verdade e lega como produção. A esse respeito, Lacan afirma:

Os discursos em apreço nada mais são do que a articulação significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. São discursos sem a palavra, que vem em seguida alojar-se neles. Assim, posso me dizer, a propósito desse fenômeno embriagador chamado tomar a palavra, que certas demarcações do discurso nas quais isto se insere seriam talvez de tal natureza que, vez por outra, não se a toma sem saber o que se está fazendo (LACAN, 1969-1970/1998, p.159).

Nesse momento de seu ensino, Lacan explicita repercussões da introdução do humano na linguagem, fazendo entrever que não é a introdução da palavra que inaugura a linguagem, mas o regime do significante, cuja articulação celebra a emergência do discurso. Com a emergência do discurso, temos o aparecimento das palavras, agora condicionadas por uma prática discursiva. É a partir desse enquadre anterior que podemos depreender o discurso e

o significante de um dito, pois sua emergência, articulação e limites se expressam sob essas condicionantes.

Desdobrando essa conclusão, temos que os discursos regem o exercício do dizer que por vezes revela sua estrutura subjacente. Assim, a prática da palavra contrai limitações a depender de qual discurso a orienta. Tomaremos como exemplar o caso do discurso do mestre, no qual não há palavra de ordem que permita integral e absolutamente governar. Na perspectiva dos discursos, o governo sempre será uma prática deficitária, porém possível no enlace entre as práticas discursivas de governantes e governados.

Seguindo a estrutura do discurso do mestre, em todo governo ocorre uma condição antitética na qual o governante intenta negar sua condição de sujeito dividido, ao mesmo tempo que sua governabilidade depende da divisão subjetiva de seus governados. O estado de coisas estabelecido pelo discurso do mestre interdita a palavra plena sobre esses dois pontos na medida em que é impossível dizer algo nesse contexto que situe o governante como sujeito dividido, ao mesmo tempo que não é possível estabelecer uma palavra de ordem que o torne plenamente governante.

Tomemos o contraste dessa situação com o discurso do analista, onde o impossível de dizer está em estabelecer uma palavra que permita efetiva e plenamente analisar, enquanto em situações não raras no interior da transferência é possível ao analista se fazer governante e efetivamente governar seu analisante. Dentre as tendências manejadas pelo analista está o convite à posição de mestre, efeito que figura como vertente comum da produção do discurso do analista (S1). O contexto de transferência entre analista e analisante induz, sobretudo em situações iniciáticas, que os significantes-mestres produzidos se agarrem à pessoa do analista, fenômeno que o prosseguimento da análise dilui no bom termo do emprego da técnica.

O mesmo analista também atinge o fazer desejar, meta e impossibilidade no discurso da histórica. São célebres os casos de transferência erótica e erotomania que, novamente na observância do bom termo de aplicação da técnica analítica, são diluídos na condução do tratamento. Por outro lado, Freud (1912-1913) descreve reis e outros autocratas como grandes curadores episódicos que, por meio de suas palavras e gestos, desfaziam afecções neuróticas por efeito do fascínio ambivalente que seu poder e eminência exerciam sobre os súditos.

Com essas considerações, é findado o percurso sobre a segunda construção de Lacan proposta para este trabalho. Com a consideração dessas teorizações, foi possível refletir sobre o impossível de dizer a partir de suas relações com a linguagem e alteridade. Novamente e de forma mais enfática, o inefável aparece como corolário do impossível estruturante, quadro que foi radicalizado nos anos posteriores do ensino lacaniano e será objeto do próximo tópico.

4 A FASE TOPOLÓGICA

Por fim, abordaremos a fase topológica e suas repercussões sobre o impossível de dizer. Estabelecer uma cronologia para a primazia da topologia em Lacan é uma tarefa difícil e necessariamente arbitrária, pois as considerações explícitas sobre topologia estão presentes

desde o início de seu ensino. Contudo, é a partir da primeira metade da década de 70 que as considerações topológicas assumem o primeiro plano e ocupam o lugar dos esquemas e referências teóricos desposados nos anos anteriores.

É conveniente para a reflexão sobre o impossível de dizer a permanência da formulação do real como impossível nessa fase. Será a partir dessa invariância no ensino lacaniano que serão tecidas considerações sobre a fase topológica de seu ensino. Sobre a identificação do real com o impossível, o psicanalista afirma:

Falo do real como impossível na medida em que creio justamente que o real- enfim, *creio*, se esse é meu sintoma, digam-me -, e preciso dizê-lo bem, o real é sem lei. O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem. E o que quero dizer dizendo que a única coisa que chegarei talvez um dia a articular diante de vocês é alguma coisa concernente ao que chamei de um pedaço de real. (LACAN, 1975-1976/2007, p.133).

Em sua reafirmação do real como impossível, Lacan acrescenta a ideia do real como ausência de lei. Essa formulação, enfatiza o registro do real, porém não deixa de considerar o registro simbólico, mais precisamente o furo por ele infligido no real.

A ideia de furo no real pode soar contrassenso, mas é na sua interação com o simbólico, registro móvel, em que cada símbolo assume diferentes posições sentidos e efeitos que o real se apresenta como oco. Assim, ainda subsiste neste período de ênfase do real a perspectiva do simbólico, pois o registro do real permanece sendo apreendido a partir dos efeitos de sua nomeação.

É interessante para a reflexão aqui conduzida sobre o impossível de dizer a formulação do real como aquilo que não cessa de não se inscrever. Essa ideia caracteriza o registro real como a dimensão do que se presentifica, repetidamente, porém não é absorvido pela trama simbólica. Novamente encontramos a ideia do real como resistente a simbolização, pois a inscrição do real implicaria diretamente na interrupção de sua presentificação. Em Lacan, inscrever-se significa ser simbolizado, processo que permite anular a presença de algo, incorporando-o em um sistema de representações no qual se relacionará com o sujeito a partir de então *in effigie*.

A identificação do impossível de dizer com o que não cessa de não se inscrever é a definição mais precisa que a teoria lacaniana pode fornecer sobre o indizível. Nela, há uma distinção mais nítida e determinada entre o não dito e o que não se pode dizer. Essa diferença se dá pela caracterização do indizível, que é definido como o efeito de impasse do dizer. Ou seja, o indizível se situa como o conjunto de aporias de um modo de expressão determinado, tal como a lógica matemática, a fala sintomática e o traumatismo. Para Lacan,

O real só se poderia inscrever por um impasse da formalização. Aí é que eu acreditei poder desenhar seu modelo a partir da formalização

matemática, no que ela e a elaboração mais avançada que nos tem sido dado produzir da significância. Essa formalização matemática da significância se faz ao contrário do sentido, eu quase ia dizer a *contrassenso*. (LACAN, 1972, 1973, p.125).

Nesse último modelo, temos o real positivamente classificado como impasse diante do qual a elaboração que o envolve assume o contorno de engodo. Tal modelo realiza o enlçamento entre os registros do real, simbólico e imaginário à medida que os dois últimos se enodam com o real como tentativa de sua nomeação e legislação, no caso do simbólico, e tentativa de recobrimento no caso do imaginário. Esse enlace, contudo, não obtura o aspecto faltante e vazado dos registros que demonstram o caráter fundamental da falta constitutiva do humano preconizada por Freud.

CONCLUSÃO

Este trabalho percorreu três fases do ensino de Lacan, tendo como objeto o indizível. A aquisição de um interesse determinado na consulta aos textos lacanianos, notadamente rico em dispersores, permitiu entrever a sistematicidade dos desenvolvimentos teóricos do autor e a perenidade de concepções centrais para seu ensino, como a teoria dos três registros e o real como impossível e limite da simbolização. Como saldo para a consideração do objeto, o indizível, encontrou-se uma inesperada convergência entre a caracterização conceitual do impossível de dizer e a especificação dos efeitos do registro real, resultado que sugere a hipótese de que o indizível corresponde a uma face do real.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. Psicanalista: Profissão impossível. *Psicanálise & Barroco em revista*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p.89-116, jul-2009.
- BOUSSEYROUX, M. Lacan borromeano: um balanço. *Livro Zero: Revista de psicanálise*, São Paulo, v. 1, n. 5, p.35-43, 2º semestre-2014.
- FARIA, M. Do significante da falta à falta de significante: A dimensão da causa no fundamento do desejo e do objeto na passagem do Seminário 8 ao Seminário 9. *Revista de Psicanálise Stylus*, São Paulo, n.31, p.63-70, out-2015.
- FREUD, S. *Totem e tabu*. São Paulo: Cia. Das letras, 2012
- LACAN, J. O Aturdido. In: JACQUES, Lacan. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 448-497.
- LACAN, J. *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- LACAN, J. *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

VANIER, Alain. *Lacan*. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

VITRAL, Lorenzo. A antinomia sincronia/diacronia: formulação, recepção e atualidade. *Revista do GEL*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 53-94, 2010.

Artigo recebido em 14.09.2025 e aprovado em 21.10.2025.

Felipe Cordeiro Alves: Mestre em Psicologia pela UFMG na área de concentração de estudos psicanalíticos (2021). Envolvido em investigações sobre desinformação e filosofia nietzschiana. Membro do GRUPO NIETZSCHE (FAJE). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1880-3461>. E-mail: felipepsi@live.com.

Endereço: Rua Madre Izabel Tejero, 280, bairro Mariana de Abreu. CEP: 31050-320.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Marco Heleno Barreto / Dr. Daniel De Luca



DOI: 10.20911/25260782v10n3p92/2025

As atmosferas fílmicas como expressões do indizível no cinema de Andrei Tarkovski

Graziela Aparecida da Cruz¹

Resumo: Ao entrar em contato com um filme, o espectador é imerso em imagens e sons, luzes e sombras, sons e silêncios que evocam “atmosferas” que podem provocar sensações e emoções que ultrapassam a interpretação intelectual ou a atribuição de sentido. As “atmosferas fílmicas” transcendem aquilo que é dito explicitamente pelos personagens. Por isso, mais do que uma simples moldura cênica, são um elemento fundamental na construção da narrativa cinematográfica, constituindo-se nessa figura do inefável e do indizível. Neste artigo, aproximamos o conceito de “atmosfera” ao de *Stimmung*, atualizado pelo teórico alemão Hans Ulrich Gumbrecht, e buscamos identificar, no estilo autoral e nas reflexões do cineasta russo Andrei Tarkovski (1932 – 1986), o papel dessas atmosferas enquanto componentes fílmicos capazes de provocar modulações afetivas no espectador.

Palavras-chave: Andrei Tarkovski. Análise fílmica. *Stimmung*. Atmosfera fílmica.

INTRODUÇÃO

Ao entrar em contato com um filme, o espectador é imerso em imagens e sons, luzes e sombras, sons e silêncios que evocam “atmosferas” que podem provocar sensações e emoções que ultrapassam a interpretação intelectual ou a atribuição de sentido. As “atmosferas fílmicas” transcendem aquilo que é dito explicitamente pelos personagens. Por isso, mais do que uma simples moldura cênica, são um elemento fundamental na construção da narrativa cinematográfica, constituindo-se nessa figura do inefável e do indizível. O cineasta russo Andrei Tarkovski (1932 – 1986) desenvolveu um estilo autoral substancialmente ligado às suas concepções sobre a vida, a existência e a espiritualidade. Para ele, a obra de arte deveria criar um impacto emocional nas pessoas, que as atingisse, não por meio de argumentos racionais, mas pela energia espiritual do artista. O cinema de Tarkovski se compõe de elementos que constituem uma materialidade que produz presença e determinam certas “atmosferas” a seus filmes, alcançando o espectador sensorialmente, na experiência estética. Tarkovski defende a ideia de que o espectador tem um papel importante a desempenhar no ato de assistir a um filme: o de compartilhar com o autor a recepção da obra, de preencher as lacunas do

1 Mestre em Artes: Tecnologia da Imagem – Cinema, e doutoranda em Artes pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. E-mail: GRAZIELA.CRUZ@faje.asav.org.br

não-dito, de reconstruir o todo através das suas partes e refletir, indo além daquilo que foi mostrado explicitamente, colocando-o em igualdade de condições com o artista no processo de percepção do filme (TARKOVSKI, 1998, p. 18). A experiência do cineasta vai repercutir no espectador, a partir de sua experiência pessoal. Ele não entrega tudo pronto. Há lacunas, silêncios, elipses, a serem completadas.

Andrei Tarkovski desenvolveu uma obra cinematográfica marcada por um estilo autoral próprio. Todo o seu trabalho, principalmente nos sete longas-metragens de sua carreira precocemente interrompida com sua morte, aos 54 anos, esteve profundamente enraizado em sua visão pessoal sobre o sentido da arte. Para ele, a realização artística possui uma dimensão espiritual, sem a qual ela deixa de ter sentido. Como escreveu em seu livro *Esculpir o tempo* (1998),

A arte se dirige a todos, na esperança de criar uma impressão, de ser sobretudo sentida, de ser a causa de um impacto emocional e de ser aceita, de persuadir as pessoas não através de argumentos racionais irrefutáveis, mas através da energia espiritual com que o artista impregnou a obra. (TARKOVSKI, 1998, pag. 40)

Para Tarkovski, a obra de arte é uma extensão da vida interior do artista, que evoca suas memórias, lembranças e sentimentos através da materialidade em que se expressa. Por meio do que ele chama de “associações poéticas” (Ibid., p. 17), o artista recria seu universo interior e o transmite ao sujeito que com ele se depara na obra de arte. O cinema de Tarkovski se compõe de elementos que constituem uma materialidade que produz presença e determinam certas “atmosferas” ou “ambiências” a seus filmes.

1 *STIMMUNG*: ENTRE O CORPO DA OBRA E O SUJEITO

A fim de categorizar o conceito de “atmosfera” enquanto um dos componentes da experiência estética, atribuído aqui ao contexto cinematográfico, partimos dos estudos do teórico alemão Hans Ulrich Gumbrecht (2014), que reintroduziu o conceito de *Stimmung* no debate estético contemporâneo. O conceito de *Stimmung* é atualizado por Gumbrecht no livro *Atmosfera, ambiência, Stimmung – sobre um potencial oculto na literatura* (2014)². Gumbrecht aproxima a palavra alemã à ideia de “clima, atmosfera e ambiência” e apresenta a ideia de que *Stimmung* seria um *continuum* entre o corpo material da obra e os afetos do sujeito que se depara com a obra. Dando o exemplo da fruição musical, o autor chama a atenção para o fato de que quando escutamos, não fazemos apenas com os ouvidos interno e externo, mas com todo o corpo: “Cada tom percebido é, claro, uma forma de realidade física (ainda que invisível) que ‘acontece’ aos nossos corpos e que, ao mesmo tempo, os ‘envolve’” (GUMBRECHT, 2014, p. 13). Em relação à literatura, o autor escreve:

² O livro foi originalmente publicado em 2011, sob o título *Stimmungen lesen: über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*.

Ler com atenção voltado a *Stimmung* sempre significa prestar atenção à dimensão textual das formas que nos envolvem, que envolvem nossos corpos, enquanto realidade física – algo que consegue catalisar sensações interiores sem que questões de representação estejam necessariamente envolvidas”.(GUMBRECHT, 2014, p. 14)

Embora tenha dado mais atenção ao campo literário, Hans Ulrich Gumbrecht abriu portas para que os estudos sobre as materialidades da comunicação alcançassem outras expressões artísticas, entre elas, o cinema. Ao entrar em contato com um filme, o espectador pode imergir em imagens e sons, luzes e sombras, sons e silêncios - a materialidade do filme – que evoquem uma tal “atmosfera” que nele provoque modulações afetivas, ou *Stimmungen*.

Quando dizemos atmosfera, pensamos logo em ar, em algo que nos circunda, que nos toca, mas ao mesmo tempo, é impalpável. A pesquisadora portuguesa Inês Gil (2005) tem trabalhado sobre esse conceito no âmbito do cinema, e nos lembra que a arte sabe representá-la, consegue exprimir a sua presença segundo meios que lhe são próprios. O cinema interessa-se particularmente pela noção de atmosfera porque tem a particularidade de dispor de uma infinidade de instrumentos para a sua representação e transmissão ao espectador.

Pensemos um pouco nas possibilidades de se criar climas, atmosferas de medo, suspense, terror, romance, tristeza, euforia, enfim, sentimentos e sensações do corpo e da alma, por meio de enquadramentos, jogos de sombras e luz, movimentos de câmera, *flashbacks*, inserções de sons, ruídos, músicas ou mesmo um profundo silêncio. Ter a experiência dessas atmosferas cinematográficas, ou assistir a um filme com *Stimmung*, significa experimentar o sentido de presença, ou seja, ser alcançado sensorialmente, na experiência estética. É ir além da interpretação intelectual, deixando-se alcançar nas sensações, memórias, lembranças e afetos.

O cinema é uma expressão artística privilegiada na conjugação dos efeitos de presença; na própria conformação do ambiente – o estar sentado em uma sala escura, diante de uma grande tela, com o som envolvendo o espaço – que se apresenta como um lugar oportuno para a imersão em um outro espaço-tempo capaz de causar modulações afetivas no espectador. As atmosferas que surgem no *continuum* entre sujeito e filme emergem da conjugação dos efeitos de presença e de sentido, próprias da característica representacional do cinema, e do seu poder de envolver corporalmente por seus estímulos visuais e sonoros. Quantas vezes, não utilizamos expressões como “senti um frio na espinha”, me arrepiei naquela cena, tive que fechar os olhos para não ver aquela outra cena, ou colocamos a mão no peito, ou nos ouvidos, para não ver ou ouvir algo que poderia nos afetar.

É importante salientar que essas atmosferas ultrapassam os diálogos, ou seja, aquilo que é dito explicitamente pelos personagens. Por isso, mais do que uma simples moldura cênica, as atmosferas são um elemento fundamental na construção da narrativa cinematográfica, constituindo-se nessa figura do inefável, do indizível carregado de sentido que não alcança a interpretação intelectual, mas se dá na ordem das sensações e dos afetos.

E como se dá isso? O cineasta consegue produzir essas atmosferas a partir da manipulação de todo o aparato técnico (movimento de câmera, fotografia, enquadramento, cor, luz, captura de som etc), na escolha dos cenários, na organização dos elementos cênicos, na construção da *mise-en-scène*³, na direção dos atores, mas, principalmente, no olhar e nas estratégias autorais do diretor. Conseguimos facilmente identificar as digitais de autores como Alfred Hitchcock, Akira Kurosawa, Robert Bresson, Pedro Almodóvar ou Stanley Kubrick em seus filmes, para citar alguns desses diretores que deixam sua marca indelével em suas obras.

Segundo a pesquisadora Inês Gil (2005), podemos considerar a existência de dois tipos de atmosferas no cinema: a atmosfera espectral, que é o fenômeno que surge na relação entre o espectador e o filme, na sala escura, diante da tela grande; e a atmosfera fílmica, que surge a partir da relação entre os próprios elementos fílmicos visuais e sonoros intrínsecos à obra. Esta é resultado da habilidade do cineasta de, a partir de suas escolhas estéticas e técnicas, e da capacidade de imprimir seu olhar no “olhar” da câmera, criar atmosferas não como uma mera moldura cênica, mas como um componente fundamental na narrativa. Para compreender melhor como são construídas as atmosferas fílmicas e como elas se apresentam em um filme, é pertinente dividi-las em quatro “subatmosferas”: a *atmosfera temporal*, que diz respeito ao papel do tempo e seus derivados (duração dos planos, acelerações, *slow-motion* e outras formas temporais como o *flashback*) e certos princípios da montagem como a elipse, os *raccords*, etc.; a *atmosfera espacial*, que se relaciona com tudo o que tem a ver com o enquadramento, os movimentos de câmara e os conceitos consequentes (como, por exemplo, o fora de campo); a *atmosfera visual*, que está ligada ao caráter plástico da imagem, que envolve a estética cromática, os tipos de cenários e os jogos de atores, e por fim, a *atmosfera sonora*, que trata das vertentes fílmicas relacionadas com o trabalho da trilha sonora (GIL, 2002).

2 ATMOSFERAS NO CINEMA DE TARKOVSKI

Em que momento a atmosfera se configura e se estrutura enquanto elemento sensível nos filmes de Tarkovski? Podemos concluir que desde o início, da gestação da obra no sonho de Tarkovski, as atmosferas que irão impregnar o filme estão presentes. A partir dessa ideia primeira, que passa a ser trabalhada, Tarkovski começa a buscar elementos visuais e sonoros que deem a materialidade ao “sonho”. A ideia que inicialmente o inspirou, ao longo do trabalho de realização do filme, e “através do uso de imagens da própria realidade”, surgirá viva no corpo do filme, “através do contato direto com o mundo substancial” (TARKOVSKI, 1998, p. 110), não como um fim em si mesmo, mas como resultado da conexão de vários elementos da constituição do filme, interligados a partir da concepção do autor (Ibid. p. 235).

3 “Em francês, originalmente, *mise-en-scène* significa pôr em cena, uma palavra aplicada, a princípio, à prática da direção teatral. Os estudiosos de cinema, estendendo o termo para a direção cinematográfica, o utilizam para expressar o controle do diretor sobre o que aparece no quadro fílmico: (...) cenário, iluminação, figurino e comportamento das personagens. No controle da *mise-en-scène*, o diretor encena o evento para a câmera.” BORDWELL, D.; THOMPSON, K. A arte do cinema: uma introdução. São Paulo, SP: Editora da USP, 2013, p. 205.

O pesquisador Robert Bird, estudioso da obra de Tarkovski, acredita que as atmosferas permeiam a narrativa cinematográfica, ainda que permaneçam invisíveis na tela. Ele destaca que boa parte da compreensão que se pode ter dos filmes do cineasta russo depende de um correto entendimento dos seus elementos, que são acima de tudo materiais (água, terra, fogo, sons, ruínas, casas, entre outros). Esses elementos constituem aquela materialidade que, segundo Hans Ulrich Gumbrecht, produz presença, e determina a atmosfera dos filmes, caracterizando o seu modo próprio de produzir presença: através de um cinema de elementos, um cinema de poesia.

Tarkovski confessa, em *Esculpir o tempo*, que durante muito tempo, no processo de elaboração de um roteiro, ele tentava obter em sua mente um quadro exato do filme, inclusive dos cenários. Com o tempo, isso mudou:

Atualmente, porém, estou mais propenso a trabalhar uma cena ou tomada apenas em termos muito gerais, para que elas surjam espontaneamente durante as filmagens, pois a vida característica do lugar onde se desenvolve ação, a atmosfera do set e o estado de espírito dos atores podem sugerir novas estratégias, surpreendentes e inesperadas. A imaginação é menos rica que a vida. E, hoje em dia, sinto com intensidade cada vez maior que ideias e estados de espírito não devem ser determinados antecipadamente. É preciso saber abandonar-se à atmosfera da cena e lidar com o set com a mente aberta. Já houve época em que eu não conseguia começar a filmar antes de ter elaborado um projeto completo do episódio; agora, porém, vejo tal procedimento como uma coisa abstrata, que cerceia a imaginação. Talvez fosse o caso de parar de pensar nisso por algum tempo (TARKOVSKI, 1998, p. 151).

O tempo parece ter trazido a Tarkovski uma certa leveza para lidar com os projetos, deixando-se levar, pelo menos em certa medida, pela inspiração da atmosfera surgida no set de filmagem. Isso não significa que o diretor tenha deixado de ser um profissional extremamente cuidadoso com o planejamento e execução de seus trabalhos, o que é evidenciado em seus *Diários* (2010), nos quais ele anotava detalhadamente a evolução de cada um de seus projetos.

O diretor interliga as imagens por meio de uma montagem que leva o espectador a uma postura contemplativa, diante de planos quase sempre longos e tendo de perceber por si mesmo a coerência intrínseca das cenas. A montagem nos filmes de Andrei Tarkovski é caracterizada pelo uso de tomadas longas, movimentos lentos da câmera e um número reduzido de cortes, buscando criar uma experiência contemplativa e imersiva para o espectador.

Ao assistirmos a um filme de Tarkovski nos deparamos com atmosferas da ordem do poético e do sagrado, da nostalgia e da esperança, para citar algumas. Tarkovski sempre buscou realizar um cinema que estivesse o mais próximo possível da vida, realizado a partir de

uma ligação orgânica entre suas impressões subjetivas e a sua representação objetiva da realidade. E, para ele, a realidade, ou seja, a vida, é muito mais poética do que muitas vezes é representada pelos partidários do “naturalismo”⁴ que, no lugar de buscar captar as nuances da vida que se oculta sob a superfície da realidade, não apenas as ignora, como utiliza imagens nítidas e explícitas, que acaba por transmitir a impressão de uma “não fidelidade com a vida, ainda que o artificialismo tenha sido exatamente o que o autor tentou evitar” (TARKOVSKI, 1998, p. 20).

Estar próximo à realidade e à vida é, portanto, para Tarkovski, estar próximo da poesia. Para ele, a vida ultrapassa em muito a realidade material: a dimensão onírica, psicológica, metafísica e espiritual são igualmente componentes da realidade humana e integram o substrato poético do cinema. “Para ser fiel à vida e intrinsecamente verdadeira, uma obra deve, a meu ver, ser ao mesmo tempo um relato exato e efetivo de uma verdadeira comunicação de sentimentos”, escreve. (Ibid, p. 22). E, ao considerarmos a ideia de *Stimmung*, temos que Tarkovski acredita que o autor deve conseguir imprimir no filme estados de espírito, sentimentos e sensações próprios, criados a partir de sua visão interior, de tal forma que o espectador seja capaz de igualmente experimentá-los, a partir de seu lugar de recepção. Para ele, os artistas se dividiam entre aqueles que criam a partir de seu mundo interior, e aqueles que criam a partir da realidade, ele, se identificando com os primeiros. Desse modo, a escolha dos locais de filmagens, a construção dos cenários, a organização das *mise-en-scènes*, enfim, toda a ambientação deveria, primeiramente, despertar em Tarkovski as emoções apropriadas às suas concepções do filme. Assim ele descreve quando se preparava para a filmagem de *A infância de Ivan* (1962): “Senti o tempo todo, que para o filme ser bem-sucedido, a textura do cenário e das paisagens devia ser capaz de provocar em mim recordações precisas e associações poéticas”.(Ibid., p. 28). Tarkovski está seguro de que “se um autor se deixa comover pela paisagem escolhida, se esta lhe evocar recordações e sugerir associações, ainda que subjetivas, isso, por sua vez, provocará no público uma emoção específica” (Ibid., p. 28).

O filme, portanto, enquanto obra de arte, deve ser uma expressão do mundo interior do artista que propõe ao seu público, a cada espectador, individualmente, algo a ser sentido, e que o leve a refletir sobre o significado mais profundo da sua existência. Essa experiência é sempre subjetiva (Ibid. p. 39) e, nesse sentido, mais uma vez aproxima-se do conceito de *Stimmung* para Gumbrecht, para quem a experiência estética é “um evento individual que não pode ser induzido nem garantido. Não há qualquer prova desses eventos, além da certeza empírica daqueles que o experimentam” (GUMBRECHT, 2014, p. 68).

4 Ismail Xavier explica que o naturalismo, no cinema, refere-se à “construção de espaço cujo esforço se dá na direção de uma reprodução fiel das aparências imediatas do mundo físico, e à interpretação dos atores que busca uma reprodução fiel do comportamento humano, através do comportamento e reações “naturais”. (...) Trata-se do “estabelecimento da ilusão de que a plateia está em contato direto com o mundo representado, sem mediações, como se todos os aparatos de linguagem utilizados constituíssem um dispositivo transparente”. Desse sistema fazem parte a decupagem/montagem invisível, a filmagem em estúdios com controle total sobre iluminação e enquadramentos, e a interpretação dos atores dentro dos princípios naturalistas. XAVIER, Ismail. O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2005. pp 41-42

Não se enquadrando em nenhuma das categorias de gênero clássico⁵, o cinema de Tarkovski exige uma postura ativa do público, um exercício de contemplação, e não de mero espectador que busca distração. O espectador é convidado a habitar o tempo em que se coloca diante da tela e a mergulhar nas sensações provocadas pelas imagens e sons que se lhe apresentam. A leitura dos filmes de Tarkovski exige do espectador uma postura mais próxima a um “recolhimento” diante da obra de arte do que a do “examinador distraído”, como Walter Benjamin caracteriza o público do cinema em *A obra de arte na época da sua possibilidade de reprodução técnica* (BENJAMIN, 2012, p.115). Os filmes de Tarkovski não são filmes de entretenimento, mas de contemplação, que exigem um espectador atento, disponível a mergulhar em uma atmosfera que lhe é apresentada e que, caso aceite, o captura para um outro espaço-tempo.

2.1 POESIA E ESPIRITUALIDADE EM UM CINEMA CONTEMPLATIVO

Tarkovski acreditava que a arte seria a expressão das aspirações e esperanças humanas e deveria contribuir para o desenvolvimento moral da sociedade (TARKOVSKI, 1998, p. 219), julgando ser o cinema “a mais verdadeira e poética das formas de arte” (Ibid., p. 16). Quando fala em “poesia”, Tarkovski não se refere a ela enquanto gênero, mas como uma espécie de “consciência do mundo”, uma “forma específica de relacionamento com a realidade”, uma filosofia que o conduziria ao longo de toda a vida (Ibid., p. 18). O diretor cria “mundos” íntimos, transmitindo uma sensação particular a cada um, vendo que o espectador terá sua própria experiência de acordo com a sua subjetividade. Em seu livro “Esculpir o tempo (1998), ele reproduz trechos de cartas recebidos de espectadores após terem assistido ao seu filme *O espelho* e que retratam bem essa experiência:

Uma espectadora de Gorki escreveu: ‘Obrigada por *O espelho*. Tive uma infância assim... mas você... como pôde saber disso? Havia o mesmo vento, a mesma tempestade... Galka, ponha o gato para fora! gritava minha avó... O quarto estava escuro... e a lamparina a que-rosene também se apagou, e o sentimento da volta da minha mãe enchia-me a alma... E com que beleza você mostra o despertar da consciência de uma criança, dos seus pensamentos!... E, meu Deus, como é verdadeiro... nós de fato não conhecemos o rosto das nossas mães. E como é simples... você sabe, no escuro daquele cinema, olhando para aquele pedaço de tela iluminado pelo seu talento, senti pela primeira vez na vida que não estava sozinha...’ (TARKOVSKI, 1998, p. 5)

5 “Quando falamos de gêneros fílmicos, estamos indicando determinados tipos de filmes. O filme de ficção científica, o filme de ação, a comédia, o romance, o musical, são alguns gêneros do cinema, em sua forma ficcional de contar histórias” (BORDWELL, David; THOMPSON, Kristen. *A arte do cinema: uma introdução*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo, SP: Editora da USP, 2013.

O espectador de Tarkovski, para experimentar uma fruição genuína de sua obra, deve lançar-se à contemplação, a um olhar igualmente atento e divagante, que se permita ao mesmo tempo estar no filme e em um outro espaço-tempo interior a que o filme lhe remeta. O cinema de Tarkovski diz respeito às sensações diretas que produz no espectador, a partir de suas próprias sensações.

Tarkovski não apresenta visões, nem associações de ideias de outras pessoas, ele nos apresenta suas próprias sensações. Ele não é surrealista como Buñuel, visionário como Fellini, simbolista abstrato como Jancsó, psicológico intuitivo como Bergman, psicológico científico como Resnais. (...) A intensidade elementar da arte de Tarkovski se dá pelo fato de que suas imagens conferem às sensações diretas um impacto capaz de cimentar a estrutura do filme, mesmo na ausência de uma composição cronológica. Muitas vezes, as imagens não se relacionam por um fio lógico.(...) As imagens de Tarkovski não se contentam em se desenvolver diante dos nossos olhos, elas se impõem a nós e nos fazem ter sensações. (KOVÁCS, SZILÁGYI p. 28, tradução nossa)

Ao considerar a contemplação “um dos elementos essenciais da imagem de Tarkovski”, Bálint András Kovács e Akòs Szilágyi (1987, p. 35) atribuem essa característica, entre outros fatores, ao contexto cultural e religioso do cineasta. Portanto, para tratarmos da postura contemplativa como atitude geradora de *Stimmung* perante os filmes de Tarkovski, não podemos desconsiderar esse elemento fundamental na composição de seus filmes. O cineasta era cristão ortodoxo e sua concepção de arte e visão sobre o cinema estavam intrinsicamente ligadas à sua espiritualidade. Na religião ortodoxa, a imagem possui um sentido especial; o ícone que representa o santo não é apenas o símbolo do santo: este último está realmente presente na imagem⁶. “Tarkovski atribui uma ‘força miraculosa’ semelhante à imagem cinematográfica: o objetivo da imagem é a transmissão da sensação direta da vida” (KOVÁCS, SZILÁGYI, 1987, p. 30, tradução nossa).

É, portanto, impossível separar a obra de Tarkovski de sua espiritualidade marcada-mmente cristã, ainda que o cineasta tenha demonstrado, de diversas maneiras, ser um crente que apostava muito mais em uma religião alicerçada na liberdade do espírito do que nas instituições. O artista encontrou no cinema a forma de expressar sua experiência de fé, sua visão do transcendente, suas dúvidas acerca do ser humano e sua esperança em Deus. Para ele, sua

6 “Ícone” significa exatamente “imagem”. Assim, o Ícone de um Santo representa a imagem, simultaneamente terrestre e celeste, desse Santo, a sua imagem pura e integral. Podíamos, aliás, dizer que no Ícone a imagem humana é pintada como ela era na origem, na Criação do Mundo, liberta das leis da matéria resultantes da Queda. O que o Ícone nos mostra não é uma realidade do Mundo que nos rodeia: é uma “janela” que se abre para o Céu. E a imagem aí representada é a de uma criatura celeste, rodeada de luz (é essa a razão do fundo dourado que vemos, geralmente, em cada Ícone). Os Ícones são característicos da Arte Sacra e Litúrgica da Igreja Ortodoxa Oriental. In: https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/iconografia/a_arte_sacra_na_igreja_ortodoxa.html

atividade artística era, igualmente, uma vivência espiritual, e sua aspiração por valores como a verdade, o absoluto, o sacrifício e a perfeição se mostravam como a grande força a alimentarem seu gênio criativo (TARKOVSKI, 1998, p. 133). Tarkovski acreditava que a imagem criada pelo artista lhe vinha como “revelação”, daí sua prevalência sobre o pensamento: “o pensamento é efêmero, ao passo que a imagem é absoluta” (Ibid., p. 45). E como acontecia essa revelação? Como “lampejos súbitos de iluminação – como olhos cegos que começam a enxergar, não em relação às partes, mas ao todo, ao infinito, àquilo que não se ajusta ao pensamento consciente” (Ibid., p. 44). E mais: “Na arte, como na religião, a intuição equivale à crença, à fé” (Ibid., p. 44). Ou seja, para Tarkovski, não existe diferença: a experiência estética é uma experiência espiritual, e a arte oferece alimento, impulso, pretexto para essa experiência espiritual (Ibid., p. 55).

Em sua concepção, a imagem não é um símbolo: “a função da imagem é expressar a própria vida, e não conceitos e reflexões sobre ela. Ela não designa nem simboliza a vida, mas a corporifica, exprimindo-lhe o caráter único” (Ibid., p. 131). O símbolo designaria uma relação que poderia ser descrita racionalmente, e substituiria um objeto ausente. Já a imagem “avança para o infinito, e leva para o absoluto” e não encontra expressão na palavra, apenas na arte (Ibid., p. 122). Para ele, o símbolo não abarca jamais toda a realidade que viria representar, e seria sempre baseado sobre uma comparação. “A imagem, por sua vez, contém toda a realidade do objeto que deve mostrar, ela não o substitui, ela o materializa” (KÖVACS, SZILÁGYI, 1987, p. 29, tradução nossa). Ou seja, para o cineasta, a imagem representa uma sensação: naquilo que nós vemos está presente algo que não vemos diretamente, a imagem transmite o invisível, quer dizer, ela o torna visível.

Para exemplificar, em “Esculpir o tempo”, Tarkovski fala do *haikai* japonês, cujas imagens são cultivadas de tal forma que nada significam para além de si mesmas. Enquanto observação precisa da vida, assim como o *haikai* que não explica a vida nem a simboliza, mas é sua imagem direta, incoerente no plano racional, mas coerente no plano das sensações, assim também devem ser as imagens em um filme. E, antes de tudo, está a observação, intensa, o primeiro princípio da imagem, que para Tarkovski, sempre esteve inseparável do registro fotográfico e da percepção pessoal do objeto (TARKOVSKI, 1998, p. 126).

2.2 TEMPO, O CENTRO DE TUDO

Outra característica da imagem, na visão de Tarkovski, seria sua unidade sincrética: ela nos atinge justamente pelo fato de ser impossível decompô-la. A imagem só pode ser compreendida como um todo, e a única relação que podemos estabelecer com a imagem é a sensação total que ela provoca (KÖVACS, SZILÁGYI, 1987, p. 29). Para Tarkovski, a imagem e a vida formam um todo. Ele afirma que ao ser humano é impossível perceber o universo em sua totalidade, senão por meio da imagem poética: “a imagem é uma impressão da verdade, um vislumbre da verdade que nos é permitido em nossa cegueira” (TARKOVSKI, 1998, p. 123). Considerada isoladamente, cada parte da imagem não resiste, ou ao contrário, o menor elemento talvez revele as mesmas características da obra total. Para o diretor, já que a

imagem cinematográfica não é essencialmente “composta”, qual seria sua característica fundamental? O ritmo, ele responde, “que expressa o fluxo do tempo no interior do fotograma” (Ibid., p. 134). E aqui chegamos ao que, talvez, poderíamos chamar de “coração” da teoria cinematográfica de Andrei Tarkovski: o tempo. A passagem do tempo, a impressão do tempo, a escultura do tempo. “Tempo era o conceito-chave para toda a sua abordagem do cinema” (TUROVSKAYA, 1989, p. 85, tradução nossa)

Na visão de Tarkovski, da mesma forma que um escultor toma um bloco de mármore e, guiado pela visão interior da obra que deseja criar, elimina tudo que sobra dela, também o realizador cinematográfico deve ser um “escultor do tempo”, com a função de lapidar esse tempo composto por fatos existenciais, cortando e rejeitando tudo o que não necessita para criar a sua obra. Nessa perspectiva, entendemos por que o tempo desempenha uma função primordial em seus filmes, seja pela longa duração dos planos, seja pela disposição não cronológica da narrativa, entrelaçando passado, presente e futuro. É ele, o “tempo” registrado em suas formas e manifestações reais, a “suprema concepção do cinema enquanto arte” (TARKOVSKI, 1998, p. 72). É tão importante o tempo, que Tarkovski chega a dizer que se pode imaginar um filme sem atores, música, cenário e montagem, mas seria impossível conceber uma obra cinematográfica sem a sensação do tempo fluindo através das tomadas. (Ibid., p. 134). Mas o tempo existe na imagem e nela está impregnado, desde o momento em que ela é filmada no plano. Para o diretor, o filme acontece na medida em que captura o tempo em seus aspectos exteriores, aqueles acessíveis aos sentidos (TUROVSKAYA, 1989, p. 86). A observação passa a ser, pois a chave de acesso à realidade a ser filmada e transfigurada a partir de seu próprio “fluxo pessoal do tempo” (Ibid, p. 86), em outras palavras, o “cronotopo”⁷ (conceito de espaço-tempo instituído por Mikhail Bakhtin no âmbito da literatura, mas que se pode estender a outras instâncias) presente nos filmes de Andrei Tarkovski. Neste cronotopo, passado e presente caminham lado a lado, assim como o mundo da imaginação e da memória coexistem com o mundo real. A ideia de lembrança e de memória estão presentes, em especial nos filmes *Solaris* (1971) *O espelho* (1975) e *Nostalgia* (1983). Como destaca Peter King, ao se referir a Tarkovski como “um dos maiores artistas do século XX a lidar com o exílio e a memória”,

Os elementos cruciais do método impressionista de Tarkovsky são o tempo e o espaço. As impressões que ele cria são muito específicas: ambas são temporais, mas também se conectam a um espaço ou lugar específico; estão localizadas no específico. O que lembramos são

7 Mikhail Bakhtin designa cronotopo a ligação intrínseca das relações temporais e espaciais que estão artisticamente expressas na literatura. Este termo “espaço-tempo” é empregado na matemática e foi introduzido por Einstein como parte da sua Teoria da Relatividade. Bakhtin diz utilizar o conceito “quase” como uma metáfora: “O que conta para nós é o fato de exprimir a inseparabilidade do espaço e do tempo (tempo como uma quarta dimensão do espaço). No cronotopo artístico-literário, os indicadores espaciais e temporais fundem-se num todo concreto e cuidadosamente pensado. O tempo, por assim dizer, adensa-se, ganha corpo, torna-se artisticamente visível, do mesmo modo que o espaço se torna carregado e reage aos movimentos do tempo, do enredo e da história.” (BAKHTIN, Mikhail M. *The dialogic imagination: four essays*. University of Texas Press, 1981. p. 84) (Tradução nossa)

espaços específicos em um determinado momento. É essa qualidade do filme que faz com que Tarkovsky seja capaz de ser extremamente pessoal – são suas memórias e sonhos – e também universal, na medida em que as pessoas veem suas próprias vidas registradas nele também. (KING, 2005, p.5)

Tarkovski encontra no cinema o instrumento adequado para essa fusão de espaço e tempo, com sua busca de parar o tempo e nele realizar suas “esculturas”. Como bem definiu o cineasta sueco Ingmar Bergman: “Tarkovski para mim é o maior de todos nós, aquele que inventou uma nova linguagem, fiel à natureza do cinema, uma vez que capta a vida como um reflexo, a vida como um sonho.” (ALEXANDER-GARRET, 2017, p. 329)

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER-GARRET, L. Segredos e rituais de Andrei Tarkovski. In: *Tarkovski: Eterno retorno*. Phillipe Ratton (org). Belo Horizonte: Única, 2017.
- BENJAMIN, W. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre: Zouk, 2012
- BORDWELL, D.; THOMPSON, K. *A arte do cinema: uma introdução*. São Paulo: Editora da USP, 2013.
- GIL, I. *A atmosfera fílmica como consciência*. Porto: Universitárias Lusófonas, 2002.
- GIL, I. *A atmosfera no cinema: o caso de A sombra do caçador de Charles Laughton entre onirismo e realismo*. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- GUMBRECHT, H. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- GUMBRECHT, H. *Atmosfera, Ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto na literatura*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC Rio, 2014.
- KOVÁCS, B.; SZILÁGYI, A. *Les mondes d'Andrei Tarkovski*. Ed. L'age d'homme. Lausanne, 1987.
- TARKOVSKI, A. *Esculpir o tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TUROVSKAYA, M. *Tarkovsky: cinema as poetry*. (Trad. Natasha Ward) Ed. Faber & Faber, 1989.

Artigo recebido em 07.09.2025 e aprovado em 07.10.2025.

Graziela Aparecida da Cruz possui graduação em Comunicação (Jornalismo); é mestre em Artes - Arte e Tecnologia da Imagem – Cinema, e doutoranda em Artes pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Professora da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9923-4779>. E-mail: GRAZIELA.CRUZ@faje.asav.org.br

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto, Belo Horizonte – MG. Cep: 31720-300.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dra. Verônica Campos / Dr. Daniel De Luca Noronha



Mestre Eckhart e a palavra interior: do silêncio da alma à manifestação na vida

Leandro Bertoncello¹

Resumo: O estudo investiga os limites do dizível e do indizível em Meister Eckhart, com foco em sua teoria da palavra interior. Mostra que ele distingue a palavra exterior, discursiva e limitada, da palavra interior, silenciosa e espiritual, onde ocorre a experiência do Verbo divino. A análise revela que a linguagem humana é expressão imperfeita da palavra nascida na alma, e que Eckhart propõe a superação do discurso racional pela experiência interior do indizível.

Palavras-chave: Meister Eckhart. Palavra interior. Indizível. Linguagem mística. Experiência espiritual.

INTRODUÇÃO

Em algumas passagens de seus sermões, Mestre Eckhart fala de uma palavra interior. Trata-se de uma palavra que nasce na alma de uma pessoa, onde permanece oculta, mas que se manifesta, não somente por meio de enunciados orais ou registros escritos, e sim na totalidade da pessoa em cuja alma ela nasce.

Perceber a existência da palavra interior e compreender seu significado parece requerer, devido à própria natureza dessa palavra, a consciência da interioridade em oposição à exterioridade. Mestre Eckhart encoraja insistentemente seus ouvintes a desviarem sua atenção da realidade exterior — a multiplicidade das coisas sensíveis que dispersam a atenção humana do que é essencial — e voltarem-se para o interior de si mesmos — onde a unidade se encontra.

Para que isso seja realizado, é necessário desapego (*abgeschiedenheit*): a virtude pela qual alguém permanece imóvel em face dos estímulos provenientes das criaturas (MESTRE ECKHART, 1963, p. 541). Entre esses estímulos externos situam-se as palavras exteriores, que, portanto, também devem ser objeto do desapego. O silêncio, então, a que se chega, permite que a palavra interior seja ouvida interiormente.

1 Doutor em Filosofia. Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos. e-mail: filosofolb@gmail.com

O objetivo desta comunicação é, portanto, explicitar, por meio da análise textual e conceitual de três passagens selecionadas de Eckhart, como esse filósofo místico articula a distinção essencial entre a palavra interior e a palavra exterior, oferecendo contribuições possíveis para o debate contemporâneo sobre os limites da linguagem.

Pretende-se demonstrar que, para Eckhart, a palavra interior, por corresponder a uma realidade espiritual autêntica e inexprimível, mostra-se acessível somente pela experiência contemplativa, e sua compreensão filosófica amplia a percepção sobre o que está além das possibilidades ordinárias de representação linguística e conceitual.

A experiência da palavra interior revela, portanto, que o dizer verdadeiro não é construção, mas desvelamento. A alma não produz a palavra: ela a ouve. Toda expressão autêntica nasce do mesmo movimento que a consciência realiza ao reencontrar o real no silêncio — movimento anterior a qualquer elaboração racional ou estética. O indizível, longe de ser um limite, é a própria origem do dizer.

1 “PREGA A PALAVRA!”

O primeiro trecho a ser analisado baseia-se em uma passagem bíblica (2Tm 4,2) em que São Paulo exorta Timóteo: “Prega a palavra!”. Mestre Eckhart parece haver acertado na escolha do texto a comentar. Essa epístola foi considerada, em estudo recente, um desafio à sensibilidade cultural e religiosa de nosso tempo, além de mostrar-se diferenciada em relação aos demais textos do Novo Testamento: seu enfoque na formação do caráter individual fundamenta-se no cultivo das virtudes pela transformação de si mesmo em um exemplar vivo dos valores que ensina. O ministério do cristão, para São Paulo, não deveria resumir-se a comunicação de uma tradição, mas ser também um modo de vida expressivo das convicções mais profundas do seguidor de Cristo (JOHNSON, 2001, p. 330).

São estas as palavras de Mestre Eckhart:

São Paulo disse a Timóteo: “Querido amigo, tu deves pregar a palavra!” Acaso ele se referia à palavra exterior, aquela que golpeia o ar? Não, certamente não! Ele falava da palavra nascida interiormente, porém oculta, que jaz encoberta na alma. Era essa que ele mencionava em suas pregações: que tal palavra deveria tornar-se conhecida às potências interiores, alimentar-se, e manifestar-se através da pessoa em toda a vida externa, onde quer que o próximo tivesse necessidade disso; que tudo isso fosse encontrado realizado plenamente em ti, conforme a tua capacidade. Essa palavra deve estar presente em ti: no pensamento, na razão e na vontade, e deve também irradiar-se externamente por meio das obras. Assim falou Cristo: “Que vossa luz brilhe diante dos homens” (mestre eckhart, 1971, p. 437).

O mestre renano aqui utiliza o recurso da antítese (contraste entre opostos): apresenta inicialmente o sentido superficial da palavra (“palavra exterior”), para imediatamente refutá-lo e introduzir seu verdadeiro sentido espiritual (“palavra interior”). Essa estratégia textual é característica da retórica de Eckhart, que frequentemente apresenta suas próprias posições após afirmar inicialmente as posições contrárias atribuídas a autoridades ou a interpretações comuns, criando, assim, uma tensão conceitual que torna suas ideias ainda mais evidentes (TOBIN, 1986, p. 160).

A expressão “golpear o ar” serve como metáfora eficaz para ilustrar a fragilidade e transitoriedade da palavra puramente externa e discursiva. Em seguida, Eckhart esclarece a verdadeira intenção da ordem paulina: trata-se da “palavra nascida interiormente, porém oculta, que jaz encoberta na alma”. Aqui, a linguagem ganha profundidade simbólica: Eckhart sugere que a verdadeira palavra não surge da exterioridade discursiva, mas de uma realidade profunda, oculta, interior. Expressões como “nascer” e “jaz encoberta” reforçam a ideia de algo vivo e essencial, mas ainda invisível, que está em estado latente e precisa ser descoberto.

Por fim, Eckhart complementa sua argumentação citando outra passagem bíblica, Mt 5,16 “Que vossa luz brilhe diante dos homens”, sugerindo uma relação necessária entre a interioridade da palavra espiritual e a manifestação exterior por meio de boas obras.

Conceitualmente, o trecho analisado articula três noções essenciais ao pensamento de Mestre Eckhart. Em primeiro lugar, a distinção entre “palavra exterior” e “palavra interior”. A palavra exterior é caracterizada por Eckhart como superficial e transitória, restrita ao plano discursivo e incapaz de afetar profundamente o ser humano em seu núcleo espiritual. Em contraste, a palavra interior é apresentada como uma manifestação silenciosa e imediata do divino, ocorrendo na profundidade mais íntima da alma humana. Eckhart define essa palavra interior como pré-discursiva, anterior à elaboração linguística, constituindo-se como uma realidade espiritual silenciosa experimentada no âmago da pessoa.

Em segundo lugar, destaca-se o conceito de “nascimento” (*Geburt*). A escolha desse termo por Eckhart não é casual, pois ressalta o caráter dinâmico, ativo e continuamente renovado da palavra interior. Na perspectiva eckhartiana, o nascimento não indica apenas um ato inicial de surgimento, mas uma ação espiritual contínua, em constante processo de renovação. Tal concepção conecta-se à sua doutrina sobre a geração eterna do Verbo divino na alma humana, pela qual Deus nasce continuamente no interior do indivíduo à medida que este reconhece e desperta para a imagem divina nele presente.

Por fim, Eckhart estabelece uma relação dinâmica entre a interioridade espiritual e a ação externa. Segundo ele, a palavra interior não deve permanecer passiva ou oculta, mas deve ser conhecida e vivificada pelas faculdades internas — pensamento, razão e vontade —, manifestando-se posteriormente em ações externas virtuosas. Ao citar o Evangelho — “Que vossa luz brilhe diante dos homens” —, Eckhart propõe um ideal espiritual integral, indicando que a experiência interior não deve permanecer isolada, mas precisa manifestar-se concretamente na vida prática, beneficiando o próximo e o mundo ao redor.

O texto paulino citado por Eckhart, dirigido a Timóteo, adquire, desse modo, um significado que ultrapassa a simples exortação moral. Quando São Paulo ordena que se pregue a palavra, Eckhart interpreta essa “palavra” não como o som exterior que fere o ar, mas como o verbo interior — a *verbum interius* — que habita a alma. Essa palavra é a manifestação do intelecto participativo, do *rationale per participationem*, que opera como ponte entre o sensível e o inteligível. Assim como os sentidos interiores são “compreensivos por participação”, também essa palavra é “falada por participação” na medida em que nasce da orientação da alma para o intelecto superior, ou seja, para o *intellectus agens* divino.

A “palavra” que deve ser pregada é a iluminação das potências internas — pensamento, razão e vontade — que, participando do intelecto, se tornam veículo da luz divina no mundo. O “que vossa luz brilhe diante dos homens” é, assim, o reflexo da atividade dos sentidos interiores que, elevados à razão, produzem o ser a partir do não-ser. Trata-se de uma cogitação vivificada, um ato de consciência no qual o ser humano se faz colaborador do Verbo eterno, manifestando-o nas obras.

No entanto, essa dinâmica não está isenta de ambiguidade. As *cogitationes* podem ser racionais ou irracionais, conforme participem ou não do *intellectus*. A pregação da palavra interior, portanto, implica um discernimento: se a alma se volta ao temporal e ao sensível, suas cogitações tornam-se “razões do não-ser”, sombras do ente; se, ao contrário, se volta para o Uno, participa do ato criador que faz brotar o ser do non-ens. Assim, a palavra verdadeira é aquela pronunciada na região interior onde o intelecto participa da luz divina, não a que ecoa como ruído mundano (MANSTETTEN, 1993, p. 413).

Desse modo, o texto paulino, relido por Eckhart, exprime a estrutura participativa do conhecimento e da ação: a palavra interior é a forma mais alta de *cogitatio* racional, aquela que, nascida do *intellectus per participationem*, converte o interior em exterior, o invisível em visível, e a luz do ser em vida concreta. Pregar a palavra é, portanto, deixar que o intelecto iluminado por Deus se comunique às potências inferiores, de modo que toda a vida humana se torne pregação — não pela voz que fala, mas pela interioridade que resplandece.

2 “DO INTERIOR PARA FORA”

Na segunda passagem, Mestre Eckhart estabelece uma graduação entre duas direções possíveis do discurso: uma direção legítima, que surge do interior para o exterior, e uma ilegítima, que se move do exterior para o interior:

Eu disse certa vez: tudo aquilo que pode ser propriamente verbalizado precisa provir de dentro para fora e mover-se a partir da forma interior, e não vir de fora para dentro; mais ainda: deve surgir do interior para fora (MESTRE ECKHART, 1958, p. 66).

O texto se constrói sobre a oposição entre duas direções espaciais claramente demarcadas: “de dentro para fora” versus “de fora para dentro”. A repetição intencional, especialmente

com o reforço final — “mais ainda: deve surgir do interior para fora” —, serve para enfatizar a importância absoluta da proveniência interior da palavra verdadeira.

A expressão “propriamente verbalizado” indica o critério eckhartiano do discurso legítimo: não se trata de qualquer verbalização, mas daquela que é fiel e adequada à realidade espiritual interna que pretende expressar. A utilização de verbos como “provir” e “mover-se” sublinha a dinâmica e o movimento contínuo desse processo, rejeitando a ideia de uma palavra estática ou meramente conceitual.

Outro recurso textual significativo é o caráter enfático — “mais ainda” — utilizado para destacar e aprofundar a tese principal, estabelecendo uma progressão retórica que reforça e esclarece o ponto defendido. A estrutura paralelística e repetitiva, típica do estilo eckhartiano, gera intensidade e clareza, indicando a centralidade dessa ideia em sua filosofia. O que pode ser propriamente verbalizado não deve apenas vir, mas surgir de dentro para fora.

O paralelismo empregado por Eckhart representa uma estratégia filosófica consciente. Ao repetir estruturas gramaticais e conceituais, o pregador reforça relações essenciais entre os elementos abordados, tornando explícitas as conexões entre níveis diversos da realidade espiritual. Esse método é especialmente eficaz para traduzir seu princípio do *in quantum*, segundo o qual, no caso da passagem em análise, o grau de espiritualidade, sabedoria ou proximidade a Deus aumenta proporcionalmente à interiorização e à purificação da alma (TOBIN, 1986, p. 160-161.)

Em suma, Eckhart usa uma linguagem clara, rigorosa e enfática para afirmar uma tese central de sua espiritualidade: o discurso legítimo nasce apenas do encontro silencioso e direto com a verdade interior, nunca de uma mera assimilação passiva do exterior.

A forma interior corresponde à ideia ou verdade profunda que reside pré-discursivamente na alma, antes de qualquer articulação verbal ou racional. Eckhart enfatiza que somente a comunicação que nasce dessa dimensão interior tem legitimidade e valor espiritual autêntico. A verdade profunda não pode ser recebida passivamente do exterior, nem ser produto da imitação ou repetição vazia. Ao contrário, a autenticidade espiritual depende radicalmente dessa dinâmica interior-exterior.

Dessa forma, essa passagem reforça a tese de que a verdadeira palavra espiritual ou filosófica não é um simples conjunto de signos ou conceitos externos assimilados passivamente pela pessoa, mas uma manifestação viva da verdade experimentada diretamente no íntimo da alma. Eckhart sugere, portanto, um modelo dinâmico e contínuo de expressão, no qual o ato discursivo não é um fim em si mesmo, mas o desdobramento natural e espontâneo de uma experiência interna autêntica (ROESNER, 2018, p. 99)

A distinção entre dimensão interior e exterior do ser humano assume um significado decisivo. O homem exterior, caracterizado pela multiplicidade, pela dispersão e pela fixação nas criaturas, é essencialmente um nada. O homem interior, ao contrário, constitui o

verdadeiro tudo, pois nele a própria eternidade se revela. Eckhart reconhece nesse homem interior um âmbito aberto e permeável à presença divina, o qual denomina *fundo da alma*.

Tal fundo é descrito pelo mestre com múltiplas metáforas: centelha, cume, guarda, castelo, vórtice, razão suprema — todas apontando para uma dinâmica própria, na qual o ser humano, unido diretamente a Deus, encontra seu centro, fundamento e plenitude essencial (HAAS, 1979, p. 42-43)

Nesse centro, o conhecimento e o ser coincidem. O homem fala verdadeiramente apenas quando o real se pronuncia nele, e sua voz já não é sua: é a própria presença que se manifesta através da linguagem. A palavra, então, deixa de ser signo e torna-se transparência.

3 A PALAVRA ETERNA

O mesmo princípio que rege a comunicação verdadeira — a necessidade de que toda palavra provenha do interior — alcança agora seu fundamento ontológico, pois a interioridade humana é compreendida como espelho da geração eterna do Filho no seio da Trindade. Na terceira passagem a ser examinada, Eckhart escreve:

No momento em que a palavra é pela primeira vez recebida em minha razão, ela é tão pura e tão sutil que é uma palavra verdadeira antes de ser formada em meu pensamento. Pela terceira vez, ela é pronunciada exteriormente pela boca, e assim nada mais é do que uma manifestação da palavra interior.

Assim é também a palavra eterna pronunciada interiormente no coração da alma — no mais íntimo, no mais puro, no cume da alma, de que há pouco falei, na racionalidade: ali ocorre o nascimento interior. Aquele que nada tem aqui senão um mero desejo e uma esperança completa gostaria de saber como este nascimento acontece e o que contribui para ele (MESTRE ECKHART, 1971, p. 229-230).

O trecho acima conduz o pensamento de Mestre Eckhart ao ponto culminante de sua doutrina sobre a palavra interior: o nascimento da Palavra eterna no mais íntimo da alma humana. Ao afirmar que “na primeiríssima vez em que a palavra é recebida em minha razão, ela é tão sutil e tão pura que já é uma palavra verdadeira antes mesmo de ser formada em meu pensamento”, Eckhart indica a existência de um ato espiritual pré-discursivo, no qual o Verbo divino se faz presente antes da mediação linguística, racional ou conceitual. A “palavra verdadeira” não é, portanto, resultado de uma formulação mental, mas anterior a toda elaboração; ela é recebida, não produzida, e sua origem ultrapassa o sujeito empírico.

Essa passagem é decisiva, pois nela Eckhart distingue dois momentos do verbo: o nascimento interior e a manifestação exterior. No primeiro, a palavra é gerada no “mais íntimo, puro e elevado da racionalidade da alma”, onde ocorre o nascimento do Verbo divino

— uma ação silenciosa, inefável, sem som nem figura. No segundo, essa palavra se manifesta exteriormente, de modo imperfeito, sob a forma de linguagem ou ação. O exterior é reflexo do interior; a linguagem humana é apenas eco do Verbo eterno. Assim como Deus pronuncia o Filho em Si mesmo e esse mesmo Verbo ressoa na criação, também na alma humana a palavra interior se expressa exteriormente sem jamais esgotar sua fonte.

Essa distinção revela a estrutura analógica e participativa do ser em Eckhart. Entre Deus e o ser humano há uma correspondência profunda: “Em nós, como em Deus, há um abismo sem nome”. O homem é imagem e espelho do Verbo; sua alma contém um “fundo” no qual o mesmo mistério trinitário se repete em modo criado. O nascimento da Palavra na alma, ensina o mestre renano, constitui a reprodução temporal de um acontecimento eterno: “Pois somente a palavra manifesta aquele que fala e comunica o que está em seu espírito. O exemplo disso encontra-se na própria Palavra incriada, por meio da qual o Pai comunica e transfunde todas as coisas” (MESTRE ECKHART, 1939, p. 118).

Eckhart chama esse lugar de nascimento de “fundo da alma”, identificando-o com a região mais alta e silenciosa da interioridade, onde não há distinção entre sujeito e objeto, pensamento e ser. Nesse ponto, o discurso se cala e a alma se abre para o que não pode ser dito. A palavra que ali nasce é o próprio Verbo de Deus — não uma representação, mas uma presença real. O nascimento do Verbo na alma é, assim, uma forma de união imediata: “aquilo que é gerado e aquele em quem é gerado são um só”, escreve o mestre renano.

O Verbo é pronunciado “primeiramente dentro da Trindade, como o Filho”, depois “fora”, na criação, e finalmente “no mundo humano”, encarnando-se como Jesus, o carpinteiro de Nazaré. A palavra divina atravessa todos os níveis do real — o eterno, o cósmico e o humano — unindo-os numa só vibração ontológica. A criação, nesse sentido, não é senão o eco da Palavra pronunciada em Deus. Assim como “Deus falou uma vez, e eu ouvi duas”, diz o salmista, a mesma Palavra ressoa em dois planos: o interior de Deus e o exterior da criação.

A consequência filosófica é decisiva: o conhecimento verdadeiro não se realiza por observação ou análise exterior, mas pela audição interior da Palavra. Somente aquele que escuta o Verbo no silêncio do próprio fundo compreende a realidade como expressão desse Verbo. O pensamento que não nasce dessa escuta permanece na superfície do discurso — “palavra que golpeia o ar”, diria Eckhart —, incapaz de revelar o que é.

Daí a importância do silêncio. O texto que examinamos insiste que “nenhuma palavra é verdadeira se não nascer do silêncio”. Essa tese não é retórica, mas ontológica: o silêncio é a condição da verdade. A palavra autêntica não substitui o silêncio, mas o prolonga, como a música genuína que não destrói a quietude, mas a faz ressoar. O silêncio é o elemento comum entre o Verbo eterno e a alma: ambos são abismos de interioridade. Quando a alma se torna silenciosa, ela se faz semelhante a Deus, e “um abismo chama outro abismo” — o abismo do Criador chama o abismo da criatura.

Assim compreende-se que, para Eckhart, a palavra interior não é um símbolo, mas um ato ontológico: é o próprio Deus que fala em nós. A experiência dessa palavra não consiste em ouvir algo distinto, mas em tornar-se aquilo que é ouvido. Quando o Verbo é gerado na alma, a alma é transformada no Verbo; não por identidade substancial, mas por união participativa. A palavra interior não é apenas “dita” — ela é vivida.

Daí decorre a exigência de que essa palavra interior se manifeste na vida. O Verbo gerado em silêncio deve irradiar-se em obras, tornando visível a luz que o gerou. O nascimento do Verbo na alma implica necessariamente sua comunicação no mundo: o que foi concebido em contemplação deve transbordar em ação. Essa passagem do interior ao exterior é o movimento mesmo da Encarnação. O cristão, segundo Eckhart, é aquele em quem o Verbo se faz carne de novo, em quem a vida espiritual interior se torna presença transformadora no mundo.

Assim, a palavra que se cala no silêncio não desaparece: permanece como presença ordenadora de toda ação. A vida iluminada por essa escuta já não busca falar sobre o indizível, mas deixá-lo ressoar. O silêncio e a palavra tornam-se dois modos de uma mesma revelação — o ser que se dá a conhecer sem precisar ser explicado.

No horizonte eckhartiano, portanto, falar verdadeiramente é um ato espiritual. Cada palavra autêntica é uma extensão da Palavra eterna; cada silêncio verdadeiro é um eco do silêncio divino. A linguagem, purificada pela interioridade, torna-se transparente à realidade espiritual que a excede. Nesse ponto, a filosofia e a mística convergem: ambas buscam uma palavra que diga o indizível, não pela explicação, mas pela presença.

A doutrina eckhartiana da palavra interior oferece, assim, uma resposta ao problema filosófico dos limites da linguagem. Se a palavra exterior é incapaz de exprimir o real último, é porque a verdade não se encontra na superfície das palavras, mas em sua origem silenciosa. A superação dos limites do dizível ocorre quando o discurso se reconcilia com o silêncio de onde provém. Nesse silêncio, o homem reencontra a si mesmo, reencontra Deus e reencontra a verdadeira palavra — aquela que, antes de ser dita, é ouvida no fundo da alma (MCGINN, 2001, p. 55).

E talvez aí se descubra que o verdadeiro limite da linguagem não é o silêncio, mas o esquecimento da presença. O indizível não é o que falta dizer, e sim o que, sendo pleno, já se diz em nós antes de toda fala.

CONCLUSÃO

A doutrina eckhartiana da palavra interior revela uma das mais profundas tentativas, dentro da tradição filosófico-mística ocidental, de ultrapassar os limites do discurso conceitual e restituir à linguagem o seu fundamento espiritual. Ao distinguir entre a palavra exterior, discursiva e perecível, e a palavra interior, silenciosa e eterna, Meister Eckhart recoloca a linguagem em sua fonte ontológica: o nascimento do Verbo divino no fundo da alma.

A análise das passagens comentadas mostra que o discurso legítimo, para Eckhart, não consiste em transmitir informações nem em ornamentar a razão, mas em manifestar o invisível que a alma contempla em seu interior. Toda palavra que não procede do silêncio é vazia; toda palavra que não nasce do encontro com o Verbo é apenas ruído. Assim, a linguagem humana adquire sua dignidade e seu limite no mesmo ponto: ela participa do Logos, mas não o esgota.

O pensamento eckhartiano, longe de conduzir ao mutismo, propõe uma reintegração da palavra no silêncio, como a onda que retorna ao mar. Falar, para o mestre renano, é prolongar o silêncio — não rompê-lo. O verdadeiro falar é o eco do Verbo eterno no tempo; e o verdadeiro silêncio é o espaço onde esse eco ressoa. Por isso, a filosofia eckhartiana não é um irracionalismo, mas uma razão purificada pela interioridade, que reconhece seus próprios limites e, por esse reconhecimento, se torna capaz de ouvir.

Nesse sentido, o misticismo de Eckhart oferece uma via filosófica para o problema do indizível. O indizível não é o vazio da linguagem, mas sua plenitude inacessível — aquilo que a sustenta e a excede. O silêncio não é o oposto da palavra, mas sua origem e seu cumprimento. Entre o dizer e o calar não há contradição, mas ritmo: o mesmo movimento que vai do Pai ao Filho e retorna ao Pai, o mesmo fluxo que, na alma, faz nascer a palavra interior e a conduz ao mundo como ação.

O ensinamento de Eckhart, portanto, pode ser lido como uma filosofia da encarnação: o Verbo divino, pronunciado no silêncio da eternidade, deseja manifestar-se na vida humana. A alma que escuta o Verbo em seu fundo torna-se ela própria verbo e manifestação; sua vida se converte em expressão viva da Palavra eterna. Assim, o itinerário espiritual e filosófico conduz do silêncio à palavra — e da palavra novamente ao silêncio —, num ciclo incessante em que o humano e o divino se encontram.

Com isso, a reflexão eckhartiana aponta para uma solução simbólica e existencial ao dilema da linguagem: o que é verdadeiramente significativo não se diz, irradia-se. O indizível não é o que escapa à palavra, mas o que a preenche e a transfigura. Toda palavra autêntica é uma chama acesa no silêncio — uma centelha do Verbo eterno que habita o fundo da alma.

REFERÊNCIAS

HAAS, Alois M. *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979.

JOHNSON, Luke Timothy. *The First and Second Letters to Timothy: a new translation with introduction and commentary*. New York: The Anchor Bible, 2001.

MCGINN, Bernard. *The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing*. New York: Crossroad, 2001.

MANSTETTEN, Reiner. *Esse est Deus*. München: Alber, 1993.

MESTRE ECKHART. *Studienausgabe der Lateinischen Werke*. V. 2. Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

MESTRE ECKHART. *Deutsche Werke*. V. 1. Stuttgart: W. Wolkhammer, 1958.

MESTRE ECKHART. *Deutsche Werke*. V. 2. Stuttgart: W. Wolkhammer, 1971.

MESTRE ECKHART. *Deutsche Werke*. V. 5. Stuttgart: W. Wolkhammer, 1963.

MESTRE ECKHART. *Die lateinischen werke*. V. 4. Stuttgart: W. Wolkhammer, 1939.

ROESNER, Martina (org.). *Subjekt und Wahrheit*. Leuven: Peeters, 2018.

TOBIN, Frank. *Meister Eckhart: thought and language*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.

Artigo recebido em 07.09.2025 e aprovado em 07.10.2025.

Leandro Bertoncello é doutor e mestre em Filosofia. Bacharel em Direito. Advogado. Autor do livro: "O Uno além do Ser: a união da alma com Deus no misticismo de Mestre Eckhart", entre outros títulos. E-mail: filosoflb@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2100-9859.

Endereço postal: Rua Estrela Guia, 244 - Santa Rosa-RS - CEP 98.789-010

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Luiz Sureki / Dr. Daniel De Luca Noronha



O dizível e o indizível em *Claro Enigma*, de Drummond

Edson Santos de Oliveira¹

Resumo: A partir do conceito de enigma na filosofia, pretendemos fazer uma aproximação com a noção de letra em Lacan, no sentido de litoral, uma vez que essas duas categorias oscilam entre o que se diz e o que se cala. Num segundo momento, após uma breve reflexão sobre a presença desse conceito em Drummond, faremos uma leitura do poema *Claro Enigma*, do mesmo autor.

Palavras-chave: Enigma. Paradoxo. Letra. Lacan. Drummond.

A questão do dizível e do indizível está estreitamente ligada à noção de enigma, presente tanto na religião quanto na arte. O que caracteriza esse conceito é a sua impossibilidade de ser desvendado. Nele há algo que pode ser suposto, mas nunca decifrado de modo pleno. No caso da arte ocorre o mesmo. Um exemplo é a diferença entre poema e poesia proposta por Octavio Paz (1982, p. 17) : “o poema é um organismo verbal, que contém, suscita ou emite poesia.”

O enigma é, para Aristóteles, uma contradição ao dizer algo do real e ao mesmo tempo se fechar no impossível. Dando um grande salto na história da filosofia, Wittgenstein, no *Tractatus*, vê o enigma como um modo incorreto de pensar logicamente. Numa segunda fase, em *Investigações Filosóficas*, o filósofo estuda os “jogos de linguagem” e afirma que mais importante do que o significado das palavras, o que vale é a multiplicidade de seus usos em contextos de ação (FERRARO, 2021, p.1-3). Nesse sentido, numa abordagem poética, é possível entender a natureza paradoxal do enigma, já que contém em si o que não se diz e o que se diz, ainda que de forma parcial.

Os paradoxos, na filosofia clássica, têm como traço marcante a contradição. Numa perspectiva contemporânea, Gilles Deleuze, em *Lógica do Sentido* (1976), afirma que eles são os doadores do sentido, pois a contradição nos jogos de linguagem pode propiciar um sentido novo (DELEUZE, 1974, p.1-12). Na poesia, que tem como marca a polissemia e a condensação, os paradoxos e o enigma têm o seu lugar. Fernando Pessoa, Camões e Drummond são mestres no uso deles. Nessa linha, parece ser possível fazer uma aproximação entre a

¹ Doutor em estudos literários na interface com a psicanálise – Faculdade de Letras da UFMG. Email: edson-so@uol.com.br.

letra, no sentido lacaniano de litoral, e o enigma já que ambos oscilam entre o que se diz e o que se cala.

A noção de letra em Lacan vai sendo burilada ao longo de seus seminários, tendo mais precisão em *Lituraterra* (LACAN, 2003). Importa ressaltar que Lacan inverte o algoritmo saussureano, priorizando o significante em detrimento do significado. Um bom exemplo é a análise que o psicanalista francês faz no Seminário da carta roubada, a partir de um conto de Poe. A carta vai deslizando por vários personagens provocando efeitos de furo. Nessa análise, a letra ainda está identificada com o significante, o mesmo acontecendo no texto *A instância da letra e a razão depois de Freud*, onde esse conceito tem caráter fonemático (MANDIL, 2003, p. 29).

Segundo Milner (apud MANDIL, 2003 p. 104) é em *Lituraterra* que Lacan esclarece a diferença entre letra e significante. A letra é mais elementar do que o significante, é deslocável, transmissível; um significante não se transmite, mas representa um sujeito para outro significante. Por outro lado, a letra não deixa de ter certa opacidade, apontando para o real. É por demais conhecida o enfoque de letra como litoral em Lacan. Ao viajar de avião, passando pela planície da Sibéria, ele observa sulcos entrelaçados com pequenos rios. A letra, como os sulcos, seria assim um exemplo de articulação entre o real e o simbólico. Ela separa e ao mesmo tempo conjuga esses dois elementos. Mandil (2003, p.48), nas trilhas de Lacan, esclarece ainda mais a diferença entre letra e significante, comparando o litoral com a fronteira. A fronteira é uma marca simbólica entre territórios homogêneos, já o litoral mostra o encontro de dois mundos heterogêneos, o sólido (a terra) e o líquido (o mar). Nesse sentido, a letra estabelece uma transição entre o real e o simbólico.

Para Lacan, o real é o suposto, o impossível de nomeação, o que sempre escapa, “o que não cessa de não significar”. O imaginário supõe a oscilação, a instabilidade do sentido. Já o simbólico está ligado ao corte, à instauração do significado, ao mundo da cultura, da palavra. A linguagem tem seus limites. Nunca esgota o objeto, mas sem ela não conseguimos expressar o mundo e nossos sentimentos. Ela nos escapa porque está atrelada ao real, ao inconsciente, segundo Lacan. É nesse sentido que a letra é muito usada na literatura: por ter algo de transmissibilidade tem traços do simbólico, por ser suporte do significante, flerta com o real, permanecendo assim num espaço “entre”, de transição. A partir dessas reflexões, pode-se dizer que a letra apresenta o irrepresentável sendo possível ser associada ao enigma, que contém o dizível e o indizível como duas faces de uma mesma moeda.

Publicado em 1951, *Claro Enigma* é um livro que se distancia do anterior – *A rosa do povo* – texto de 1945 voltado para a questão social. Sem abandonar o tom questionador da realidade, que é importante nessa obra (veja, por exemplo o poema *Os bens e o sangue*), Drummond em *Claro Enigma* prefere apostar na construção do verso, num maior rigor formal. A epígrafe do livro é retirada de Paul Valéry, *Les événements m’ennuient*, os acontecimentos me entediam. Investindo numa composição clássica, com ênfase no soneto, o escritor itabirano surpreende pela aguda introspecção e pelo fazer poético. Nesse investimento, o

autor parece desconfiar de que a poesia não se limita a uma tomada de posição diante dos problemas sociais, mas consiste em trabalhar com as palavras, proposta que já estava presente no poema *Procura de poesia*: “Penetra surdamente no reino das palavras/ lá estão os poemas que esperam ser escritos.”

Um dos topos frequentes na obra de Drummond é o enigma. Alcides Villaça (2018) destaca vários elementos na poesia do escritor itabirano que estão associados ao enigma, como por exemplo, a pedra no caminho, de *Alguma Poesia*. Em versos da mesma obra, o eu lírico destaca o dilema entre o que a linguagem não diz (a pena que não escreve e a poesia que insiste), a tensão entre o escrever e o calar e a consciência de que a linguagem é faltante na nomeação dos seres. Outros exemplos são destacados pelo crítico paulista como o enigma do pai no poema *A mesa*, as carências do mundo e a tensão constante entre o que a palavra representa e o que ela esconde. Em *Procura de poesia* o eu poético tenta tirar do sono as palavras e representá-las. Em “A um hotel em demolição” conclui: “De mim mesmo sou hóspede secreto”.

O título do livro *Claro Enigma*, um oxímoro, acena para um desafio ao leitor. As duas palavras já insinuam que a poesia é um enigma, porém claro, o que significa que esse “claro” não seja entendido como uma transparência de sentido, mas com certa opacidade para continuar poético. É nessa tensão entre a opacidade e a transmissibilidade que podemos propor uma leitura do poema *Oficina irritada*, estabelecendo ligeiras relações com *A máquina do mundo*. A escrita do soneto vai sendo tecida em ponto de letra, caminhando do fonema para alguns vocábulos e frases em vários versos, num processo de subtração em que o menos é mais. Leiamos o poema, sem a pretensão de esgotar esse claro enigma.

Eu quero compor um soneto duro
como poeta algum ousara escrever.
Eu quero pintar um soneto escuro,
seco, abafado, difícil de ler.

Quero que meu soneto, no futuro,
não desperte em ninguém nenhum prazer.
E que, no seu maligno ar imaturo,
ao mesmo tempo saiba ser, não ser.

Esse meu verso antipático e impuro
há de pungir, há de fazer sofrer,
tendão de vênus sob o pedicuro.

Ninguém o lembrará: tiro no muro,
cão mijando no caos, enquanto Arcturo,
claro enigma, se deixa surpreender.

O soneto é construído em versos decassílabos, com rimas alternadas e encadeadas. No plano fonológico, pode-se notar a presença de vogais fechadas (“ê” e “u”), nos vocábulos finais dos versos, em todas as estrofes, numa analogia à escuridão, o que remete à dificuldade de compreensão e ao enigma: “escrever”, “ler”, “prazer”, “ser”, “sofrer”, “surpreender”, “duro”, “escuro”, “futuro”, “imaturo”, “impuro”, “pedicuro”, “muro”, “Arcturo”. Há ainda a presença de palavras que apontam para o tato, ressaltando a dureza, a dificuldade de tocar: “duro”, “pedicuro”, “muro”. Reforçando a opacidade, junto a essas vogais fechadas (os fonemas /ê/ e /u/), a presença do fonema vibrante “r”, alveolar, acena para o travamento da pronúncia na leitura do poema principalmente nos versos finais: “duro”, “escuro”, futuro, imaturo, impuro, pedicuro, muro, Arcturo. Voltando à questão do timbre das vogais, que sugere o enigma através da visão (relação claro/escuro), se lermos os versos com atenção, notamos que no interior de alguns vocábulos, existe a vogal /é/ , aberta, que gradativamente vai se fechando. Observemos, por exemplo, o primeiro verso. A vogal aberta da forma verbal “quero” se fecha na vogal da sílaba tônica do vocábulo “soneto”, desaguando no adjetivo “duro”, ampliando a escuridão semântica: “Eu quero compor um soneto duro”. Essa gradação das vogais do aberto para o fechado está presente em vários versos do poema. Assim, no plano fonológico, o poema vai se fechando, “se escurecendo”, isto é, se enigmatizando não só através do timbre das vogais, mas também de alguns fonemas consonantais. Os versos são construídos, fonológica e semanticamente na tensão entre o dizível e o indizível. Em termos lacanianos, diríamos entre o simbólico e o real.

Esse fechamento vocálico se estende à camada morfossintática, ampliando o campo da escrita, na relação do dizível com o indizível. O sintagma “Eu quero”, que aparece no início dos versos 1, 3 e 5, sugere uma certa convicção obsessiva de construção poética pelo indizível, criando uma tensão com o dizível, já que sem a palavra não se insinua a escuridão do enigma. Na camada morfossintática, a tensão entre o dito e o não dito continua de modo acentuado no quarto verso, marcado por vírgulas, sugerindo pela gradação, a intensidade do enigma: “seco, abafado, difícil de ler”. Processo semelhante se dá em boa parte do poema, com cortes sintáticos, como se pode constatar nos versos 5,7,8,10,12,13 e 14. As antíteses no soneto são frequentes: na correlação entre a forma verbal “pintar” e o adjetivo “escuro” no verso 3: “Eu quero pintar um soneto escuro”; no verso 8, com nova correlação de duas formas verbais “ser/não ser” (“ao mesmo tempo saiba ser/não ser”) e, no final, o oxímoro “claro/enigma”, que dá título ao poema. A presença do adjetivo “claro” precedendo o substantivo “enigma”, seguido da forma verbal “se deixa”, sugere uma concessão e ao mesmo tempo um convite do eu lírico ao leitor para ler seu texto, não para compreendê-lo totalmente, mas para entrar em estado de espanto que a escrita sempre proporciona a cada leitura: “Claro enigma se deixa surpreender”.

Chamam a atenção no poema alguns versos longos, principalmente os dois primeiros da primeira, segunda e terceira estrofe, com pontuação mais frouxa. A partir da terceira, notamos cortes com uma frequência maior de vírgulas, sugerindo um recuo, como ocorre no timbre das vogais, como se o poema se “encolhesse” sintaticamente desaguando no último

verso com o paradoxo “claro enigma” num convite ao leitor para ler o soneto em ponto de letra na transição entre o real e o simbólico.

Ainda no plano morfossintático, nota-se que o poema é construído com palavras pertencentes ao campo semântico do negativo. Vocábulos como “duro”, “escuro”, “difícil (de ler)”, “nenhum (prazer)”, “maligno”, “imaturo”, “Ser/não ser”, “impuro/ (fazer) sofrer” “ninguém” (o lembrar), ressaltam a pretensão de construir um poema capaz de desafiar o leitor. O título - “Oficina irritada” - já acena para uma ira, reiterando a convicção do eu lírico de construir um poema enigmático. Não se trata de uma ira contra o leitor, mas da tensão criada entre o exprimível e o inexprimível, plasmada na própria linguagem, que não recobre plenamente o real e solicita a atenção de quem lê. É nesse plano que, na esteira de Barthes (1974, p.21), podemos perceber que o texto se tece na chave do gozo e não do prazer. Gozo aqui deve ser entendido, segundo o crítico francês, como o texto que é plasmado na opacidade, que desafia, incomoda o leitor, convidando-o a uma leitura mais atenta, capaz de produzir novos sentidos. Já o texto do prazer é o

que dá satisfação, conforta, é fácil de ler, tem uma baixa condensação de sentido. O eu poético quer criar um poema “que não desperte em ninguém nenhum prazer”, que mova o leitor a sair do comodismo da leitura agradável. Tal posição o leva a ironizar textos de poetas parnasianos, que valorizavam a forma de modo superficial e quase sagrado.

No verso “E que, no seu maligno ar imaturo”, há uma fina ironia. O eu lírico quer praticar um poema bem elaborado, seguindo a proposta de Valéry, presente na epígrafe do livro, a qual valorizava a construção poética, com certo tédio diante dos problemas sociais, tão frequentes na poesia da época. Ao defender a construção de um poema de “ar imaturo” e “maligno”, o autor implícito estende seu olhar irônico a alguns poetas neoparnasianos da “geração de 45”, que na sua obsessão com a perfeição do verso tentavam resgatar as propostas da poesia clássica, presas mais à métrica e à rima do que a uma concisão rigorosa da escrita.

Dois versos do poema têm alto grau de condensação. O primeiro é “Cão mijando no caos, enquanto Arcturo”. No caso do animal, o ato de urinar está ligado à marcação de um território, a algo determinado, definido. Já o vocábulo “caos” acena para o enigma, o impreciso. Assim, notamos aí mais um oxímoro: criar um poema é marcar um território, mas no caos, em suma apostar no enigma. O poeta é aquele que, paradoxalmente, se vê submetido à linguagem sendo obrigado a marcar território com a palavra; no entanto, ele sabe que ela é frágil diante do caos do real. O vocábulo Arcturo já traz em seu significado uma oposição: “estrela vermelha e uma das mais brilhantes no céu noturno”, remetendo ao poema, enigma que brilha na escuridão. O segundo verso é “Tendão de Vênus sob o pedicuro”. “Pedicuro”, no sentido conotativo, aponta para desprazer causado no leitor pela dificuldade de compreensão. O vocábulo “Vênus” relaciona a beleza da deusa romana com a beleza estética do soneto, não no sentido parnasiano, mas a partir da proposta barthesiana de texto do gozo, isto é, um texto que pede reflexão por parte do leitor, como já foi afirmado. “Vênus” é também a deusa do desejo. O desejo supõe a falta. No poema, a falta se insinua na construção de um

texto-enigma, que pede leitura atenta. A palavra “tendão” significa “estrutura fibrosa, grossa, que conecta os músculos aos ossos”, sugerindo que a construção faltante do poema só é oferecida na articulação com a dor da escrita produzida no leitor.

O *topos* do enigma não está presente apenas nesse poema, mas se estende a outros, como já apontou o crítico Alcides Villaça (1974, p.107-118). O mesmo pesquisador afirma que o poema “A máquina do mundo” é o ponto alto de *Claro Enigma*. Segundo o estudioso, “a máquina do mundo é um *antienigma* por excelência. Ela é a racionalidade exposta de tudo o que existe e sintetiza o saber que nenhum homem ainda atingiu” (1974, p.113). A racionalidade excessiva é limitada. Sempre tenta tamponar em vão os furos do real. Somos atropelados por ele. As palavras são apenas um selo que colocamos nas coisas, embora sem ela não há possibilidade de comunicação. No texto o eu lírico recusa a oferta da máquina que lhe oferece a solução para todos os enigmas; no entanto, a vida é faltante e o enigma faz parte dela. Recusando a oferta da máquina, presente de grego, o eu poético aceita caminhar sem as soluções fáceis e totalizantes da existência.

Através de oposições e “encolhimento” de significantes em todo o poema, insinua-se o dizível e o indizível. O poeta, escrevendo em ponto de letra, vai estabelecendo transições entre o real e o simbólico, entre certa claridade do sentido e a noite da palavra, a dor de uma escrita enigmática e alguma transparência, passando pelo timbre das vogais e pela relação morfossintática entre vocábulos e frases. Só se entende o enigma na sua tensão entre a palavra e o silêncio, o dizer e o calar e isso se aplica não só à arte, mas ao homem. Como afirma Deleuze (1974), citando Paul Valéry, autor da epígrafe de *Claro Enigma*: “o mais profundo no homem é a pele”.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos Drummond. *Claro Enigma*. Posfácio de Samuel Titan Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- FERRARO, José Luís (2021). *Wittgenstein e os jogos de linguagem*. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/19144/2/Wittgenstein_e_os_jogos_de_linguagem.pdf>. Acesso em: 18.05.2025.
- LACAN, Jacques. Lituraterra. In: *Outros Escritos* (p. 15-25). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- MANDIL, Ram. *Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa Livraria/ Faculdade de Letras UFMG, 2003.
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- VILLAÇA, Alcides. *Poesia de Drummond: na trilha dos enigmas*. São Paulo: Editora Schwartz, 2012.

Artigo recebido em 03.10.2025 e aprovado em 31.10.2025.

Edson Santos de Oliveira: Doutor em estudos literários na interface com a psicanálise pela Faculdade de Letras da UFMG. Mestre em Literatura Brasileira pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Sócio do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais e professor associado aposentado da Universidade Federal de Minas Gerais UFMG). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3951-0772>. Email: edson-so@uol.com.br.

Endereço: Universidade Federal de Minas Gerais, Coltec/UFMG. Avenida Antônio Carlos, 6627 Pampulha. CEP: 31270-901 - Belo Horizonte, MG.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Daniel De Luca / Dr. Marco Heleno Barreto



DOI: 10.20911/25260782v10n3p120/2025

A palavra como indizibilidade e recusa da linguagem instrumental na poesia de Paul Celan

Antônio Wagner Veloso Rocha¹

Resumo: O presente trabalho propõe discutir a questão da indizibilidade na poesia de Paul Celan, poeta judeu-alemão sobrevivente do Holocausto. Uma parte considerável dos seus poemas é caracterizada por uma “dicção fechada”, ocasionando uma ruptura com a linearidade da sua leitura. As imagens quebradas que comparecem nesses poemas apresentam uma desarticulação da linguagem, caracterizando-os como expressão do indizível. Trata-se de uma poesia que suspende o dizer através dos desvios sintáticos nela apresentados: a linguagem não-linguagem, o silêncio, uma inegável tendência ao emudecimento, o que acaba por evidenciar o não-dito. Assim, observa-se a exploração do espaço branco, a síntese, o conteúdo impreciso, a falta de sentido daquilo que se manifesta, os sons cortados, a obscuridade e opacidade dos seus versos, a experiência poética como recusa da linguagem instrumental e de caráter dominador.

Palavras-chave: Paul Celan. Poesia. Linguagem. Indizibilidade. Lírica contemporânea.

INTRODUÇÃO

A poesia de Paul Celan é caracterizada por um silêncio instigante ocasionado pela presença de uma “dicção fechada” que torna difícil, em muitos momentos, a realização da sua leitura. As imagens quebradas que comparecem nos poemas celanianos marcadas por uma total desarticulação da linguagem conduzem-nos ao entendimento de que ali reside um exercício poético voltado para a expressão do indizível.

Desprovido da necessidade de produzir versos meramente comprometidos com a representação artística, Celan proporciona a “quebra de um mundo para poder fazer emergir o não-dito” (LINS, V., 2005, p. 33). A sua poesia causa estranheza, sobretudo ao leitor menos atento, pois ela recusa a retórica e as formas convencionalmente empregadas por grande parte dos poetas em seus escritos. Trata-se de uma linguagem que suspende o falar, através das rupturas sintáticas nela apresentadas: a linguagem não-linguagem. Desta forma, ocorre

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Letras/Estudos Literários da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). E-mail: rochaantonio.wagner@gmail.

um abandono do sentido – ou uma dificuldade de completude deste -, no próprio modo do poema se constituir. O silêncio se torna algo incômodo, desafiador.

Vale lembrar que o próprio Celan, no ensaio intitulado “O meridiano” (“Der Meridian”), aponta que o poema contemporâneo devido ao “rápido declive da sintaxe ou o sentido atento para a elipse, mostra uma forte e inegável tendência ao emudecimento” (CELAN, P., 1999, p. 173). Porém, o estado de mudez do qual se encontra a poesia de Celan é marcado por uma complexidade singular. São várias as questões a serem pensadas quando se trata dos elementos que compõem os poemas produzidos por este poeta. Dentre tais elementos, podemos observar no âmbito da desarticulação da linguagem – o que acaba por evidenciar o não-dito -, a presença de uma tendência à exploração do espaço branco, a síntese, o conteúdo sugestivo, a falta de um sentido preciso àquilo que se manifesta nos versos, as palavras e os sons cortados, especialmente na produção da última fase do poeta.

1 A EXPRESSÃO DO NÃO-DITO

OS NÚMEROS, junto à
fatalidade das imagens
e à contra-
fatalidade.

O crânio em cima
tampando, em suas
têmporas insones um erra-
dio martelo-fogo-fátuo
canta tudo isso no ritmo
do mundo.²

[DIE ZAHLEN, imBund
mit der BildenVerhängnis
ungGengen-
verhängnis.

Der drünbergestülpte
Schädel, andessen
SchlafloserSchläfeeinirr-
lichternder Hammer
all das imWelttakt
besingt.]

2 Tradução de Raquel Abí Sâmara, in GADAMER, Hans-Georg. *Quem sou eu, quem és tu?*. p. 73.

O poema acima faz parte do ciclo de poemas intitulado *Hausto-cristal* (*Atemkristall*), de Paul Celan, publicado em 1965 e posteriormente incluído na obra *Mudança de ar* (*Atemwendle*), de 1967. De imediato, é possível observar as dificuldades interpretativas apresentadas no escopo do poema. O filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, em sua obra *Verdade e método* (*Wahrheit und Methode*) – Vol. II, ao discutir acerca do fenômeno literário, ressalta que a linguagem poética, diferentemente do discurso dramático ou mesmo narrativo, caracteriza-se por um jogo de linguagem em que há a presença de unidades de sentido autônomas, provocando uma ruptura da unidade do discurso. Para ele, o jogo de palavras deve ser considerado a partir de um sentido reflexivo, sendo que o discurso poético “se move conscientemente no jogo da reflexão, de cujos jogos especulativos faz parte a desarticulação de expectativas do discurso” (GADAMER, H-G., 1999, p. 410). Assim, Gadamer afirma que é exatamente isto que ocorre com a lírica de Celan.

O interesse de Gadamer por Celan fez com que o filósofo se dedicasse a uma prática hermenêutica voltada para a compreensão e interpretação dos 21 poemas do ciclo *Hausto-cristal*, o que resultou no livro intitulado *Quem sou eu, quem és tu?* (*Ich und wer bist Du?*), datado de 1973 e reeditado em 1986. Uma alusão ao estudo realizado por Gadamer acerca de *Hausto-cristal* aparece no final de *Verdade e método* – Vol. II, no momento em que o filósofo discute a autonomia da linguagem poética, culminando com a afirmação de que “a relação entre filosofia e poesia ocupa o centro dessas investigações” (GADAMER, H-G., 1999, p. 580).

O que se verifica no silêncio da poesia celaniana, da predominância do indizível sobre o dizível, é o caráter considerado hermético da sua forma de expressão, a obscuridade do seu conteúdo, conforme apontam alguns críticos e estudiosos de literatura alemã. O poema mencionado anteriormente é interpretado por Gadamer em *Quem sou eu, quem és tu?*. Mesmo diante da acentuada incomunicabilidade presente neste poema, Gadamer analisa minuciosamente os seus versos curtos e considerados opacos. Dentre as considerações expostas pelo filósofo, encontramos:

Os números retomam a ação de contar o tempo. O tempo aparece como uma fatalidade, pois está aliado à fatalidade e à contrafatalidade das imagens. A fatalidade das imagens remete evidentemente ao que está desperto nesse crânio: a inevitável fatalidade da consciência, na qual sempre é representada alguma coisa (,,). Os números, este escoar dos instantes, não significam algo que exista por si mesmo. (GADAMER, H-G., 2005, p. 25).

Seguramente, o que se estabelece na poesia de Celan é a recusa da concepção de linguagem como comunicação. O objetivo da sua criação não é comunicar nada, não é transmitir mensagens ou algo parecido, mas operar a partir de uma outra experiência, um outro modo de compreensão da linguagem. Daí o silêncio, o não-dito, o não-sentido. Sartre, em *Que é a literatura* (*Qu'est-ce que la littérature?*), ao demarcar a diferença entre poesia e prosa, afirma

que os poetas de um modo geral estão fora da linguagem porque esta caracteriza-se como elemento utilitário, instrumental, reduzida apenas ao exercício da comunicação.

Desta forma, acrescenta Sartre que a poesia, por não ter nenhuma pretensão de comunicabilidade, não lida com significados, situando-se a partir da sua dimensão estética, lúdica, transgressora, sendo que “os poetas afastaram-se por completo da linguagem-instrumento; escolheram de uma vez por todas a atitude poética que considera as palavras como coisas e não como signos” (SARTRE, J-P., 2004, p. 13). E este, ao que parece, é o caso de Celan.

2 DILUIÇÃO DA LINGUAGEM INSTRUMENTAL-DOMINADORA

Considerando a concepção sartreana mencionada anteriormente, podemos inferir que os poemas de Celan ocupam um lugar outro, e não o da linguagem, estão fora desta, pois residem no território do silêncio, ou mais que isto, se constituem como silêncio. De acordo com Luiz Costa Lima, o emudecimento da poesia celaniana não se dá “por um posicionamento conformista ou por acomodação do poeta, senão como busca de um diálogo que fosse ágil, elíptico, sem os contornos polidos da poesia retoricamente alongada” (LIMA, L. C., 2012, p. 351). Esta observação de Luiz Costa Lima considera que apesar da diluição da linguagem instrumental, há, em Celan, a emergência do diálogo, o que também pode ser analisado a partir do exposto por João Barrento em seu livro intitulado *O arco da palavra*: “Se a crítica e a história literária levam Celan predominantemente como poeta do hermetismo e da opacidade, ele próprio resiste a essa leitura, preferindo acentuar o lado dialógico da sua obra” (BARRENTO, J., 2006, p. 169).

Sustenta João Barrento que os textos poetológicos produzidos por Celan, a exemplo de “O meridiano” e “Diálogo na montanha” (“Gespräch im Gerbig”), já acenam para a concepção da escrita como lugar de encontro e diálogo, sendo que isto vale para as correspondências que o próprio poeta escreveu e os seus inúmeros poemas. Porém, o diálogo a que se refere Celan não se dá por intermédio da linguagem instrumental, mas a partir do momento em que esta é abafada, silenciada, para dar vazão a um dizer estranho a ela, ao dizer do indizível, daquilo que não se manifesta através dela, mas somente através da inventividade dos recursos poéticos.

Desta forma, convém mencionar que o hermetismo constatado pelos críticos na obra de Celan exige, sim, uma práxis hermenêutica, pois depende de um estudo interpretativo, de um esforço de compreensão. Ainda em *O arco da palavra*, João Barrento assinala que “a poesia hermética coloca, em termos gerais, problemas específicos à interpretação e à tradução, derivados da natureza constitutiva do discurso e da linguagem herméticos” (BARRENTO, J., 2006, p. 170). E acrescenta: “Hermetismo e hermenêutica têm, aliás, a mesma raiz em Hermes, o deus polimórfico e polissêmico da mitologia grega, com antecedentes no Egito antigo (o deus Toth, escriba dos deuses e inventor da palavra e da escrita)” (BARRENTO, J., 2006, p. 170).

Nestas passagens de Barrento, podemos observar que o silêncio e a obscuridade dos poemas de Celan devem ser considerados tendo em vista a complexidade da sua linguagem face ao desvelamento dos seus pontos obscuros por meio dos procedimentos hermenêuticos. Apesar disso, faz-se necessário ressaltar que um poema diz por si mesmo; ele é autônomo, independente de categorias filosóficas, mesmo diante dos diálogos que muitas vezes estabelece com temas específicos da filosofia.

Devido a este caráter autônomo do poema, Gadamer o classifica de “texto eminente”, ou seja, é o texto cuja linguagem se mantém por si mesma e se faz presente diante de nós, diferentemente da linguagem comum onde “as palavras desaparecem em suas funcionalidades, sumindo diante dos assuntos em pauta” (LAWN, C., 2007, p. 134).

Hermetismo e hermenêutica é o título do livro de Flávio R. Kothe, cujo conteúdo apresenta traduções da língua alemã para a língua portuguesa de vários poemas de Celan, acompanhadas de análises interpretativas. Nesta obra Kothe associa o hermetismo ao culto do oculto, sendo a hermenêutica a ciência e a arte de desvendar o obscuro. Para ele, os poemas de Celan “indicam não apenas o que eles dizem, mas também o que não lhes interessa mais dizer” (KOTHE, F. R., 1985, p. 19). O que fica evidenciado nos estudos de Kothe é que o hermetismo celaniano não pretende meramente esconder algo, uma vez que ele próprio já se configura como uma busca incessante em meio às sombras. Entendida como aquela capaz de tornar compreensível o incompreensível, a hermenêutica propõe transcender as sombras a partir da sua luz clarificadora, destinada a dissecar o hermético. Neste caso, a obscuridade da poesia de Celan.

Outra questão abordada por Kothe diz respeito ao fato de que a natureza do poema hermético presente na obra celaniana, do seu silêncio, da sua indizibilidade, encontra-se frontalmente oposta ao estabelecido pela linguagem comercial, onde até mesmo as ideias e a cultura tornam-se produtos de mercado, apesar de quando publicados em livro os poemas ficam expostos à venda e ao consumo. Evidentemente, a linguagem comercial é também linguagem utilitária, ou seja, linguagem instrumental.

Como sobrevivente do Holocausto, Paul Celan acabou denunciando através da indizibilidade da sua poesia a experiência devastadora vivenciada nos campos de extermínio sob o comando da linguagem virulenta dos torturadores nazistas alemães e das suas ações de destruição. Assim, linguagem que produziu e sustentou a catástrofe de Auschwitz é questionada pela poética de Celan à medida em que a linguagem não-utilitária, a linguagem do incommunicável, a linguagem que não se serve à dominação, transcende a linguagem do discurso autoritário, das palavras de ordem impostas por esse discurso. Faz-se necessário acrescentar que, para Celan, antes de tornar-se *dizer* o poema quase sempre é *escuta*, ou seja, a *escuta* do silêncio, entendido como recusa da linguagem-instrumento, comunicacional e designativa. Os poemas de Celan, portanto, também se pautam por este *dizer* que é convocado na *escuta*, ou seja, por esta convocação silenciosa do ser, pois eles se apresentam como um não-dito,

uma ruptura com a linguagem do cálculo e, além disso, ainda denunciam o uso utilitário da linguagem por parte dos responsáveis pelo horror nazista.

3 O INDIZÍVEL COMO DIÁLOGO

Lembra-nos Gadamer, no prefácio de *Quem sou eu, quem és tu?* que “em suas últimas coletâneas de poemas, Celan se aproxima cada vez mais do silêncio sem fôlego, de um mutismo em que as palavras se tornaram crípticas” (GADAMER, H-G., 2005, p. 43). Assim, a experiência do silêncio acaba por se configurar como um destino do poeta. O silêncio que se estabelece em sua poesia torna-se, enfim, o espaço do enigma, da sombra que insiste em se permanecer como sombra, como esse algo opaco, porém sempre disponível à recepção do Outro, à acolhida do Tu, como num gesto perene de alteridade.

A palavra poética converte-se em materialidade do silêncio, pois este é palpável, concreto, real. O hermetismo advindo desta palavra silenciada é que propicia a abertura para o diálogo, para a possibilidade de encontro do Eu com o Tu, ou seja, “o poema quer o Outro, precisa desse Outro” (CELAN, P., 1999, p. 177), embora isto pareça ser um tanto quanto paradoxal aos olhos menos atentos às operacionalizações próprias da poesia.

Paul Celan, para quem “a poesia é um diálogo desesperado”, também ressaltou em “O meridiano” e em outros escritos poetológicos, o seu posicionamento no tocante ao caráter obscuro do poema. Observemos o seguinte fragmento:

Minhas senhoras, meus senhores, hoje é comum repreender a poesia pela sua “obscuridade”. – Permitam-me citar logo neste ponto – mas aqui algo não se abriu subitamente? – uma palavra de Pascal, uma palavra que li há algum tempo em Leo Schestow: *Ne nous reprochez pas le manque de clarté car nous faisons profession!* – Isto, acredito, uma obscuridade – quando não congênita – então uma obscuridade atribuída à poesia, em nome de um encontro, a partir de uma distância ou estranheza (talvez por si mesmas delineadas). (CELAN, P., 1999, p. 178).

Diante do exposto acima, podemos constatar que, para Celan, o poema é naturalmente obscuro, já nasce marcado por uma certa obscuridade, pois guarda sempre um mistério e, devido a isto, necessita de ser compreendido. Este caráter obscuro é algo inerente à sua condição. Trata-se de um dado constitutivo do próprio poema. Daí a razão pela qual o poema tende a mirar-se no Outro, a buscar no Outro a sua referência, pois é esse Outro que, numa atitude de acolhida do poema, toma para si a tarefa de interpretá-lo e de compreendê-lo, dando vazão aos seus sentidos.

Esta concepção de Celan que encontra-se presente no texto “O meridiano” – conforme já assinalamos – foi inicialmente apontada em seus rascunhos para uma conferência denominada *Sobre a obscuridade do poético* (*Von der Dunkelheit des Dichterischen*). Este escrito teria

sido delineado pelo poeta por volta de 1959, tornando-se um dos seus textos poetológicos mais expressivos. Aqui o conceito celaniano de obscuro – se é que podemos dizer assim – se diferencia daquilo que se discute a partir do olhar dos seus próprios críticos, cujo entendimento de obscuridade do poema não é algo congênito, mas diz respeito ao poema enquanto matéria operacional da linguagem.

Se o poema, de acordo com Celan, visa o Outro como alguém capaz de compreendê-lo, logo ele se apresenta como um elemento aberto à compreensão. Com estes argumentos, Celan contrapõe a tese de que os seus poemas são herméticos e obscuros, porém faz-se necessário esclarecer que neste texto o poeta não se refere especificamente à sua obra, mas à poesia de um modo geral.

Emmanuel Lévinas, cuja trajetória filosófica fora marcada pela discussão em torno de uma ética da responsabilidade com o Outro, pensa a poesia de Celan como um lugar de encontro, onde o poeta se vê contagiado pela experiência visceral da alteridade: “o poema vai para o Outro... O fato de falar ao Outro precede toda tematização” (LÉVINAS, E., 1976, p. 65). Desta forma, o silêncio do poema é um silêncio que fala. Não se trata de um silêncio centrado na ausência de sons articulados, mas um silêncio dialógico que faz com que o poema encontre no Outro a sua completude.

A recusa da linguagem objetivante faz com que o silêncio do poema se acentue cada vez mais, pois tal recusa “é perceptível sob diversos ângulos: através de recursos de fragmentação, (...) no escasseamento de referências explícitas e no fechamento das vias usuais de comunicação” (CARONE, M., 1979, p. 21). É isto que para os críticos, dentre outros aspectos, proporciona a obscuridade do poema, no entanto, para Celan, o simples fato de o poema ser o poema, já constitui o seu enigma, sendo que até mesmo os poemas mais abertos, mais permeados de clareza, possuem a sua obscuridade, por se tratar de algo congênito.

CONCLUSÃO

Diante do exposto, constatamos que a poesia de Celan é marcada por um dizer que se opõe ao falatório cotidiano, um dizer, portanto, indizível, que muitas vezes provoca o leitor a tentar encontrar o sentido do poema, a decifrar os enigmas do seu conteúdo. Apesar disso, o que se observa nesta poesia é o emprego da palavra associado a uma realidade situada além dos sentidos. Isto nos faz lembrar um fragmento do poema “O rio”, de Octávio Paz, traduzido por Haroldo de Campos: “é uma esplanada deserta o poema, o dito não está dito, o não dito é indizível,/ torres, terraços devastados, babilônias, um mar de sal negro, um reino cego” (PAZ, O., 1994, p. 43).

Convém acrescentar que a poesia de Celan devido ao fato de recusar a linguagem objetivante, não possui como meta a informação, a descrição de relatos ou coisa parecida. Mesmo quando faz alusão ao extermínio dos judeus e a toda a catástrofe promovida pelo regime nazista não se presta a relatar tal acontecimento, mas a provocar uma meditação sobre a dor, a perda, a opressão diante do totalitarismo político, oferecendo o seu testemunho através das

rupturas promovidas pelos seus versos no tocante à linguagem comunicacional. É deste poeta o seguinte depoimento: “Vivemos sob céus sombrios e... existem poucos seres humanos. Talvez por isso existam também tão poucos poemas. As esperanças que ainda me restam não são grandes; tento conservar aquilo que me restou” (CELAN, P., 1999, p. 67). E é exatamente este sentimento que se manifesta em sua poesia.

Os poemas de Celan tentam, ao máximo, se desvincular do mundo informativo da fala dando vazão ao obscuro. Guimarães Rosa, em carta a Curt Meyer-Clason, tradutor alemão do seu livro *Corpo de baile*, afirmara que “antes o obscuro que o óbvio” (ROSA, J.G. apud BUSSOLOTI, M. A. F. M., 2003, p. 238), isto para explicar as razões pelas quais o conteúdo das suas obras escapa a uma linguagem já cifrada, determinada pelo convencionalismo. Encontramos em Carlos Drummond de Andrade, por sua vez, a invocação da obscuridade nos versos do poema “Oficina irritada”, presente em *Claro enigma*: “Eu quero compor um soneto duro/ como poeta algum ousara escrever./ Eu quero pintar um soneto escuro,/ seco, abafado, difícil de ler” (ANDRADE, C. D., 1991, p.38). Evidentemente, as experiências literárias desses autores são completamente distintas das de Celan, como também são distintas entre ambas, mas o que predomina enquanto referência comum, no caso específico das duas citações anteriores, é a tendência à obscuridade como elemento do poético e do literário.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Claro enigma*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1991.
- BARRENTO, João. *O arco da palavra: ensaios*. São Paulo: Escrituras, 2006.
- BUSSOLOTI, Maria Aparecida Faria Marcondes. (Org.). *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason (1958-1967)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- CARONE, Modesto. *A poética do silêncio: João Cabral de Melo Neto e Paul Celan*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- CELAN, Paul. “O meridiano”. In: CAVALCANTI, Cláudia. (Org.). *Cristal*. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- CELAN, Paul. *Sobre a obscuridade do poético*.
- GADAMER, Hans-Georg.. *Quem sou eu, quem és tu?: comentário sobre o ciclo de poemas Hausto-cristal de Paul Celan*. Trad. Raquel Abí-Sâmara. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Vol. II. 3ª ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.
- KOTHE, Flávio R.. *Hermetismo e hermenêutica: Paul Celan – poemas II*. Tradução, comentários e organização de Flávio R. Khote. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. “Paul Celan: de l'être à l'autre”, In: *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.
- LIMA, Luiz Costa. *A ficção e o poema*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LINS, Vera. *Poesia e crítica: uns e outros*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

PAZ, Octávio; CAMPOS, Haroldo de. *Transblanco*. 2ª ed. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Siciliano, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 2004.

Artigo recebido em 27.09.2025 e aprovado em 28.10.2025.

Antônio Wagner Veloso Rocha: Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/Rio). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Letras/Estudos Literários (PPGL) da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3020-9043>. E-mail: rochaantoniowagner@gmail.

Endereço: Universidade Estadual de Montes Claros, Centro de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Av. Dr. Ruy Braga S/N Vila Mauricéia. CEP: 39401-089 - Montes Claros, MG – Brasil.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Luiz Sureki / Me. Graziela Cruz



Análise hermenêutica fenomenológica da terceira homilia sobre a incompreensibilidade de Deus de São João Crisóstomo

Pedro Verran dos Santos Pimentel¹

Resumo: Pretende-se brevíssima análise sobre as concepções de Crisóstomo em relação aos limites da linguagem e aos tipos de discurso que podem comunicar a Deus.

Palavras-chave: João Crisóstomo. Fenomenologia. Hermenêutica. Linguagem. Teologia negativa.

INTRODUÇÃO

Quando mencionamos fazer uma análise fenomenológica, que quer dizer isso? Se tomarmos algumas teses gerais do que foi chamado de fenomenologia a partir das reflexões de Edmund Husserl, poderíamos afirmar que um dos principais pressupostos, no geral, dessa corrente é o da irreducibilidade dos fenômenos, quer dizer, da irreducibilidade dos entes que se manifestam às suas características particulares e subsistentes. Para assumir tal irreducibilidade, deve-se também assumir dois âmbitos em que os fenômenos se manifestam: um para “abri-los” e outro para “fecha-los”; uma perspectiva epifenômenica em que os entes se encontram reduzidos aos atributos e outra, fenomênica, em que eles só podem ser comunicados mediante outro discurso que não seja o meramente atributivo. A fenomenologia, devemos recordar, em algum grau, é um método, ou seja, uma via possível de consideração sobre os entes, o qual desenvolveu seu instrumental mais rigoroso em determinados pensadores na Alemanha do século XX. Por outro lado, também recordemos, os motes principais que condicionam o discurso fenomenológico, como o da diferenciação ontológica através do discurso, atravessam, mesmo que não tematizados, as preocupações de diversos outros pensadores na história pregressa ao surgimento do termo. Isso não se dá por mero acaso se tomarmos outro pressuposto fundamental da fenomenologia: a via antropológica. Afinal, como surge essa diferenciação, em que ela se funda e como pode-se dizer que os entes “aparecem” de tal e tal modo? Apenas se tomarmos a pessoa como fonte e suporte dessa diferenciação. De certo modo, não é preciso ser filósofo nem fenomenólogo para ter alguma experiência dessa

¹ Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: pedroverran@id.uff.br.

diferença. A experiência humana com as coisas e com seus semelhantes nos obriga a saber diferenciá-las nos seus diversos sentidos: há a coisa para o culto, para a casa, para outra pessoa, para o trabalho e assim por diante. O que diferencia a pessoa comum do filósofo é grau e rigor de tematização desses pressupostos universais, mas quanto mais profunda e rigorosamente se tematiza esses pressupostos, mais se encontra aspectos compartilhados com todos os outros que não tematizam. Assim, quando lemos um autor antigo que parece refletir como um fenomenólogo não é apenas mera obra do acaso, mas por reconhecimento de uma tendência interna que, quando posta à luz, leva à reflexão filosófica.

1 A “FENOMENOLOGIA” DE CRISÓSTOMO

1.1 A VISÃO RETÓRICA E OS LIMITES DA LINGUAGEM

É evidente que só começamos a olhar para esses autores com as “lentes fenomenológicas” após o desenvolvimento e divulgação dessa escola e, de certo, só poderíamos fazê-lo a partir dos pensadores contemporâneos que nos chamaram atenção a essa tendência. É importante deixar isso claro para afastar qualquer possível acusação de anacronismo ou desonestidade intelectual com o texto dos autores antigos; devemos assumir, assim, que os lemos através dessa lente e que certos desenvolvimentos daquele autor nos aparecem de tal forma principalmente por causa dela. Portanto, é encarando a fenomenologia como a irreducibilidade dos entes na diferenciação do discurso que tentaremos enxergar como um autor antigo encara o problema.

O autor escolhido para a fala em questão foi São João Crisóstomo, Padre da Igreja grega especialmente influente na tradição oriental do catolicismo ortodoxo, mas que possui importância na história da patrística como um todo. Crisóstomo teve por fama e profissão de fé a pregação das homilias, nas quais utilizava o seu especial talento retórico. Essa última informação é importante, porque nos diz sobre os principais meios de apresentação do seu pensamento. Como retórico e pregador, preferia o uso das imagens e a elaboração de seus significados do que o discurso dialético e dedutivo dos conceitos fixos. De certo modo, podemos dizer que prefere o discurso mítico ao propriamente filosófico, se compreendermos “mítico” de forma parecida a que Platão o fez, ou seja, não como um substituto dos fenômenos naturais, mas como o único discurso possível para expressar o que não pode mais ser dito ao modo da descrição e atribuição que a dialética faz; o mito é, então, o além da aporia.

O que nos chama a atenção em algumas das homilias de Crisóstomo é sua autoconsciência do porquê utiliza-se da linguagem mítica-profética, mostrando que não as utiliza meramente como artifício da oratória, mas para comunicar melhor a palavra de Deus. Essas considerações podem ser encontradas nas suas homilias sobre a incompreensibilidade de Deus, ou *περί ακαταλήπτου* (*perí akataléptou*). Nelas, o orador reflete sobre as possibilidades de enunciar aquilo que não pode ser enunciado, ou melhor, não pode ser dito na forma de um enunciado, o que não quer dizer que não possa ser dito de qualquer maneira. O que preocupa São Crisóstomo é o caminho a ser seguido pela palavra, em que seja possível falar

de Deus e das coisas divinas sem loucura, μανία (*manía*) e demência, ἀπόνοια (*apónoia*) (CHRYSTOSTOME, 1970, p. 192-193), caminho seguido por aqueles que não admitem que Deus é inexprimível, ἀνέκφαστον (*anékfaston*), inconcebível, ἀπερινόητον (*aperinóeton*), invisível, ἄορατον (*áoraton*), e incompreensível, ἀκατάληπτον (*akatálepton*); que ultrapassa as possibilidades da língua humana (CHRYSTOSTOME, 1970, p. 190-191).

1.2 OS LIMITES DA LINGUAGEM COMO SUA SUPERAÇÃO

O problema linguístico aparece como questão, no entanto, devemos notar que a linguagem é limitada a partir de seus termos e suas construções conceituais próprias, mas, apesar disso, ainda é a porta de entrada para a verdade revelada, desde que seja uma linguagem que não procure positivamente algo disponível, mas indisponível. Assim, o Boca de Ouro ainda quer *falar* sobre Deus, invocando-o, καλέω (*kaléo*) e através da oração, εὐχή (*eukhé*) que remete aos textos sagrados. Essa distinção é tão marcante que nem mesmo as realidades angélicas, de maior valor e intelecto, poderiam conhecer Deus segundo sua essência, οὐσία (*ousía*), pois até mesmo elas se velam, καλύπτουσιν (*kalýptousin*) para Deus (CHRYSTOSTOME, 1970, p. 212-213). As Virtudes e os Anjos são aquilo que seus nomes significam: σοφία (*sofia*): a “sabedoria pura” e ἄγγελος (*ángelos*), “mensageiros” (*Ibid.* p. 212-213) Nessas realidades, há um completo isomorfismo da palavra e da existência, o que não há tanto no humano, quanto em Deus, por isso permanecem afastados de ambos. Apenas na linguagem humana, por mais que seja limitada e finita, pode haver revelação, ἀποκάλυψις (*apokálypsis*), enquanto para as Virtudes e Anjos, o velar-se, καλύπτουσιν (*kalýptousin*).

A linguagem humana pode encarar seus próprios limites sem saber se há algo para além deles. Em outras palavras, a linguagem humana é a única que pode negar-se constantemente na sua função primordial de indicar coisas, de produzir significado e adequá-lo em síntese ao que indica. Podendo negar-se a si própria, ela enxerga aquilo que não-é, sem sê-lo. A teologia negativa se apoia principalmente nesse aspecto *sui generis* da linguagem humana. Desse modo, Crisóstomo nos chama atenção a uma passagem de Paulo que torna explícita a compreensão desse limite: “O Rei dos reis e Senhor dos senhores, o único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu nem pode ver” (1Tm 6, 15-16 in CRISÓSTOMO, 2007, p. 53). Elogia Paulo por ter preferido dizer que habita uma luz *inacessível*, ἀπρόσιτος (*aprositos*), em vez de *incompreensível*, ἀκαταληπτός (*akataleptós*), pois

De fato, diz-se que algo é incompreensível quando os que o examinam não conseguem apreendê-lo, apesar das pesquisas e buscas. Inacessível, porém, é o que desde o início se furta a qualquer investigação, sequer permite aproximação. (CRISÓSTOMO, 2007, p. 55)

O Padre deixa claro que não encara a insuficiência do discurso como falha quantitativa, como mera falta de atributos à mente, mas que essa se dá a partir da diferença qualitativa que há entre humano e Deus. Não é a finitude temporal por si só que limita a linguagem humana, mas a própria natureza da linguagem limita a finitude. “ἀκαταληπτός” (*akataleptós*) é o negativo de “καταληπτός” (*kataleptós*), que significa literalmente agarrar ou segurar algo. A linguagem se determina a partir do poder de “segurar” algo disponível e esgotar-se nesse algo, sem que a própria linguagem entre em questão. Dessa forma, ela é apenas um instrumento, um meio de manipular o redor segundo nossas próprias necessidades. Entretanto, quando a linguagem nega a si própria, ela se volta para o âmbito do sentido, o qual é irreduzível a qualquer coisa que foi “agarrada” em seus atributos. O sentido nunca se fecha em visões determinadas; não à toa, Crisóstomo, após Paulo, recorre às visões dos profetas para indicar o sentido em que se deve encarar a linguagem.

Para cada profeta, existe toda uma cadeia de significados diferentes para indicar a inacessibilidade de Deus. Em Isaías, é Deus sentado em trono alto, cercado de Serafins (Is 6,1-2); em Daniel, é o Anjo revestido de *Baddis* e de ouro puro de *Orphaz*, com o corpo aparecendo como os tesouros de *Tarsis* (Dn 10,5-8). O trono de Isaías não é um assento destinado aos líderes, feito de madeira e outros materiais, mas o sentido simbólico da superioridade de Deus, o qual não comunica o que é intuitivamente, mas apenas segundo o sentido do discurso. Também o anjo de Daniel recebe o nome de objetos próprios de seu contexto cultural, mas nenhum de nós, leitores contemporâneos, precisa saber *o que é* um *Baddis* ou onde fica *Orphaz*, pois, de antemão, sabemos que essas palavras, para além de sua redução ao contexto intuitivo, são símbolos que transbordam o sentido de magnanimidade e maravilhamento, assim como quando ouvimos uma pessoa falar uma língua que desconhecemos o significado das palavras, mas sabemos que elas assumem algum sentido.

CONCLUSÃO

Assim, conclui Crisóstomo: “A oração vem em primeiro lugar, em seguida a palavra (...)” (CRISÓSTOMO, 2007, p. 63). A oração é uma certa disposição da linguagem que diz mais do que a palavra e reconhece seus próprios limites. Ela é também superior à linguagem comum, não apenas pelo modo de seu discurso, mas pela situação em que ela deve ser exortada. Segundo o Padre grego, as orações são preces comuns, ou seja, feitas em comunidade, em um momento de afastamento dos negócios mundanos (*Ibid.* p. 65). O afastamento dos negócios também é o afastamento da pobreza simbólica da linguagem. Nos afazeres comuns, o literal é tomado como critério e objetivo geral da comunicação e as coisas são vistas a partir de seus atributos e utilidade. Na linguagem “afastada” da oração, o simbólico assume um sentido para além da mera metáfora, mas manifesta aquilo que é próprio da linguagem, que é ver para além de si mesma, a qual permite-se conclamar o que, já desde sempre, não pode acessar.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CRISÓSTOMO, João. *Da incompreensibilidade de Deus; Da providência de Deus; Cartas a Olímpia*. Trad. Mosteiro de Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, 2007. – Coleção Patrística.

CHRYSTOSTOME, Jean. *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. Tome I. Trad. Robert Flacelière. Paris: Les Éditions du Cerf, ²1970. (Sources Chrétiennes).

Artigo recebido em 14.10.2025 e aprovado em 11.11.2025

Pedro Verran dos Santos Pimentel: Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), participa, desde 2021, das ações de estudos e pesquisas do Laboratório de Fenomenologia (LAFE). Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0931-7034>. E-mail: pedroverran@id.uff.br.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto, Belo Horizonte, MG. CEP: 31720-300.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Daniel De Luca / Dr. Marco Heleno Barreto