

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Karina Masci Silveira Raydan

**VIVER SEM DEUS: expressões de uma espiritualidade ateia na literatura de José  
Saramago**

Belo Horizonte  
2018

Karina Masci Silveira Raydan

**VIVER SEM DEUS: expressões de uma espiritualidade ateia na literatura de José  
Saramago**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza

Área de Concentração: Religião e Cultura.

Linha de Pesquisa: Pluralismo, Imaginário Religioso e Sociedade.

Belo Horizonte

2018

#### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R265v Raydan, Karina Masci Silveira  
Viver sem Deus: expressões de uma espiritualidade ateia na literatura de José Saramago / Karina Masci Silveira Raydan. Belo Horizonte, 2018.  
199 f.

Orientador: Carlos Frederico Barboza de Souza  
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Saramago, José, 1922-2010 - Ensaio sobre a cegueira - Crítica e interpretação. 2. Ateísmo. 3. Espiritualidade. 4. Religião e literatura. 5. Literatura - Filosofia. I. Souza, Carlos Frederico Barboza de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 2:82

Karina Masci Silveira Raydan

**VIVER SEM DEUS: expressões de uma espiritualidade atea na literatura de José  
Saramago**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Religião e Cultura.

Linha de Pesquisa: Pluralismo, Imaginário Religioso e Sociedade.

---

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza – PUC Minas (Orientador)

---

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Miguel Mahfoud – UFMG (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos – PUC Minas (Suplente)

Belo Horizonte, 06 de novembro de 2018.

*Ao meu eterno pilar, José*

## AGRADECIMENTOS

*À minha avó, que mesmo sem estudos formais me ensinou, desde criança, o valor dos livros e do estudo. À minha mãe, minha força, meu colo, meu amparo, meu porto seguro.*

*Ao meu pai, José, quem fundou valores eternos em minha alma. Quantas saudades, meu herói...*

*Ao meu marido Fand, pela compreensão, apoio, paciência e amor. Não fossem seus superpoderes adquiridos para cuidar de tudo enquanto me deixava estudar, esse sonho não seria possível. Aos meus filhos, Ian e Mel, pelo sorriso diário, pelo sentido, pela vida, pela existência.*

*À minha querida e fiel escudeira Lu. Agradeço pelas tantas batalhas enfrentadas ao meu lado, nesses idos de mais de três décadas. Minha gratidão especial por ter me presenteado, com o Ensaio sobre a cegueira, há quinze anos. Desde então, Saramago faz parte do meu caminhar.*

*À minha tia amada Eliane, ao meu padrinho querido, ao tio Carlinhos, à minha madrinha, agradeço pelo que sou. Há muito de vocês em cada parte do meu ser. À minha afilhada, quem admiro pela garra e humanidade. À Sosô, por me lembrar que questionar é preciso.*

*À Nath, minha irmã, pelo exemplo de força e autenticidade.*

*À UFMG, por me ter concedido licença para conclusão do mestrado.*

*Aos colegas do DRH, especialmente da DAF, por terem assumido, com muito carinho e compreensão, minha parte do trabalho enquanto estive ausente. Não há equipe mais especial, compreensiva e cooperativa.*

*Ao meu orientador, Fred, pela paciência com minhas inseguranças e ansiedades e pelo incentivo em seguir em frente.*

*Ao professor Cantarela, pela maneira dedicada e apaixonada na lida com a Teopoética.*

*Aos demais professores e à secretaria do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, obrigada pelo acolhimento e crescimento.*

*Ao Miguel Mahfoud, grande mestre, exemplo profissional, exemplo de vida.*

*À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, agência financiadora, que por meio da bolsa (taxa) tornou possível a realização do mestrado.*

Sou um espírito profundamente religioso. E digo-lhe, usando um pouco da minha ironia habitual, que é preciso ter-se um altíssimo grau de religiosidade para fazer um ateu como eu. No sentido etimológico de religião tomada como aquilo que liga, o que sinto é essa grande ligação a tudo, àquilo que está aqui à mão, que somos nós, ao que nos rodeia, esta terra pequena que é a nossa terra, a outra maior, o continente, o globo (SARAMAGO, José).

## RESUMO

A literatura de José Saramago é envolta em polêmicas acerca das provocações e críticas religiosas expressas pelo autor. Identificamos, entretanto, que sua literatura expressa sentidos para além das críticas a Deus e à religião, bem como não se encerra em uma afirmação de um ateísmo. Na trama de *Ensaio sobre a cegueira*, podemos pensar em uma metáfora que alude a uma cegueira social contemporânea. Meio ao caos da epidemia de cegueira, a narrativa abre reflexões sobre virtudes e posicionamentos humanos. A epidemia da cegueira branca, designada de mal-branco, encontrou sua salvação na própria humanidade. Partindo da hipótese que essa obra carrega traços de uma espiritualidade sem Deus, nossa investigação buscou identificar se esses traços se confirmam, como e em que medida se revelam. As novas formas de espiritualidade, incluindo a espiritualidade ateia, são fenômenos contemporâneos advindos da secularização e da laicização. Encontramos na filosofia comte-sponvilliana, profícua base teórica acerca dessa temática. Localizamos, ao longo da narrativa saramaguiana *Ensaio sobre a cegueira*, elementos de realce na teoria comte-sponvilliana para o que ele chamou de espiritualidade ateia: comunhão, fidelidade e amor. Diante disso, constatamos ser perfeitamente possível o diálogo entre Saramago e Comte-Sponville. Para a construção da ponte entre o filósofo e o literato, sobre solos da Teopoética, adotamos um caminho ancorado no método husserliano da redução fenomenológica e nas contribuições da hermenêutica filosófica contemporânea e da estética da recepção.

Palavras-chave: Saramago. Ensaio sobre a cegueira. Teopoética. Espiritualidade Ateia.

## ABSTRACT

The literature written by José Saramago is involved in controversies about the provocations and religious criticisms expressed by him. We have found out, however, that his literature expresses meanings beyond criticism of God and religion, and does not end with an affirmation of atheism. In the novel *Ensaio sobre a cegueira* – *Blindness* (English version) – we can think of a metaphor that alludes to a contemporary social blindness. Amid the chaos of the epidemic of blindness, the narrative brings reflections on human virtues and positions. The epidemic of white blindness, referred to as white evil, has found its salvation in mankind itself. From the hypothesis that this work bears traces of spirituality without God, our investigation has the purpose of identifying if these traits are confirmed, how and to what extent they reveal themselves. New forms of spirituality, including atheistic spirituality, are contemporary phenomena arising from secularization and laicization. We have found in Comte-Sponvillian philosophy a profitable theoretical basis on this theme. Throughout the Saramagian *Ensaio sobre a cegueira* narrative, we have found elements of enhancement in the Comte-Sponvillian theory, for what he called atheistic spirituality: communion, fidelity and love. Thus we have realized that the dialogue between Saramago and Comte-Sponville is entirely possible. For the construction of the bridge between the philosopher and the novelist, on the basis of Theopoetics, we have adopted a path anchored in the Husserlian method of phenomenological reduction and in the contributions of contemporary philosophical hermeneutics and the aesthetics of reception.

Keywords: Saramago. *Ensaio sobre a cegueira*. Theopoetic. Atheistic Spirituality.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                              |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                                                                                       | <b>11</b>  |
| <b>1 REVERBERAÇÕES DO REAL NAS NOTAS DE UM ESCRITO FICCIONAL: BASES EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS PARA INVESTIGAÇÃO EM TEOPÓÉTICA.....</b> | <b>28</b>  |
| 1.1 RELIGIÃO E LITERATURA: UMA HISTÓRIA DE TENSÃO E APROXIMAÇÃO.....                                                                         | 29         |
| 1.2 HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA: UM BREVE PANORAMA HISTÓRICO E SUAS CONTRIBUIÇÕES .....                                                       | 39         |
| 1.3 DO UNIVERSO DAS TEORIAS LITERÁRIAS: UM BREVE POUSO .....                                                                                 | 72         |
| 1.4 JUNTANDO AS PEÇAS E DANDO FORMA: MONTANDO O QUEBRA-CABEÇA EPISTÊMICO-METODOLÓGICO E DEMARCANDO PRECEITOS .....                           | 81         |
| <b>2 DA VISÃO À CEGUEIRA, DA CEGUEIRA À VISÃO: AZINHAGAS SARAMAGUIANAS ....</b>                                                              | <b>88</b>  |
| 2.1 UM PANORAMA GERAL: A ESTRUTURA DA OBRA .....                                                                                             | 88         |
| 2.2 ENSAIO SOBRE A CEGUEIRA: DESCRIÇÃO E ANÁLISE .....                                                                                       | 89         |
| 2.2.1 Os primeiros cegos e o esboçar de uma natureza humana .....                                                                            | 90         |
| 2.2.2 O governo e suas primeiras providências: exclusão e falta de solidariedade.....                                                        | 99         |
| 2.2.3 O manicômio: situações extremas, formação de grupos e distinções de caráter.....                                                       | 101        |
| 2.2.4 Mais centenas de cegos ao manicômio: medo, violência e barbárie .....                                                                  | 111        |
| 2.2.5 Os cegos malvados: desumanização, humilhação e caos .....                                                                              | 114        |
| 2.2.6 A união dos cegos contra os “malvados” e o incêndio: ensaiando a união, a organização e a fidelidade .....                             | 120        |
| 2.2.7 A liberdade do manicômio: uma nova comunidade em formação .....                                                                        | 122        |
| 2.2.8 A cura: morte de Deus e a recuperação da visão.....                                                                                    | 129        |
| <b>3 VIVER SEM DEUS: ENTRE A FICÇÃO E A TEORIZAÇÃO, UMA ESPIRITUALIDADE ATEIA NO ENCONTRO DE SARAMAGO E COMTE-SPONVILLE .....</b>            | <b>133</b> |
| 3.1 O ESPÍRITO ATEU COMTE-SPONVILLIANO .....                                                                                                 | 134        |
| 3.1.1 Pode-se viver sem religião?.....                                                                                                       | 135        |
| 3.1.2 Deus existe?.....                                                                                                                      | 139        |
| 3.1.3 Que espiritualidade para os ateus? .....                                                                                               | 141        |
| 3.2 UM OLHAR COMTE-SPONVILLIANO SOBRE O SER HUMANO .....                                                                                     | 143        |
| 3.3 UNS PONTOS E UMAS VISTAS: ENSAIO SOBRE UMA ESPIRITUALIDADE ATEIA COMTE-SARAMAGUIANA .....                                                | 161        |
| 3.3.1 Ser humano.....                                                                                                                        | 161        |
| 3.3.2 Comunidade.....                                                                                                                        | 170        |

|                                   |                                         |            |
|-----------------------------------|-----------------------------------------|------------|
| 3.3.3                             | A organização .....                     | 174        |
| 3.3.4                             | A cegueira branca ou o mal-branco ..... | 176        |
| 3.3.5                             | A morte de Deus .....                   | 178        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b> |                                         | <b>183</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>          |                                         | <b>195</b> |

## INTRODUÇÃO

As provocações sobre a experiência humana sempre estiveram presentes em minha trajetória. Não distante, trilhei os caminhos da Psicologia. Nesse percurso, a fenomenologia de Husserl se revelou como um caminho de busca e encontro. Meio a esse processo, ao trabalhar com pacientes graves hospitalizados e com familiares diante da morte de entes queridos, religião, religiosidade, crenças e busca de crescimento espiritual passaram a compor temas de meu interesse sobre o ser humano. Mas minha atenção voltou-se, principalmente, para a questão: que sentido e que força para aqueles que não creem? Enfim, as espiritualidades passaram a fazer parte dos temas trazidos pelas pessoas com quem tive a oportunidade de acompanhar nestes momentos de dor. Durante essa investida de conhecimento, encontrei temas relevantes, como a experiência mística, a experiência elementar, a aceitação do mistério e a abertura ao horizonte. E também a literatura fez e faz parte da minha busca por adentrar o infinito que é o ser humano. Não distante, o encantamento com Saramago. Encontrei em suas obras muitas respostas e muitas ressonâncias com o caminho de busca que estava sendo percorrido. Ele escancara a lucidez e o ateísmo a um só momento. A derrubada de Deus e o erguer humano. A escolha do tema aqui proposto veio, então, daquilo que talvez se aproxime do que Luigi Giussani<sup>1</sup> denominava de *experiência do sinal*<sup>2</sup>. Venho aprofundar no maravilhamento diante da literatura saramaguiana, em especial o romance *Ensaio sobre a cegueira*. Busco ir além da última página do livro. Procuro o que há, para além daquelas páginas, que me trouxeram inquietações e que apontam para as buscas sobre as espiritualidades. Afinal, é possível uma espiritualidade para um ateu?

Seguindo estes vestígios, encontrei, no filósofo francês André Comte-Sponville, uma possível resposta. Ou pelo menos um caminho para encontrá-la. Digo principalmente da obra *O Espírito do Ateísmo*. Foi a partir dela que iniciamos os primeiros passos desta pesquisa, cujo objetivo é investigar se há, na narrativa de *Ensaio sobre a cegueira*, traços de uma espiritualidade ateia. Temos, então, duas margens. Nossa pesquisa buscou construir uma

---

<sup>1</sup> Luigi Giussani foi um pesquisador, teólogo e padre italiano que, buscando uma ontologia da experiência humana, cunhou o termo *Experiência Elementar*, que exprime o impulso original que está na base dos atos humanos e busca evidências que correspondam às exigências originárias, como as exigências de justiça, de verdade, de amar e ser amado, entre outras.

<sup>2</sup> Experiência do sinal, para Giussani, trata-se do maravilhamento diante das provocações da realidade; quando o real demonstra que há algo além do imediatamente captado pelos sentidos e solicita ir além.

ponte que pudesse unir essas margens. Iniciamos nossa edificação, portanto, por suas bases. O que poderia sustentar este projeto de ponte?

Este questionamento nos conduziu a um árduo trabalho. Como demarquei nas linhas iniciais, venho da Psicologia, área diversa das envolvidas diretamente na pesquisa proposta. Portanto, necessitava compreender o terreno no qual a investigação se inseria. Iniciamos, então, pelos estudos do solo onde pretendíamos trabalhar. Nossa investigação se dá entre um fenômeno estudado pelas Ciências da Religião qual seja, a espiritualidade ateia, e uma obra literária [*Ensaio sobre a cegueira*], objeto de investigação essencialmente das Letras. Logo, uma investigação interdisciplinar. O campo de pesquisa próprio dessa interdisciplinaridade entre os estudos das religiões e espiritualidades e objetos literários, sobre o qual solidificamos nossos estudos, chama-se Teopoética. A Teopoética é um campo de conhecimento originalmente voltado para o diálogo entre a literatura e a teologia. Com a sua solidificação, as pesquisas abriram esse horizonte e é possível verificar que ele abarca também os estudos sobre as religiões e as espiritualidades de maneira geral em suas interfaces com o objeto literário. Esse campo da Teopoética é marcado, conforme esclarece Cantarela (2018), pelas várias formas de se realizar uma “leitura religiosa” das obras literárias e pelo crescente interesse nas pesquisas que investigam as variadas interfaces entre os fenômenos religiosos, de maneira ampla, e o universo literário.

Nossa pesquisa está inserida nas Ciências da Religião. O campo da Teopoética situa-se na subárea intitulada Ciências da Linguagem Religiosa, a qual possui como temas correlatos, entre outros, as relações entre as linguagens religiosas e as artístico-literárias (SENRA, 2015). De acordo com Senra (2016), atual coordenador da área Teologia e Ciências da Religião na Capes<sup>3</sup>, as Ciências da Religião são, na atualidade, plurais e multidisciplinares. O cientista da religião, prossegue, “[...] pesquisa o fato religioso, a experiência religiosa, os fenômenos, as experiências, os conteúdos, as expressões, os textos, as tradições, as linguagens, as culturas religiosas e as tradições de sabedoria [...]” (SENRA, 2016, p.11). Ferreira e Senra (2012, p.264) ressaltam que “esse fazer científico procura compreender o fato religioso e exige situá-lo no espaço cultural. As Ciências da Religião estão circunscritas no mundo da cultura e demandam, nesse cenário, abordagens interdisciplinares”.

Encontramos, assim, a demarcação do terreno: a Teopoética. Nos levantamentos bibliográficos realizados sobre pesquisas desenvolvidas nesse campo interdisciplinar, chamou-nos a atenção certa carência de discussões de ordem epistemológica e metodológica

---

<sup>3</sup> Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

para a efetivação desse diálogo entre religião e literatura. Em se tratando das pesquisas em Ciências da Religião, tal carência evidenciou-se ainda mais marcante. Como aprendiz nesse campo, essa falta de discussões epistemológicas e metodológicas apresentou-se, a mim, como um desafiador embaraço a ser superado. Essa carência observada impôs, então, a necessidade de um esforço maior em interpretar o padrão cultural de análise que permita reconhecer sistematicamente o fenômeno pesquisado, a partir de princípios e processos racionais e experienciais capazes de favorecer esse diálogo entre religião e literatura. Isso nos fez sentir incitados, tal como se sente desafiado um estrangeiro, parafraseando o sociólogo e fenomenólogo Alfred Schutz:

A típica situação em que um estrangeiro se encontra no seu esforço de interpretar o padrão cultural de um grupo social ao qual se aproxima e para orientar-se dentro dele. Pela nossa presente finalidade o termo “estrangeiro” deverá significar um indivíduo adulto do nosso tempo e civilização que tenta ser permanentemente aceito ou ao menos tolerado pelo grupo ao qual ele se aproxima. O notável exemplo para a situação social aqui examinada é aquela do imigrante, e as análises seguintes são, como uma questão de conveniência, elaboradas com este ponto de vista. Porém não significa que sua validade está restrita a este caso especial. O candidato a membro de um clube fechado, o futuro noivo que quer ser admitido para a família da garota, o filho do fazendeiro que entra na faculdade, o morador da cidade que se muda para o ambiente rural, o “selecionado” que ingressa nas forças armadas, a família de um trabalhador simples que se muda para a metrópole – todos são estrangeiros de acordo com a definição dada (SCHUTZ, 2010, p. 118).

A esse trecho acima destacado do fenomenólogo austríaco, acrescento também a situação de pesquisadores novatos em um campo investigativo, um leitor diante de uma obra literária, de seus mundos possíveis e de seus bosques ficcionais – fazendo uma alusão à obra de Umberto Eco intitulada *Seis passeios pelos bosques da ficção*. Talvez as pesquisas nos evidenciem que, para conhecermos horizontes, para além do nosso campo visual, devemos nos permitir o desconforto de sairmos de nossos abrigos, tornarmo-nos estrangeiros em determinados momentos, em determinadas áreas. Essa provocação foi feita por Saramago em seu *Conto da ilha desconhecida*: “É necessário sair da ilha para ver a ilha, não nos vemos se não saímos de nós” (SARAMAGO, 2016, p.43).

Assumi esse papel de estrangeira e fui à busca de lugares a serem visitados. Assim, nos enveredarmos nas trilhas da hermenêutica, das teorias literárias e da fenomenologia para, finalmente, retornarmos o olhar para a nossa proposta dissertativa. Foi essa viagem para fora da ilha que nos instigou a mapear essa ilha, olhar suas singularidades, levantar os riscos já identificados por outros exploradores, compreender sua formação e descobrir os caminhos e os meios de chegar até ela e as maneiras de adentrar e explorá-la.

A hermenêutica possui uma vasta história, marcada por diferentes concepções. As visões que mais contribuíram com nossas investigações partem de Martin Heidegger, Hans-

Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Estes autores, ressalvadas suas diferenças, nos ajudaram na compreensão dos riscos e limites do ato interpretativo. A hermenêutica que precede a Heidegger visava à objetividade interpretativa através de técnicas que conduziam o hermeneuta à verdade oculta nos textos. Primeiramente a hermenêutica foi utilizada como ferramenta de interpretação nos campos teológicos, jurídicos e filosóficos. Cada área utilizava de técnicas próprias, para afirmarem a verdade contida nos textos. Com Schleiermacher, houve uma proposta de *desregionalização*, passando ser a hermenêutica uma espécie de tecnologia para a interpretação textual, ainda compreendendo o ato interpretativo como passível de pura objetividade. Inicia-se, também com Schleiermacher, a necessidade de técnicas que visassem ao resgate da intenção autoral. Assim, aos hermeneutas cabia a tarefa de descobrir o que pensava e intencionava o autor no momento em que escreveu seu texto (GRONDIN, 2014; LIMA, 2002; RICOEUR, 1990).

Com a proposta da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, há uma grande virada no campo. Crítico ao positivismo e cientificismo objetivantes, Heidegger declarava que a interpretação parte do que já está dado previamente ao sujeito. Ou seja, a interpretação apropria-se do conhecimento prévio de quem a realiza e, ontologicamente, não há como o sujeito abster-se dessa condição, a qual ele chamava de estrutura prévia. A interpretação, para o filósofo, é a elaboração das possibilidades e projeções abertas pela compreensão. Não se compreende pela interpretação, mas se interpreta a partir do que já foi previamente compreendido (HEIDEGGER, 2005).

Destarte, a teoria heideggeriana foi dirigida a uma hermenêutica existencial. Partindo das concepções heideggerianas, Gadamer as aplica diretamente às interpretações textuais. Assim, o filósofo aprofundou-se nos conhecimentos linguísticos e próprios do universo literário. Rejeitou a ideia da cogenialidade, ou seja, de o intérprete desvendar a psique e a intenção autoral. Destacamos os conceitos gadamerianos de **fusão de horizontes e história efetual**. Sumariamente, a história efetual é o efeito provocado no leitor através do texto. A fusão de horizontes é a fusão entre os horizontes do autor e do leitor, entre o passado e o presente. Trata-se de reler o passado com os olhos do presente. Assim, já não é possível identificar o que é do autor, o que é do leitor; o que vem do passado e o que pertence ao presente e, por isso, o termo **fusão** (GADAMER, 1999; GRONDIN, 2014).

Ricoeur, outro expoente da hermenêutica, ainda que fundado em algumas contribuições de Heidegger e Gadamer, retoma algo que estes últimos haviam considerado inviável: a questão do método. Tanto Heidegger, quanto Gadamer, pensavam que, ao tomarmos a questão do método, acabamos por perder a verdade ontológica. A teoria

ricoeuriana vem afirmar que não precisamos optar entre verdade ou método. O que permite tal superação, dizia o filósofo, encontra-se na problemática do próprio texto. Aprofundando-se, então, nas questões textuais, Ricoeur (1990) chega a um ponto de grande relevância: a unificação entre **compreender** e **explicar**. O filósofo demarca um erro do pensamento anterior em supor que a compreensão pertença às ciências do espírito e a explicação às ciências da natureza. Para ele, a explicação faz parte fundamental para se chegar à compreensão. Dessa forma, o filósofo demarca a tríade compreensão-explicação-interpretação. Para o autor, não se trata de elementos distintos, mas setores de um mesmo processo. A explicação é, nesse sentido, a mediação entre compreender e interpretar. O primeiro modo de compreensão do texto é uma compreensão ingênua. Por meio dos elementos explicativos, é possível chegar a um modo elaborado de compreensão, ou seja, à interpretação. Assim, Ricoeur (1976, 1990) acentua uma hermenêutica dialógica, centrada no que ele chamou de **mundo do texto**. O texto, assim, desprende-se de seu autor e de seu contexto. Na visão ricoeuriana, o texto ganha autonomia, o que possibilita constante atualização.

Do universo literário, encontramos suporte e contribuições nas reflexões propostas pela estética da recepção, em especial pela teoria do efeito estético de Wolfgang Iser. Esta teoria literária enfatiza o polo do leitor, na dinâmica autor-texto-leitor. Para Iser (1999), o texto é sempre atualizado, no ato da leitura. Esse processo de dá pela consciência intencional de seu leitor. A interpretação, portanto, possui caráter intersubjetivo na relação entre consciência do leitor e texto.

Por trás de todas essas teorias que contribuíram, enormemente, para as bases de nossas investigações, encontramos a fenomenologia husserliana. Da teoria husserliana, damos acento às noções de **intencionalidade da consciência** e **mundo-da-vida**. Enfatizamos, também, parte do método fenomenológico, isto é, a **redução fenomenológica**. Os conceitos de intencionalidade da consciência e mundo-da-vida fundamentam nossa concepção de conhecimento e interpretação. Não distante, podemos encontrá-los nas bases das teorias heideggeriana, gadameriana, ricoueriana e iseriana, seja explícita ou implicitamente. A intencionalidade da consciência, em suma, é a forma como conhecemos e nos relacionamos com o mundo. Para Husserl, o objeto é sempre objeto para uma consciência, bem como a consciência é sempre a consciência de um objeto. Dessa forma, consciência e objeto não são instâncias separadas, mas inter-relacionais. Com a noção de mundo-da-vida, essa noção inter-relacional do ser humano se acentua. A partir desse conceito, Husserl tornou evidente que o ser humano faz parte de um mundo, de uma cultura, de uma tradição e não é possível

desvencilhar-se disso. Trata-se do mundo vivido, das experiências, das vivências que tanto afetam o mundo, quanto o sujeito. Sujeito e mundo, portanto, são inter-relacionais e indissociáveis (ALES BELLO, 2004; MISSAGGIA, 2015; ZILLES, 2008).

A redução fenomenológica, resumidamente, é composta por duas etapas: a *redução eidética* e a *redução transcendental*. A redução eidética, trata da suspensão dos juízos de valor, ou seja, a colocação destes entre parênteses. Seu objetivo é chegar à essência do objeto e, para tanto, o fenomenólogo deve estar atento ao seu desvelar no fenômeno, descrevendo apenas o que se apresenta. Já na redução transcendental, segundo momento do método, o sujeito volta-se à sua consciência, buscando o sentido do que se lhe mostrou. Trata-se da descrição do fluxo da consciência (ALES BELLO, 2004; 2006; CARDOSO e MASSIMI, 2013).

O método da redução fenomenológica, proposto por Husserl, foi o desenho do nosso projeto. Não se trata de um método aplicado a interpretações textuais. Tampouco encontramos, em sua teoria, elaborações para tal uso. Entretanto, diante das teorias hermenêutica e literária acima destacadas, fica evidente sua contribuição para a área da interpretação textual. Apesar de não termos encontrado nas referências pesquisadas a aplicação direta de seu método para a realização de trabalhos interpretativos, não nos desmotivamos. Este foi, inclusive, nosso principal aporte metodológico. Partimos da descrição detalhada da obra para, posteriormente, descrevermos os sentidos abertos pelo ato da leitura.

Diante do marco epistemológico e metodológico brevemente traçado, fica claro não ser nosso escopo a busca das relações entre autor e obra. Assim, não faz parte do nosso interesse, nesta pesquisa, recorrermos à biografia de José Saramago. Nossa análise e discussão partem da interação leitor-obra e visa o diálogo entre a narrativa de *Ensaio sobre a cegueira* com a teoria de Comte-Sponville, sobretudo no que se refere à espiritualidade ateia. Entretanto, consideramos importante situar o escritor português. Também abordamos, neste momento e de forma breve, outros ângulos e olhares sobre a vida e obra do Nobel de literatura.

José Saramago nasceu no ano de 1922 em Azinhaga, uma aldeia pertencente à província Ribatejo. Entretanto, seus pais foram para Lisboa, antes mesmo de o escritor completar dois anos de idade, em busca de melhores condições de vida. Frequentemente a família visitava a aldeia onde o escritor literato nasceu e onde viviam seus avós maternos. Esses relatos que narram a infância e adolescência de Saramago podem ser vistos na autobiografia intitulada *Pequenas Memórias*. Nesse relato autobiográfico podemos perceber

que os seus primeiros quinze anos foram marcantes por toda a sua vida. Ele descreve como e o que aprendeu com seu avô camponês, a pobreza em que vivia toda a família, e demonstra, por meio das inúmeras histórias, como veio de uma família unida apesar das dificuldades.

Aos dezoito anos José Saramago formou-se em serralheria mecânica e iniciou seu primeiro emprego como serralheiro. Em 1942 mudou de emprego e passou a exercer funções administrativas, inclusive com cálculos de pensões e subsídios previdenciários. Em 1955, passou a colaborar com a editora Estúdios Cor, principalmente com trabalhos de tradução. Em 1959, passou a dedicar-se integralmente ao trabalho na editora. Entre 1967 e 1968 foi colaborador na revista *Seara Nova*, como crítico literário. A partir deste período, o escritor começou, também, a publicar crônicas em jornais. Em 1969, filiou-se ao Partido Comunista Português e intensificou suas produções e publicações de crônicas. Em 1971, deixou o emprego na editora Estúdios Cor. Prosseguiu com as crônicas e, em 1972, assumiu o cargo de editorialista no *Diário de Lisboa*. Em 1975, foi nomeado diretor adjunto do *Diário de Notícias*, perdendo seu emprego no mesmo ano, sob acusação de ser marxista radical. Somente em 1976 que José Saramago passou a dedicar-se ao trabalho de escritor (FUNDAÇÃO JOSÉ SARAMAGO, 2018).

A primeira obra de José Saramago, no entanto, não se deu após 1976. Seu primeiro romance publicado foi *Terra do Pecado*, em 1947. Segundo a pesquisadora Denise Noronha Lima, esta obra pode ser considerada imatura diante das produções posteriores do escritor. Lima (2017) ressalta, em relação a essa imaturidade, o fato de o escritor ter se enveredado, como aprendiz, no universo literário, como descrevemos brevemente acima, antes de arriscar a segunda obra, que veio ocorrer quase vinte anos depois. Em 1966, o autor lança *Os poemas possíveis*, em 1970, *Provavelmente Alegria* e em 1975, *O ano de 1993*, todas essas obras no gênero poesia. Somente em 1977, trinta anos após o seu primeiro romance, o escritor publicou *Manual de pintura e caligrafia*, sua segunda obra do gênero romanesco. Entremeios, em 1953, o romance *Claraboia* foi escrito pelo autor, mas rejeitado pela editora, tendo a sua publicação saído somente após a morte do português.

Ao longo da sua vida pública, o escritor, ateu e socialista, provocou polêmicas acerca de suas críticas abertas à religião, especialmente às Instituições religiosas, e também por suas críticas sociais, presentes na maioria de suas obras. Seu declarado amor às terras portuguesas também pode ser encontrado em algumas de suas obras. Apesar de normalmente ser conhecido como romancista, o escritor português aventurou-se por diversos outros estilos literários. Escritor profícuo, publicou dezoito romances, seis livros de crônicas, cinco peças teatrais (dramaturgia), uma literatura de viagem, dois livros de contos e três de poesia, três

obras infanto-juvenis, uma autobiografia (memórias) e sete diários. Em 1998, recebeu o Prêmio Nobel de Literatura, tendo sido o primeiro autor de língua portuguesa a receber tal premiação. As publicações de suas obras datam de 1947 a 2014, sendo três delas publicadas após a sua morte, em 2010 (FUNDAÇÃO JOSÉ SARAMAGO, 2018).

Há incalculáveis ângulos de análise e pesquisas sobre Saramago. Encontramos trabalhos acadêmicos sobre as representações do feminino pelo escritor, debates sobre bioética, impactos da literatura saramaguiana no contexto escolar, intertextualidade bíblica presente em variadas obras, análises linguísticas, mito e literatura, alegorias nos textos saramaguianos, enfim, vários horizontes abertos pela relação entre leitor e obra. Em relação ao contexto brasileiro, encontramos um grande volume de registros de teses e dissertações sobre o escritor na base de dados da CAPES. São quatrocentos e vinte e sete registros referentes à busca do termo “José Saramago”. Mais de 50% das pesquisas insere-se na área do conhecimento das Letras. Apenas cinco registros correspondem à área Ciências da Religião e Teologia. Destes, quatro pertencem à Teologia e um às Ciências da Religião. As obras saramaguianas estudadas nas pesquisas desta área foram *Evangelho Segundo Jesus Cristo* e *Caim*. Em todas estas podemos verificar uma análise teológica, a partir da visão saramaguiana das escrituras bíblicas. Dizemos isto de maneira sumária, apenas com a finalidade de demarcarmos a temática principal desenvolvida por estes trabalhos. As pesquisas e interpretações abordadas por nós, a seguir, referem-se àquelas cujos estudos mostraram-se agregadores ao debate proposto na presente dissertação. Destacamos aqueles trabalhos que fornecem apontamentos sobre ética, religião e visão de ser humano, especialmente os que partem da mesma obra trabalhada por nós, ou seja, *Ensaio sobre a cegueira*.

O pesquisador Cláudio Roberto Perassoli Júnior, em sua dissertação de mestrado em Letras priorizou investigar fenômenos culturais a partir da adaptação de *Ensaio sobre a cegueira* para o cinema, bem como *The Walking Dead*, seriado norte-americano de grande sucesso mundial. Considerando o primeiro como uma expressão da Alta Cultura e o segundo uma expressão da Cultura de massas, o pesquisador objetivou investigar, em ambos, os encontros e desencontros, a partir de uma leitura comparada. Com isso, ele buscou evidenciar como, a partir de expressões culturais diversas, ambas podem convergir ao denominador comum: provocações e reflexões acerca do ser humano contemporâneo, por meio de expressões metafóricas apocalípticas. Para tanto, Perassoli Júnior (2014) embasou-se, teórica e metodologicamente, na semiótica de Umberto Eco. O pesquisador demonstrou, a partir das comparações realizadas, que a vida contemporânea pode ser abordada e refletida, simbolicamente, seja a partir da Alta Cultura, seja pela Cultura de Massas. Assim, ele tece

críticas às teorias que colocam as produções populares como incapazes de fornecer material representativo e reflexivo sobre a sociedade. Ao contrário, demonstra como ambas esferas culturais são igualmente capazes, cada uma a seu modo, de comunicar elementos simbólicos da vida humana. Assim, ele conclui:

Entre “cegos” e “zumbis”, na discussão sobre os níveis de cultura, ambas as obras ficcionais revelam-se ligadas diretamente ao atual momento da sociedade e da produção de narrativas pós-modernas, desde suas estruturas, as quais recuperam a construção entre diversas mídias até o elemento fantástico, como também seus conteúdos, os quais, ainda que concretizados na Comunicação de Massa, com fins mercadológicos, inserem também aos telespectadores uma possibilidade de reflexão sobre a condição humana, que abarca pensamento, ação e sentimento. A crítica presente em ambas as obras é reflexo da vivência paradoxal da qual o mundo, tomado pela racionalidade, está tornando-se constantemente irracional. Homens, possivelmente dotados de humanidade, perdem no contexto da contemporaneidade a sua essência humana ao não conseguirem enxergar o outro como realmente este o é. Apenas diante de uma situação apocalíptica, catastrófica, distópica e animalesca é que a humanidade recobrará o ser humano entranhado, entre “cegos” e “zumbis”? (PERASSOLI JÚNIOR, 2014, p. 232).

Essa discussão apresentada por Perassoli Júnior (2014) nos traz um olhar, a partir de uma análise realizada por uma via diferente da nossa, que também demarca as provocações e reflexões saramaguianas em torno da sociedade contemporânea. Este pesquisador não caminhou pelas esferas religiosas ou espirituais, mas manteve-se na narrativa apocalíptica, colocando a narrativa em comparação a uma ficção popular. Verificamos em sua análise a recepção da narrativa saramaguiana, considerando a adaptação ao cinema, e a crítica à cultura racional, advinda com o Iluminismo, que estaria levando a humanidade a uma tragédia.

Em tese doutoral em Letras, a pesquisadora Iris Selene Conrado buscou, a partir de três obras saramaguianas, elaborar a caracterização do escritor português no gênero romanesco. Dessa forma, priorizou elementos estéticos e narrativos das obras, a fim de teorizar sobre o gênero literário. Partindo de obras escritas em momentos diversos, a pesquisadora demarca três diferentes fases estéticas percorridas pelo escritor: a fase inicial, conhecida como período formativo ou experimental, uma segunda fase marcada como um período histórico das suas escritas, denominada pelo próprio escritor como a fase da estátua e, por fim, a fase da pedra, marcada por características universalizantes. As obras analisadas de maneira sistemática na investigação de Conrado (2011) foram *Manual de pintura e caligrafia*, de 1977, pertencente à fase formativa; *Memorial do Convento*, de 1982, representante da fase da estátua; e finalmente, representando a categoria fase da pedra, a pesquisadora analisou *As intermitências da morte*, de 2005. A pesquisadora, assim, compara traços encontrados nessas três obras e ressalta algumas características comuns encontradas em ambas. Entre essas

características comuns apontadas por Conrado (2011), destacamos três delas: a tendência humanista, os conflitos existenciais e a crítica social.

A obra *Ensaio sobre a cegueira*, apesar de não ser objeto de análise de Conrado (2011), foi também brevemente abordada na tese da pesquisadora. Conrado (2011, p. 135) ressalta que este romance traz elementos novos nas características do escritor, tais como a indefinição dos nomes das personagens, a não demarcação de espaço e tempo, o que possibilita que a narrativa possa representar qualquer sociedade contemporânea e a utilização “da alegoria como figura-chave reflexiva da obra”. Essas características, para a autora fazem com que a narrativa ganhe dimensão universal. Na avaliação da pesquisadora,

Além destas características, há outra questão na obra bastante comum do projeto literário saramaguiano: o trabalho com o ser humano, na relação consigo mesmo, com o outro e com o mundo. Há ênfase na importância da ação humana consciente, na busca por um sentido da vida e na percepção realista e interessada dos indivíduos para com o outrem, principalmente demarcada na personagem ‘mulher do médico’. Além disso, há uma crítica à alienação do indivíduo no que se refere à sua dependência e comodismo quanto ao sistema sócio-econômico, bem como uma reflexão sobre a própria dimensão humana: a obra parece provocar o leitor a se perguntar o que seria, de fato, o ser humano (CONRADO, 2011, p. 135).

Ademais, Conrado (2011) acredita que o romance *Ensaio sobre a cegueira* inaugura a fase da pedra, de José Saramago. A fase anterior a esta, ou seja, a fase da estátua, foi inaugurada em 1977, com *Manual de pintura e caligrafia*, e finalizada em 1991, com *Evangelho segundo Jesus Cristo*. Embasada nas declarações do próprio escritor português, Conrado (2011, p. 126) explica que na fase da estátua “o autor estaria desenvolvendo um trabalho analítico do que está no externo da vida humana e, por isso, há referências espaciais e temporais específicas, sem, contudo, deixar de relacionar essa exterioridade à reflexão sobre o ser humano”. Já a fase da pedra, inaugurada por *Ensaio sobre a cegueira*, visa à “descrição profunda da complexidade da pedra, do que há no interior do ser”. Nas palavras do próprio escritor:

O que eu digo é que, até *O Evangelho*, foi como se eu estivesse, em todos esses livros, estado a descrever uma estátua. Portanto a estátua é a superfície da pedra. Quando olhamos para uma estátua, não estamos a pensar na pedra que está por detrás da superfície. Então é como se eu, a partir de *Ensaio sobre a cegueira*, estivesse a fazer um esforço para passar para o lado de dentro da pedra. Isso significa que não é que eu esteja a desconsiderar aquilo que escrevi até *O Evangelho*, mas é como se eu me apercebesse, a partir do *Ensaio*, que as minhas preocupações passaram a ser outras. Não penso que estou a escrever livros melhores que antes. Não tem a ver com qualidade, mas com intenção. É como se eu quisesse passar para o lado de dentro da pedra (SARAMAGO *apud* AGUILERA, 2010, p. 87).

Márcio Cappelli Aló Lopes (2017), em sua tese de doutoramento em Teologia, *Por uma teologia ficcional: a (des)construção teológica na reescritura bíblica de José Saramago*,

também aborda o romance *Ensaio sobre a cegueira*. Em sua pesquisa, o teólogo também demarca este romance como uma virada de fase das obras saramaguianas. Entretanto, o pesquisador utiliza-se de uma classificação diferente da adotada por Conrado (2011). Lopes (2017) demarca a fase anterior ao *Ensaio sobre a cegueira* como fase histórica ponderando que, a partir deste romance, teria início a fase universal de José Saramago.

Lopes (2017) também coloca em evidência o fato que, ao longo de *Ensaio sobre a cegueira*, a palavra Deus é utilizada, na grande maioria das vezes em que aparece (21 das 25 vezes), como expressão de linguagem. Destarte, Lopes (2017) realça uma ausência divina nesse romance e, em contrapartida, a ênfase na humanidade, evocando sua condição de responsabilidade e solidariedade. Segundo Lopes (2017, p. 229), o romancista português “construiu em *Ensaio sobre a Cegueira*, uma das metáforas mais fortes sobre a condição da humanidade. A cegueira descrita por Saramago, brota do narcisismo humano, do egoísmo. É uma cegueira que nasce de nossa incapacidade de enxergar o outro, de um olhar autocentrado”. Outro ponto que consideramos de valiosa contribuição para o nosso olhar, é a mirada do pesquisador sobre a cena da igreja, quando a mulher do médico percebe que todas as imagens levavam uma venda branca nos olhos:

Na perspectiva do escritor, numa espécie de inversão, o próprio Deus é imagem do ser humano. Neste cenário caótico não será da divindade que virá a ajuda, pois Deus e os santos não podem olhar para a humanidade. Esta é mais uma crítica da “teologia ficcional” de Saramago contra um providencialismo alienante. O ser humano deve assumir-se como sujeito da história. As crenças que impedem os homens e mulheres de se tornarem conscientes de suas responsabilidades na construção do tecido social devem ser revistas (LOPES, 2017, p. 230).

Nanci Geroldo Richter (2007) defendeu, em sua tese doutoral *Os espaços infernais e labirínticos em Ensaio sobre a cegueira*, a importância da tipologia espacial na narrativa de *Ensaio sobre a cegueira*. Dessa forma, ela categoriza e analisa os espaços do romance: manicômio e igreja como espaços íferos; as ruas, a cidade e o supermercado enquadram-se nos espaços labirínticos; e, por fim, as casas e personagens centrais são analisados como espaços horizontais e verticais. A pesquisadora sustenta que os espaços, ou seja, os locais onde as cenas se desenvolvem, possuem uma função na narrativa. Essa função espacial seria a de influenciar as ações, pensamentos, transformações e sentimentos das personagens. Assim, a pesquisadora afirma que os espaços não devem ser analisados apenas de maneira denotativa, uma vez que carregam também uma mensagem conotativa. Não é nosso foco tal análise de maneira aprofundada, mas vale ressaltar a relevância desse estudo, uma vez que os espaços são descritos com riqueza de detalhes no romance e isso provoca, em nós leitores, sensações advindas da ambientação construída pelo escritor: cheiros, imagens, luminosidade, distâncias.

Afinal, como a narrativa revela um mundo de cegos, as descrições físicas tornam-se fundamentais. Sem olhos para ver naturalmente o que se tem diante dos olhos, é preciso que este lugar (espaço) seja revelado.

A dissertação de Mestrado de Maria Ivonete Coutinho da Silva (2002) propõe, como foco do olhar, a existência humana na pós-modernidade. Silva (2002, p. 11) reforça que, tal como em outras obras do escritor, *Ensaio sobre a cegueira* também é marcada por reflexões implícitas sobre o ser humano e o mundo “o que revela o interesse do autor em compreender a essência do ser humano”. Esse interesse sobre a essência do ser humano, como vimos, é ressaltada pelo próprio escritor ao afirmar que *Ensaio sobre a cegueira* inaugura seu olhar sobre a pedra, sobre o que há no interior da pedra.

Silva (2002, p. 14) propõe que a cegueira, tema central do romance em questão, esteja relacionada ao “excesso de visibilidade e conduzida pela lógica funcional das estruturas sócio-econômicas”. Destarte, Silva (2002, p. 15) propõe que a cegueira enquanto representação simbólica, “se manifesta numa fantástica alegoria, refratando o contexto social contemporâneo pelo viés do imaginário pelo qual reescreve essa realidade, dando-lhe uma dimensão transgressora”.

Tomando a epígrafe de *Ensaio sobre a cegueira* (“Se podes olhar, vê. Se podes ver repara”) como ponto de partida para sua investigação sobre o olhar, para além do olho físico, Silva (2002) diferencia o **ver** do **olhar**. O verbo ver, demarca a pesquisadora, refere-se aos objetos aparentes, ao passo que o olhar dirige-se ao ser. Entretanto, ressalta, não se trata de correspondências excludentes, mas complementares, uma vez que nossa percepção se dá tanto no campo do visível, bem como do invisível. A dissensão entre esse ver e olhar é apontada pela pesquisadora como propulsora da cegueira:

A visão racionalista da modernidade estabelece uma cisão entre o ver e o olhar. O olho do racionalismo só é capaz de perceber no objeto a sua geometria, a sua forma, ou seja, a sua *objetualidade*. O contexto que rodeia o objeto é um conjunto de coisas, não é uma situação em que o sujeito reconhece outro, ou reconhece no *outro* um sujeito. Esta concepção racionalista da visão contribui decisivamente para que se instale a *cegueira* na humanidade (SILVA, 2002, p. 19).

Considerando a cegueira como metáfora, Silva (2002) ressalta seu valor ontológico. Assim, a pesquisadora indica diversas formas de cegueira, como a cegueira psicológica, a ideológica, entre outras. Assim, Silva (2002, p. 26) considera que o enfoque maior se dá no ser enquanto ser, “mostrando que é no devir da história que o sujeito precisa reconhecer a essência humana, na diversidade e adversidades de contextos, no contato direto com o Outro para assim descobrir-se como o olhar que vê e é visto”. Retomando o romance, a pesquisadora ressalta que a narrativa saramaguiana evidencia que a luz, a hiperiluminação, a claridade

excessiva, nem sempre são libertadoras e, ao invés de auxiliar a visão, podem também ofuscá-la. Ademais, a pesquisadora avalia que as personagens do romance estão no mesmo plano do homem contemporâneo, “pois o poder de ‘hiperiluminação’, instaurado pela tecnociência, obscureceu o seu olhar, por isso dizemos que, *Ensaio sobre a cegueira* é um convite para um olhar além da cegueira” (SILVA, 2002, p. 26).

Encontramos em Manuel Frias Martins, maior convergência com nossas buscas. Martins (2014) propõe uma espiritualidade clandestina presente nas obras de José Saramago, mas demarca, ao contrário de nossa proposta, o jogo duplo entre a vida pessoal do escritor e seus reflexos nas obras. O autor realça o “modo alegórico saramaguiano como resultado de um impulso de denúncia das injustiças do mundo, acompanhado quase sempre, é certo, de sentimentos claramente preconcebidos por parte do autor (políticos, morais, sociais)” (MARTINS, 2014, p.14). Entretanto, segue o pesquisador, tais sentimentos do autor não preenchem “a totalidade do movimento criativo saramaguiano. Ao contrário, eles tornam-se parte de um sistema literariamente poroso, permeável a múltiplas presenças do trabalho linguístico”. Martins (2014) ressalta que essa porosidade perpassa uma força estética, expressa nas imagens e ritmos da linguagem saramaguiana. O autor reforça, nesse ponto, a riqueza linguística encontrada no universo das obras do literário. Destarte, consideramos que, tal porosidade descrita por Martins (2014) confirma nossa escolha metodológica de encontrar, a partir da obra em análise e não na vida pessoal do escritor, os elementos da nossa investigação. Percebemos na obra *Ensaio sobre a cegueira*, bem como em outras obras do escritor, provocações de ordem ética, moral, social, política. São essas provocações suscitadas pela obra, no ato da leitura, que nos interessam. O que ele permitiu, através dessas porosidades textuais, ser revelado e o que os caminhos pelas porosidades textuais puderam desvelar a nós, enquanto receptores, através do encontro entre leitor e obra no ato da leitura.

Tal como nós, Martins (2014) identificou nas obras saramaguianas, algo para além de um ateísmo ou de uma revolta à religião. Ele percebeu um apontamento para uma espiritualidade saramaguiana. Esse traço espiritual em José Saramago, explica o pesquisador, é compatível com as preocupações éticas pessoais expressas pelo autor, bem como através das personagens e cenas das alegorias saramaguianas envoltas por uma funcionalidade moral. Destarte, o pesquisador confirma essa áurea de sentido espiritual presente em Saramago por meio das menções e citações replicadas do escritor nas redes sociais. Nesse movimento observado nos admiradores do escritor luso, através das redes sociais, Martins (2014) afirma que o elemento que ressalta é o sentido espiritual conferido às palavras de Saramago, tanto em

suas falas em entrevistas quanto às palavras das obras ficcionais. Nas palavras do pesquisador conterrâneo ao escritor investigado:

Muitos desses leitores fiéis retiram frases soltas, mas profundas no seu alcance, as quais vão lançando nas redes sociais não só em homenagem a Saramago mas também numa atitude generosa de promoção da sageza e da ética. Tal é feito mais uma vez, independentemente das diferenças ideológicas e políticas com o homem e o escritor. Esta realidade indesmentível demonstra por si só que as obras de Saramago se dirigem inequivocamente aos interesses e às necessidades práticas dos leitores, independentemente da geografia e da língua, apontando ao mesmo tempo para a *espiritualidade como expressão intensa da verdade*, não no sentido da verdade objetiva e positivista da ciência, mas no sentido da verdade como descoberta dinâmica de um *duplo princípio*: o do conhecimento da vida e o da negação de uma existência agrilhoadas (MARTINS, 2014, p. 16-17).

Diante dessa percepção, o pesquisador aponta que literaturas, tais como as de José Saramago, que fomentam questões para além da forma textual, acabam por colocar em cheque as críticas literárias fechadas em modelos textuais e intertextuais, análises formalistas, narratologia, enfim, modelos críticos de cunho objetivista. Assim, para Martins (2014, p. 17) “esse tipo de discurso crítico tem-se mostrado incapaz de reconhecer a necessidade de um levantamento de questões éticas e sociais nas obras de que se ocupa, devolvendo à literatura a importância que ela sempre teve como comentário da vida de todos nós”. Dessa forma, diz o pesquisador, essa crítica aspirante à cientificidade objetiva, dominante nas últimas quatro décadas no meio literário, acaba sendo posta em questão, diante de obras como as de José Saramago.

De acordo com a avaliação de Martins (2014), a crítica em torno das obras saramaguianas aproxima-se de um “ponto de saturação”, uma vez que já foi tão amplamente investigado por múltiplos ângulos e línguas. Dessa forma, as críticas e propostas interpretativas podem cair na prolixidade, alerta o pesquisador. Entretanto, prossegue, “graças a um salutar efeito de silenciamento da autoridade, é a própria crise de abundância de estudos críticos que sugere ou legitima a abertura de espaços de liberdade hermenêutica” (MARTINS, 2014, p. 24).

Destarte, o que o pesquisador sustenta é que há, nos textos literários, um fundo indefinido, indescritível, indizível. A isto Martins (2014, p. 25) denomina “matéria negra”. É esse elemento, aponta, que permite “um alargamento contínuo da compreensão do texto saramaguiano independente do número de teses acadêmicas disponíveis ou ensaios pretensamente definitivos”. Destarte, o pesquisador defende que a matéria negra, no contexto literário, é o que abre um campo “existencial da verdade enquanto manifestação da linguagem e das múltiplas validações ficcionais do sentido, é também o que possibilita à

crítica literária ler para além da escrita e sobretudo para além do escritor” (MARTINS, 2014, p. 25).

Sustentado por um modelo interpretativo para além dos modelos formalistas/objetivistas, desprendendo-se do texto em si ou da intenção autoral, o pesquisador realiza a sua caminhada interpretativa em busca de um elemento clandestino nas obras saramaguianas, ou seja, a espiritualidade. Ele realça que o discurso saramaguiano em geral, literário ou não, se oferece às necessidades espirituais da condição contemporânea “como uma alternativa concreta e muito especial aos discursos da filosofia e sobretudo aos discursos cada vez menos convincentes da religião tradicional” (MARTINS, 2014, p. 17).

Partindo da análise específica de *Evangelho segundo Jesus Cristo* e *Caim*, Martins (2014) busca sustentar sua tese de que, para além de uma expressão do ateísmo de José Saramago, é possível extrair, dessas obras, uma espiritualidade. O ateísmo, demarca o pesquisador, não é condição de tolhimento da espiritualidade. Martins (2014, p. 19) não considera significantes os comentários que acusam Saramago de representar um “ateísmo ofensivo”. Para ele, o ateísmo saramaguiano alude “uma *equação literária* [...] muito mais complexa do que aquilo que ela parece ser nos termos do ateísmo vulgar” (MARTINS, 2014, p. 19).

As reflexões de Martins (2014) tocam em diversos pontos semelhantes ao nosso olhar. O exposto até o momento já evidencia alguns desses pontos de convergência: a percepção de um subtexto espiritual na obra saramaguiana, a possibilidade da co-existência de ateísmo e espiritualidade, a interpretação livre das regras formalistas e também da intenção autoral. Destacamos, entretanto, que os caminhos desenrolados sobre a temática da espiritualidade, apesar de possuírem paisagens semelhantes em variados momentos, são caminhos diferentes. Primeiramente, nossos pontos de partida não são os mesmos. O pesquisador parte das obras *Evangelho segundo Jesus Cristo* e *Caim*, ao passo que partimos de *Ensaio sobre a cegueira*. As obras escolhidas pelo pesquisador pertencem quais àquelas que podemos chamar de romances bíblicos, uma vez que tratam de subversões de textos da Bíblia. E não apenas a partida se difere. Todo o mapa referencial também é diverso, o que não significa que são incompatíveis. Dessa forma, as flores e frutos colhidos ao longo dos passeios pelos bosques saramaguianos não são os mesmos e, tampouco, esses caminhos nos levam ao mesmo lugar. Isso é o que enriquece os horizontes e permite que o texto esteja em constante movimento e atualização. Falta-nos, então, aclarar a outra margem do diálogo: a espiritualidade ateia comte-sponvilliana.

André Comte-Sponville é um filósofo francês, declaradamente ateu, cujas reflexões giram especialmente em torno da vida humana, da ética e da moral. Demonstrando grande preocupação com a contemporaneidade, o filósofo assinala que vivemos uma época de crise do espírito. O espírito, diz ele, não pertence a nenhuma religião. O espírito é livre, afirma. Quando propõe uma espiritualidade ateia, realça que, apesar de parecer termos antagônicos, não são. Esse estranhamento, diz ele, se deve ao fato de, em nossa cultura Ocidental termos deixado que o espírito fosse tutelado pela religião e, assim, ficaram vinculados. Em várias de suas obras, o francês demarca a independência do espírito. Entretanto, a sistematização desse pensamento e a elaboração de uma espiritualidade ateia foram realizadas em *O espírito do ateísmo*. Segundo Comte-Sponville (2016, p. 128), o espírito é o poder de pensar, “na medida que tem acesso ao verdadeiro, ao universal ou ao riso. Provavelmente esse *poder* nada poderia sem o cérebro ou nem existiria. Mas o cérebro, sem esse poder, não passaria de um órgão como outro qualquer”. E prossegue: “O espírito não é uma substância; é uma função, é um poder, é um ato (o ato de pensar, de querer, de imaginar, de fazer humor)”.

Destarte, o filósofo diz ser a religião uma forma de espiritualidade, mas não a espiritualidade. Comte-Sponville (2016, p. 129) considera que somos “seres finitos abertos para o infinito [...] seres efêmeros, abertos para a eternidade; seres relativos, abertos para o absoluto”. É essa abertura, diz ele, que é o espírito. Assim, o filósofo propõe uma espiritualidade imanentista, naturalista e materialista. Imanentista, porque considera que acessamos o mundo, o Todo, através da imanência, uma vez que estamos contidos pelo Todo, não sendo possível, portanto, dizer de transcendência. Naturalista, porque não considera a possibilidade do sobrenatural e, portanto, a natureza é, para ele, o “todo real”. Materialista, porque o espírito é material, é corpo. Por fim, para o filósofo, é possível [e necessário] a existência de uma espiritualidade ainda que sem Deus. Para ele, é possível vivermos sem religião e sem Deus, mas não sem espiritualidade. No cerne desta espiritualidade estão as virtudes e a moral. Em especial a verdade, o amor, a fidelidade e a comunhão. A partir disso, há traços de uma espiritualidade ateia na obra *Ensaio sobre a cegueira*? Essa foi nossa questão orientadora, a qual buscamos responder em nossa investigação.

Para tanto, nossa dissertação foi dividida em três capítulos. O capítulo 1, *Reverberações do real nas notas de um escrito ficcional: bases epistemológicas e metodológicas para investigação em Teopoética*, traz as demarcações e contribuições do campo da teopoética, as bases hermenêuticas de Heidegger, Gadamer e Ricoeur, a fenomenologia Husserliana e uma breve passagem pelas teorias literárias, em especial sobre a estética da recepção. No capítulo 2, *Da visão à cegueira, da cegueira à visão: azinhagas*

*saramaguianas*, realizamos a descrição da obra *Ensaio sobre a cegueira* seguida da nossa análise, tomando como eixo de análise, ou seja, o eixo de orientação temática, a espiritualidade ateia. Por fim, buscamos, no capítulo 3, *Viver sem Deus: entre a ficção e a teorização, uma espiritualidade ateia no encontro de Saramago e Comte-Sponville*, aclarar a teoria comte-sponvilliana sobre a espiritualidade ateia e edificarmos a ponte que liga as duas margens, através do diálogo entre obra e teoria, resultando em uma espiritualidade comte-saramaguiana.

## 1 REVERBERAÇÕES DO REAL NAS NOTAS DE UM ESCRITO FICCIONAL: bases epistemológicas e metodológicas para investigação em Teopoética

Uma onda sonora, mesmo após a extinção de sua emissão, pode persistir e se propagar, alcançando os ouvidos através de seus reflexos, reverberando o som originário. Como esses ouvidos captam esse som? Com que afinação? Transpondo esse princípio para o campo fenomênico, nos indagamos se podemos captar faces da realidade através de suas reverberações. Afinal, as obras ficcionais seriam apenas a concretização de um momento eloquente em que o autor expressa suas fantasias de forma desconectada com a realidade? Ou podemos compreender essas obras enquanto meio de propagação de uma nota da realidade? Fenômenos religiosos podem ser expressos pela literatura? E uma obra literária ficcional desprovida, aparentemente, de conotações religiosas pode nos desvelar elementos religiosos? Com que “afinação” o leitor captará as “notas” literárias? Esses são alguns questionamentos que buscaremos aclarar neste capítulo.

Mas qual a razão de pautarmos essas questões? Retomamos que a nossa pesquisa dedica-se a investigar as aproximações entre espiritualidade ateia e o romance saramaguiano *Ensaio sobre a cegueira*. Dessa forma, partimos do pressuposto que uma obra ficcional pode ser lida enquanto material de revelação de um campo fenomênico ou até mesmo ontológico. Mas, sendo ficção, o que podemos extrair de real? E, ainda, cabe-nos questionar: o que chamamos de real/ realidade? Portanto, antes de partirmos para a análise interpretativa da obra, cumpre esclarecermos pontos cruciais que guiaram nossa investigação e nos conduziram ao encontro das respostas [ou indícios dessas] às questões acima.

Destarte, o presente capítulo se dedica ao esclarecimento teórico-metodológico que nos guiaram. Dessa forma, abordamos, num primeiro momento, o campo investigativo dedicado às pesquisas que relacionam religião [e teologia] e literatura, intitulado, por alguns pesquisadores, teopoética. A hermenêutica filosófica contemporânea foi abordada na segunda seção. Nesse momento traçamos um breve panorama histórico da hermenêutica desde seu surgimento até chegarmos à hermenêutica filosófica contemporânea, destacando algumas contribuições de Heidegger, Gadamer e Ricoeur. No segundo momento, além de abordarmos a hermenêutica, abordamos também a fenomenologia de Edmund Husserl. Num terceiro momento, visitamos a área com a qual a nossa [Ciências da Religião] busca um diálogo: a área literária. Essa terceira seção busca levantar algumas tendências de concepções epistemológicas e metodológicas a partir das teorias literárias, contribuindo para o estabelecimento das nossas bases. Finalmente, a partir das discussões lançadas nas três seções

anteriores, nosso quarto momento é dedicado a demarcar os caminhos pelos quais nos enveredamos para atingirmos nosso objetivo de edificar uma ponte entre *Ensaio sobre a cegueira* e a espiritualidade ateia.

### 1.1 Religião e literatura: uma história de tensão e aproximação

Há muito, religião e literatura estão, de certa maneira, próximas. Talvez, desde seus princípios. Mas há não tanto tempo assim, estudar essa relação sob o viés acadêmico, ou seja, através de pesquisas e análises sistematizadas, também ganhou forças e tem despertado interesse de áreas diversas do saber, especialmente da teologia, das ciências da religião e da literatura. Assim, um campo interdisciplinar e dialogal que visa compreender essa relação tem se consolidado em tempos mais recentes, como apontam diferentes pesquisas (BARCELLOS, 2000; CANTARELA, 2018; MANZATTO, 2016). Tanto a Bíblia passou a ser lida como literatura, quanto a literatura tem sido estudada como material de reflexões teológicas, bem como tem sido estudado as interfaces entre fenômenos religiosos e a literatura. Não obstante, os olhares diversos ampliaram esse horizonte inter-relacional. A esse campo tem-se o nome de teopoética:

O diálogo entre a literatura e a teologia, ou mais amplamente, entre a literatura e o âmbito mais geral dos estudos sobre religião e espiritualidades, constituiu um novo campo de conhecimento cunhado de Teopoética, marcado por variados modos de “leitura religiosa” do texto literário. O interesse pela literatura em suas interfaces com as variadas facetas das religiões e das espiritualidades organizou, nos últimos trinta anos, dentro e fora do Brasil, numerosos eventos acadêmicos e produziu grande número de publicações bibliográficas (CANTARELA, 2018, p. 194).

Dessa forma, sendo esse o campo em que nossa pesquisa se vincula, interessa-nos saber: como as pesquisas em teopoética têm se desenvolvido no contexto brasileiro? Em artigo intitulado *A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura*, o doutor em Letras e docente em Ciências da Religião da PUC-MG, Antônio Geraldo Cantarela (2018) mapeou indicadores acerca do campo da teopoética. O pesquisador afirma que há, no Brasil, uma grande produção bibliográfica e de eventos acadêmicos voltados para o diálogo entre literatura e religião. Assim, ele se propõe, nesse artigo, a investigar quem são os principais pesquisadores da área, a formação deles, o tipo de produção bibliográfica e os modelos teóricos subjacentes. Nessa investigação, Cantarela (2018) demarcou 129 pesquisadores em teopoética no Brasil. Constatou, também, que a quase totalidade desses pesquisadores em Teopoética possui pós-graduação *stricto sensu* (somente 0,2% possuem grau máximo de bacharelado ou licenciatura). A pesquisa revelou, outrossim, que a área das

Letras é a que concentra a maior parte desses pesquisadores, seguida pela Teologia, Ciências da Religião e Filosofia. As demais áreas representam proporções inexpressivas em relação a estas áreas destacadas. O pesquisador realça:

Até o ano de 2012, a área de Letras ultrapassava em cerca de 30% as áreas de Ciências da Religião e Teologia juntas. Atualmente, o número de pesquisadores em Teopoética que fizeram seu doutorado em Letras apresenta-se praticamente o mesmo que o de Ciências da Religião e Teologia juntas. De qualquer modo, o número de doutores em Letras é proporcionalmente maior que o de outras áreas (quase 40% do total de pesquisadores) (CANTARELA, 2018, p. 199).

Outro fator relevante de ser aqui explicitado refere-se aos dados de produção bibliográfica no campo. De acordo com a pesquisa realizada por Cantarela (2018), foram encontradas um total de 1175 produções bibliográficas em Teopoética, sendo em sua maioria artigos (523), seguidos, em ordem de quantidade de produções, de capítulos de livros, anais de congressos e livros. Em relação aos escritores literatos mais pesquisados, aponta:

Seguindo a ordem estabelecida pela preferência dos pesquisadores, os autores/obras de literatura mais presentes na Teopoética são: a Bíblia, Guimarães Rosa, Adélia Prado, Clarice Lispector, Machado de Assis e José Saramago, lidos por seis ou mais pesquisadores. Em seguida, presentes nas publicações de pelo menos três pesquisadores, encontramos: Carlos Drummond de Andrade, Fernando Pessoa, Jorge de Lima, Jorge Luiz Borges e Friedrich Nietzsche (CANTARELA, 2018, p. 209).

Demarcando a consolidação desse campo inter-relacional que é a teopoética, o teólogo Antônio Manzatto (1994, 2012a, 2012b, 2016) ressalta a importância dos estudos voltados para o estabelecimento das relações entre religião e literatura. Segundo o teólogo, é relevante um campo em que seja possível realizarmos, a partir de uma obra literária, revelações sobre o humano e a vida real. Isso porque, segundo o pesquisador em teopoética, a arte literária diz do ser humano e do seu mundo, abrindo aos teólogos e cientistas da religião, uma possibilidade de aproximarem-se do conhecimento acerca do humano e de sua existência. Manzatto (2016) destaca que os textos literários podem trazer elementos acerca do sagrado, da transcendência, de comportamentos religiosos, culturais e modos de existência do humano. Esses elementos são de interesse dos cientistas da religião e,

Embora tenha se convencionado chamar a área de estudos de teologia e literatura, muitas vezes o trabalho se realiza na aproximação entre religião e literatura. [...] Se é legítimo que a literatura se interesse pelo ser humano religioso e o apresente em suas obras, também é legítimo que os que estudam os fenômenos religiosos o façam a partir e no horizonte de obras literárias (MANZATTO, 2016, p. 11).

Compartilhamos da afirmação acima destacada de Manzatto (2016). Pensamos que nos horizontes que se despontam do universo literário, dentre inúmeras possibilidades, podemos encontrar elementos que nos abrem a fenômenos religiosos. E, como sabemos, os fenômenos religiosos, para além de horizontes próprios das reflexões teológicas, são também

horizontes de abertura para nós, cientistas da religião. Dessa forma, encontramos no campo da teopoética a intercessão entre três áreas, a saber, a literatura, a teologia e as ciências da religião.

Caminhando na direção desse paradigma mais aberto em teopoética, Manzatto (1994), no que concerne ao trabalho de aproximação e diálogo entre literatura e religião, mais especificamente literatura e teologia, realça que devemos levar em conta a literatura enquanto campo independente e não serva da teologia. Nesse sentido, os também teólogos Alex Villas Boas (2016) e José Carlos Barcellos (2000) creditam problemática a apropriação da literatura pela teologia, no sentido de reduzir a primeira a mero testemunho ilustrativo e reforçador das verdades já afirmadas. Não sendo, então, a literatura um testemunho da teologia e, portanto, um lugar teológico, o campo entre literatura e religião, conforme Villas Boas (2016), em consonância com o pensamento de Manzatto (1994) e Barcellos (2000), deve ser lugar de conhecer o ser humano em sua profundidade. Dessa forma, esses autores percebem a possibilidade de a literatura corroborar com a teologia e com as ciências da religião sobre a questão do sentido existencial.

Maria Clara Bingemer (2015), teóloga e, juntamente aos teóricos já demarcados nessa seção, nome de realce no campo da teopoética, também teoriza essa relação, no sentido explicitado anteriormente de que a literatura nos brinda com reflexões acerca da existência. Segundo Bingemer (2015), a teologia, principalmente a teologia das três “Religiões do Livro” (judaísmo, cristianismo e islamismo), nasce da palavra. A teóloga observa que “[...]a Bíblia, fonte de revelação e nascedouro da teologia, é tudo menos um manual de piedade. Trata-se do Livro da Vida por excelência” (BINGEMER, 2015, p. 19). Não somente a Bíblia, mas a literatura de modo geral, segundo a autora, reflete as experiências e vivências humanas. Assim, ela busca demonstrar sua crença de que “que há uma afinidade constitutiva entre teologia e literatura” (BINGEMER, 2015, p. 16). Compartilhamos dessa concepção e reafirmamos que, enquanto reflexo da existência humana, a literatura contribui não apenas com as reflexões teológicas, mas fornece inúmeras contribuições também às ciências da religião. Assim, sustentamos ser esse um campo fecundo de investigação sobre fenômenos religiosos.

Tomando a literatura enquanto arte, Bingemer (2015, p. 18) aponta que “Talvez a maneira mais antiga e mais venerável [...] seja considerá-la uma forma de *imitação*. Isto define a literatura em relação à vida, encarando-a como um meio de reproduzir ou recriar em palavras as experiências da vida [...]”. Nesse sentido, a teóloga aponta que a literatura, então, pode ser pensada enquanto arte que imita ou reflete a vida e as experiências humanas. Outro

ponto salientado pela autora, que incide sobre a *Teoria da Imitação*, refere-se ao entendimento de **imitação não como cópia da realidade**, mas à vida através de uma *reinterpretação e recriação*. Assim, diz ela, a ênfase é sobre o modo que a vida foi imitada no objeto artístico “[...] ou que espécie de espelho será usado para refletir as experiências humanas. Esta concepção coloca-nos mais perto de um dos fatos essenciais sobre a literatura, a saber, que a matéria-prima é remodelada e até transformada na obra literária” (BINGEMER, 2015, p. 19).

Assim, considerando que a literatura pode nos aproximar do mundo em que vivemos, Manzatto (1994) destaca o gênero romanesco enquanto aquele que, em seu entendimento, mais pode contribuir na aproximação desse ser humano real. Lopes (2017) endossa o pensamento de Manzatto (1994) sobre o gênero romanesco como lugar privilegiado de reflexão sobre o humano:

O romance é um modo específico de fazer a experiência da realidade. Todavia, a palavra romanesca não deve ser vista só como representação do real, mas também a partir de uma dialética, do seu potencial de transfiguração da vida. Afinal, ela incide no mundo, capta a realidade, mas também propõe a sua subversão. O romance é sim um aparelho de percepção que apreende a vida em toda a sua complexidade e contradição, mas sobretudo uma fonte para a transformação desta. É uma forma de aprofundamento das relações do ser humano com o mundo. Ao mesmo tempo em que é um verdadeiro reduto de todos os problemas em que a sociedade contemporânea traz consigo, ainda se mostra como um verdadeiro lugar de reencontro do ser humano com ele mesmo, com valores coletivos e como horizonte de um futuro (re) humanizado. Ao refletir a vida e projetar sua refração, se revela como uma possibilidade de reinvenção desta (LOPES, 2017, p. 128-129).

Podemos perceber que as afirmações trazidas por Lopes (2017) endossam, além do pensamento de Manzatto (1994) sobre o gênero romanesco, as afirmações de Bingemer (2015) em torno da teoria da imitação. Afinal, tal qual Bingemer (2015) ao versar sobre a capacidade que a arte possui de captar a realidade e reinterpretá-la através de um material artístico, Lopes (2017) caminha nessa direção, ao colocar que o romance apreende a vida real e a subverte nas obras romanescas. Ressaltamos, também, a fala de Lopes (2017) acerca do poder de transformação da realidade que uma obra romanesca possui. Afinal, se um objeto artístico, de modo geral, e uma obra literária, de modo específico, são capazes de tragar a essência da existência e transpô-la em linguagens outras que permitam a subversão e a reconfiguração dessa existência, eles também nos trazem a possibilidade de abertura de horizontes na compreensão e mirada existencial. Assim, realçamos que peregrinarmos na teorização de que um romance (e aqui nos detemos ao romance por ser o objeto artístico específico de nossa pesquisa) não é uma fixação encadernada de um fato histórico, nem tampouco um fenômeno puramente estético que nada revelaria, senão fantasias de um

universo paralelo. Então, entre a realidade e a ficção, o que nos aponta, enquanto cientistas, o universo literário?

Ao considerar o universo literário pelas suas próprias leis e temáticas, Manzatto (1994; 2012a) questiona como poderia, a literatura enquanto ficção, servir de material reflexivo para o saber científico. Isso o direciona ao pensamento sobre a verdade literária. A literatura, como já mencionamos, é uma forma de arte. Manzatto (1994), em consonância e, portanto, corroborando com o pensamento exposto anteriormente, destaca que, mesmo nos romances realistas, nos deparamos com mensagens simbólicas e não notícias reais. Mas isso não quer dizer que, por ser ficção, a literatura é uma mentira. Por ser simbólica, a literatura trabalha através de metáforas e, assim, acena para o real, “[...] mas ela não fala do real, ao menos não em um senso primeiro e evidente: ela faz apelo à significação. Ela alude à realidade, representa o real e, assim, interpreta, compreende e conhece a vida, o homem, o mundo” (MANZATTO, 1994, p. 21).

Ainda em caráter de corroboração desse pensamento que considera o romance, de modo mais específico, como uma forma de assoalhar, pela metáfora, a realidade, Lopes (2017) afirma que a literatura, mesmo em seu caráter ficcional, revela imagens do mundo real. Isso, aponta o teólogo, nos permite captar e interpretar dados da vida. Dessa forma, ele conclui:

A literatura, portanto, não surge de um olhar descompromissado com a vida, mas nasce de uma relação umbilical com ela. Os escritores sorvem da própria vida o material para a sua criação literária. Através de sua arte, intervém nela, levando-a à frente, não como uma sucessão de repetições enfadonhas, mas como alvissareira e fecunda novidade mediada pelas formas literárias que a expressam. No processo de criação os escritores extraem do mundo o material e promovem uma subversão através da sua imaginação. Desta maneira, oferecem uma visão da realidade ao mesmo tempo condensada e transfigurada. Na criação literária há a semente da recriação da vida. Os textos literários carregam o poder de transformar o mundo. O escritor exige dos leitores uma duplicidade, por meio da qual torna-se possível ver que o seu mundo é, ao mesmo tempo, não tão real e muito real. Afinal, a ficção sabe que é — uma mentira verdadeira. A literatura não é uma escapatória alienante da realidade, mas estabelece-se como uma espécie de aparelho ótico, que dá ao leitor a possibilidade de desenvolver o que talvez sem o livro não observaria (LOPES, 2017, p. 105-106).

Destacamos do trecho da tese doutoral em destaque, apontamentos que consideramos de grande valia para a compreensão da nossa proposta, bem como acreditamos trazer corroborações para o campo da teopoética como um todo. Primeiramente ele reforça a discussão já pautada de que não se trata de uma repetição ou imitação (em seu caráter literal), mas de uma transposição da realidade mediada por uma forma literária (no nosso caso, o romance), o que permite uma abertura de horizonte em relação às formas de pensarmos a existência. Refletimos que, através dessa forma metafórica de tangenciar e revelar a realidade,

as obras carregam, então, o poder de transformação do mundo real, como bem expressou Lopes (2017), no aqui e agora. Isso porque, convergindo com o teólogo, sustentamos que o universo de uma obra literária possa desvelar novos elementos em nosso horizonte de acesso à realidade e, por isso, abertura de horizonte.

Após essa reflexão acerca da verdade literária e das contribuições do campo da teopoética para os estudos teológicos e das ciências da religião, discorreremos brevemente sobre a questão do método nesse campo. Afinal, trata-se de um campo composto por diversos olhares e, sendo considerado recente, Manzatto (2016) considera previsível que haja o surgimento de métodos diversos que visem à inter-relação entre literatura e religião. Ele destaca ainda, que, em vista da amplidão de temas e objetivos que o campo oferece, essa multiplicidade metodológica deve ser encarada positivamente. Destarte,

Teopoética, correlação, estudos comparados, perspectiva mística, método antropológico e outros mais são maneiras de estudar a relação entre um e outro segundo aquilo que se busca ressaltar ou conhecer. Não há uma única maneira de fazer dialogar teologia e literatura e elas, que são plurais em suas maneiras de ser isoladamente, dão origem a relações plurais entre si. Por isso as metodologias de abordagem precisam permanecer diversas e múltiplas, e é bom que assim seja (MANZATTO, 2016, p. 9).

É possível perceber a multiplicidade de métodos realçada por Barcellos (2000), em seu artigo intitulado *Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo*. O pesquisador apontou, mas sem sistematizar os dados, o grande volume de produções bibliográficas que visam a relacionar teologia e literatura. Porém, segundo Barcellos (2000), poucas produções visam a um debate teórico com fins de estabelecer metodologias para tal relação. Dessa forma, o pesquisador buscou traçar e teorizar esse campo inter-relacional, o qual estamos discutindo. Para tanto, o autor recorreu à tese de doutorado de Pie Duployé, de 1964, na qual o teórico discute sobre apontamentos religiosos na literatura do escritor francês Péguy. Assim, o autor traça importantes considerações metodológicas em relação à interface entre literatura e religião. Primeiramente, ao constataremos que uma obra pode ser considerada uma teologia revelada por meio literário, ela não deve ser interpretada independentemente da obra que a revela. Essa foi a primeira observação de Duployé apontada por Barcellos (2000). A segunda observação refere-se à possibilidade de a literatura ser utilizada como ilustração ou exemplificação nas reflexões teológicas. Porém, essa forma de relacionamento coloca a literatura como algo supérfluo. A ideia de Duployé seria apontar a literatura enquanto *lugar teológico* e não como apêndice das reflexões teológicas. Barcellos (2000) indica que tal perspectiva da literatura como *lugar teológico* foi reforçada em 1969 pelo teólogo Marie-Dominique Chenu e, posteriormente, em

1976 por Jean-Pierre Jossua e Johann Baptist Metz. Essa discussão seria retomada e ampliada, então, em 1985, por Jossua, em seu livro *Pour une histoire religieuse de l'expérience Littéraire*. Essa concepção da literatura como *lugar teológico*, segundo os apontamentos do pesquisador brasileiro, distancia-se do modelo que busca utilizar a literatura como meramente ilustrativa. Esta utilização da literatura como ilustração não é entendida como algo errado, mas como uma forma reducionista e superficial da literatura.

Ainda percorrendo o artigo de Barcellos (2000), realçamos seu debate sobre o poder teológico implícito e explícito da literatura e, para tanto, destacamos o pensamento de Hervé Rousseau. Assim, “Poder teológico explícito teriam aquelas obras literárias que tematizam explicitamente questões teológicas, poder teológico implícito teria qualquer obra literária, na medida em que qualquer obra pode ser objeto de uma leitura teológica” (BARCELLOS, 2000, p. 15). Nesse ponto, ele destaca as divergências entre o pensamento de Duployé e Rosseau. Este último, conclui, diz de uma leitura teológica da literatura, ou seja, submeter a obra à teologia ou à hermenêutica teológica. Já Duployé e Jossua, continua, demarcam que a literatura pode propiciar questões teológicas a partir mesmo da hermenêutica literária, ou seja, sem submeter a obra literária à teologia. Sequencialmente, o brasileiro aponta o pensamento do teólogo alemão Karl-Josef Kuschel, quem demarcou dois modelos dominantes na relação entre teologia e literatura: o confrontativo e o correlativo. O primeiro corresponderia à confrontação entre ideologia e verdade. O segundo parte da correlação entre questões humanas e revelações de Deus. Segundo Barcellos (2000), Kuschel considera que ambos os métodos tratam a literatura apenas enquanto uma negativa teológica, um reduzindo ao confronto e outro impondo perguntas e respostas, cooptando o objeto literário e impondo-lhe uma verdade teológica. Nas palavras do teólogo alemão,

(...) O método *confrontativo* reduz o diálogo entre teologia e literatura a um conflito entre ideologia e verdade. A literatura, com isso, vê ser reduzida sua pretensão autônoma de verdade, o escritor é interrompido em sua fala, antes que possa concluir o que tem a dizer. No fundo, o método confrontativo (...) não precisa do diálogo, pois já tem em mãos todas as fontes únicas de verdade. Na melhor das hipóteses, ele apenas usa os produtos da cultura para delinear os próprios contornos, para delimitar fronteiras e autodescrever-se. Não pode admitir que também haja uma consciência de verdade externa à revelação cristã, que haja uma disputa sobre a verdade tanto na arte como sobre ela, nem tampouco que o artista se sinta comprometido com essa verdade em torno da arte. É incapaz de considerar o sofrimento dos artistas, os medos vitais e o autoquestionamento ao longo do processo de busca da verdade por meio da linguagem e da forma, pois já pressupõe a solução para o problema da verdade (KUSCHEL, 1999, p. 221).

Já em relação ao método correlativo, Kuschel (1999) afirma:

O método *correlativo*, por sua vez, também dispõe da literatura para fins próprios. Se o método confrontativo reduzia o diálogo teologia-literatura a um conflito entre ideologia e verdade, o método correlativo impõe-lhe um esquema de perguntas e

respostas. Não percebe, com isso, que a revelação cristã, tal como testemunhada nas Escrituras e sempre recolocada pela teologia, não é de modo algum idêntica ao anseio pela “solução” de todas as questões. A “revelação” cristã por certo contém muitas respostas, mas a característica dessas respostas reside justamente não em calar as perguntas fundamentais da existência humana, mas conduzi-las a uma perspectiva correta. As perguntas últimas do ser humano não são suspensas pela revelação, mas formuladas por ela: Se Deus é o criador do mundo, então por que o mundo é como é?(...)” (KUSCHEL, 1999, p. 221).

Assim, Kuschel (1999) propõe o método da analogia estrutural como sendo o mais adequado no estabelecimento do diálogo entre religião e literatura. A partir desse método, o autor afirma ser possível evitar uma interpretação literária equívoca através da apropriação da obra e sua rotulação enquanto cristã, por exemplo, identificando o que é próprio e o que é estranho à verdade teológica em questão. De acordo com Kuschel (1999, p.23), “[...] com o pensamento em termos de correspondências, almeja-se a conquista de uma teopoética, uma estilística do discurso adequado para falar de Deus nos dias de hoje”. Assim, Kuschel (1999) aponta que a busca por correspondências entre teologia e literatura trabalha em prol do respeito à autonomia dos textos literários ao ocuparmo-nos dos mesmos.

Ao analisar o livro *Im Spiegel der Dichter*, de Kuschel, Barcellos (2000) afirma:

Esse livro de Kuschel poderia ser descrito como uma tentativa brilhante de se constituir uma teologia sistemática a partir da literatura e em diálogo com ela, segundo o método da analogia estrutural. Dividido em três partes -"O enigma do homem", "O abismo de Deus", "O rosto de Jesus" -, propõe, através do estudo consecutivo de uma série de autores de várias literaturas, um desdobramento de temas e perspectivas que, no conjunto, formam um amplo painel do tratamento literário dado, ao longo do século XX, às questões do homem, de Deus e de Cristo (BARCELLOS, 2000, p. 24).

A partir dos levantamentos realizados acerca dos modelos que trabalham com a relação entre teologia e literatura acima demarcados, Barcellos (2000, p. 27) destaca três perspectivas: “um paradigma hermenêutico [...]; um paradigma heurístico [...] e um paradigma interdisciplinar [...]”. O primeiro paradigma prioriza metodologias literárias e considera a literatura uma forma de teologia não-teórica. O segundo paradigma considera a literatura como lugar teológico e privilegia uma metodologia teológica. Por fim, o terceiro paradigma é interdisciplinar e considera, segundo Barcellos (2000, p. 27), “a literatura e a teologia como polos de um diálogo intercultural: o método da analogia estrutural”.

Retomando a pesquisa realizada por Cantarela (2018), também podemos encontrar demarcada grande variedade dos modelos utilizados pelos pesquisadores em Teopoética no Brasil. O pesquisador demarca que os modelos são incontáveis, não sendo possível abarcar toda a variedade. Ressalta, ainda, que muitas publicações não deixam explícito o modelo teórico e a metodologia utilizados. Entretanto, ele elenca os principais teóricos que subsidiam as pesquisas realizadas no campo da Teopoética. Dessa forma, Cantarela (2018, p. 211)

afirma que “Citam-se, dentre outros nomes: Pie Duployé, Marie-Dominique Chenu, Jean Pierre Jossua, Ernst Josef Krzywon, Karl-Josef Kuschel, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Paul Ricoeur”. O pesquisador realça, ainda, a utilização de teorias literárias como embasamento metodológico em investigações em Teopoética: “referência a autores e a traços teóricos do formalismo russo, do *new criticism* americano, do estruturalismo francês, da tradição hermenêutica alemã, particularmente da estética da recepção” (CANTARELA, 2018, p. 211).

Embasado no material levantado em sua pesquisa, Cantarela (2018) agrupou os modelos desenvolvidos nas pesquisas em Teopoética em sete modelos principais. O primeiro modelo foi intitulado de **Subordinação da literatura pela teologia**. Nesse modelo, considerado reducionista da literatura, segundo o pesquisador, a literatura é utilizada como ferramenta para o discurso teológico. Dessa forma, a literatura seria utilizada como fonte de questões existenciais, cujo discurso teológico seria capaz de responder. Ademais, este modelo parte da revelação, enquanto discurso teológico, e não do texto literário. O segundo modelo, **Destaque de temas religiosos por conexões superficiais**, ainda pode ser considerado reducionista, demarca Cantarela (2018), ainda que em um nível menos reducionista em relação ao primeiro, afirma. Neste modelo o ponto de partida pode ser o próprio objeto literário. Ele consiste, sumariamente, na comparação entre temas religiosos explícitos no texto e as tradições religiosas. A literatura é compreendida, aqui, como um *lugar teológico*, diz. O terceiro modelo destacado por Cantarela (2018) é o do **Texto bíblico considerado em sua forma literária**. Nesse modelo, a Bíblia é tomada a partir das ferramentas da literatura e analisada como um objeto literário. O **Estudo da recepção de textos ou temas bíblicos pela literatura** é o quarto modelo destacado por Cantarela (2018). Ele trabalha com obras cujos autores ficcionalizaram temas bíblicos, tal como *Caim*, de José Saramago. Já a **Literatura compreendida como “lugar teológico”**, corresponde a uma forma de leitura que compreende a literatura como interlocutora privilegiada para mediar o discurso teológico. “Pressupõe que, através da literatura, a teologia teria acesso a esferas do real que escapam à análise das ciências, de modo particular aquelas que se dedicam ao estudo do ser humano”. O penúltimo modelo demarcado pelo pesquisador, a **Literatura como forma poética de pensar o Theós**, considera que a própria obra literária, com seu valor estético, configura uma forma de dizer e de pensar Deus. Por fim, Cantarela (2018) aponta o modelo em que se considera a **forma literária como sacralidade**. Este modelo, segundo o pesquisador, “assenta-se sobre o pressuposto fundamental de que toda obra literária porta um valor de transcendência, de sacralidade, configurado não (apenas) nos valores existenciais manifestos pelo conteúdo da

obra, mas primordialmente no seu aspecto formal, estritamente estético, artístico” (CANTARELA, 2018, p. 217).

Também refletindo acerca das possibilidades metodológicas em teopoética, Villas Boas (2016) traça como papel da metodologia, estabelecer um caminho que auxilie na busca da melhor maneira de explicitar a contribuição da literatura para as reflexões sobre Deus e, ainda, sobre o religioso de maneira geral. Conforme já exposto anteriormente, a literatura não deve ser reduzida a um testemunho teológico. Tampouco, enquanto ficção que é, a literatura deve ser equiparada à mentira pelos cientistas, incluindo teólogos e cientistas da religião. Então, segundo Villas Boas (2016), ao se realizar a interlocução entre literatura e religião, considerando cada uma em sua autonomia, “faz-se necessário escolher um método que faça jus tanto a uma quanto à outra, a fim de que, na busca de uma honestidade intelectual, nenhuma delas seja submetida a uma epistemologia ancilar para que a outra sobressaia”. Nesse sentido, Cantarela (2015), aponta que:

Na busca por responder a essas questões que configuram o jogo das escolhas, importa lembrar uma “regra” básica: Não utilizar o texto literário como mero enfeite do discurso teológico. Ou, sob outra formulação, não fazer do texto literário tábula rasa para projeção da nossa compreensão religiosa de mundo. Ou, no jargão já conhecido entre os pesquisadores da área, não “batizar o poeta”. Certamente, o ato da leitura configura uma dinâmica cujo polo dinamizador situa-se no leitor e no seu mundo. De qualquer modo, o diálogo equilibrado (no sentido de uma reciprocidade de vozes) entre o leitor, com seu horizonte de expectativas, e o texto, com suas marcas características e sua história, pode funcionar como “controle” da leitura (CANTARELA, 2015, p. 55)

Nesse trecho acima destacado, Cantarela (2015) endossa o respeito à independência das áreas, consonante com Kuschel (1999) e Villas Boas (2016), bem como a dimensão de autonomia textual, já percorrida. A citação acresce, ainda, um novo indicativo para o trabalho em Teopoética: o polo referencial do leitor. Essa abordagem que considera esse polo do leitor em relação ao ato da leitura foi mais bem descrita na seção em que tratamos da hermenêutica filosófica contemporânea e também na seção em que abordamos as teorias literárias.

Finalizamos essa seção com a seguinte questão: como manter o controle da leitura do texto, se o ato da leitura carrega o olhar do leitor? Como cuidar para que o texto não seja tábula rasa para as projeções do leitor? Essas questões fizeram parte das buscas nos campos hermenêuticos, fenomenológico e literário, descritos nas próximas seções. Entretanto, gostaríamos de lançar, de antemão, uma frase contida na epígrafe do romance *Ensaio sobre a cegueira*: “Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara<sup>4</sup>”.

---

<sup>4</sup> Saramago, em várias entrevistas e notas, como podemos verificar, por exemplo, em sua obra *O caderno*, realça a importância de suas epígrafes. “Costumo dizer que quem não tiver paciência para ler os meus livros, passe os

## 1.2 Hermenêutica Contemporânea: um breve panorama histórico e suas contribuições

Dedicamos, nessa seção, a esboçar um breve panorama histórico sobre a hermenêutica, estendendo e enfocando a hermenêutica contemporânea. Por que esse balizamento na hermenêutica? A nossa pesquisa, como apontado, trata da interpretação de uma obra literária ficcional. Assim, nossa metodologia deve se estabelecer no ponto da interpretação de textos. Dessa forma, cabe-nos saber: como ocorre a interpretação? E ainda, quem é o ser que conhece e como ocorre o processo de conhecimento e compreensão? Afinal, a interpretação só pode ser atrelada ao conhecimento e à compreensão. Mas como ocorre essa ligação? Interpretamos a partir do conhecimento, compreendemos a partir da interpretação, interpretamos a partir da compreensão, ou esses processos ocorrem concomitantemente? A via para apreendermos a dinâmica desse processo nos foi fornecida pela discussão hermenêutica que realizamos nessa seção. Realçamos, entretanto, que não pretendemos realizar uma exposição ou discussão exaustiva sobre a filosofia e metodologia hermenêutica, uma vez não ser esse o escopo dessa pesquisa. Nosso intuito é apenas situar de onde parte nosso ponto de vista em relação ao ato de compreensão e interpretação de uma obra literária, o que nos conduziu, como pontuamos adiante, às teorias literárias da estética da recepção. Ademais, esse balizamento pela hermenêutica contribuiu para as reflexões sobre o trabalho nas interfaces entre religião e literatura, ou seja, no campo da Teopoética. Pretendemos destacar, nesse breve panorama da origem da hermenêutica, as mudanças de paradigmas sofridos pelo campo para, então, chegarmos ao nosso momento de maior interesse que é a hermenêutica filosófica contemporânea. Para tanto, selecionamos três filósofos que merecem destaque pelas suas

---

olhos ao menos pelas epígrafes porque por elas ficará a saber tudo” (SARAMAGO, 2014, p.16). A epígrafe referente a essa nota, encontrada em *Ensaio sobre a cegueira*, remete ao *Livro dos Conselhos*. Porém, tal livro não existe. Trata-se, já na epígrafe, do jogo ficcional saramaguiano. Sobre essa epígrafe em específico, destacamos do diário *O Caderno*, duas passagens sobre a mesma: “Escrevi-o para Ensaio sobre a cegueira há já uns bons anos. Hoje, quando se estreia em Espanha o filme baseado nesse romance, encontrei-me com a frase nos sacos da livraria Ocho y medio e na contracapa do livro de Fernando Meirelles Diário de Rodaje que a mesma livraria editora publicou com primor. Às vezes digo que com a leitura das epígrafes dos meus romances já se sabe tudo. Hoje, não sei porquê, vendo esta, eu mesmo tive uma súbita percepção, a da urgência de reparar, de combater a cegueira. Será por tê-lo visto escrito num livro diferente daquele a que corresponde? Ou será porque este nosso mundo necessita de combater as sombras? Não sei. Mas se podes ver, repara”. E, mais a frente, o português explica de onde despontou tal reflexão: “o facto de o processo da visão passar por três tempos, consequentes, mas de alguma maneira autónomos, que se podem traduzir assim: pode-se olhar e não ver, pode-se ver e não reparar, consoante o grau de atenção que pusermos em cada uma destas acções. É conhecida a reacção da pessoa que, tendo consultado o seu relógio de pulso, torna a consultá-lo se, nesse mesmo momento, alguém lhe perguntar as horas. Foi então que se fez luz na minha cabeça sobre a origem primeira da famosa epígrafe. Quando eu era pequeno, a palavra reparar, supondo que já a conhecesse, não seria para mim um objecto de primeira necessidade até que um dia um tio meu (creio ter sido aquele Francisco Dinis de quem falei em *As pequenas memórias*) me chamou a atenção para uma certa maneira de olhar dos touros que quase sempre, comprovei-o depois, é acompanhada por uma certa maneira de erguer a cabeça. Meu tio dizia: ‘Ele olhou para ti, quando olhou para ti, viu-te, e agora é diferente, é outra coisa, está a reparar’” (SARAMAGO, 2014, p.38).

contribuições no que tange o campo da hermenêutica e que corroboram com nosso pensamento e nossos objetivos para a realização dessa pesquisa. Os filósofos que receberam destaque, conforme apontamos são: Heidegger, Gadamer e Ricoeur. Tendo esses três filósofos um ponto de partida em comum, a fenomenologia husserliana, abordamos, também, a fenomenologia de Edmund Husserl, nos pontos que contribuem para a presente pesquisa. Nossa escolha não significa, entretanto, que não haja outros nomes importantes para as discussões e para o panorama histórico acerca da hermenêutica. Trata-se apenas da nossa escolha para traçarmos nossas bases metodológicas, conforme explicitado anteriormente e que almejamos aclarar ao longo do capítulo.

Segundo Luiz Costa Lima (2002), a origem da palavra hermenêutica remonta à época clássica da Grécia e está ligada à figura de Hermes, um dos deuses do Olimpo, o qual era confiado pelos demais deuses de transmitir suas mensagens aos mortais. Assim, desde as origens, a palavra hermenêutica referia-se à arte da interpretação. Porém, a perspectiva dessa área mudou ao longo da história. Grondin (2014) estabelece três momentos da hermenêutica, em que o sentido do termo sofre mudanças de paradigmas. O primeiro sentido é o sentido clássico, que remetia o termo à concepção clássica de hermenêutica enquanto arte de interpretar, como mencionado inicialmente a partir de Lima (2002). Essa concepção clássica da hermenêutica se propunha a uma “tradução normativa” dos textos sagrados (LIMA, 2002, p. 65). Essa tradução normativa, aponta Grondin (2014, p.43), “propunha regras, preceitos ou cânones que permitiam interpretar corretamente os textos. A maioria dessas regras eram tomadas da retórica[...] em cujo seio podiam encontrar, frequentemente, reflexões hermenêuticas sobre a arte de interpretar” (*tradução nossa*<sup>5</sup>). Ademais, tal concepção, conforme Grondin (2014), estendeu-se até Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

Fazia parte, segundo Lima (2002), a diferenciação entre o sentido gramatical e alegórico dos textos. O teórico ressalta que somente em meados do século XVII, especificamente em 1654, é que, pela primeira vez, tal palavra compôs o título de uma obra. Trata-se de uma obra intitulada *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum*, de Johann Dannhause, afirma o crítico literário. Foi a partir de então, segundo Lima (2002), que se passou a diferenciar três tipos de hermenêuticas, endossadas, também,

---

<sup>5</sup> “[...]proponía reglas, preceptos o cánones que permitían interpretar correctamente los textos. La mayoría de estas reglas se tomaban de la retórica, una de las ciencias fundamentales del trivium (con la gramática y la dialéctica) y en cuyo seno podían encontrarse a menudo reflexiones hermenéuticas sobre el arte de interpretar” (GRONDIN, 2014, p.43).

por Grondin (2014): hermenêutica teológica (sacra), a hermenêutica jurídica e a hermenêutica “profana” ou filosófica (filologia).

Como proposto nesta seção, explanamos rapidamente a história da hermenêutica clássica antes da chamada “virada hermenêutica”, iniciada com Schleiermacher e aprofundada com Heidegger. Acreditamos que esse resgate da origem do termo contribui para o entendimento das discussões posteriores. Assim, realçamos, até o momento, que a hermenêutica, enquanto arte da interpretação buscava, através de regras, alcançar a verdade dos textos. Destacamos, também dessa hermenêutica clássica, suas subdivisões: teológica, jurídica e filológica o que, veremos mais adiante, acarretou na submissão dos textos a essas áreas. Passamos, agora, a versar sobre a hermenêutica contemporânea, que teve seus contornos iniciados pelo pensamento de Schleiermacher. Por não ser nosso foco, mas apenas uma contextualização histórica da hermenêutica, seu pensamento foi abordado de maneira sintetizada, apenas demarcando pontos principais para a nossa compreensão.

Foi Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), de acordo com Ricoeur (1990), quem iniciou, na hermenêutica, uma busca por sua *desregionalização*. Mas o que Ricoeur (1990) chamou de desregionalização? Para ele, a desregionalização da hermenêutica implica no movimento de inserir, em uma hermenêutica geral, as hermenêuticas regionais: jurídica, teológica e filológica, destacadas acima. Sobre essa mudança de paradigma trazida por Schleiermacher, Ricoeur (1990) aponta:

O verdadeiro movimento de desregionalização começa com o esforço para se extrair um problema geral da atividade de interpretação cada vez engajada em textos diferentes. O discernimento dessa problemática central e unitária deve-se à obra de F. Schleiermacher. O que há, antes dele, é, de um lado, uma filologia dos textos clássicos, sobretudo os da antiguidade greco-latina, e, do outro, uma exegese dos textos sagrados, o Antigo e o Novo Testamentos. Em cada um desses dois domínios, o trabalho de interpretação varia conforme a diversidade dos textos. Portanto, uma hermenêutica geral exige que nos elevemos acima das aplicações particulares e que discernamos as operações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica. Contudo, para conseguir isso, devemos nos elevar não somente acima da particularidade dos textos, mas da particularidade das regras, das receitas, entre as quais se dispersa a arte de compreender. A hermenêutica nasceu desse esforço para se elevar a exegese e a filologia ao nível de uma *Kunstkhre*, vale dizer, de uma “tecnologia” que não se limita mais a uma simples coleção de operações desarticuladas (RICOEUR, 1990, p. 20).

Não distante, vimos a preocupação dos teóricos da teopoética em não incorrer no risco de o trabalho nesse campo dialogal se enveredar por caminhos que levariam a literatura à posição de serva da teologia. Essa preocupação conflui com a desregionalização, conforme exposto acima. Consideramos ser essa uma preocupação relevante e um reflexo dessa história da hermenêutica, sobretudo no que tange à hermenêutica teológica. Dessa forma, a hermenêutica deixa de ser um conjunto de técnicas empregadas, situacionalmente, para a

reafirmação de uma verdade teológica, ou jurídica, para caminhar em direção à busca por técnicas, ou conjunto de técnicas articuladas e universais, que possam responder às teorias do conhecimento, implicadas aí a compreensão e a interpretação, independente da área de saber.

Com o acento no polo autoral, realça Lima (2002), o método de Schleiermacher, denominado *divinatório*, visava a evitar que o intérprete emprestasse, ao texto, elementos não contidos neste. Ele propunha que o intérprete deveria reviver o mundo do autor, colocar-se em seu lugar e imitar a psique do autor. A interpretação, nesse caso, aponta o crítico literário, objetivava a finalidade do autor, o que ele pretendia dizer. Assim, demarca, os textos traziam uma verdade oculta e, através da arte da interpretação, o intérprete deveria conseguir atingir a verdade do texto, ou seja, traduzir a intenção de seu autor. De acordo com o teórico, os métodos interpretativos desenvolvidos por Schleiermacher eram pautados na busca pela objetividade e métodos definidos, tal como era exigido para se alcançar o status de ciência na época. Destarte, esses métodos visavam a neutralidade do investigador, o que justificava sua tentativa de buscar um método que pudesse guiar este em direção à psique do autor.

Passamos agora às contribuições hermenêuticas trazidas por Wilhelm Dilthey (1833-1911). Schleiermacher, Dilthey foi balizado apenas como balizamento histórico e, portanto, situamos seu pensamento de maneira sucinta, apenas naquilo que nos traz contribuições. Indicamos que a partir do seu pensamento, passamos para o que Gondin (2014) chamou de segunda concepção de hermenêutica. A primeira, como vimos anteriormente, tratava da hermenêutica enquanto arte de interpretar, acentuando a necessidade do estabelecimento de regras de interpretação para alcançar a verdade oculta nos textos. Com Schleiermacher, essa concepção permanece, mas há em seu pensamento uma caminhada na direção de tornar a hermenêutica uma teoria geral e não fragmentada em cada área e propósito. Agora, com Dilthey, realça Grondin (2014), há uma continuidade da concepção normativa, estabelecendo regras e métodos específicos, conforme a visão clássica. Ele também dá prosseguimento à desregionalização iniciada por Schleiermacher, afirma. O que ele inaugura de novidade é a sua proposta de estabelecer fundamentos metodológicos da hermenêutica para as chamadas ciências do espírito, demarca Grondin (2014). Assim, nessa segunda concepção, “A hermenêutica se converte em uma reflexão metodológica sobre a pretensão da verdade e o estatuto científico das ciências do espírito<sup>6</sup>” (GRONDIN, 2014, p.64). Quais são, então, os

---

<sup>6</sup> “La hermenéutica se convierte entonces en una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu” (GRONDIN, 2014)

principais fundamentos da teoria diltheyana e como ele chega às reflexões acerca das ciências do espírito?

Aprofundando o caráter de reconstituição psicológica, Dilthey estabelece que a vivência seria a base para o ato da interpretação. Assim, de acordo com Lima (2002, p. 67), “(...) o intérprete deverá vivenciar a intencionalidade autoral e, com ela, a sua posição em um mundo, o do autor, que em princípio é distinto do seu”. Ricoeur (1990) demarca também a preocupação pelo historicismo trazida por Dilthey. Este, segundo Ricoeur (1990, p. 23), “é, antes de tudo, o intérprete desse pacto entre hermenêutica e história”. Ele buscava responder como o conhecimento histórico e as ciências do espírito eram possíveis, demarca o francês. A teoria de Dilthey é marcada, pontua, entre os polos da explicação e da compreensão. Explicação à luz das ciências da natureza e compreensão à luz do historicismo. Essa oposição, em seu pensamento, decorre do fato de que:

O tempo de Dilthey é o da completa recusa do hegelianismo e o da apologia do conhecimento experimental. E por conseguinte, o único modo de se fazer justiça ao conhecimento histórico parecia consistir em conferir-lhe uma dimensão científica, comparável à que as ciências da natureza haviam conquistado. Assim, foi para replicar ao positivismo que Dilthey tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza (RICOEUR, 1990, p. 24).

Dessa forma, Dilthey abaliza, conforme Ricoeur (1990), a diferença das coisas da natureza e do espírito. A primeira trata de fenômenos diversos do ser humano e a segunda trata de fenômenos de ordem humana. Destarte, o estatuto entre ciências naturais e ciências do espírito é diverso: o primeiro se baseia no explicar e o segundo no compreender, esclarece o filósofo. Assim, o pensamento de Dilthey pautava-se na crença de que um ser humano não é radicalmente diferente de outro, pois ele “fornece sinais de sua própria existência. Compreender esses sinais é compreender o homem. Eis o que a escola positivista ignora por completo: a diferença de princípio entre o mundo psíquico e o mundo físico” (RICOEUR, 1990, p. 25).

Dilthey manteve de Schleiermacher, de acordo com Ricoeur (1990), a ideia de hermenêutica através da compreensão psicológica do autor. Reconhecendo os limites desse traço da interpretação psicológica de Schleiermacher, aponta, Dilthey confirmou a impossibilidade de apreender a vida psíquica de outrem em suas expressões imediatas” e, portanto, para se alcançar tal apreensão “deve-se reproduzi-la, reconstruí-la, interpretando os signos objetivados.

Porém, destaca Lima (2002), mesmo com as mudanças de paradigma dadas por esses autores, a hermenêutica permanecia sob um viés dogmático. Essa afirmação endossa o

pensamento de Grondin (2014), acima descrito, de que, apesar de entrarmos na segunda concepção de hermenêutica, ela continuava dotada de regras de interpretação e busca pela verdade. A saída desse viés dogmático ocorre a partir da hermenêutica existencial de Martin Heidegger e, posteriormente, do seu discípulo Gadamer. Heidegger, pontua Lima (2002), ao fundar a compreensão na própria existência do *Dasein*<sup>7</sup>, coloca em questão as concepções de ordem psicológica e idealista da hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey. Uma vez dada a condição do ente que somos enquanto ser-aí, não cabe, na teoria heideggeriana, a possibilidade de vivenciarmos e afirmarmos a intencionalidade do autor, demarca o crítico literário. Destarte, nas últimas reflexões de Dilthey e, especialmente em Heidegger, passamos para a terceira e última concepção de hermenêutica:

A terceira grande concepção nasceu, em grande parte, como reação a essa maneira de entender a hermenêutica a partir da metodologia. Adota a forma de uma filosofia universal da interpretação. Sua ideia fundamental (prefigurada no último Dilthey) é que a compreensão e a interpretação não são unicamente métodos possíveis de serem encontrados nas ciências do espírito, senão processos fundamentais que descobrimos no coração mesmo da vida. A interpretação se mostra, então, cada vez mais como uma característica essencial da nossa presença no mundo. Esta ampliação do sentido de interpretação é responsável pelo avanço alcançado pela hermenêutica no século XX. Esse avanço pode evocar duas paternidades: uma paternidade anônima em Nietzsche (anônima porque ele falou pouco de hermenêutica) e sua filosofia universal da interpretação, e uma paternidade mais declarada em Heidegger, ainda que este último defenda uma concepção muito particular da hermenêutica, em ruptura com as hermenêuticas clássica e metodológica<sup>8</sup> (GRONDIN, 2014, p.18 *tradução nossa*).

De acordo com o fragmento acima destacado, percebemos que Heidegger foi de extrema importância na ruptura com a visão clássica da hermenêutica, ainda residual nos pensamentos de Schleiermacher e Dilthey. Destarte, passamos à explicitação dos três contribuintes para a reflexão hermenêutica contemporânea, já realçada no princípio desta seção. Porém, como os pensamentos que se seguem confluem mais com a nossa proposta e

<sup>7</sup> "Nos textos de Edmund Husserl e Edith Stein, os termos utilizados para descrever o ser humano são *Dasein* (termo esse que também é utilizado por Heidegger), ou *Mensch*. *Mensch* significa homem e mulher, ou seja, *ser humano*. Em alguns textos, vale-se também do termo *persona*, cuja tradução é *pessoa*: o termo *pessoa* significa, para Husserl e Stein, o ser humano tomado na complexidade dos seus aspectos. Heidegger não utiliza os termos *ser humano* ou *pessoa*, apenas o termo *Dasein*, pois quer evidenciar o aspecto da existência" (ALES BELLO, 2004, p. 129-130).

<sup>8</sup> "La tercera gran concepción ha nacido en gran parte como reacción a esta manera de entender la hermenêutica desde la metodología. Adopta la forma de una filosofía universal de la interpretación. Su idea fundamental (prefigurada en el último Dilthey) es que la comprensión y la interpretación no son únicamente métodos que es posible encontrar en las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida misma. La interpretación se muestra entonces cada vez más como una característica esencial de nuestra presencia en el mundo. Esta ampliación del sentido de la interpretación es responsable del avance que ha conseguido la hermenêutica en el siglo xx. Este avance puede invocar dos paternidades: una paternidad anónima en Nietzsche (anónima porque él habló poco de hermenêutica) y su filosofía universal de la interpretación, y una paternidad más declarada en Heidegger, aun cuando este último defiende una concepción muy particular de la hermenêutica, en ruptura con las hermenêuticas clásica y metodológica" (GRONDIN, 2014, p.18).

aclaram nossa busca metodológica, nos demoramos um pouco mais em seus pensamentos. Eles são, como já mencionamos, Heidegger, Gadamer e Ricoeur. Ambos beberam, além da hermenêutica, de uma fonte comum: a fenomenologia. Dessa forma, muito do pensamento de Edmund Husserl existe nessas teorias, seja explicitamente, seja como fundo ou como debate e contraposição. Dessa forma, antes de prosseguirmos nos teóricos que contribuíram, explicitamente, para a hermenêutica contemporânea, traçamos a base do pensamento husserliano, naquilo que tangencia a reflexão hermenêutica, ou seja, no que Husserl contribui para uma “teoria do conhecimento”. De acordo com Urbano Zilles (2008, p. 9), é pela reelaboração conceitual de mundo-da-vida e da noção de horizonte que “[...] constituem a raiz da fenomenologia do Dasein em M. Heidegger, na fenomenologia da percepção de M. Merleau-Ponty, no pensamento de H. G. Gadamer, J. Habermas e K. O. Appel e na hermenêutica de P. Ricoeur”.

Edmund Husserl (1859-1938), matemático e filósofo, foi o fundador da fenomenologia. De acordo com Ricoeur (2009, p.7), “Husserl não é toda a fenomenologia, embora seja de certa maneira o seu nó”. Apesar de sua obra exercer influência em várias áreas do conhecimento, destacamos que:

Husserl nunca foi nem será um filósofo popular. Sua obra é de mui difícil interpretação. Entretanto sua atitude e seu método fenomenológico impuseram-se em amplas esferas do conhecimento. Exerceu influência não só sobre as filosofias da existência (Heidegger, Sartre) mas também sobre o neotomismo e sobre a filosofia em geral, sobre o direito, as ciências da linguagem, como sobre a estética, a sociologia e a psicologia. Sua contribuição mais importante consiste na elaboração rigorosa e sistemática do *método fenomenológico* e na descrição rigorosa da *atitude fenomenológica* (ZILLES, 1994, p. 123-124).

Admirador, mas também crítico do pensamento de Descartes, Husserl foi aluno de Franz Brentano, quem influenciou fortemente o seu pensamento e o direcionou para a área filosófica. Ele buscou romper com o pensamento das ciências naturais para as investigações das experiências humanas e, por meio de seus questionamentos e críticas ao empirismo dominante de sua época, buscou criar uma filosofia, enquanto ciência rigorosa que pudesse embasar as demais áreas do conhecimento (MISSAGGIA, 2015; ZILLES, 2008). Para tanto, Husserl buscou investigar a essência do conhecimento, sendo essa busca uma elaboração constante em suas produções. Em sua obra intitulada *A Ideia da Fenomenologia*, Husserl (2008, p. 21) inicia seu texto questionando: “[...] como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com as coisas que existem em si, de as «atingir»?”. De acordo com o fenomenólogo,

Elucidar a essência do conhecimento e trazer à autopresentação as relações de essência, que a ele pertencem, quer, pois, dizer: investigar por ambos os lados, perscrutar esta referência, que corresponde à essência do conhecimento. E aqui

residem, certamente, os enigmas, os mistérios, os problemas em torno do sentido último da objectalidade do conhecimento e, entre eles, o da sua apreensibilidade ou inapreensibilidade, quando é conhecimento judicativo, e o da sua adequação, quando é conhecimento evidente, etc (HUSSERL, 2008, p. 83-84).

Até o momento, percebemos que Husserl se propôs a uma busca ainda mais profunda em relação a Schleiermacher e Dilthey, no que tange a noção do fenômeno do “conhecimento”. O que nos leva a tal afirmação? Ora, como vimos, tanto Schleiermacher quanto Dilthey não se propuseram, em momento algum, a um rompimento com o positivismo e com as exigências metodológicas e de neutralidade impostas por este. Mesmo Dilthey, quem buscou melhor diferenciar as coisas da natureza e as coisas do espírito, propondo uma teoria que fosse melhor compatível com as ciências do espírito, não faz rupturas mais profundas, como veremos adiante com Husserl e a fenomenologia por ele fundada.

Então, a fenomenologia surge em uma busca de Husserl para encontrar uma ciência mais adequada para as experiências humanas, uma vez que via os métodos empiristas como limitados para conhecer a realidade que partisse do campo humano. Husserl (2008b) argumenta que o pensamento científico da modernidade tomou o espírito (dimensão espiritual) como objeto natural (das ciências da natureza) e adotou uma compreensão dualista psico-físico de ser humano. Para o Husserl (2008b, p. 82), considerar o espírito “como se fosse um anexo real dos corpos e pretender atribuir-lhe um ser espaço-temporal dentro da natureza” não é nada, senão, uma concepção ingênua e absurda. Distanciando e criticando o pensamento científico dominante, como Husserl iniciou seu projeto? A primeira distância tomada da visão dualista das ciências naturais da modernidade se refere à impossibilidade da objetividade pura do pesquisador:

Mas a situação nunca melhorará enquanto não se colocar em evidência a ingenuidade do objetivismo, surgido de uma atitude natural em relação ao mundo circundante e não se estiver convencido da absurdidade da concepção dualista do mundo, segundo a qual natureza e espírito devem ser considerados como realidades de sentido homogêneo, embora uma edificada sobre a outra de maneira causal. Julgo, com toda a seriedade, que nunca existiu nem existirá uma ciência objetiva acerca do espírito, uma doutrina objetiva da alma, objetiva no sentido de atribuir às almas, às comunidades pessoais, uma inexistência, submetendo-as às formas espaciotemporais (HUSSERL, 2008b, p. 85).

Podemos notar, nesse trecho em destaque, o passo diverso em relação a Schleiermacher e Dilthey no que concerne à possibilidade de objetividade do investigador. Nos pensamentos que se seguem, a saber, de Heidegger, Gadamer e Ricoeur, essa impossibilidade de atingirmos a almejada pretensão de objetividade e neutralidade também será realçada. Porém, se não conhecemos o mundo através de uma atitude objetiva, a fim de não falsearmos o objeto/ realidade a ser conhecido, o que a teoria husserliana nos propõe?

Iniciamos destacando como sua proposta tornou-se o grande lema da fenomenologia: chegar às coisas<sup>9</sup> mesmas. Ou seja, apreendermos a coisa tal como ela se mostra, em sua essência (o que não significa coisa em si). Isso se dá através de atos da consciência, os quais nos permite significarmos essas apreensões. Assim,

O ato primeiro da consciência é querer dizer, designar (*meinen*); distinguir a significação entre os outros signos, dissociá-la do eu, da imagem, elucidar as diversas maneiras dentre as quais uma significação vazia vem a ser preenchida por uma presença intuitiva (seja esta qual for), é isto que é descrever fenomenologicamente a significação. Este ato vazio de significar outra coisa não é senão a intencionalidade (RICOEUR, 2009, p. 9).

Dessa forma, a consciência relaciona-se com os objetos e, através dessa relação, lhes confere significados. Para discorrer sobre essa relação entre consciência e objeto, Husserl desenvolveu o conceito de intencionalidade<sup>10</sup>: Toda consciência é consciência de alguma coisa (objeto) e todo objeto é objeto para uma consciência. Essa relação se dá no campo fenomênico da experiência. Por meio da intencionalidade, aponta a filósofa italiana Ângela Ales Bello (2004), podemos apreender o objeto inteiro. Portanto, “Se a intencionalidade é a propriedade notável da consciência de ser consciência, de escapar a si mesmo em direção a um outro, o ato de significar contém o essencial da intencionalidade” (RICOEUR, 2009, p. 9).

Até o momento, destacamos que Husserl ambicionava um método científico diverso do empirismo predominante, no que concerne às ciências do espírito. Assim, ele propunha que esse novo método deveria se pautar na experiência humana enquanto lócus do conhecimento. O conhecimento, por sua vez, ocorreria através da intencionalidade da consciência. Esse processo da intencionalidade seria capaz de apreender o objeto inteiro, chegando à coisa mesma, da forma como ela se revela no fenômeno. O conhecimento, para o fenomenólogo, se dá através da consciência intencional, ou seja, a consciência que intenciona algum objeto, o que leva o pensamento husserliano ao primado da percepção.

De acordo com Ricoeur (2009), contradizendo as convicções galileanas, a primeira verdade do mundo é exatamente o ato da percepção. Assim, “(...) a verdade da ciência se edifica como superestrutura em cima de um primeiro alicerce de presença e de existência, o

<sup>9</sup> “Entende por “coisa” {Sache} não objetos físicos, mas o fenômeno como o imediatamente dado à consciência, isto é, como se apresenta ou manifesta à consciência. Trata-se de prescindir do empírico, de preconceitos e pressupostos, do singular e do accidental, para chegar às essências dadas, as quais são o objeto inteligível do fenômeno, captado numa visão imediata da intuição” (ZILLES, 2008, p. 25).

<sup>10</sup> “No século XIX houve uma redescoberta da doutrina clássica da intencionalidade por Brentano, Husserl e M. Scheler. Este conceito da escolástica medieval, tanto da árabe como da latina, baseia-se numa observação de Aristóteles no livro da Metafísica. Ao descrever o que é uma relação, Aristóteles exemplificou com o saber. Toda a idéia, inclusive a mais simples, começa por ser uma relação entre um objeto enquanto tal e enquanto nosso objeto. Mas o saber tem como característica que um de seus elementos, o objeto, não necessariamente tem que ser real: a idéia enquanto nossa idéia, ou seja, por parte do sujeito” (ZILLES, 2008, P.26).

do mundo vivido perceptivamente” (RICOEUR, 2009, p. 12). Esse conceito nos abre a outra questão: o conhecimento, para Husserl, seria baseado em um realismo ou em um idealismo? Ou seja, a realidade encontra-se fora da consciência e, portanto, independente desta, ou a realidade não é, senão, um valor dado por uma subjetividade, ou seja, a subjetividade independe da realidade. Ricoeur (2009) aponta que

De um ponto de vista estritamente descritivo, a intencionalidade escapa à alternativa do realismo e do idealismo. Tanto faz então dizer que o objeto *transcende* a consciência e que o objeto está na consciência enquanto algo que aparece a esta consciência. Mas ele aí está precisamente a título intencional, e não real. A intencionalidade significa somente que a consciência se acha a título primeiro fora de si e que ela o está de múltiplas maneiras, das quais a objetividade lógica não passa de uma modalidade de segundo grau e a percepção, a modalidade mais fundamental (RICOEUR, 2009, p. 12).

Nesse mesmo sentido, Juliana Oliveira Missaggia, em sua tese doutoral na qual discute a filosofia husserliana entre o idealismo e o realismo, defende, tal como Ricoeur (2009), que a fenomenologia husserliana não se enquadra em nenhum desses posicionamentos. De acordo com ela:

Do mesmo modo, se definimos o idealismo como a crença de que a subjetividade é totalmente independente do mundo e o realismo como a crença de que o mundo é totalmente independente da subjetividade, Husserl não poderá se encaixar em nenhuma das duas posições, mas, ao contrário, irá superar tal dicotomia: o mundo depende da consciência na medida em que toda percepção que podemos ter do mundo é relativa ao modo de ser e às estruturas da nossa consciência; a consciência depende do mundo no sentido de que aquilo que percebemos está objetivamente dado na realidade (a árvore que vejo não é algo que está apenas na minha mente, mas é um objeto concreto no mundo), e, além disso, enquanto membros do mundo da vida (*Lebenswelt*), somos consciências totalmente inseridas dentro de uma realidade que nos transcende (MISSAGGIA, 2015, p. 20).

Acreditamos que nesse ponto já começa aclarar nossa passagem por toda essa consideração hermenêutica traçada nesta seção do nosso primeiro capítulo. Na seção anterior, ao pautarmos as discussões sobre o nosso campo de trabalho, ou seja, a Teopoética, versamos sobre a questão da verdade, da realidade ou da existência reveladas por obras ficcionais. Vimos também que o movimento iniciado por Schleiermacher e sequenciado por Dilthey, no sentido de retirar, da hermenêutica, suas divisões entre hermenêuticas teológica, jurídica e filológica contribuiu para que, nesse nosso campo de investigação, não seguíssemos na linha de utilização, ou melhor, apropriação dos textos, sejam eles religiosos ou não, com finalidades de reafirmação de verdades teológicas. Agora, em Husserl, quando trazemos sua teoria sobre o conhecimento através da intencionalidade da consciência, podemos convergir acerca do apontamento já realizado sobre a autonomia do texto, bem como incide, também, naquilo que realçamos acerca do polo do leitor nas considerações sobre formas de interpretação em

Teopoética. Mas por que a intencionalidade não é vista como uma forma totalmente subjetivista?

Zilles (2008) formula a questão acima, refletindo se, ao propor que todo o conhecimento passa pela intencionalidade, Husserl e sua fenomenologia não estariam reduzindo o ser à própria consciência, se tornando, assim, uma teoria de autoconhecimento, ou um retorno às teorias que defendem a realidade como representação. Porém, esse mesmo autor conclui, tal como Ricoeur (2009) e Missaggia (2015), que a compreensão husserliana é mais ampla que esses universos. Para Zilles (2008, p. 28), “A intencionalidade husserliana corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originária que o sujeito ou o objeto, pois esses só se definem nessa correlação”. Nas palavras de Husserl,

Exige-se, primeiro, a evidência de que o problema radical deve incidir antes na relação entre conhecimento e objecto, mas em sentido reduzido, segundo o qual não se fala de conhecimento humano, mas de conhecimento em geral, sem qualquer referência de simultânea posição existencial, quer ao eu empírico ou a um mundo real. Exige-se a evidência de que o problema verdadeiramente importante é o da doação última de sentido por parte do conhecimento e, portanto, ao mesmo tempo, o da objectualidade em geral, que só é o que é na sua correlação com o conhecimento possível (HUSSERL, 2008, p. 107).

Assim, cabe-nos ressaltar que Husserl não negava a existência dos objetos sem uma consciência, mas não haveria, para o filósofo, sentido em discutir uma realidade que não fosse intencionada por nenhuma consciência. Então, na teoria husserliana, no que tange ao fenômeno do conhecimento, a realidade é “conhecida” através de uma consciência, uma vez que esta é a responsável por atribuir-lhe sentido. Dessa forma, o conhecimento se dá a partir de uma correlação entre realidade e consciência. Assim, a intencionalidade fenomenológica, tal como desenvolvida por Husserl, “é *visada de consciência e produção de um sentido* que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido” (ZILLES, 2008, p. 28-29).

Destarte, podemos dizer que a realidade que é apreendida por uma consciência intencional é uma realidade interpretada por essa consciência. O que isso nos indica acerca do ser que conhece? O conhecimento se daria a partir de uma interpretação da consciência sobre o objeto/realidade intencionado, desvelado enquanto fenômeno. A realidade, para Husserl, não seria, portanto, algo inacessível, incognoscível, escondida:

Não é o caso que a realidade seja mera imagem ou signo de uma realidade “escondida”, o que é real é justamente o que experienciamos e chamamos de “real”, independentemente de que nem sempre se mostre como algo preciso e exato. Em verdade, a própria expectativa de encontrar algo de plenamente definido é que daria margem para um idealismo condenável, pois não há nada na própria experiência que autorize tal propósito (MISSAGGIA, 2015, p. 37).

Assim, é partindo dessa estrutura correlacional entre consciência e objeto que o conhecimento se dá: enquanto ato da consciência intencional. Por meio de atos intencionais, a

consciência não apenas apreende os objetos, como lhes confere sentido. Diante disso passamos a outra questão: como Husserl desenvolveu o método fenomenológico de investigação? No método fenomenológico, partindo da concepção que o sujeito é aquele que intenciona os objetos, Husserl propõe a *redução fenomenológica* (alguns autores utilizam o termo *redução eidética*) como etapa inicial, e fundamental, do seu método. A redução fenomenológica consiste em dois passos para que possamos chegar às coisas mesmas: a *redução eidética* e a *redução transcendental*<sup>11</sup>.

A redução eidética, então, é a primeira etapa do método fenomenológico da redução e diz respeito à suspensão de juízo de valores. O que deve ser analisado, portanto, são as vivências puras, “despidas das roupagens – preconceitos e pressupostos estabelecidos – da realidade” (CARDOSO e MASSIMI, 2013, p. 60). Sendo assim, a redução eidética nos propõe a busca do sentido do fato (objeto), colocando a existência do fato em si entre parênteses. É a busca pela essência (*eidós*) do objeto. Ales Bello (2004, 2006) esclarece que redução significa tirar algo, tirar uma parte, permanecendo o restante. Assim, diz a filósofa, essa etapa consiste em retirar a existência fatural (colocá-la entre parênteses, suspendê-la, mas não negá-la), para que se possa chegar à essência da coisa, tal como aparece no fenômeno.

O segundo passo do método husserliano, a *redução transcendental*, volta-se ao sujeito envolvido no fato, aquele que busca o sentido dos objetos. Essa etapa consiste, resumidamente, na descrição do fluxo da consciência [transcendental, eu puro] na vivência do fenômeno. Assim, a Fenomenologia considera a realidade em relação ao sujeito cognoscente, implicando uma “unidade existente entre a faceta subjetiva e objetiva das vivências intencionais. Dessa maneira, tem-se que a intencionalidade da consciência é o fator que permite superar a polarização entre sujeito e objeto do conhecimento” (CARDOSO e MASSIMI, 2013, p. 60-61). Cabe-nos pontuar que o termo transcendental não significa externo ao sujeito, no sentido de algo transcendente. Ao contrário, esclarece Ales Bello

---

<sup>11</sup> É consenso entre os estudiosos de Husserl a complexidade do seu pensamento, bem como a apreensão das suas ideias a partir dos vários escritos e reelaboração constante do seu projeto fenomenológico. Em relação ao que expomos sobre o método fenomenológico, foi uma opção nossa manter essa divisão de etapas. Porém, ao abrangermos para outras leituras, encontramos formas diversas de conceber o método, considerando uma exposição didática. Apesar dessas diferenças encontradas, o sentido é o mesmo na maioria dos autores pesquisados por nós. A principal variação encontrada refere-se à *redução eidética*. Muitos autores a denominam de *epoché* e a utilizam como sinônimo da redução fenomenológica. No entanto, o método husserliano da redução não se refere apenas à suspensão de valores, voltando-se à busca pela essência [*eidós*] da *redução eidética*. É preciso considerar o outro polo da experiência: o sujeito transcendental. Ou seja, é necessário diferenciar a *redução eidética* da *redução transcendental*, considerando-as como partes [e não sinônimos] da redução fenomenológica. Compreendemos que a *epoché*, termo que indica suspensão dos juízos de valor e a colocação destes entre parênteses, é condição necessária para todo o processo da redução fenomenológica, ou seja, perpassa tanto o momento da redução eidética quanto o da redução transcendental.

(2004), o transcendental refere-se à subjetividade do sujeito, àquilo que lhe é próprio. Entretanto, salienta, o que interessava a Husserl era a (co)relação entre sujeito-objeto, percepção-percebido.

Outra etapa fundamental do método fenomenológico Husserliano é a *análise* ou *variação eidética*. Após a realização da redução fenomenológica, conforme descrito, o fenomenólogo deve passar para essa etapa. É através da análise eidética que se é possível chegar à essência dos objetos. Nesse momento, o fenomenólogo passa à realização de um exercício imaginativo, no qual as características do fenômeno devem ser analisadas e, através dessa análise, ele deve perceber quais características que, caso sejam retiradas, aquele fenômeno/objeto perde o sentido, deixa de ser o que é:

Para alcançar as essências é preciso purificar o fenômeno de tudo que não é essencial, ou seja, é preciso reduzir (redução eidética). A essência se definirá, segundo Husserl, pela análise mental como uma "consciência da impossibilidade", ou seja, como aquilo que é impossível à consciência pensar de outro modo. Identifica-se este invariante através das diferenças, definindo a essência dos objetos dessa espécie, ou seja, definindo aquilo sem o que seria impensável. Este processo Husserl chamou de variação eidética. A essência é, pois, o sentido ideal do "objeto" produzido pela atividade da consciência (ZILLES, 2008, p. 32-33).

Zilles (2008) aponta que as vivências apresentam-se à consciência enquanto singularidades concretas, ou seja, como fatos particulares. Por meio da reflexão sobre tais singularidades, comenta, o fenomenólogo aplica variações arbitrárias ao fenômeno e, assim, ele pode chegar à essência pura. Alcançando a essência pura, então, o investigador pode chegar a resultados os quais poderá aplicar universalmente, conclui.

Diante do exposto, concordamos com Zilles (2008), quando esse autor assinala a fenomenologia como um método que, partindo da *redução fenomenológica* e da *variação eidética*, deriva-se de uma *atitude* ou *postura fenomenológica*. Além disso, segundo o autor, ela trata dos dados obtidos pela consciência intencional, a partir daquilo que se mostra nos fenômenos. É também [e acima de tudo] uma ciência *descritiva*, demarca, uma vez que, através da *atitude fenomenológica*, o fenômeno puro deve ser sistematicamente e rigorosamente descrito e analisado. Apesar de termos realçado a característica descritiva apenas ao final da exposição metodológica de Husserl, não significa que a mesma tenha pouco ou menos valor. Ao contrário, ela perpassa todas as demais etapas, sendo a descrição sistemática uma característica marcante da metodologia fenomenológica.

Tommy Akira Goto (2007), ao dividir os níveis metodológicos da fenomenologia husserliana<sup>12</sup> realça que o nível descritivo-estático refere-se à descrição das vivências, sendo, portanto, uma investigação descritiva. Porém, essa descrição-estática não é algo inovador proposto pela fenomenologia husserliana, mas trata-se de influências recebidas de Brentano e Dilthey (que realça a diferença marcante entre as ciências da natureza – explicativa – e as ciências do espírito – descritiva). À medida que o fenomenólogo foi reelaborando sua metodologia, essa forma descritiva passou de estática a analítica, chegando, por fim, à fenomenologia generativa. Isso quer dizer que as descrições voltadas apenas às essências das vivências passaram a englobar a consciência transcendental e, por fim, o mundo-da-vida.

Cabe-nos, nesse momento, esclarecermos esse termo aqui despontado: o mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Esse conceito foi discutido pelo filósofo apenas em sua fase tardia, apesar de encontrarmos o termo em obras anteriores. O que teria, então, levado Husserl a desenvolver o conceito de mundo-da-vida?

De acordo com Ricoeur (2009), a situação de crise ética e política da Europa, acentuada pelo nazismo, direcionou Husserl à inserção do componente histórico em sua teoria. O filósofo demarca que Husserl não era considerado ariano pelos nazistas. Como consequência, o fenomenólogo foi aposentado compulsoriamente e obrigado a calar-se. Assim,

[...] o velho Husserl não podia deixar de descobrir que o espírito tem uma história que interessa a toda a história, que o espírito pode estar enfermo, que a história é para o próprio espírito o lugar do perigo, da perda possível. Descoberta tanto mais inevitável quanto o eram os próprios enfermos – os nazistas –, que denunciavam todo o racionalismo como um pensamento decadente e impunham novos critérios biológicos de saúde política e espiritual (RICOEUR, 2009, p. 19).

E mais à frente:

A história, dizíamos, passa a despertar as preocupações do filósofo mais a-histórico e mais apolítico pela *consciência de crise*. Uma crise de cultura é semelhante a uma grande dúvida na escala da história. Ela não exerce, com certeza, a função da dúvida metódica a não ser quando retomada pela consciência de cada um no sentido de uma interrogação filosófica. [...] qual é o nosso sentido e o nosso fim, para nós que somos a humanidade? (RICOEUR, 2009, p. 28).

---

<sup>12</sup> Em sua tese, o psicólogo Tommy Akira Goto (2007) destaca três níveis da metodologia husserliana: a fenomenologia descritiva-estática [descrição das vivências]; fenomenologia genética [demarca o surgimento da fenomenologia transcendental, passando às descrições eidéticas, considerando a consciência transcendental na centralidade das vivências e, portanto, envolve a descrição dos fluxos de consciência]; por fim, Goto (2007) realça o nível da fenomenologia generativa [último método do fenomenólogo, evidenciando o mundo originário de todas as vivências, ou seja, o mundo-da-vida. Dessa forma, seu método passa a conectar, historicamente, as gerações].

O que essa noção de historicidade do espírito tem a ver com o mundo-da-vida? Ou melhor, o que essa tomada de consciência histórica influenciou no desenvolvimento do conceito de mundo-da-vida por Husserl? Podemos dizer que tem uma relação vital, uma vez que, na concepção husserliana de mundo-da-vida, os fenômenos são entendidos enquanto vivências individuais indissociáveis do mundo histórico, cultural e social. Segundo Ales Bello (2004, p. 118), “Não apenas a vida da consciência individual é um campo de experiências completas a ser percorrido em si. [...] mas também posso refletir a vida da consciência universal que, para além do eu individual, une cada eu com outro eu, numa efetiva e possível comunicação.” Dessa forma, Husserl retoma a compreensão dos fenômenos, enquanto subjetivos e intersubjetivos, perspectiva estrutural para o seu desenvolvimento do conceito de mundo-da-vida: “O termo ‘vida’ neste caso significa aquele complexo de atos, momentos e aspectos da nossa existência que é ao mesmo tempo pessoal e coletiva” (ALES BELLO, 1998, p.38).

Em síntese, o conceito de mundo-da-vida para Husserl, trata-se da perspectiva subjetiva e intersubjetiva para a compreensão dos fenômenos, uma vez que, para ele, a nossa existência é composta, concomitantemente, por aspectos pessoais e coletivos. Dessa forma, novamente sua teoria reafirma a inviabilidade de se manter a concepção sujeito e objeto como algo separado. Nesse sentido, Zilles (2008) afirma que:

O mundo da vida conota os componentes cotidianos da existência pessoal anteriores à atividade científica, significando a situação do sujeito na relação intencional com um contexto histórico social que envolve o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. E o mundo gerado anonimamente pela colaboração humana que se cristaliza em práxis humana convencionada. Este é o mundo do qual as coisas e as palavras saem de encontro imediato ao homem; é o mundo no qual parece, a Husserl, possível restabelecer a conexão entre ciência, ética e vida, pois a ciência é apenas uma modalidade particular de conduta prática, compartilhando as orientações pré-científicas existentes no mundo da vida. Husserl descobre que o erro do objetivismo começa onde a razão moderna esquece o mundo ordinário e cotidiano dos homens (ZILLES, 2008, p. 48).

Não haveria, para nós, momento melhor para entrarmos na teoria heideggeriana do que este: desse enfoque no mundo ordinário e cotidiano logrado por Husserl com seu desenvolvimento conceitual de mundo-da-vida. Isso porque, como descrevemos à frente, Heidegger enfatiza, ao longo de todo o seu pensamento, a cotidianidade como fonte de todo conhecimento. Pontuamos, antes de passarmos a Heidegger, entretanto, que a teoria husserliana não incide diretamente sobre a questão da hermenêutica propriamente dita, mas como vimos [e veremos], muito contribui para suas reflexões, uma vez que ele nos abriu várias “portas” acerca do fenômeno do conhecimento, especialmente pela intencionalidade da consciência e pela concepção de mundo-da-vida. Já Heidegger incidirá, embora de maneira peculiar, mais diretamente sobre a questão da hermenêutica.

As contribuições à hermenêutica trazidas por Heidegger, segundo Ricoeur (1990), iniciam-se em seu traçado ontológico que leva a uma teoria do conhecimento do *Dasein*. O filósofo destaca, da teoria hermenêutica heideggeriana, a maneira como Heidegger compreendia a abertura do ser no mundo, abertura, esta, fundamental para o conhecimento. Dessa forma ouvir, para o alemão, era primário ao conhecimento e não a fala. Ouvir é condição de abertura. Segundo Ricoeur (1990), o discurso já é a articulação do que é compreendido. O francês demarca da teoria hermenêutica de Heidegger, também, a tríade situação-compreensão-interpretação e, ainda, sua concepção sobre pré-compreensão.

Discípulo do fenomenólogo Edmund Husserl e herdeiro de sua cátedra na Universidade de Freiburg, após a aposentadoria compulsória do mestre, Martin Heidegger (1889-1976) desenvolveu sua teoria embasando-se na fenomenologia. Porém, Heidegger apresentou diversas controvérsias em relação ao seu mestre, propondo mudanças na concepção de mundo e de ser humano. A partir disso, Heidegger desconstrói o método fenomenológico husserliano e indica outro caminho para a fenomenologia: a fenomenologia hermenêutica.

Para além de uma teoria do conhecimento ou de uma filosofia e metodologia fenomenológicas, Heidegger (2005) debruçou-se sobre uma questão muito cara ao seu pensamento: o sentido do ser. Não apenas em *Ser e Tempo*, mas ao longo de suas obras, essa questão é evidente. Para o filósofo, “Deve-se colocar a questão do sentido do ser. Tratando-se de uma ou até *da* questão fundamental, seu questionamento necessita, portanto, de uma transparência conveniente” (HEIDEGGER, 2005, p. 30). Sobre essa questão, Heidegger irá desenvolver toda a sua busca sobre ontologia do ser, especialmente sobre o ser do ente que somos, ou seja, um ente humano. Para se referir a esse ente privilegiado que somos – assim considerava o filósofo – Heidegger (2005), como já mencionamos, utilizava o termo *Dasein*<sup>13</sup>. Esse termo significa *ser-aí* e indica sua condição ontológica e existencial. Por que tal denominação? Porque para Heidegger (2005), o ser só *é, sendo*. Ou seja, só podemos dizer do ser enquanto sendo em sua existência. Feita a exposição inicial de Heidegger (2005), como o filósofo pode contribuir com nossa discussão aqui proposta, ou seja, relativas a hermenêutica e sobre temas que a tangenciam: conhecimento, compreensão e interpretação?

---

<sup>13</sup> Etimologicamente o termo *Dasein*, é de origem alemã, sendo composto por *Da*, que significa aí, e *sein*, que significa ser. Dessa forma, o termo significa ser-aí. Compreendendo que a teoria heideggeriana busca demarcar o ente que somos exatamente como um ser-aí, um ser-no-mundo, optamos por utilizar, ao longo do trabalho, o próprio termo alemão (*Dasein*), ou sua tradução como ser-aí.

O primeiro passo para encontrarmos, na teoria heideggeriana, a sua elaboração sobre o ser que compreende e interpreta é buscar pelas origens e condições (portanto, ontologia do ser) do *Dasein* em sua dinâmica do conhecimento. Realçamos, inicialmente, que o filósofo demarca que o ser se movimenta, primeiramente, em direção a se compreender. Então, Heidegger (2005) apontou que, para que *Dasein* se compreenda, ele deve partir do que lhe é mais próximo: *o mundo*. Por que o mundo? Ora, como vimos, Heidegger (2005) considerava que *Dasein* é um ente existente, um ser-aí, no mundo. É a partir da sua existência no mundo que *Dasein* compreende seu ser e se interpreta. Assim, como sinalizamos anteriormente, o *Dasein* só pode ser compreendido em sua *cotidianidade*, ou seja, sendo no mundo, em sua existência cotidiana:

Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso à pre-sença<sup>14</sup>. Negativamente: na construção da pre-sença, não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma idéia qualquer de ser e realidade por mais "evidente" que seja. Nem se deve impor à pre-sença "categorias" delineadas por aquela idéia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar a pre-sença em sua cotidianidade mediana, tal como ela é antes de tudo e na maioria das vezes. Da cotidianidade, não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas sim estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato da pre-sença. Como referência à constituição fundamental da cotidianidade da pre-sença, poder-se-á, então, alcançar um esclarecimento preparatório do ser desse ente (HEIDEGGER, 2005, p. 44).

Demarcado brevemente o pensamento heideggeriano sobre sua concepção do *Dasein*, passamos agora ao método fenomenológico de investigação, conforme sua perspectiva. Para Heidegger (2005), caso o método fenomenológico parta das ontologias do ser, dadas pelas demais ciências, ele será também questionável em sua capacidade de investigação ontológica. Assim, o filósofo demarca que a fenomenologia, enquanto uma ciência dos fenômenos, deve cuidar para não tomar por *fenômeno* a demonstração dos entes, tal como eles se mostram. Afinal, ela deve buscar o sentido do ser dos entes. Então, Heidegger nos coloca a questão: como diferenciar, então, a compreensão formal e vulgar do termo *fenômeno*, da maneira como a fenomenologia deve realmente tomá-lo? Ora, é característica do ser, seguindo o pensamento do alemão, a sua indefinição, falta de nitidez, afinal, o ser nunca se mostra totalmente. Mostrar-se totalmente, de maneira nítida e definida é característico dos entes. Dessa forma,

---

<sup>14</sup> A tradutora da edição de *Ser e Tempo*, por nós utilizada, optou por traduzir o termo *Dasein* como *presença* ou *pre-sença*. Dessa forma, os termos *presença* ou *pre-sença*, como utilizado na tradução da obra de Heidegger, serão assim utilizados apenas enquanto citação direta.

diz Heidegger (2005), devemos buscar pelo que não se mostra diretamente, por aquilo que se vela, isso é o que indica o ser. A fenomenologia, então,

[...] é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa "atrás" da qual esteja outra coisa "que não se manifesta" (HEIDEGGER, 2005, p. 66).

Dessa forma, Heidegger (2005) esclarece que a fenomenologia deve ser compreendida enquanto ciência do ser dos entes. Para acessarmos esse ser, contudo, precisamos apreender os modos como esses entes se manifestam. Afinal, o ser é sempre ser de um ente e, para a liberação do ser é necessário que o ente lhe possibilite liberar-se. Para tanto, segundo o filósofo, esse ente deve estar em sua cotidianidade e, ainda, suas determinações *a priori* devem tornar-se visíveis.

A partir do exposto até o momento, portanto, já é possível notar o esforço de Heidegger (2005) para edificar uma teoria que buscasse a compreensão do ser humano enquanto *Dasein*, ou seja, ser-aí. Podemos destacar, ainda, que *Dasein*, conforme colocado, deve ser compreendido enquanto unidade com o mundo. Afinal, se sua essência é a própria existência em sua temporalidade, historicidade e cotidianidade, não há como separá-lo desse mundo. Com isso, o filósofo passa à outra expressão para a constituição do *Dasein*: “ser-no-mundo”. Ser-no-mundo determina o ser do *Dasein*. Assim, essa também é uma constituição *a priori* desse ente. Essa expressão, aponta Heidegger (2005), indica a condição de *unidade* que o fenômeno integra.

Sendo constituição o *a priori* Heidegger (2005) aponta a impossibilidade da eliminação da estrutura de ser-no-mundo do *Dasein* e, ainda, tece críticas à visão metafísica a qual considera o ser na dualidade, corpo e espírito, sendo esse ser espiritual capaz de eliminar essa condição prévia de ser-no-mundo para, então, relacionar-se com o mundo.

Então, na compreensão heideggeriana, *Dasein* sempre busca compreender seu ser, ontologicamente. Porém, seu modo primário do ser-no-mundo o leva a interpretações equívocas, uma vez que esse modo direciona *Dasein* ao reconhecimento de si através do reconhecimento do mundo. Isso faz com que *Dasein* interpele e discuta o mundo, mas sem, no entanto, acessar o ser. Heidegger (2005, p. 97) compreende que isso ocorre “Porque [...] esta estrutura de ser permanece ontologicamente inacessível, ela é experimentada onticamente como ‘relação’ de um ente (mundo) com outro ente (alma)”. Os erros metafísicos, epistemológicos e das teorias do conhecimento, para Heidegger (2005) se pautam nesses

problemas: a relação sujeito-objeto acaba sendo interpretada de maneira ôntica, deixando “invisível” o ser-no-mundo. Para Heidegger (2005) essa condição existencial, o *a priori* do ser-no-mundo, é considerada, nas ciências da objetividade, como parte não teórica do conhecimento. Porém, ressalta o filósofo, (...) este primado do conhecimento desorienta a compreensão do modo de ser mais próprio do conhecimento, “deve-se ressaltar, de maneira ainda mais precisa, o ser-no-mundo, no tocante ao conhecimento do mundo, e torná-lo visível como uma ‘modalidade’ existencial do ser-em” (HEIDEGGER, 2005, p. 98).

Mas então como podemos pensar o fenômeno do conhecimento, de acordo com a concepção heideggeriana? Destacamos que o conhecimento não está dentro do sujeito que, eletivamente, se direciona ao mundo, o apreende e o representa internamente. Também não é possível conhecer através de representações mentais, as quais permitiriam o acesso à realidade. Ora, já mencionamos que, para Heidegger (2005), *Dasein* é um ser-aí, em sua cotidianidade, em sua condição existencial de ser-no-mundo. Essa condição refere-se à unidade ser-mundo, não cabendo a dualidade sujeito-objeto, se quisermos acesso à dimensão ontológica. Os existenciais do *Dasein* não podem ser excluídos arbitrariamente, uma vez que ser-no-mundo é condição *a priori*. Assim, o filósofo compreende que o conhecimento só pode ser pensado se considerarmos essa condição prévia. *Dasein*, dessa maneira, é já-ser-junto-a (ocupação). O conhecimento, então, é fundado no ser-no-mundo. Dessa maneira, na visão heideggeriana, o conhecimento não está dado no mundo, nem no sujeito, nem em uma relação entre entes separados. O conhecimento está na base da própria existência. Demarcadas as bases ontológicas do conhecimento, passamos agora aos modos constitutivos do conhecimento do *Dasein*: disposição e compreensão.

A disposição, segundo o filósofo, refere-se, na dimensão ôntica, ao que denominamos humor. Heidegger (2005) considera que a disposição é prévia ao *Dasein*.

Ela se antecipa ao ser-no-mundo. É, ainda, a estrutura que escancara ao *Dasein* a sua condição existencial de estar-lançado no mundo. É a disposição, então, que abre *Dasein* ao seu estar-lançado. É também a abertura à totalidade do ser-no-mundo. E, ainda, a disposição refere-se à abertura mundana desse ente que nós somos. Da mesma forma o mundo também é constituído pela disposição. Assim, é na abertura prévia do mundo (ser-em) que os entes intramundo podem ir ao encontro. Dessa forma, a disposição [...] possibilita, ademais, como toda interpretação ontológica, a se escutar, por assim dizer, o ser dos entes que antes já se abriram” (HEIDEGGER, 2005, p. 194).

Tal como na disposição, o ser-aí do *Dasein* também se apoia na compreensão. Heidegger (2005) demarca que a compreensão é perpassada pelo humor, pois a ele está sintonizada. A compreensão também diz de uma abertura do ser-no-mundo: a de função e significância. Mas o que filósofo chama de função e significância? Para ele, “Significância é a

perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal. Dizer que função e significância se abrem na pre-sença significa que a pre-sença é um ente em que, como ser-no-mundo, ele próprio está em jogo” (HEIDEGGER, 2005, p. 198). É o poder-ser do *Dasein*. Essa condição de ser enquanto possibilidades propicia abertura ao ser. A compreensão é essência do ser do *Dasein*. E enquanto poder-ser, a compreensão tem um caráter projetivo. Ou seja, a compreensão é um projeto à medida em que ela diz da projeção do *Dasein* às possibilidades. Assim, Heidegger (2005) sintetiza a disposição e a compreensão:

Enquanto existenciais, disposição e compreensão caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo. No modo de ser do humor, a pre-sença "vê" possibilidades a partir das quais ela é. Na abertura projetiva destas possibilidades, ela já está sempre sintonizada com o humor. O projeto do poder-ser mais próprio está entregue ao fato de ser lançado no pre da pre-sença (HEIDEGGER, 2005, p. 204).

Assim, a disposição é a abertura prévia na qual *Dasein* pode encontrar os entes intramundos. Ela permite escutar o ser dos entes e ver as possibilidades. Em sintonia com a disposição está a compreensão. Esta diz da abertura às possibilidades, indicando a *Dasein* a sua essência de poder-ser. Mas esse abrir-se às possibilidades é também elaborado por *Dasein*. À elaboração das projeções do *Dasein*, Heidegger (2005) denominou de *interpretação*. Ele demarca que “a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão” (HEIDEGGER, 2005, p. 204). Nesse sentido,

Segundo Heidegger, toda compreensão se eleva do fundo de determinadas antecipações, ditadas pelo cuidado da existência para consigo mesma. A existência se compreende, então, segundo uma determinada experiência, um determinado ponto de vista e uma determinada concepção. Ou seja, não há uma tábula rasa da compreensão. Mas este ideal de tábula rasa da compreensão é o que a metodologia científica quis impor à hermenêutica do século XIX, sobretudo em Dilthey: a hermenêutica coloca-se nessas circunstâncias como a disciplina que deve eliminar o subjetivismo da interpretação para fundamentar a pretensão da objetividade das ciências do espírito. Se propõe, assim, que é possível compreender objetivamente somente descartando as pressuposições do intérprete e de sua época<sup>15</sup> (GRONDIN, 2014, p.62 tradução nossa).

Nesse momento já é possível perceber mais claramente a nossa explanação sobre o pensamento heideggeriano. No fragmento textual acima destacado, fica clara a transformação

---

<sup>15</sup> “Según Heidegger, toda comprensión se eleva desde el fondo de determinadas anticipaciones, dictadas por el cuidado de la existencia para consigo misma. La existencia se comprende entonces según una determinada experiencia, un determinado punto de vista y una determinada conceptualidad. Es otra manera de decir que no hay una tabula rasa de la comprensión. Pero este ideal de la tabula rasa de la comprensión es el que la metodología científica ha querido imponer a la hermenéutica del siglo XIX, en Dilthey sobre todo: la hermenéutica se comprende en estas circunstancias como la disciplina que debe eliminar el subjetivismo de la interpretación para fundamentar la pretensión de la objetividad de las ciencias del espíritu. Se presupone aquí que sólo se puede comprender «objetivamente» si se descartan los prejuicios del intérprete y de su época”(GRONDIN, 2014, p.62).

da perspectiva hermenêutica de Heidegger em relação a Dilthey, uma vez que este permanecia no berço objetivista das ciências naturais, ao passo que aquele buscou romper radicalmente com tal pretensão de cientificidade. Passo este iniciado, explicitamente, por Husserl, como visto anteriormente. Porém, para Heidegger (2005), a metodologia fenomenológica de Husserl – a redução fenomenológica e a redução eidética – não considera as pressuposições enquanto parte do fenômeno do conhecimento. Vimos que para Heidegger (2005) – e ele aponta essa discordância em relação ao método husserliano – a dimensão prévia, é impossível ser descartada, suspensa. Porém, contrapomos à crítica heideggeriana, pois vimos que Husserl, sobretudo ao desenvolver seu conceito de mundo-da-vida, deixou claro que, ao contrário das críticas recebidas inclusive de seu discípulo, ele não considerava a pretensão de objetividade e neutralidade científica, bem como abarcou a condição da tradição enquanto instância prévia e determinante do conhecimento.

Ademais, realçamos que as considerações heideggerianas em relação à sua concepção sobre o fenômeno do conhecimento são complexas e, por isso, nos sentimos interpelados a expor, ainda que brevemente, sua concepção do *Dasein*. A colocação da disposição enquanto abertura prévia e a compreensão enquanto projeção das possibilidades, condição prévia do *Dasein*, enquanto poder-ser, nos parece inovadora e importante para uma reflexão hermenêutica. Junto à disposição e a compreensão, outro apontamento interessante e relevante para nossa discussão hermenêutica refere-se à sua concepção de interpretação. A interpretação, aqui, é uma elaboração do que já foi compreendido, ou seja, projetado em possibilidades. Vimos que em Schleiermacher e Dilthey, bem como na concepção hermenêutica anterior a eles, a interpretação era tomada como um processo metodológico que supunha neutralidade. Já em Husserl, com a concepção de intencionalidade da consciência, há uma mudança uma vez que, para o fenomenólogo, a realidade é sempre realidade para uma consciência e, portanto, uma realidade interpretada. Percebemos que Heidegger permanece nessa trilha iniciada por seu mestre, mas busca aprofundar nessa concepção.

Então, o filósofo aponta claramente que, para ele, a interpretação nunca é imune a pressupostos. Elaborando e aprofundando sobre esse pensamento, Heidegger (2005) demarca que a interpretação está sempre fundada e três condições às quais ele denominou de *posição prévia*, *visão prévia* e *concepção prévia*. A posição prévia refere-se a uma compreensão anterior daquilo que está à mão do *Dasein*. A visão prévia trata de um recorte daquilo que foi aberto na posição prévia. A concepção prévia é referente à interpretação conceitual anteriormente assumida. Nas palavras do filósofo:

Tudo o que está à mão sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural. Esta, no entanto, não precisa ser apreendida explicitamente numa interpretação temática. Mesmo quando sofre uma interpretação, ela se recolhe novamente numa compreensão implícita. E é justamente nesse modo que ela se torna fundamento essencial da interpretação cotidiana da circunvisão. Essa sempre se funda numa posição prévia. Ao apropriar-se da compreensão, a interpretação se move em sendo para uma totalidade conjuntural já compreendida. A apropriação do compreendido, embora ainda entranhado, sempre cumpre o desentranhamento guiada por uma visão que fixa o parâmetro em função do qual o compreendido há de ser interpretado. A interpretação sempre se funda numa visão prévia, que "recorta" o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação. O compreendido, estabelecido numa posição prévia e encarado numa "visão providente" (*vorsichtig*) torna-se conceito através da interpretação. A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado a partir dele próprio, ou então forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser. Como quer que seja, a interpretação sempre já se decidiu, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação, pois está fundada numa concepção prévia (HEIDEGGER, 2005, p. 206-207).

Dessa forma, toda interpretação, de acordo com Heidegger (2005) se movimenta no compreender. Ao se movimentar no compreender, interpretamos algo que já foi compreendido. Isso se deve à condição ontológica do *Dasein* referente ao caráter prévio. Assim, a interpretação é interpretação de algo assumido na posição, visão e concepção prévias. A interpretação textual, exemplifica o filósofo, caso seja embasada no que o texto mesmo apresenta de imediato ao leitor, não poderia ser outra coisa que não a “opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já ‘põe’, ou seja, que é preliminarmente dado” (HEIDEGGER, 2005, p. 207).

A partir da discussão sobre compreensão e interpretação, fundadas em suas estruturas prévias, o filósofo aponta um círculo. Então, Heidegger (2005, p. 209) questiona: “Se, porém, a interpretação já sempre se movimenta no já compreendido e dele se deve alimentar, como poderá produzir resultados científicos sem se mover num círculo, sobretudo se a compreensão pressuposta se articula no conhecimento comum de homem e mundo?”. Para ele, esse círculo, no entanto, não pode ser visto como negativo ou vicioso. Ele exhibe a estrutura prévia enquanto condição existencial do *Dasein*. Dessa forma, realça, esse círculo não deve ser evitado, uma vez que ele traz, enquanto condição existencial da compreensão do *Dasein*, a possibilidade de um conhecimento originário e autêntico, “se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e ‘chutes’” (HEIDEGGER, 2005, p. 210). Segundo ele, a interpretação é a apropriação daquilo que foi compreendido. Com essa colocação, Heidegger (2005) demarca que, ao considerar a condição da estrutura-prévia, não significa que pautaremos nossos conceitos e teorias no *sensu-comum*, mas apenas

que devemos olhar e considerar essa condição prévia enquanto parte original e importante do conhecimento.

Destacamos, então, que Heidegger fundou sua filosofia sobre a fenomenologia, mas distanciou-se de Husserl em diversos aspectos (mas não em todos). Tangenciamos o conceito de *Dasein*, ser e ente na teoria heideggeriana. Ressaltamos que, para ele, o ente que somos, *Dasein*, é um ente privilegiado. Apontamos que esse ente é um ente que conhece, um ser-em um contexto e que o conhecimento é perpassado pela disposição e pela compreensão. A disposição refere-se ao humor e aponta para a abertura do ser-no-mundo. Ao balizarmos a compreensão, apontamos que, para Heidegger, a interpretação sustenta-se na compreensão. Dessa forma, ele desconstrói pontos da fenomenologia husserliana e, sobre esse solo, reconstrói a sua concepção de fenomenologia. Assim, “O novo sentido de método irá transformar a fenomenologia em hermenêutica fenomenológica, a fenomenologia reflexiva em abertura hermenêutica da esfera das vivências” (SEIBT, 2009, p. 100).

Tendo percorrido esse solo hermenêutico e fenomenológico, passamos a seguir às contribuições de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Influenciado principalmente pelas teorias heideggeriana e diltheyniana, bem como pela fenomenologia de Husserl, Gadamer desdobra a questão hermenêutica em sua obra magna, intitulada *Verdade e Método*. O próprio autor faz menção a esses contribuintes do seu pensamento, logo no princípio de sua obra:

As pesquisas que se seguem tentam cumprir essa exigência, entrelaçando o mais estreitamente possível, o questionamento histórico-conceitual com a exposição objetiva de seu tema. A conscienciosidade da descrição fenomenológica, que Husserl nos tornou um dever, a abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situou todo o filosofar, e, não por último, a compenetração de ambos os impulsos, cuja iniciativa recebemos de Heidegger há décadas, assinalam o paradigma sob o qual se colocou o autor, e cujo comprometimento, apesar de toda imperfeição da execução, gostaria que ficasse claro (GADAMER, 1999, p. 36).

Na teoria gadameriana, de acordo com Lima (2002), o intérprete ganha perspectiva de destaque no ato de compreender e interpretar um texto. Enfatiza, no entanto, que não se trata de uma interpretação arbitrária, mas de uma equivalência entre passado (tempo do autor) e presente (tempo do intérprete). O elo que permitiria tal equivalência seria a tradição. Assim, de acordo com Lima (2002), Gadamer propõe uma teoria na qual a hermenêutica deveria enraizar-se nas experiências cotidianas e, assim, rompe com as abordagens científica e metodológica. Dessa forma, percebemos que Gadamer dá prosseguimento à ruptura feita por Husserl (e radicalizada por Heidegger) em relação ao universo científico, metodológico e objetivista. Podemos perceber a influência de Heidegger, também, quando Gadamer pauta a sua teoria da compreensão sobre a experiência cotidiana. A cotidianidade, como visto anteriormente, foi algo bem demarcado na teoria heideggeriana.

Assim, podemos ver que Gadamer (1999) assenta suas reflexões teóricas sobre esse pensamento de ruptura com as imposições metodológicas e científicas. Ele exemplifica, com a experiência filosófica e a experiência da arte, a impossibilidade de mantermos, sob as amarras científicas, o desenvolvimento das ciências do espírito:

Algo semelhante vale para a experiência da arte. Aqui é a pesquisa científica, que se dedica à chamada ciência da arte, que se encontra desde o princípio conscientizada de que não pode substituir nem suplantar a experiência da arte. O fato de sentirmos a verdade numa obra de arte, o que não seria alcançável por nenhum outro meio, é o que dá importância filosófica à arte, que se afirma contra todo e qualquer raciocínio. Assim, ao lado da experiência da filosofia, a experiência da arte é a mais peremptória advertência à consciência científica, no sentido de reconhecer seus limites (GADAMER, 1999, p. 33).

Assim, a teoria de Gadamer segue o fluxo iniciado por Schleiermacher “das hermenêuticas regionais, em direção à hermenêutica geral” (RICOEUR, 1990, p. 38). De Dilthey, podemos observar claramente que Gadamer levou a ênfase no historicismo, afirma Ricoeur (1990). Ao longo de toda a sua obra magna, anteriormente mencionada, ele discute a questão da historicidade, levando-a, inclusive, à sistematização de seu pensamento sobre a tomada da consciência histórica, o que denominou de história efetual. Essa questão foi afirmada por Ricoeur (1990), ao pontuar que Gadamer levou a sério a questão da historicidade na sua concepção filosófica, ao conceber que abstrair o próprio devir histórico e transformar o passado em mero objeto, implica em uma distância inviável, uma vez que nos situamos sempre na história. Porém, sua consciência histórica não se limita ao não distanciamento. No pensamento gadameriano, Ricoeur (1990) percebe o estabelecimento dialético de participação e distanciamento, longínquo e próprio essencial, tanto na tomada de consciência histórica, quanto no seu conceito de *fusão de horizontes*. De acordo com Ricoeur (1990):

Devemos a Gadamer essa idéia muito fecunda segundo a qual a comunicação a distancia entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de seus horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e sobre o aberto. Mais uma vez, é pressuposto um fator de distanciamento entre o próximo, o longínquo e o aberto. Este conceito significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único. Na medida mesma em que a fusão dos horizontes exclui a idéia de um saber total e único, esse conceito implica a tensão entre o próprio e o estranho, entre o próximo e o longínquo e, por conseguinte, fica excluído o jogo da diferença na colocação em comum (RICOEUR, 1990, p. 41).

Conforme pontuado até o momento sobre a teoria gadameriana, demos destaque a dois conceitos: *história efetual* e *fusão de horizontes*. Ambos se inter-relacionam e, ainda, trazem outro conceito: o de *aplicação*.

Gadamer (1999), conforme demarcamos anteriormente, toma as reflexões sobre a historicidade em vários momentos de sua obra e teoriza sobre o que chamou de história efetual. Esta se refere à tomada de consciência histórica, que implica em não olhar para a

história como fatos ou fenômenos objetivos, mas como algo que, acontecendo em um dado mundo, terá seus efeitos. Assim, diz o autor:

A ingenuidade do chamado historicismo reside em que se subtrai a uma reflexão desse tipo e esquece sua própria historicidade com sua confiança na metodologia de seu procedimento. Nesse ponto convém deixar de lado esse pensamento histórico mal entendido e apelar a outro, que deve ser melhor entendido. Um pensamento verdadeiramente histórico tem de pensar ao mesmo tempo a sua própria historicidade. Só então deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico, que é objeto de uma investigação progressiva, aprenderá a conhecer no objeto o diferente do próprio e conhecerá assim tanto um como outro. O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas é a unidade de um e de outro, uma relação na qual permanece tanto a realidade da história como a realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar na própria compreensão a realidade da história. Ao que é exigido com isso, eu chamo de "história efetual". Entender é, essencialmente, um processo de história efetual (GADAMER, 1999, p. 449).

Diante da chamada de Gadamer (1999) sobre a história efetual, podemos perceber que a história não pode, como é feito nas ciências da natureza, ser tomada como fato objetivo, um objeto distante e sem efeitos. E ainda, temos que ter consciência, e aqui percebemos a influência husserliana de *mundo-da-vida* e heideggeriana sobre a *pré-concepção*, que, ao sermos sujeitos inseridos na história, ao nos dirigirmos à compreensão de um fenômeno histórico, já o compreendemos a partir dos efeitos da história. Para Gadamer (1999), essa tomada de consciência é fundamental e é ingenuidade acreditar que poderíamos manter uma distância puramente objetiva para tal compreensão. Levando esse conceito diretamente ao campo da hermenêutica, vê-se que:

A consciência da história efetual é em primeiro lugar consciência da situação hermenêutica. No entanto, o tornar-se consciente de uma situação é uma tarefa que em cada caso reveste uma dificuldade própria. O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo dela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa, e esta nunca pode se cumprir por completo. E isso vale também para a situação hermenêutica, isto é, para a situação em que nos encontramos face à tradição que queremos compreender. Também a iluminação dessa situação, isto é, a reflexão da história efetual, não pode ser plenamente realizada, mas essa impossibilidade não é defeito da reflexão, mas encontra-se na essência mesma do ser histórico que somos (GADAMER, 1999, p. 451).

Ao conceito de *situação* Gadamer (1999) vincula o conceito de *horizonte*. Isso porque ambos remetem a algo que possui limite, finito. Segundo ele, “Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 1999, p. 452). Assim, Gadamer (1999) fala das inúmeras possibilidades de horizonte: horizonte estreito, abertura de horizontes, ampliação de horizontes. Em relação à compreensão histórica, o autor também relaciona a ideia de horizonte:

É também interessante falar de horizontes no âmbito da compreensão histórica, sobretudo quando nos referimos à pretensão da consciência histórica de ver o passado em seu próprio ser, não a partir de nossos padrões e preconceitos

contemporâneos, mas a partir de seu próprio horizonte histórico. A tarefa da compreensão histórica inclui a exigência de ganhar em cada caso o horizonte histórico, a fim de que se mostre, assim, o que queremos compreender em suas verdadeiras medidas (GADAMER, 1999, p. 452-453).

Ao termos consciência do nosso horizonte histórico, aponta Gadamer (1999), não podemos mais inculcar no erro da hermenêutica pós-romântica da cientificidade de separarmos interpretação de compreensão. Vimos que esse movimento também marcou os projetos husserliano (intencionalidade da consciência) e heideggeriano (interpretação se dá na compreensão). Na concepção objetivista da cientificidade, que marcou a hermenêutica até Dilthey, como já discurremos, além da distinção entre compreender e interpretar somava-se um terceiro momento que era o da *aplicação*. Num primeiro momento se compreendia, a interpretação ocorria num segundo momento e, por fim, tinha-se a aplicação. Porém, Gadamer (1999) baliza que essa sequência foi desconstruída pelo pensamento romântico que reconheceu a unidade entre compreender e interpretar. Ou seja, “A interpretação não é um ato posterior e oportunamente complementar à compreensão, porém, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão” (GADAMER, 1999, p. 459). Porém, dessa unidade entre compreender e interpretar despontou outro problema: a aplicação ficou descontextualizada e sem sentido. Todavia, “Não significa isso voltar à distinção tradicional das três *subtilitates* de que falava o pietismo, pois pensamos, pelo contrário, que a aplicação é um momento do processo hermenêutico, tão essencial e integrante como a compreensão e a interpretação” (GADAMER, 1999, p. 460). Porém, cabe-nos questionar: o que é a *aplicação*?

Entende-se por aplicação a concretização da interpretação. A título de exemplo, a interpretação de uma lei é aplicada numa sentença jurídica. Então, Gadamer (1999) reforça que a interpretação tem sentido apenas pela aplicação e que ambas fazem parte do processo de compreensão. Assim, ele afirma que “compreender é sempre também aplicar” (GADAMER, 1999, p. 461). Dessa forma, percebemos que Gadamer (1999) ao mesmo tempo em que demarca a não-dualidade entre compreender e interpretar, ele destaca a importância da aplicação enquanto parte do processo hermenêutico. Assim, ele realça que a história da hermenêutica, como vimos anteriormente, foi marcada pela filologia, pela hermenêutica teológica e pela jurídica. Destarte, ele acredita que só podemos chegar ao conceito pleno de hermenêutica a partir desse conjunto.

E mais à frente, entrelaçando sua teoria da história efetual e do seu pensamento sobre a aplicação, conclui:

Agora se torna claro o sentido da aplicação que já está de antemão em toda forma de compreensão. A aplicação não quer dizer aplicação ulterior de algo comum dado, compreendida primeiro em si mesma, a um caso concreto, mas é, antes, a verdadeira compreensão do próprio comum que cada texto dado representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito (GADAMER, 1999, p. 504-505).

Diante dessas reflexões, Gadamer (1999) demonstra que não há como pensarmos na cogenialidade proposta por Schleiermacher e Dilthey, de reviver o mundo e a psique autoral, uma vez que não é possível sairmos de nossa própria condição histórica e realizarmos uma análise completamente neutra e objetiva. Assim, o autor assinala que “o milagre da compreensão consiste, antes, no fato de que não é necessária a congenialidade para reconhecer o que é verdadeiramente significativo e o sentido originário de uma tradição” (GADAMER, 1999, p. 464). Outrossim, ele reafirma, ainda, que isso não significa que podemos nos apoderar de um texto sem nos submetermos “à pretensão dominante do texto” (GADAMER, 1999, p. 464). Na avaliação de Grondin (2014,), uma interpretação justa deve proteger-se de qualquer arbitrariedade das ideias recebidas e dirigir seu olhar até as coisas mesmas.

Assim, poderemos passar pelo outro termo estabelecido por Gadamer:  *fusão de horizontes*. Para ele, a fusão de horizontes indica que a interpretação ocorre através de uma releitura do passado através do efeito presente provocado pelo texto em seu intérprete/ leitor (história efetual). Nesse momento, os horizontes de passado e presente, autor e intérprete, se fundem. Segundo Grondin (2014),

Essa constante mediação entre passado e presente encontra-se na raiz da ideia gadameriana de uma “fusão de horizontes”. Compreender o passado, não é deixar o horizonte do presente, e de seus preconceitos, para situar-se no horizonte do passado. É, antes, traduzir o passado para a linguagem do presente, onde os horizontes do passado e do presente se fundem. A fusão é, dessa forma, tão bem sucedida que já não é mais possível distinguir o que diz respeito ao passado e o que diz respeito ao presente e, daí, a ideia de “fusão”. Mas essa fusão do presente com o passado é também, inclusive de forma mais fundamental, a fusão do intérprete com o que ele próprio compreende. Como nos ensinou a experiência da arte, a compreensão é uma experiência tão fusional que já quase não se pode distinguir entre o que diz respeito ao objeto e o que diz respeito ao sujeito que o compreende<sup>16</sup> (GRONDIN, 2014, p.65).

---

<sup>16</sup> “Esta mediación constante entre pasado y presente se encuentra en la raíz de la idea gadameriana de una «fusión de horizontes». Comprender el pasado, no es salirse del horizonte del presente, y de sus prejuicios, para situarse en el horizonte del pasado. Es más bien traducir el pasado en el lenguaje del presente, donde se fusionan los horizontes de pasado y presente. La fusión es entonces tan lograda que ya no se puede distinguir lo que concierne al pasado de lo que concierne al presente, y de ahí la idea de «fusión». Pero esta fusión del presente con el pasado es también, incluso de un modo más fundamental, la fusión del intérprete con lo que él mismo comprende. Como nos ha enseñado la experiencia del arte, la comprensión es una experiencia tan fusional que ya casi no puede distinguirse entre lo que concierne al objeto y lo que concierne al sujeto que comprende” (GRONDIN, 2014).

Destarte, com o conceito de história efetual e fusão de horizontes, Gadamer “pressupõe a lição heideggeriana de que o compreender é sempre condicionado pela pré-compreensão, anterior ao indivíduo e co-presente com seu tempo” (LIMA, 2002, p. 77).

Sumariamente, diz:

Antes, pensamos compreender o próprio texto. Mas isso quer dizer que, na ressurreição do sentido do texto já se encontram sempre implicadas as idéias próprias do intérprete. O próprio horizonte do intérprete é, desse modo, determinante, mas ele também, não como um ponto de vista próprio que se mantém ou se impõe, mas antes, como uma opinião e possibilidade que se aciona e coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se de verdade do que diz o texto. Mais acima descrevemos isso como fusão de horizontes (GADAMER, 1999, p. 566).

Diante do exposto, podemos perceber que Gadamer desenvolveu sua teoria sobre solos hermenêuticos e fenomenológicos, visitando tanto a fenomenologia husserliana, quanto a heideggeriana. Explicitamos seus conceitos de história efetual, aplicação e fusão de horizontes, de suma importância para compreendermos seu projeto hermenêutico. Por fim, chegamos ao papel essencial do receptor/ leitor, uma vez que, para Gadamer (1999), o papel do intérprete é irrefutável. Finalmente, passamos a seguir ao pensamento de Paul Ricoeur.

Segundo nos aponta Grondin (2014), podemos identificar que Gadamer realizou críticas ao projeto metodológico de Dilthey e se encontra, nesse sentido, mais próximo de Heidegger. Já Paul Ricoeur (1913-2005), mais próximo da hermenêutica clássica sobre a arte de interpretar a verdade do texto, pondera: “[...] nunca quis despedir-se da problemática metodológica e epistemológica da hermenêutica. Poderíamos, portanto, considerá-lo mais próximo de Dilthey, mas isso não representaria, senão, uma simplificação”.

A partir da problemática hermenêutica traçada de Schleiermacher a Gadamer, Ricoeur (1990), ancorado especialmente nas reflexões deste último, busca estabelecer um pensamento que visa superar a alternativa entre verdade *ou* método. Segundo ele, o título da obra magna de Gadamer, *Verdade e Método* já propõe tal alternativa a qual ele visa superar: “ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas” (RICOEUR, 1990, p. 43). Mas se tomarmos toda a discussão heideggeriana sobre a ontologia do ser e todo o esforço de Gadamer em evidenciar a inviabilidade do distanciamento, como podemos, com Ricoeur, pensarmos em uma superação das alternativas verdade ou método?

A possibilidade de ultrapassar essa alternativa traçada por Gadamer, para Ricoeur (1990), encontra-se na problemática do texto, elegendo tal problemática como dominante na dialética entre o distanciamento alienante e participação por pertença. Para ele, o texto vai

além de “um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por esta razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância” (RICOEUR, 1990, p. 44). Assim sendo, Ricoeur (1990, p. 44) ordena “a noção de texto em vista daquilo mesmo de que ela é a testemunha, a saber, da função positiva e produtora do distanciamento, no cerne da historicidade da experiência humana”.

Segundo Ricoeur (1976), a distância existente entre leitor e texto, a saber, um distanciamento espaço-temporal, é transformado em alienação cultural. Porém, segundo o filósofo, temos um traço dialético no qual, ao estarmos diante do estranhamento da alteridade, buscamos superar essa alienação cultural. Nós tendemos a nos apropriarmos de tudo aquilo que nos é estranho, ou seja, tendemos à apropriação. É a apropriação que viabiliza a atualização constante dos textos. Destarte, a distância seria, então, “o princípio de uma luta entre a alteridade, que transforma toda a distância espacial e temporal em alienação cultural, e a ipseidade, pela qual toda a compreensão visa à extensão da autocompreensão. [...] é a contrapartida [...] do nosso interesse e esforço em superar a alienação cultural” (RICOEUR, 1976, p. 55). Então, diante da alteridade há um estranhamento daquilo que não nos pertence. Ao mesmo tempo, há uma tendência de nos apropriarmos daquilo que nos é estranho. O distanciamento é o que nos permite manter a distância cultural e incluir a alteridade naquilo que nos é próprio. Movimento dialético entre distanciar e apropriar, distanciar e aproximar.

Buscando resolver a problemática do mundo do texto, sob a perspectiva de um distanciamento necessário da própria experiência, Ricoeur (1990) lança problemáticas em torno das quais, em conjunto, constrói-se a rede dos critérios textuais. Dessa forma, explicitaremos as discussões das problemáticas em relação ao texto levantadas por Ricoeur (1990) que aclararão nossa perspectiva de compreensão acerca da obra literária e da noção de interpretação.

A primeira problemática colocada por Ricoeur (1990) é intitulada, por ele, de *A efetuação da linguagem como discurso*. Nesse ponto ele coloca que o discurso é constituído por dois polos: o de evento e o da significação. Em Ricoeur (1976, p. 24) podemos verificar que o filósofo considerava que “se todo o discurso se actualiza como um evento, é compreendido como significação”. Discurso, segundo o filósofo, é um evento por quatro sentidos diferentes, mas interligados. É evento por ser realizado no presente, historicamente e temporalmente demarcado, através de um sistema de linguagem virtual e atemporal; evento pelo seu caráter autorreferencial, ou seja, referente ao falante; evento enquanto é sempre referente a algo, descrição ou representação de algo; e, finalmente, discurso é evento no

sentido de “fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se” (RICOEUR, 1990, p. 46). De acordo com o filósofo, “É na lingüística do discurso que o evento e o sentido se articulam um sobre o outro” (RICOEUR, 1990, p. 47). Assim, o discurso, segundo Ricoeur (1990), efetiva-se enquanto evento, mas sua compreensão se dá através do sentido. Vale ressaltar que Ricoeur (1976) demarca o discurso enquanto lingüística da fala e que se difere da lingüística (*langue*) que é referente ao código lingüístico (signos relativos a determinada língua e cultura). Dessa forma, o filósofo reafirma que é na lingüística da fala, ou seja, enquanto discurso, que ocorre a articulação entre evento e significação.

A segunda problemática levantada por Ricoeur (1990) é *O discurso como obra*. Ele demarca, inicialmente, três características principais do que poderia ser chamado de obra:

Em primeiro lugar, uma obra é uma seqüência mais longa que a frase, e que suscita um problema novo de compreensão, relativo à totalidade finita e fechada constituída pela obra enquanto tal. Em seguida, a obra é submetida a uma forma de codificação que se aplica à própria composição e faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio etc. É essa codificação que é conhecida pelo nome de gênero literário. Em outros termos, compete a uma obra situar-se dentro de um gênero literário. Enfim, uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama de estilo (RICOEUR, 1990, p. 49).

Assim, Ricoeur (1990) afirma que o discurso da obra é uma composição pertencente a um gênero literário e carregado de um estilo pessoal. Diante dessa totalidade que é uma obra, acabada e finita, portanto, ressalta Ricoeur (1990), sua significação não pode ser obtida a partir de um conjunto de frases ou palavras isoladas. O estilo carrega traços de evento e de sentido, caracteres pautados por Ricoeur (1990) ao fundamentar o discurso, conforme explicitado anteriormente. Assim, “O estilo é a promoção de um *parti pris* legível numa obra que, por sua singularidade, ilustra e enaltece o caráter acontecimental do discurso. Mas este acontecimento não deve ser procurado alhures, mas na forma mesma da obra” (RICOEUR, 1990, p. 51).

Seguindo o pensamento ricoeuriano, se o estilo é a marca pessoal e carrega o caractere de evento, ele diz de uma referência ao falante ou sujeito do discurso (no caso da obra, o autor), bem como de um tempo e de um espaço (contexto em que foi produzida). Dessa forma, o autor pertence tanto à estilística (marcas pessoais e de sua individuação), como da “categoria da interpretação, no sentido em que é contemporânea da significação da obra como um todo. [...] O homem se individua produzindo obras individuais. A assinatura é a marca dessa relação” (RICOEUR, 1990, p. 52).

Assim, aponta Ricoeur (1990), se a obra é carregada por marcas de organização e de estrutura, bem como pelo distanciamento através da escrita, não há como manter a separação

entre *compreender* e *explicar*, conforme o pensamento de Dilthey. A explicação é, para Ricoeur (1990), o caminho necessário para se chegar à compreensão.

A objetivação do discurso, numa obra estruturada, não suprime o traço fundamental e primeiro do discurso, a saber, que o é constituído por um conjunto de frases onde alguém diz algo a alguém a propósito de alguma coisa. A hermenêutica, como vimos, permanece a arte de discernir o discurso na obra. Mas este discurso não se dá alhures: ele se verifica nas estruturas da obra e por elas. Consequentemente, a interpretação é a réplica desse distanciamento fundamental constituído pela objetivação do homem em suas obras de discurso, comparáveis à sua objetivação nos produtos de seu trabalho e de sua arte (RICOEUR, 1990, p. 52).

A terceira problemática discutida por Ricoeur (1990) gira em torno da *relação entre a fala e a escrita*. O primeiro ponto demarcado nesse item é que a escrita não é uma simples fixação de uma ideia autoral. Afinal, segundo o filósofo, a escrita, ao tornar-se texto, desprende-se de seu autor. O texto ganha autonomia em relação a ele e, por tanto, as escritas não são idênticas à sua intenção. Ou seja, “O que o texto significa, não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Significação verbal, vale dizer, textual, e significação mental, ou seja, psicológica, são doravante destinos diferentes” (RICOEUR, 1990, p. 53). Sendo mundos diversos e separados, então, o mundo do texto e o mundo do autor, nos desprendemos, além da análise psicológica do autor, do contexto social do texto, ou seja, um desprendimento psicossociológico em relação à produção da obra. Isso favorece, segundo o filósofo, possibilidades infinitas de leituras. Ricoeur (1990, p. 53) nos brinda com um pensamento inovador em relação à hermenêutica que possibilitou a abertura das chaves de leituras e interpretações textuais, pois, “Em suma, o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se contextualizar numa nova situação, é o que justamente faz o ato de ler”.

Como importante consequência à hermenêutica, Ricoeur (1990) abaliza que, ao contrário da dicotomia estabelecida pelo romantismo entre *objetivação* e *interpretação*, esses dois fenômenos estão próximos e relacionados. Dessa forma, “o distanciamento não é o produto da metodologia e, a este título, algo de acrescentado e de parasitário. Ele é constitutivo do fenômeno do texto como escrita; ao mesmo tempo também é a condição da interpretação” (RICOEUR, 1990, p. 54). Assim, percebemos que Ricoeur (1990) retoma a “explicação”, tida anteriormente enquanto método adequado às ciências naturais. Segundo Ricoeur (1976), essa dicotomia estabelecida entre “compreender” e “explicar” teria seu embasamento não apenas na metodologia, como também na ontologia, uma vez que são metodologias para esferas distintas – coisas da natureza e coisas do espírito. Segundo ele demarca, compreensão-explicação-interpretação não são processos distintos e separados, mas partes de um mesmo processo. A interpretação, assim vista por ele, é uma forma de

compreensão e a explicação seria a mediação entre compreensão e interpretação. Sendo a interpretação uma forma de compreensão, o filósofo explica:

Para uma exposição didáctica da dialéctica de explicação e compreensão enquanto fases de um único processo, proponho descrever esta dialéctica, primeiro, como um movimento da compreensão para a explicação e, em seguida, como um movimento da explicação para a compreensão. Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido do texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos. No princípio, a compreensão é uma conjectura. No fim, satisfaz o conceito de apropriação que se descreveu no terceiro ensaio como a resposta a uma espécie de distanciamento associada à plena objectivação do texto. A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estádios da compreensão. Se se isolar deste processo concreto, é apenas uma simples abstracção, um artefacto da metodologia (RICOEUR, 1976, p. 86).

Ao tornar texto um discurso, ele é objetivado (obra). Assim, o texto é uma objetivação e um distanciamento inevitáveis. A interpretação, para o filósofo, seria então uma resposta dada ao texto pelo intérprete. Destacamos aqui que a objetivação, seja em relação ao autor, seja em relação ao intérprete, se dá pelo e no texto.

Após a explanação sobre a problemática do distanciamento e da apropriação, refletida em torno da questão do texto e seu intérprete, passamos à quarta problemática refletida por Ricoeur (1990): *O mundo do texto*. Conforme realçado por Ricoeur (1976), a hermenêutica psicologizante, conforme concepções hermenêuticas de Schleiermacher e Dilthey, exerceu grande influência na área teológica, sobretudo a teologia cristã. Segundo Ricoeur (1976, p. 34), tal concepção hermenêutica “alimentou as teologias da Palavra-Evento, [...] a pregação do Evangelho. O significado do evento original dá testemunho de si mesmo no acontecimento presente pelo qual o aplicamos a nós mesmos num acto de fé”. Destarte, o filósofo ressalta sua busca em escapar das amarras românticas e “libertar a hermenêutica dos seus preconceitos psicologizantes e existenciais” (RICOEUR, 1976, p. 34).

Escapando, então, das amarras do romantismo, Ricoeur (1976) ressalta que isso não significa ir em direção ao seu oposto, ou seja, da análise estruturalista. Ambas as alternativas, aponta o filósofo, incorrem em uma hermenêutica unilateral. Seu objetivo, entretanto, é uma hermenêutica dialógica. A saída, segundo Ricoeur (1990), está naquilo que o filósofo chamou de *mundo do texto*. O texto, assim, é uma forma de discurso. Porém, ao contrário do que ocorre no discurso, em que há o locutor e seus ouvintes juntos em um mesmo contexto, ao se tratar de um texto, não há uma realidade referencial comum entre leitor e autor, afirma. Dessa forma, diz ele, a noção de referência, ao se tratar de textos, não pode ser a mesma noção de quando tratamos dos discursos orais. Ao tratarmos de textos, mais especificamente de obras, demonstra Ricoeur (1990), a referência é alterada.

[...] é essa abolição do caráter mostrativo ou ostensivo da referência que torna possível o fenômeno que denominamos de "literatura", onde toda referência à realidade dada pode ser abolida. Contudo, é essencialmente com o aparecimento de certos gêneros literários, geralmente ligados à escrita, mas não necessariamente tributários desta, que essa abolição da referência ao mundo dado é levada até suas mais extremas condições. Este é, me parece, o papel da maior parte de nossa literatura: destruir o mundo. Isto é uma verdade da literatura de ficção - conto, mito, romance, teatro bem como de toda literatura denominada de poética, onde a linguagem parece glorificada em si mesma, em detrimento da função referencial do discurso ordinário (RICOEUR, 1990, p. 55-56).

No fragmento acima, Ricoeur (1990) assinala que, abolindo a referência da realidade dada, não significa que o discurso fictício não vá ao encontro, de algum modo, à realidade. De acordo com o filósofo, as obras literárias trazem, como característica, a relação entre sentidos literal e figurado (metáfora). Assim, Ricoeur (1990) pontua que há, na ficção, uma abolição do que ele chama de referência de primeiro nível. Essa abolição da realidade de primeiro nível, que seria a que encontra na realidade dada sua referência, é que torna possível estabelecer uma referência de segundo nível. Essa referência de segundo nível liberada pela literatura, indica Ricoeur (1990, p. 56), “[...] atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão de *Lebenswelt*, e Heidegger pela de ‘*ser-no-mundo*’”. Assim,

Se não podemos definir a hermenêutica pela procura de um outro e de suas intenções psicológicas que se dissimulam por *detrás* do texto; e se não pretendemos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, o que permanece para ser interpretado? Responderei: interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto (RICOEUR, 1990, p. 56).

Destarte, a interpretação ocorre diante do texto, a partir do movimento próprio do texto. O texto seria, segundo Ricoeur (1976), o mediador comum entre autor e leitor e, por isso, a compreensão se dá através dele. Ademais, o mundo do texto, segundo Ricoeur (1990), opera com o distanciamento entre realidade e si mesmo. Apesar de o texto não existir sem um referente, esse referente não é o do mundo dado e, tampouco, da linguagem cotidiana. A partir da criação duma realidade outra da cotidiana, a ficção abre uma nova possibilidade de ser-no-mundo. Assim, Ricoeur (1976) aponta que, ao nos apropriarmos de um texto, no sentido de assimilá-lo e atribuir-lhe sentido, estamos compreendendo o texto e, também, a nós mesmos. Essa abertura de uma nova possibilidade de ser-no-mundo, de poder-ser, diz dessa autocompreensão e transformação. Dessa forma, o autor acrescenta à proposição que defende: “Ficção e poesia visam ao ser, mas não mais sob o modo do ser-dado, mas sob a maneira do poder-ser. [...] a realidade quotidiana se metamorfoseia em favor daquilo que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera sobre o real” (RICOEUR, 1990, p. 57).

Finalizamos, assim, nossa explanação sobre a hermenêutica contemporânea. Nessa seção percebemos o movimento da hermenêutica a partir da ênfase dada ao autor, tanto em Schleiermacher quanto em Dilthey. Com Husserl destacamos toda sua reflexão fenomenológica acerca do fenômeno do conhecimento, da intencionalidade da consciência e da nossa condição de estarmos sempre mergulhados em nossa tradição, ou seja, no *mundo-da-vida*. Ressaltamos, também, a máxima fenomenológica de chegar às coisas mesmas, máxima que estará presente na teorização de Heidegger a Ricoeur. Destarte, na próxima seção visitamos as contribuições do universo das teorias literárias, especificamente sobre a teoria da estética da recepção. Segundo Jauss, fundador e referência teórica da estética da recepção, foi Gadamer, partindo da fenomenologia husserliana, quem demarcou que a experiência estética propicia, espontaneamente, a redução eidética. De acordo com Jauss (2002, p.878), “Na redução eidética da percepção estética, a redução reflexiva da interpretação, que quer compreender o texto como resposta a uma pergunta implícita, inicialmente pode ficar suspensa e ser, mesmo assim, uma compreensão da obra”.

### **1.3 Do universo das teorias literárias: um breve pouso**

Em nosso percurso hermenêutico realizado na seção anterior, percebemos que uma obra literária é capaz de abrir infinitas portas interpretativas. Demonstramos, ao versarmos sobre Teopoética, que pontes entre literatura e religião não somente podem ser construídas, como tem sido um campo de crescente interesse e consolidação. Esse campo, entretanto, não é constituído de metodologia única e, tampouco, os objetivos ao estabelecer essas pontes são convergentes.

Esta seção visa a expor nosso levantamento sobre como as questões que nos direcionam – as interfaces entre literatura, religião, ficção/ realidade e interpretação de obras literárias – têm sido abordadas nas teorias [propriamente] literárias. Porém, destacamos desde o princípio que não pretendemos abordar um grande universo de teorias, o que não é foco da nossa pesquisa, mas apenas situar alguns estudos e perspectivas dessa área, de maneira geral, sobretudo aqueles que convergem com o nosso olhar e nossos objetivos. Como bem aponta Jonathan Culler (1999), reconhecido crítico no universo literário, as teorias, na atualidade, são infinitas, não sendo possível a alguém dominar, por inteiro, uma teoria.

Acrescentamos, então, que nossa pesquisa, apesar de ter interface com a literatura, não se refere a uma pesquisa da área, sendo nossa partida e meta, as Ciências da Religião. Entretanto, consideramos fundamental esse breve pouso na área dos estudos literários porque,

tendo interfaces com objeto próprio destes (a literatura ou, especificamente, a obra literária), as discussões nesse campo podem somar e nos ajudar nas reflexões epistemológicas e metodológicas em nosso campo investigativo (Teopoética) a partir das Ciências da Religião. Ademais, esse movimento é de extrema importância para que nosso trabalho não acabe por reduzir o objeto literário no processo de edificação da ponte religião-literatura. Pensamos que, para além de pretender uma investigação multidisciplinar, pretendemos exercitar uma prática interdisciplinar e, até mesmo, transdisciplinar, ou seja, caminhar pelas áreas de maneira fluida e complementar.

Buscando sintetizar o que define a Literatura, Culler (2009) a examina sob cinco enfoques distintos, realçando, no entanto, que um não exclui o outro e, ainda, que apesar de a partida ocorrer por diferentes perspectivas, deve-se levar em conta os demais. O primeiro ponto tratado pelo autor é a perspectiva que considera a linguagem em primeiro plano (linguística). Em seguida, ele expõe a literatura sob o viés de integração da linguagem, ou seja, o olhar volta-se à organização da linguagem textual, às relações existentes entre forma e sentido, buscando perceber as contribuições que determinados elementos fornecem para a composição do todo, conferindo-lhe harmonia, tensão, e assim por diante. A terceira pontuação coloca a literatura como ficção. Aqui se evidencia o mundo imaginário, criado, não histórico, atemporal. Assim, segundo o teórico,

Na ficção, a relação entre o que os falantes dizem e o que pensa o autor é sempre uma questão de interpretação. O mesmo ocorre com a relação entre os acontecimentos narrados e as situações no mundo. [...] O contexto da ficção [...] explicitamente deixa aberta a questão do que trata realmente a ficção (CULLER, 1999, p. 38).

Prosseguindo nas perspectivas sobre a natureza da literatura, Culler (1999) aponta, a seguir, a Literatura como objeto estético. Aqui se enfatiza o caráter estético das narrativas, ou seja, não se avalia ou relaciona a obra ao externo, mas apenas os elementos que a torna uma boa [ou má] história. Focaliza-se, então, no prazer gerado pela leitura, no valor da obra (objeto artístico) em si. Por fim, o teórico demarca a Literatura como construção intertextual ou autorreflexiva. Aqui realça, nas obras, traços que indicam que ideias, frases ou representações de uma determinada obra podem ser encontradas em outros lugares ou, ainda, partiram de outras obras. Para não nos estendermos nesse debate, realçamos uma colocação esclarecedora desse teórico sobre a questão da definição da literatura:

A questão "o que é literatura?" surge, eu sugeri anteriormente, não porque as pessoas estão preocupadas com o fato de que poderiam confundir um romance com a História ou a mensagem num biscoito da sorte com um poema, mas porque os críticos e teóricos esperam, ao dizer o que é literatura, promover o que consideram ser os métodos críticos mais pertinentes e descartar os métodos que negligenciam os aspectos mais básicos e distintivos da literatura. No contexto da teoria recente, a

questão "o que é literatura?" tem importância porque a teoria ressalta a literariedade dos textos de todos os tipos. Refletir sobre a literariedade é manter diante de nós, como recursos de análise desses discursos, práticas de leitura trazidas à luz pela literatura: a suspensão da exigência de inteligibilidade imediata, a reflexão sobre as implicações dos meios de expressão e a atenção em como o sentido se faz e o prazer se produz (CULLER, 1999, p. 47).

Dessa forma, Culler (1999) deixa evidente que as perspectivas de abordagem da literatura, enquanto objeto, são inúmeras. O teórico, idealizador da teoria do efeito estético (que será abordada mais à frente) Wolfgang Iser (1996), além de pontuar a multiplicidade de teorias existentes nessa área, demarcou que elas (as teorias) modificam-se à medida que a própria literatura se atualiza e não “cabe” mais nos modelos teóricos vigentes, como também devido aos contextos históricos, científicos e políticos. As abordagens das críticas literárias dominantes no século XIX eram marcadas pela busca da real intenção do autor, da mensagem oculta na obra, da verdade escondida atrás do texto ou de mensagens esotéricas ou filosóficas. O crítico literário, nesse contexto, tinha o papel de mediar e interpretar as obras artísticas para o público. Porém,

[...] o crítico fracassa; ou seja, a obra não oferece uma mensagem dela separável; o sentido não é redutível a um significado referencial e o significado não se deixa reduzir a uma coisa. As normas plausíveis do séc. XIX já não funcionam, o texto ficcional se fecha contra seu consumo (ISER, 1996, p. 29).

Assim, aponta Iser (1996), nos anos 60, marcados por mudanças nos contextos políticos, científicos e históricos, essa hermenêutica ingênua foi colocada em xeque. As teorias hermenêuticas e literárias, pontua, passaram a ser questionadas e os modelos interpretativos embasados em técnicas específicas passaram a perder espaço. Segundo Culler (1999), os críticos que tomam o polo da intenção autoral restringem o sentido da obra ao momento de sua criação. Para ele, essa defesa da intenção autoral aponta para certo receio de os leitores serem elevados acima dos próprios autores e, assim, a interpretação ser um terreno onde tudo é permitido. Porém, argumenta, caso você não tenha elementos convincentes sobre sua interpretação, a mesma será descartada. Assim, sinaliza Iser (1996), às teorias não cabia mais permanecerem calcadas no foco sobre a intenção do autor, nem na autonomia completa do texto, no qual o leitor/ crítico teria o papel de apenas desvendar a mensagem oculta, mas já pronta. Ressaltamos que essa chamada autonomia completa do texto, demarcada nesse contexto, não é entendida conforme a concepção ricoeuriana, mas à concepção de texto enquanto ente que carrega, em si, uma mensagem oculta a ser decifrada. Meio a essas transformações, muitas escolas literárias surgiram e suas perspectivas vão desde o polo autoral, ao polo do leitor, evidencia Iser (1996).

As escolas ou abordagens da literatura (ou crítica literária), segundo Culler (1999), dizem sobre a disposição, ou tendência, para responder (interpretar) às questões sobre o que uma obra representa. Dessa forma, o teórico relaciona, por exemplo, a escola marxista à luta de classes, a escola desconstrutivista à concepção sobre a natureza autodestrutivista do texto e o conflito edipiano à escola da psicanálise, entre outros. Essas teorias, afirma, voltadas para o campo da hermenêutica, originam interpretações específicas. Realça, então, que o que importa “no jogo de interpretação não é a resposta que você propõe [...]. O que é importante é como você chega lá, o que você faz com os detalhes do texto ao relacioná-los com sua resposta” (CULLER, 1999, p. 68).

Diante disso, percebemos que as interpretações são múltiplas. As respostas dadas ao texto não são consensuais entre os intérpretes. Assim, questiona Culler (1999), como saberemos qual interpretação escolher e, ainda, o que determina o sentido de um texto? O sentido pode ser, para alguns, responde o teórico, o contexto. Para outros, a experiência do leitor. Isso demonstra, diz, que o sentido não é algo simples de definir. Ele é esquivo, não possui uma determinação. E, tampouco, destaca, a problemática não é definida nem a partir de uma consulta ao próprio autor. Isso porque, enfatiza, o sentido não equivale à intenção do autor, àquilo que ele tinha em mente quando escreveu a obra. Assim, conclui,

O sentido de uma obra não é o que o autor tinha em mente em algum momento, tampouco é simplesmente uma propriedade do texto ou a experiência de um leitor. O sentido é uma noção inescapável porque não é algo simples ou simplesmente determinado. É simultaneamente uma experiência de um sujeito e uma propriedade de um texto. É tanto aquilo que compreendemos como o que, *no* texto, tentamos compreender. Discussões sobre o sentido são sempre possíveis e, sendo assim, o sentido é impreciso, está sempre a ser decidido, sujeito a decisões que nunca são irrevogáveis. Se devemos adotar algum princípio ou fórmula geral, poderíamos dizer que o sentido é determinado pelo contexto, já que o contexto inclui regras de linguagem, a situação do autor e do leitor e qualquer outra coisa que poderia ser concebivelmente relevante. Mas, se dizemos que o sentido está preso ao contexto, então devemos acrescentar que o contexto é ilimitado: não se pode determinar de antemão o que poderia contar como relevante, que a ampliação do contexto poderia conseguir alterar o que consideramos como o sentido de um texto. O sentido está preso ao contexto, mas o contexto é ilimitado (CULLER, 1999, p. 69-70).

Findado a discussão sobre o sentido do texto, o autor retoma o problema da interpretação, demarcando duas formas de hermenêutica: do resgate e da suspeita. A primeira, a hermenêutica do resgate, busca a reconstrução do contexto original que a obra foi criada. Assim, ela parte da intenção do autor, das circunstâncias históricas, os sentidos que o texto poderia representar para os leitores originais. Já a hermenêutica da suspeita parte de pressupostos sob os quais o texto pode assentar-se, como sexualidade, política, filosofia. Sobre isso, o autor demarca uma forma satisfatória e uma insatisfatória do ponto de vista hermenêutico e avalia que ambas as hermenêuticas (do resgate ou da suspeita) podem ser

enquadradas nessas formas. O que vale, portanto, destaca Culler (1999, p. 71), é a maneira como a interpretação foi realizada: “a interpretação que considera o texto, em seu funcionamento, como tendo algo valioso a dizer” [forma satisfatória]; ou a interpretação que percebe a obra como signo de algo outro, negligenciando a obra em si, ou seja, realiza uma “interpretação ‘sintomática’ que trata o texto como o sintoma de algo não-textual, algo supostamente ‘mais profundo’, que é a fonte real de interesse, seja ela a vida psíquica do autor ou as tensões sociais de uma época ou a homofobia da sociedade burguesa”.

Dentre as escolas recentes, nos estenderemos um pouco sobre a chamada estética da recepção, sobretudo na orientação sobre o efeito estético, de Wolfgang Iser, conforme já reportado. Esse recorte foi realizado por termos identificado, nessa escola, possibilidades de contribuição e convergência com nossos pressupostos. A expressão *estética da recepção* passou a compor o universo das teorias literárias “A partir de [...] 1979, quando foi realizado em Innsbruck, Áustria, o Congresso da Associação de Literatura Comparada Internacional, cuja seção ‘Comunicação literária e recepção’ foi presidida por Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser, da chamada Escola de Constança” (SILVA e PAZ, 2014, p. 1). Porém, não foi neste ano de 1979 que as sementes dessa teoria foram lançadas, mas anteriormente. Silva e Paz (2014) demarcam que Jauss começou a teorizar sobre a recepção da obra de arte desde 1967. Com influências do fenomenólogo Ingarden, da corrente estruturalista da Escola de Praga e da hermenêutica de Gadamer, essa corrente, inaugurada por Jauss, sustenta que as teorias literárias não devem focar nas polaridades autor-obra, mas nas relações existentes entre leitor-obra. Dessa forma,

A experiência estética não se inicia pela compreensão e interpretação do significado de uma obra; menos ainda, pela reconstrução da intenção de seu autor. A experiência primária de uma obra de arte realiza-se na sintonia com (*Einstellung auf*) seu efeito estético, i.e., na compreensão fruidora e na fruição compreensiva. Uma interpretação que ignorasse essa experiência estética primeira seria própria da presunção do filólogo que cultivasse o engano de supor que o texto fora feito, não para o leitor, mas sim, especialmente, para ser interpretado (JAUSS, 2002, p.46).

Essas mudanças de orientação na análise e interpretação literária, então, levaram ao deslocamento do interesse clássico sobre a mensagem ou a significação do texto, para os efeitos produzidos pelo texto no leitor, ou seja, na recepção do texto. Segundo Iser (1996), as teorias sob a denominação de *estética da recepção* não representam, entretanto, uma unidade teórica. A princípio, compõem a estética da recepção duas orientações que são, ao mesmo tempo, distintas e recíprocas: a teoria da recepção e a teoria do efeito. A primeira possui como expoente Jauss. A segunda, Iser. As metodologias utilizadas em cada uma dessas orientações também se diferem. Enquanto a teoria da recepção prioriza os “métodos histórico-

sociológicos”, a teoria do efeito norteia-se por métodos “teorético-textuais”. Quando efeito e recepção se cruzam, ocorre a máxima da estética da recepção (ISER, 1996, p. 7).

Como já expusemos, nos atemos aqui à proposta da teoria do efeito de Wolfgang Iser. Segundo esse autor, para a estética do efeito, o foco de atenção deve estar na interação entre o texto e o contexto, bem como entre o texto e o leitor. Concordamos com Iser (1996, p. 11) que o texto literário nasce da reação do seu autor em relação ao mundo e, ao passo que é capaz de transpor ao mundo presente uma perspectiva que não estava abarcada no próprio texto, este ganha “caráter de acontecimento”. Mas por que Iser (1996) considera que o texto ganha tal caráter?

Iser (1996) considera que, à medida que o autor, reagindo ao mundo, manifesta suas reações no texto, não se trata de um retrato da realidade. O autor extrai do mundo determinados elementos, ou seja, seleciona. Ao colocar em palavras no texto, além de selecionar os elementos do mundo, ele os combina e imprime, desde as primeiras reações, o seu ponto de vista. Por isso o texto tem o caráter de acontecimento. Nas palavras do teórico literário,

Mesmo quando um texto literário não faz senão copiar o mundo presente, sua repetição no texto já o altera, pois repetir a realidade a partir de um ponto de vista já é excedê-la. Em princípio, a reação do autor ao mundo, que se manifesta no texto, rompe as imagens dominantes no mundo real, os sistemas sociais e de sentido, as interpretações e as estruturas. Por isso, cada texto literário comporta-se seletivamente quanto ao mundo dado, no interior do qual ele surge e que forma sua realidade de referência. Quando determinados elementos dela são retirados e incorporados ao texto, eles experimentam a partir daí uma mudança de sua significação. Nesse sentido, a *seleção*, a partir da qual se constrói o texto literário, possui o caráter de acontecimento, e isso porque ele, ao intervir em uma determinada organização, elimina sua referência. Toda transformação da referência é um acontecimento, porque agora os elementos da realidade de referência são retirados de sua subordinação (ISER, 1996, p. 11).

O texto literário enquanto acontecimento que tem suas origens na reação do autor ao mundo e em suas *seleções* e *combinações*, então, comunica-se com o receptor. Destarte, afirma Iser (1996, p. 12), “[...]o texto tem caráter de acontecimento, pois na seleção a referência da realidade se rompe e, na combinação, os limites semânticos do léxico são ultrapassados”. Para esse autor, o texto deve ser visto como um processo que se inicia na reação do autor ao mundo e vai até a experiência do leitor.

A interpretação literária calcada na estética do efeito centra-se na formação de sentido que ocorre na interação entre o leitor e o texto. Assim, afirma Iser (1996), essa orientação interpretativa intenciona a *função*, a *comunicação* e a *assimilação do texto*. A função refere-se ao papel que os textos exercem em determinados contextos; a comunicação diz dos meios de transmitir experiências às quais o receptor é capaz de compreender, mesmo que não se trate

de experiências familiares a ele; finalmente, a assimilação do texto aponta para as evidências sobre a “[...]‘prefiguração da recepção’ do texto, bem como as faculdades e competências do leitor por ela estimuladas” (ISER, 1996, p. 14).

Seguindo o pensamento iseriano, as estruturas e repertórios textuais, apesar de esboçarem o potencial do texto e, em certa medida, servirem de guia para o leitor, não podem ser consideradas como uma prefiguração dada e fechada. Isso porque o texto compreende apenas um polo da comunicação, mostra o teórico. O outro polo é a consciência do leitor, afirma. Segundo sua teoria, a transferência comunicacional, então, inicia-se imanentemente no próprio texto, mas somente se realiza ao ativar certas disposições do leitor, permitindo-lhe apreender e processar o texto lido. Assim, a leitura é compreendida pelo teórico como atos da consciência, que permitem a compreensão do texto. O ato da leitura, afirma, é também um processo no qual a relação estabelecida entre leitor e texto ocorre de maneira dinâmica.

Destarte, ao considerarmos o ato da leitura e a compreensão do texto enquanto uma inter-relação estabelecida entre leitor e texto, podemos inferir que “O autor e o leitor participam, portanto, de um jogo de fantasia; jogo que sequer iniciaria se o texto pretendesse ser mais do que uma regra do jogo” (ISER, 1999, p. 10). Assim, afirma Iser (1999), a leitura torna-se um ato prazeroso apenas à medida que, ao leitor, lhe é dado a possibilidade de participar ativamente do jogo, ou seja, de exercer suas capacidades produtivas. É necessário, também, que o leitor esteja disposto a entrar nesse jogo. Porém, conforme aponta o teórico literário, a produtividade do leitor é limitada pela pré-configuração textual, na qual, ao estabelecer as regras do jogo, o texto indica demasiadamente todos os caminhos, impedindo, assim, que o leitor participe do jogo.

Nesse caso, caberia a ela apenas observar o desenrolar narrativo. As lacunas deixadas no texto são, então, o que permitem que o leitor participe do jogo, preenchendo-as através de atos imaginativos e criativos. Então, Iser (1999) diz que o texto equivale a uma partitura, enquanto os seus leitores, cada qual com suas capacidades e disposição, seriam os responsáveis por instrumentar a obra. Assim, na compreensão iseriana sobre a apreensão e processamento do texto, tanto o texto traz suas pré-configurações, quanto o leitor traz suas capacidades e seus conhecimentos prévios, ou seja, seus pressupostos e sua disposição. Nas palavras do teórico,

O texto, portanto, se realiza só através da constituição de uma consciência receptora. Desse modo, é só na leitura que a obra enquanto processo adquire seu caráter próprio. Por isso, a seguir nos referiremos a ‘obra’ apenas quando esse processo de constituição se realiza na constituição exigida do leitor e estimulada pelo texto. A obra é o ser constituído do texto na consciência do leitor (ISER, 1996, p. 50-51).

Diante do pensamento iseriano, demarcado até o momento, muita influência da hermenêutica contemporânea pode ser percebida. Realçamos o polo estabelecido na relação leitor-obra, traço que também foi demarcado em Gadamer e Ricoeur. Para sopesar essa relação, vimos que o teórico literário pontua que a comunicação entre texto e leitor ocorre por meio de atos da consciência. Tal concepção se aproxima à concepção husserliana de intencionalidade da consciência. Então, o texto seria um objeto intencionado por uma consciência, a do leitor. Destacamos, ainda, a heideggeriana na demarcação dos conhecimentos prévios e disposição por parte do leitor. Realçamos as aproximações entre a teoria iseriana, até aqui versadas, com a teoria da hermenêutica contemporânea discorrida na seção anterior. Demarcadas as bases relacionais entre leitor e texto, estabelecidas sobre o processo de conhecimento, refletimos a dialética realidade e ficção e a questão da verdade literária nas seções anteriores. Afinal, objetivamos compreender como se dá o processo de conhecimento e como um texto ficcional pode contribuir para o “mundo real”. Cabe-nos, então, conhecer como Iser pensava essa relação dialética.

Segundo Iser (1999), o leitor, ao lidar com um texto ficcional, se move, no ato da leitura, dentro desse texto. Isso ocorre porque o ponto de vista do leitor não é, nessa relação dialética e intersubjetiva, um ponto de vista de um sujeito (leitor) sobre um objeto (texto), mas faz parte da própria composição do texto. Assim, o leitor move-se dentro do texto que intenciona apreender. Nas palavras do autor, “A relação entre o texto e o leitor se caracteriza pelo fato de estarmos diretamente envolvidos e, ao mesmo tempo, de sermos transcendidos por aquilo em que nos envolvemos” (ISER, 1999, p. 13).

Esse ponto de vista, denominado pelo teórico literário de *ponto de vista em movimento*, “designa a maneira como o leitor está presente no texto” (ISER, 1999, p. 28). O leitor, entretanto, presencia o texto em fases e, portanto, para que possa concretizar a totalidade do texto, o leitor necessita realizar, a cada fase em que situa o ponto de vista em movimento, uma síntese. As atividades de síntese são impulsionadas pelo movimento dialético entre os horizontes de memória e expectativas. Destarte, as sínteses, segundo Iser (1999, p. 28) “são agrupamentos que reúnem perspectivas integrantes do texto, tornando-as equivalentes; tal equivalência possui o caráter de uma configuração de sentido”. Essa atividade sintética, então, impulsionada pelo ponto de vista em movimento, é fundamento para a apreensão do texto.

Entre efeito e recepção, a teoria estética iseriana busca, dessa forma, afirmar o polo do leitor. Assim, o leitor é parte ativa e fundamental na compreensão da obra. Sobre a estética do efeito, o autor demarca que, apesar de o texto ser o propulsor dos efeitos provocados no leitor,

a este último são exigidas atividades de imaginação e percepção. Não se trata de um leitor passivo, mas de um leitor que participa ativamente da atividade de interpretação. Afinal, em sua teoria, o efeito estético é considerado no estabelecimento de uma interação dialética entre o leitor e o texto. O texto, para Iser (1996), sob a ótica da teoria do efeito, é considerado como uma realidade reformulada que possui potenciais de efeitos que, no ato da leitura, podem ser atualizados.

Assim sendo, aos textos ficcionais, Iser (1996, p. 34) demarca dois caminhos de acesso ao sentido: o efeito e a explicação. O efeito, segundo ele, produz impacto no leitor e depende de sua participação no ato da leitura. Já a explicação busca estabelecer ligações entre o texto e a realidade, reduzindo, assim, o “texto ficcional à significação referencial” e nivelando-o ao mundo em que foi criado. Destarte, o teórico demarca que uma teoria do efeito não busca essa significação referencial. Assim, a interpretação deve buscar o sentido do texto, não o significado, uma vez que significar indicaria estabelecer a referência. Também não se trata, como vimos, de um trabalho de decifração de sentido oculto. Então o que Iser propõe em relação à interpretação? Segundo ele,

Aqui a interpretação ganha uma nova função: em vez de decifrar o sentido, ela evidencia o potencial de sentido proporcionado pelo texto. Desse modo, a atualização da leitura se faz presente como um processo comunicativo que deve ser descrito. É certo que no processo de leitura o potencial de sentido nunca pode ser plenamente elucidado. Mas é justamente por isso que a análise do sentido enquanto evento se torna ainda mais necessária; pois só desse modo se evidenciam os pressupostos que condicionam a constituição do sentido. Ainda que sejam individuais em cada caso as nuances do sentido constituído, o próprio ato de constituição tem características assinaláveis em que se baseiam as realizações individuais do texto; por conseguinte, elas são de natureza intersubjetiva (ISER, 1996, p. 54).

Assim, o teórico enfatiza que o texto só tem sentido se considerarmos a participação do leitor. Ora, como vimos, para o autor o sentido não está oculto no texto. Sendo a relação comunicacional estabelecida entre o texto e a consciência do leitor, temos que serão nos atos dessa consciência intencional, em relação com a pré-configuração textual, que o sentido do texto é dado. Por isso, a natureza da interpretação é considerada, pelo autor, intersubjetiva.

Destarte, finalizamos esse breve tangenciamento sobre a estética da recepção. Discorreremos o que se entende por estética da recepção e vimos que a mesma se subdivide em teoria da recepção e teoria do efeito estético. A teoria de Jauss corresponde à primeira, ao passo que a teoria de Iser aponta para a segunda concepção. Ambas trabalham, entretanto, com o foco na relação entre texto e leitor, no ato da leitura. Dessa forma, no ato da leitura, o sentido do texto é sempre atualizado pela consciência intencional do leitor. Não cabe à função da interpretação, então, a decifração de um sentido já dado no texto, mas a

evidenciação de sentidos potenciais do texto através de seu efeito no receptor, ou seja, no leitor. Tendo a interpretação esse caráter intersubjetivo, o processo comunicacional da relação texto-consciência precisa ser descrito e os pressupostos, que levaram à formação de sentido, evidenciados. A partir desse percurso metodológico no qual passeamos pelo campo da teopoética, nos enveredamos pela hermenêutica contemporânea e acenamos para a teoria da estética da recepção iseriana, nos propomos, na próxima seção, a aventurarmos no projeto de construção da ponte entre literatura saramaguiana e espiritualidade ateia.

#### **1.4 Juntando as peças e dando forma: montando o quebra-cabeça epistêmico-metodológico e demarcando preceitos**

Ao abrirmos esse capítulo, realizamos algumas questões que, a nosso ver, são relevantes em relação às pesquisas que possuem essa natureza relacional, como a nossa. Assim, buscamos, ao longo das seções, embasamentos que pudessem aclará-las e, assim, indicar os riscos e aventuras que podemos nos deparar ao nos enveredarmos nas trilhas dos bosques ficcionais<sup>17</sup>. Dessa forma, realizamos um levantamento de teóricos e de correntes teóricas que nos pudesse servir de luz nessa caminhada. Infinitas são as teorias e infinitos são os ângulos que um objeto pode ser mirado. Os pontos de vista, também, representam um sem número de possibilidades.

O que importa para nós, então, seguindo uma orientação de Culler (1999), não é a resposta que daremos, mas como o processo de ligação do texto à resposta foi estabelecido. É esse *como* que essa seção busca demarcar. E esse *como* se constrói a partir de reflexões de ordem epistemológicas e metodológicas. Realçamos, entretanto, que não pretendemos estabelecer a maneira correta e única de se fazer esse tipo de pesquisa. Tampouco estabelecemos, tal como vimos ser característico da hermenêutica clássica, um conjunto de técnicas em prol de uma pretensa objetividade ingênua. Até mesmo porque, como Manzatto (2016), acreditamos que a multiplicidade metodológica com que o campo conta é um fato positivo e, portanto, deve continuar nesse caminho. Todavia, sustentamos que as escolhas devam ser coerentes entre si, ao longo de todo o percurso. Dessa forma, essas reflexões de

---

<sup>17</sup> Utilizamos o termo “bosques ficcionais” fazendo alusão a uma obra do teórico e escritor Umberto Eco, *Seis passeios pelos bosques da ficção*, no qual o autor utiliza da metáfora de bosques ficcionais para teorizar sobre as obras de ficção e seus caminhos abertos ao leitor. Assim, o leitor passeia pelos caminhos desse bosque que é uma obra de ficção. A partir disso o teórico busca explicar o que é uma ficção, a relação entre a verdade do texto e a verdade histórica, entre outros temas levantados a partir dessa caminhada pelos bosques.

ordem epistêmico-metodológica devem fornecer, acima de técnicas interpretativas ou rigidez teórica, uma elaboração de premissas que devem estar no dorso de qualquer escolha de caminho ou proposições de respostas.

Sustentando, então, a necessidade de coerência entre as escolhas, consideramos que o caminho a ser percorrido deve, portanto, ser compatível com a pergunta lançada e a resposta dada. Se quisermos colher seriguelas, não seria razoável buscá-las num pé de jambo. Dessa forma, o caminho percorrido entre uma pergunta e a sua resposta deve ser demarcado, deixando claro o percurso que pode conduzir à solução. Isso contribui para reduzir o risco de utilizarmos a literatura como justificativas ideológicas. Tampouco gostaríamos de reafirmar as teorias que defendem uma subjetividade pura e radicalmente livre do racionalismo, o que poderia direcionar a caminhos obscuros e tortuosos. Destarte, pretendemos apontar premissas razoáveis no que tange o campo relacional entre literatura e religião. Para que essas premissas possam ser coerentes e sólidas foi que, primeiramente, nos debruçamos sobre toda a discussão exposta nas seções anteriores. Nossas reflexões estão fundamentadas, sobretudo, nesses levantamentos.

A primeira indagação levantada por nós na abertura desse capítulo foi sobre a possibilidade de podermos captar, no campo fenomênico, faces da realidade através de suas reverberações, pressupondo que uma obra literária possa ser considerada uma forma de reverberação. E, ainda, com que “afinação” essa realidade seria captada. Sustentamos, diante dos argumentos discorridos anteriormente, que sim, é possível. Se nos voltarmos à concepção husserliana de mundo-da-vida, concebemos que o mundo cultural, linguístico, demarcado por suas tradições, enfim, o mundo vivido e originário, tanto nos transforma quanto é transformado por nós, uma vez que, enquanto sujeitos que se relacionam com os objetos intencionais, participamos ativamente desse mundo. Dessa forma, podemos considerar que fatos reais, ocorridos no tempo e espaço determinado, podem reverberar para além do tempo e espaço do fenômeno. A “afinação”, portanto, é relativa à relação estabelecida entre o sujeito cognoscente que a capta, de maneira intencional. Afinal, como vimos, o mundo é, seguindo a base de pensamento husserliano, um mundo interpretado por nós. Realçamos, nessa resposta, além das concepções de intencionalidade da consciência e de mundo-da-vida, ambas concepções husserlianas, dois pensamentos que corroboram com nossa resposta: Heidegger e Gadamer.

De Heidegger demarcamos sua sistematização em torno das estruturas prévias que constituem a maneira como *Dasein* conhece o mundo. Destacamos, dessas estruturas, a disposição (humor) enquanto abertura prévia de *Dasein*. Concebemos que tal estrutura é

fundamental nos seguintes aspectos: se o sujeito ou *Dasein*, para nos mantermos no pensamento de Heidegger, estará aberto/ disposto a captar o fenômeno; caso haja abertura, perpassará o tom, ou a “afinação” com que esse fenômeno será captado. Recapitulamos, ainda, as outras estruturas prévias demarcadas pelo discípulo husserliano: a compreensão (abertura às possibilidades e, portanto, projeção, no sentido de um projeto) e a interpretação (elaboração das projeções). Em relação à Gadamer, destacamos, diante dessas reflexões, sua intuição, a nosso ver muito pertinente, acerca da elaboração de sua teoria sobre a fusão de horizontes.

Consideramos que os fenômenos podem reverberar ao longo do tempo e transpor as barreiras espaciais e situacionais, sendo possível a captação dessas “ondas” por algum sujeito. Indicamos que, dentre outros modos, as obras literárias podem, em nossa concepção, serem consideradas meios dessa propagação, ou até mesmo a reverberação em si. Assim, traz um horizonte outro, seja de contexto, passado, autoria do texto, que, através do fenômeno do encontro entre um sujeito, com seu horizonte que engloba o presente, capta tais reverberações (objeto), fundindo, assim, esses horizontes. Dessa forma, seria razoável adotarmos a atitude fenomenológica indicada na teoria husserliana, ou seja, sairmos da atitude natural, de aceitar os fatos como dados no mundo, a partir de uma visão embasada no senso comum, ao intencionarmos uma obra literária enquanto objeto.

Dessa forma, como primeiro passo, teríamos, como exposto na seção 1.2 desse capítulo, a *redução eidética*. Nesse momento nos voltariamos ao texto diante de nós, buscando o seu sentido (ou sua essência), a partir daquilo que se mostra no fenômeno, ou, em termos iseriano, no ato da leitura. Para tanto, cabe-nos despir das nossas preconcepções tais como: conhecimento crítico da obra, prejulgamentos em relação à sua teoria, história da recepção da obra, interpretações já realizadas, entre outras. É o momento de deixar o texto se mostrar e, daí, captarmos o seu sentido. Nas ponderações de Heidegger, aponta Missaggia (2015), esse passo seria, na intenção de Husserl, uma maneira de tornar visível o ser do objeto. Afinal, como vimos, o ser só se mostra pelos entes, e só é possível, a nós, captarmos o seu sentido. O segundo passo, o da redução transcendental, em nosso entendimento é indispensável. Se, considerando os apontamentos ontológicos de Heidegger sobre as estruturas prévias, fica evidente o fluxo ativo da consciência nesse processo de conhecimento, acreditamos, mesmo que Heidegger não tenha considerado o método da redução plausível (ALES BELLO, 2004; MISSAGGIA, 2015), ser esse um caminho necessário.

Destarte, tendo, primeiramente, nos voltado ao objeto tal como aparece no fenômeno, apreendendo o seu sentido, cabe-nos, então, à análise do fluxo da nossa consciência. Ora, se

somos previamente, ontologicamente, caracterizados pela tríade disposição-compreensão- interpretação, essa estrutura, ao sairmos da atitude natural, deve ser realçada. A isso torna possível identificarmos projeções, confluências, dentre outras colocações de sentido que não correspondem ao fenômeno. Ademais, esse momento corresponde à teoria do efeito estético, uma vez que seu idealizador, Wolfgang Iser, demarcou, como apontamos na seção anterior, que o efeito estético produzido pelo texto é o que diz sobre o sentido da obra. Relembrando que a teoria husserliana enquanto método aponta que a descrição analítica do fenômeno deve ser realizada de forma sistemática e detalhada. Assim, aplicando no campo da interpretação de texto, descrevemos, em princípio, os dados revelados pelo texto e, em seguida, os efeitos estéticos provocados em nós, no ato da leitura: dificuldades ou resistência a determinadas partes, sentido atribuído a determinados personagens, angústia em determinada cena, evocação de determinada memória, e assim por diante. Portanto, esse material deve ser refletido e conectado, para que possamos chegar a um resultado que, a nosso ver, corresponderia, com alguma transgressão de sentido, a uma fusão de horizontes. A interpretação, então, pode ser compreendida, à maneira de Heidegger, como uma elaboração das possibilidades de sentido extraída do encontro leitor-obra. Dessa forma, seja uma hermenêutica do resgate, ou uma hermenêutica da suspeita, como apontou Culler (1999), acreditamos que, partindo da metodologia husserliana da redução fenomenológica, é possível realizarmos uma interpretação satisfatória, no sentido de não reduzir a literatura a meras ilustrações, uma vez que o movimento exigido para a aplicação desse método envolve, necessariamente, o respeito ao texto e ao seu funcionamento. Acreditamos, ainda, que esse método, da maneira aqui concebida, corresponde aos princípios sinalizados por nós nas duas áreas de interseção abordadas nesse capítulo: a hermenêutica e a teoria literária.

Finalizando nossas considerações metodológicas, retomamos o pensamento ricoeuriano, no que tange à compreensão-explicação- interpretação. Como vimos, para o filósofo, esses elementos não são distintos, mas partes de um mesmo processo. Em relação à interpretação, enquanto uma elaboração sofisticada da compreensão, vemos semelhança com a proposta de Heidegger. Este demarcou, como apontamos, que a interpretação se movimenta na compreensão e, portanto, interpretamos algo que já foi compreendido. Contudo, notamos que a questão da explicação, a partir de Dilthey, foi tomada como uma função voltada aos fenômenos da natureza. Portanto, se pensarmos na forma da descrição analítica de Husserl, podemos entender a explicação ricoeuriana no sentido da descrição detalhada e sistemática do fenômeno. Então, não seria a explicação tal como concebida nos métodos das ciências naturais, em que estabelece causa e efeito, mas como o modelo fenomenológico de descrição.

Dessa forma, a primeira leitura da obra, ainda na atitude natural, nos dá uma compreensão ingênua do sentido da obra como um todo. Na segunda leitura, a partir da explicação/descrição analítica, chegaríamos a uma compreensão sofisticada. A interpretação, no entender ricoeuriano, seria exatamente essa elaboração sofisticada da compreensão que se dá embasada na explicação (e que nós subvertemos para descrição). Assim, o processo que buscamos com a aplicação do método fenomenológico da redução seria compatível com essa percepção ricoeuriana.

Encaminhando-nos para o fechamento do capítulo, retornaremos brevemente ao campo da teopoética. Primeiramente, ressaltamos que as discussões pautadas na seção 1.1 relativa a esse campo, tal como as tendências contemporâneas hermenêuticas e literárias, buscam a autonomia da literatura, (não torná-la escrava ou ilustração de ideologias), da liberdade em relação à intenção autoral e, ainda, da liberdade em relação às técnicas, pretensa objetividade do intérprete e a consideração de uma verdade oculta no texto a qual caberia, à hermenêutica, a arte de descobri-la e interpretá-la. Diante disso, respondemos a mais uma indagação lançada ao início do capítulo: uma obra, ainda que desprovida de caráter religioso, poderia revelar elementos ou fenômenos religiosos. Sustentamos afirmativamente essa pergunta, de maneira tal que há um campo de estudos consolidado, ainda que recente, que caminha nessa direção. Além disso, essa consideração é coerente com as nossas escolhas – sobretudo husserlianas – como base de sustentação. Vale-nos destacar, entretanto, que a maioria dos estudos voltados para esse campo parte de reflexões teológicas. Apesar de contribuições ímpares obtidas com as reflexões e pesquisas realizadas na área da Teologia, cabe a nós, cientistas da religião, a realização de debates epistemológicos e metodológicos que sustentam as pesquisas, no sentido de relacionar literatura e religião, sem ultrapassarmos a fronteira, muitas vezes imperceptível a olhares desatentos, entre as duas áreas do saber.

Portanto, levanto algumas premissas, não fechadas ou absolutas, para a construção das investigações em teopoética nas ciências da religião (e também que servem de base para qualquer trabalho interpretativo de obras literárias): demarcar os preceitos epistemológicos e metodológicos que sustentam a investigação; deixar evidente a forma como a ponte foi realizada; utilizar de aportes metodológicos que priorizem a relação entre leitor e obra, a não ser em trabalhos que tenham natureza de resgate histórico ou análise linguística, por exemplo; não considerar que a interpretação realizada é a correta e as demais corresponderiam a erros, uma vez que o texto não oculta uma verdade absoluta e que esses se descontextualizam-se e se atualizam constantemente, como demonstramos com Ricoeur e reforçamos com Jonathan Culler (1999) ao demarcar o contexto como contexto ilimitado; as respostas às perguntas

levantadas devem ser fornecidas pelo texto, e não a ele inseridas forçadamente, o que não impede a busca por outros textos e teóricos que versem sobre as temáticas levantadas **a partir** do texto. Em todo esse percurso bibliográfico que realizamos, vimos nas concepções de Husserl e em seu método da redução fenomenológica, o melhor caminho de se levar em conta essas premissas. Portanto, reforçamos novamente que não estamos afirmando ser a única maneira de investigação nesse campo.

Diante de todo o exposto, pensamos uma obra literária da seguinte maneira: o seu autor, em seu processo de criação, transpõe para o papel (ao considerar a literatura em sentido estrito, ou seja, como letra impressa)<sup>18</sup> aquilo que percebe da realidade, captada por uma lente fotográfica singular (com seu foco, zoom, sujeiras, arranhões, cores, ajustes), ou seja, que somente ele, naquele momento, tinha acesso. Essa “fotografia”, que não traduz uma cópia da imagem real devido às interferências da lente captadora, torna-se, então, texto. Um texto carrega em si a sua autonomia em relação ao seu autor. Mas por que essa fotografia ou texto ganha autonomia? Ora, tal como a lente utilizada para acessar e captar a realidade, traz inferências e ajustes outros que não permitem que seja apenas cópia, os seus leitores e leitoras também utilizam de seus óculos para olhar e captar a fotografia/ texto diante de seus olhos (concepções prévias). Mediado por suas lentes, as imagens reveladas pela fotografia/ texto também serão singulares e acessíveis apenas no aqui e agora. Portanto, a constante atualização do texto.

Dessa forma, quando propomos a investigar traços de uma espiritualidade ateia na obra *Ensaio sobre a cegueira* pretendemos levar em conta as bases teórico-metodológicas percorridas neste capítulo. Assim, nossa base parte do próprio objeto, ou seja, o romance saramaguiano. Destarte, o próximo capítulo foi dedicado à compreensão – descrição analítica – interpretação (apoiando-nos em Ricoeur e Husserl), a partir do método fenomenológico da redução. Como pretendemos utilizar essa metodologia no texto?

Para aplicarmos o método da redução, como proposta hermenêutica do nosso trabalho, adotamos, como primeiro passo, a descrição sistemática de todos os elementos revelados pelo texto investigado, ou seja, a descrição do objeto revelado no fenômeno da leitura da obra. No

---

<sup>18</sup> Segundo Bingemer (2015), a definição de “literatura” não é algo óbvio, uma vez que o termo pode remeter a diversos sentidos: escritos em versos ou prosa, verborragia, arte verbal. Tal como Bingemer (2015), nos apropriamos do termo nesse último sentido, ou seja, do entendimento da literatura enquanto domínio artístico que tem sua expressão via palavra. Assim, “quando dizemos que o meio de expressão literário é a palavra, ultrapassamos o significado etimológico de literatura, que deriva do latim *littera* – ‘letra’ –, e parece referir-se, portanto, de modo primordial, à palavra escrita ou impressa” (BINGEMER, 2015, p. 16).

momento seguinte, nos ocupamos em descrever os efeitos provocados na relação com o texto, a nossa elaboração, o sentido desvelado no fenômeno da leitura. Ou seja, o capítulo 2 é dedicado à descrição do fenômeno do encontro leitor-obra.

## 2 DA VISÃO À CEGUEIRA, DA CEGUEIRA À VISÃO: azinhagas saramaguianas

A obra saramaguiana analisada por nós no presente capítulo, *Ensaio sobre a cegueira*, foi lançada em 1995. Desenvolvemos em nosso primeiro capítulo um debate e uma proposta metodológica para embasarmos a construção de uma ponte entre a obra em tela e o fenômeno religioso da espiritualidade ateia. Realçamos, nas bases epistêmico-metodológicas, que nossa análise parte do texto investigado e não de projeções de valores sobre o mesmo. Destarte, tomamos os passos do método husserliano da *redução fenomenológica*, atrelado a autores que, provindos da fenomenologia de Husserl desenvolveram teorias voltadas para a hermenêutica e para as questões propriamente literárias. Assim, estabelecemos nosso solo e construímos nossas bases. Nesse momento, passamos à edificação da ponte, indicando sua forma, sua altura, suas placas de sinalização, enfim, o que desenvolvemos sobre as bases demarcadas.

Nesses termos, trazemos na seção seguinte um panorama geral de *Ensaio sobre a cegueira*. Em seguida, na seção 2.2, optamos por dividir a obra em oito momentos, de acordo com a temática do enredo da narrativa saramaguiana. Assim, a cada divisão da obra, realizamos a descrição daquela parte, buscando a suspensão dos pré-julgamentos e avaliações sobre a mesma [*Epoché*], buscando a sua essência [redução eidética] e conferindo-lhe sentido [*análise transcendental*].

### 2.1 Um panorama geral: a estrutura da obra

A trama de *Ensaio sobre a cegueira* se desenvolve em uma cidade fictícia, sem denominação. A forma de escrita utilizada por José Saramago não segue o modelo de pontuações usuais. Seus parágrafos são longos e os diálogos entre as personagens são inseridos meio ao parágrafo, sem inserção de travessões, misturando-se às descrições das cenas, às falas do narrador e aos pensamentos das próprias personagens. As diferenciações de falas são feitas por meio de vírgulas e iniciação em maiúscula na sequência da vírgula, como no trecho seguinte:

Num passado remoto, razões e metáforas semelhantes haviam sido traduzidas pelo impertérito optimismo da gente do comum em ditérios como este, Não há bem que sempre dure, nem mal que ature, ou, em versão literária, Assim como não há bem que dure sempre, também não há mal que sempre dure, máximas supremas de quem teve tempo para aprender com os baldões da vida e da fortuna, e que, transportadas para a terra dos cegos, deverão ser lidas como segue, Ontem vimos, hoje não vemos, amanhã veremos, com uma ligeira entoação interrogativa no terço final da frase, como se a prudência, no último instante, tivesse decidido, pelo sim, pelo não,

acrescentar a reticência de uma dúvida à esperançadora conclusão (SARAMAGO, 1995, p.178).

Como não é uma escrita usual, o início da leitura nos traz certa dificuldade de compreensão, exigindo retornarmos algumas linhas por diversas vezes. Há também o estranhamento inicial da linguagem, uma vez que as obras estão escritas no português de Portugal. Assim, nos é exigida muita atenção nas primeiras páginas, pelo excesso de estranhamento diante das novidades apresentadas: o mundo fictício, a linguagem, a escrita, o estilo. Entretanto, rapidamente nos acostumamos com a escrita e o texto torna-se fluido.

Tal como a cidade na qual a trama se desenvolve, as personagens não possuem nomes. Assim, elas são identificadas por características físicas, sociais, situacionais ou por suas profissões. As personagens principais de *Ensaio sobre a cegueira* são: o primeiro cego, a mulher do primeiro cego, o ladrão de automóveis, o rapazinho estrábico, a rapariga dos óculos escuros, o velho da venda preta, o médico e a mulher do médico. Esta última é a grande protagonista da história.

O enredo de *Ensaio sobre a cegueira* gira em torno de uma epidemia de cegueira branca, diferente da cegueira usual que é negra. Essa cegueira, que acabou por acometer toda a cidade, à exceção da mulher do médico, ficou conhecida como mal-branco. Feito esse panorama geral, passamos, no próximo momento, à descrição da obra.

A obra possui uma grande multiplicidade de vozes na narrativa. Os paradoxos são recorrentes ao longo da história. Saramago (1995) dá voz a personagens de diversas classes sociais, aos de “boa-fé”, aos “malvados”, ao ladrão, à prostituta, ao médico. A obra é rica em diálogos e perpassada, a todo momento, por um narrador onisciente.

## **2.2 Ensaio sobre a cegueira: descrição e análise**

Nosso principal objetivo nessa seção é a busca pela essência do objeto investigado, ou seja, o romance *Ensaio sobre a cegueira*. Dessa forma, o que apresentamos nesse momento é a descrição da obra e a nossa análise, a partir do fenômeno da leitura. Para a análise e destaque dos temas analisados, nosso eixo de análise, ou seja, a espiritualidade atea, é levado em consideração. Não fosse assim, a quantidade de temas que poderia ser extraída seria inabordável.

### 2.2.1 *Os primeiros cegos e o esboçar de uma natureza humana*

Descrevemos e analisamos, nesse momento, os três primeiros capítulos do romance *Ensaio sobre a cegueira*. Nesses capítulos há a ambientação, a apresentação das personagens principais, o advento principal pelo qual a trama se desenvolve [a cegueira branca] e a descrição dos primeiros casos de cegueira. Assim, o romance inicia com a narrativa de uma situação de trânsito em uma cidade. Havia fila de carros parados diante do sinal vermelho. Ao abrir o sinal, um dos automóveis não se moveu. O homem que conduzia esse veículo havia ficado repentinamente cego. Saramago (1995) ilustra a cena de angústia do cego, bem como a curiosidade das pessoas que ali se encontravam e a impaciência dos condutores que queriam arrancar seus veículos. Ao abrir a porta do carro, o cego diz aos curiosos o que lhe havia sucedido. Ele havia ficado cego, de uma cegueira branca, como se estivesse imerso em um mar de leite.

As pessoas que cercavam o cego palpitavam sobre o que deveria ser feito: levá-lo ao hospital, pedir uma ambulância, chamar a polícia. Os palpites foram suspensos quando um homem que ali se encontrava ofereceu-se para levá-lo, no carro do cego, para a casa. Assim ocorreu. Na porta da casa do cego, ao perceber que não havia ninguém ali, o homem ofereceu-se para entrar e aguardar, até que a mulher do cego chegasse a casa. Entretanto, o cego teve receio de que tanta generosidade por parte do homem que o ajudou pudesse ser sinal de perigo. Assim preferiu dispensá-lo à porta, sem que o mesmo entrasse.

Toda a cena de inquietação, desamparo e abandono do cego, sozinho em casa, é descrita por Saramago (1995). Sem enxergar, o cego acabou esbarrando em um jarro de flores que estava no móvel e este caiu no chão, quebrando-se. Ao tentar juntar os cacos, o cego acabou cortando o dedo. Tentou estancar o sangue com um lenço, deitou-se no sofá e adormeceu enquanto aguardava a esposa.

Já despertando, mas ainda sem abrir os olhos, foi quando sua esposa chegou em casa. Ao se deparar com o vaso quebrado no chão e seu esposo dormindo no sofá, ela começou a arrumar a casa, queixando-se da situação. O cego manteve-se calado, de olhos fechados. Ao perceber o sangue no dedo ferido do cego, a esposa se pôs a cuidar de seu ferimento. Nesse momento, o cego abriu os olhos e revelou a cegueira à esposa. Primeiramente ela pensou se tratar de uma brincadeira. Ao perceber que o cego falava a verdade, ela o abraçou carinhosamente, falou palavras de consolo e fez alguns testes para verificar se o cego conseguia ver algo. Entretanto, ele afirmou não ver nada além do branco. A esposa ligou para um consultório oftalmológico e explicou a situação à secretária. Ressaltou que o marido foi

acometido pela cegueira subitamente e que nunca teve problemas de vista, ao contrário, tinha uma excelente visão. A secretária transferiu a ligação ao médico e este, percebendo se tratar de um caso grave, pediu que fossem imediatamente. Quando levantaram para se dirigir ao médico, se deram conta que as chaves do carro não se encontravam ali. Acreditando ter o homem que lhe ajudou esquecido de devolver-lhe as chaves, sugeriu que a esposa levasse a chave reserva. Saíram do apartamento e, ao chegarem ao fim das escadas, a esposa pediu que o marido explicasse onde estava o carro para buscá-lo. Assim ele o fez. A esposa disse que lhe esperasse onde estava e que agisse naturalmente, caso chegasse algum vizinho para que não percebessem a situação. Após um tempo delongado, em se tratando da curta distância que o carro deveria estar, a esposa chegou nervosa, dizendo ao esposo que o ajudante do marido havia se aproveitado da situação para roubar-lhe o carro. Assim, decidiram pegar um táxi e se dirigiram para o endereço do consultório. O casal manteve-se em silêncio durante o trajeto. A esposa demonstrava afeto, apertando as mãos do marido. O cego evitava que o motorista visse seus olhos pelo retrovisor, mantendo-se cabisbaixo. Perguntava-se, em pensamento, porque esse fato aconteceu a ele. O cego podia ouvir os ruídos vindos do trânsito, principalmente quando estavam parados, como se estivesse dormindo, mas escutando, ainda, os sons do exterior.

Chegando ao consultório, a esposa informou à secretária que já se encontravam ali. Ela os encaminhou para a sala de espera. Nessa sala havia um velho com uma venda preta, um rapazinho estrábico acompanhado de sua mãe, uma rapariga que usava óculos escuros e duas outras pessoas que não receberam caracterizações específicas. O narrador reforça que não havia nenhum cego na sala. Ao perceber que havia outros pacientes à espera do médico, o cego inquietou-se e afligiu-se, pois acreditava que o tempo poderia agravar a cegueira. Nesse momento a secretária entrou na sala, chamou o casal e desculpou-se com os outros pacientes, informando que foi o doutor quem solicitou que os chamasse, pois se tratava de um caso urgente. A mãe do rapazinho estrábico, com apoio de outros pacientes, queixou-se. Não insistiram na queixa, entretanto, com receio que o doutor, por ressentimento, demorasse mais a atendê-los. O velho da venda preta, nesse momento, foi magnânimo, nas palavras do narrador, dizendo aos demais que, estando ele pior que os outros, não deveriam reclamar. Ao entrarem no consultório, o cego explicou como havia sucedido o acometimento súbito da cegueira, momento a partir do qual passou a ver tudo branco. Relatou como as pessoas o acudiram, mas não relatou, demarca o narrador, que o homem que o levou até sua casa havia roubado o carro. Após seu relato, o médico questionou se a situação dessa cegueira repentina já havia acontecido anteriormente, ao que o cego afirmou que não apenas nunca tinha

ocorrido, como também sempre teve excelente visão. Em seguida o médico foi examinar seus olhos e o posicionou em um aparelho de exame. Feito isso, o médico afirmou estarem seus olhos, fisicamente, em perfeito estado. Assim, outros exames seriam necessários para compreender tal cegueira. O médico disse ser um caso raro, o qual nunca ouviu falar e acredita não ter registros de um caso assim na história da medicina oftalmológica. O médico considerava, assim, uma cegueira inexplicável até então. O cego questionou se o médico acreditava ser possível que sua cegueira tivesse cura, ao que o médico respondeu que, inicialmente sim, uma vez que não havia sinais de lesões. Findada a consulta, despediram-se, o médico entregou os pedidos de exames à esposa, solicitou que retornassem quando estivessem com os resultados mas, se houvesse mudança no quadro, deveriam telefonar-lhe.

O segundo capítulo do romance inicia com relato sobre o homem que roubou o carro do cego. O narrador descreve que, ao oferecer ajuda, o homem não tinha más intenções. O narrador diz que a ideia do roubo do automóvel havia surgido apenas quando eles já estavam próximos da casa do cego. O narrador propõe que várias pessoas, céticos em relação ao ser humano, afirmariam que a situação contribui muito para que um ladrão passe ao ato do roubo. Sem inserir-se entre esses céticos, o narrador continua a reflexão, dizendo que, caso o cego não tivesse recusado a oferta do ajudante de esperar por sua esposa, para que ele não ficasse sozinho, o ato de confiança poderia ter servido de contenção do ato criminoso. O narrador segue conduzindo uma reflexão acerca da consciência moral, afirmando que a mesma tem, insensatamente, sido ofendida. A consciência moral, prossegue o narrador, sempre existiu e continua existindo. E foi essa consciência moral, afligida pelo remorso e por medos ancestrais, que castigaria o ladrão. O narrador descreve o percurso do ladrão. Ele pretendia levar o carro furtado do cego a um barracão distante, situado fora da cidade em que estava. Como se encontrava desorientado e tomado por um grande medo de cegar-se também, ele desceu do automóvel para caminhar e arejar a cabeça quando, ainda em seus primeiros passos, o ladrão cegou.

O médico, assim que atendeu seu último paciente, o velho da venda preta, retomou a ficha do cego, releu-a e ligou para um colega de profissão. Contou-lhe o caso que havia atendido, o do cego, o qual ele qualificou como um caso muito estranho. O médico confirma ao colega que já havia cogitado duas hipóteses: agnosia e amaurose. Entretanto, as características dessa cegueira eram diferentes. A agnosia, expôs o médico, se trata de uma cegueira psíquica na qual a pessoa enxerga os objetos, mas não os reconhece. Já na segunda alternativa, a amaurose, acontece o oposto de uma cegueira branca, trata-se de uma cegueira negra. Terminada a conversa, refletiu sobre as duas patologias e deduziu que o caso poderia

tratar-se de uma variação destas. Ao chegar em sua casa, o médico relatou o caso à esposa, jantou, e foi estudar sobre o caso. Retomou as duas patologias, atentando para a possibilidade de uma variação da cegueira branca, mas ponderou não ser esse o caso. Na agnosia, pensou, ele não teria perda de visão, apenas deixaria de reconhecer os objetos que os olhos viam. Em relação à amaurose, continua, o cego deveria estar imerso no negro, nas trevas. Enquanto juntava os livros, o médico foi tomado por um sentimento de medo de também ele cegar. Logo em seguida, o médico ficou cego.

A rapariga dos óculos escuros estava no consultório do médico devido a uma conjuntivite. O médico havia lhe receitado apenas uma medicação de uso tópico e recomendou que só retirasse os óculos escuros quando fosse dormir. O narrador descreve que a rapariga tinha um sorriso bonito e diz que os céticos comuns que conhecessem sua vida, diriam que seu sorriso era um artifício de sua profissão. Sobre isso, indica o narrador, não tratava da verdade. Ela carregava aquele sorriso desde a infância. O narrador explica que a rapariga deita-se com pessoas em troca de pagamento, o que serviria de base para chamá-la de prostituta. Porém, esclarece, ela seleciona quando e com quem quer deitar-se. Assim sendo, o narrador infere que ela poderia não fazer parte dessa classificação. O narrador, então, segue descrevendo o que fez a rapariga ao sair do consultório. Ela passou na farmácia para comprar o medicamento receitado pelo médico e tomou um táxi para dirigir-se ao hotel onde havia marcado um encontro com um cliente. Dirigiu-se ao elevador para subir ao quarto em que o cliente deveria estar a esperando. O momento em que ela deitou-se com o cliente foi descrito, pelo narrador, como um momento de intenso prazer, tendo ela se percebido cega ao retomar a consciência após o ápice do prazer.

Após a cena sobre o momento em que a rapariga dos óculos escuros cegou-se, a narrativa retorna ao ladrão do automóvel. Quem o conduziu até sua casa foi um policial. O narrador demarca que, ao contrário de outros momentos, o agente policial não o segurava pelo braço, a fim de evitar que o delinquente fugisse, mas para evitar que ele, agora cego, tropeçasse. A esposa do ladrão, ao abrir a porta da casa e deparar-se com seu marido sendo carregado pelo policial assustou-se, mas percebendo a expressão de tristeza que o marido carregava, ela inferiu que algo mais grave que a prisão estava acontecendo a ele, observa o narrador. Em seguida, o policial revelou o motivo da condução do marido, a cegueira.

Em relação à rapariga dos óculos escuros, também foi um policial quem a conduziu até a casa de seus pais. Quando se entendeu cega, ainda no hotel, a rapariga saiu aos gritos pelos corredores, enquanto seu cliente tentava escapar. Ela estava tomada de vergonha. O policial questionou se ela teria dinheiro para o táxi, de maneira grosseira, informando-a que o

Estado não cobria os custos em casos como estes. Ao questionamento, a rapariga respondeu ter o dinheiro, ponderando que seria preferível não tê-lo. O narrador esclarece que sua ponderação pode parecer estranha, mas ela referia-se a um possível castigo, a cegueira, devido ao seu comportamento imoral.

O médico, em contrapartida, relata o narrador, estava em casa quando foi acometido pela cegueira. Ademais, sua situação diferenciou-se das outras, além do fato de já estar em casa, mas também pelo fato de ser médico. Nesse momento, inclusive, ainda lembrou da *Ilíada*, de Homero, parte do poema que afirma valer um médico, no sentido qualitativo, uns quantos homens. Isso, diz o narrador, rapidamente foi possível verificar, uma vez que demonstrou coragem de se deitar ao lado da esposa e esperar seu despertar espontâneo. Enquanto desejava que a noite durasse sempre, para não ter que falar à esposa que havia cegado, ele pensava sobre a situação. Ele deveria, como médico, informar às autoridades competentes que havia um surto de cegueira inexplicável, ao que tudo indicava, com alto grau de possibilidade de contágio e cuja manifestação não dependia de patologias prévias. Tratava-se de uma cegueira na qual os olhos fisicamente perfeitos, deixavam de ver. Quando a esposa acordou, descreve o narrador, o médico fingia que ainda estava adormecido e ela teve pensamentos e gestos de carinho em relação ao marido.

Após um tempo deitado, o médico levantou-se, foi ao banheiro e, ao tocar o espelho, apesar de saber que sua imagem estaria ali, refletida, ele não a podia ver. O narrador descreve que logo em seguida a mulher do médico entrou no quarto e dirigiu-se a ele com palavras de carinho. O narrador reforça que, apesar de terem muito tempo de casados, ainda se tratavam com palavras afetivas. O médico, então, contou-lhe que havia cegado e disse acreditar que havia sido contagiado pela cegueira do paciente que havia examinado. Sua mulher, relata o narrador, por viver tantos anos de proximidade com o marido, um oftalmologista, sabia que a cegueira não se tratava de uma patologia contagiosa. Entretanto, sabendo que o marido, sendo médico, tinha conhecimento sobre o que afirmava, a esposa apercebeu-se da evidência diante de si, pondo-se a abraçar seu marido. Questionando o que fariam diante do fato, o marido responde-lhe que o mais importante era ligar ao ministério e informar-lhes que era necessário tomarem providências em relação a uma epidemia de cegueira. Foi então que ele deu-se conta que, sendo essa cegueira algo contagioso, ele não poderia ter passado a noite com a esposa. Isso o fez reagir empurrando-a para afastá-la de perto de si. A esposa não acolheu sua repulsa. Ao contrário, o segurou pelo braço e o conduziu à mesa de café.

O médico tomou o seu café da manhã e ligou, em seguida, para o ministério da saúde, desejando falar com o ministro. Entretanto, o atendente disse não estar autorizado a passar a

ligação sem que soubesse o assunto para informar ao ministro. O médico, com senso de responsabilidade, sabendo que a notícia de uma epidemia de cegueira poderia rapidamente gerar pânico em toda a população, informou ao atendente ser uma informação confidencial. O atendente rebateu-lhe, dizendo que assuntos confidenciais devem ser tratados pessoalmente e disse ao médico que se dirigisse até lá. O médico, entretanto, disse não poder sair de casa, ao que o atendente indagou se ele estava doente, sendo respondido afirmativamente pelo médico. Assim, o atendente completou que ele deveria chamar um médico autêntico. O médico, diante da resposta recebida, desligou o telefone. Foi-lhe necessário aguardar alguns minutos para conseguir expressar à sua esposa como havia sido tratado grosseiramente ao telefone. Então, o médico diz que os seres humanos são compostos de indiferença e ruindade. O médico, então, compreendeu que o que deveria fazer era falar, entre médicos, o que sucedia. Assim, ele deveria ligar para o diretor clínico do hospital onde trabalhava e o diretor era quem deveria tomar as providências necessárias. Sua mulher realizou a ligação e passou o telefone ao marido. Ao atenderem a ligação, o médico respondeu que estava tudo bem à atendente. Então, o narrador realça que essa é a resposta dada mesmo em momentos em que não estamos nada bem.

Quando seu colega de profissão atendeu a ligação, o médico contou-lhe o que estava acontecendo, inclusive da sua própria cegueira. O diretor clínico pensou ser ainda cedo para avisar ao ministério, ponderando ao colega o alarde que isso poderia gerar. Ademais, pensava não estar comprovado se tratar de contaminação, uma vez que a cegueira não é algo contagioso. O diretor ressaltou que apenas dois casos não eram suficientes, estatisticamente, para se dizer em uma epidemia. O diretor clínico encerra a conversa dizendo ao médico que deveriam se precaver de pessimismo.

Meia hora se passou da conversa e o diretor clínico retornou a ligação informando que havia dado entrada no hospital um garoto acompanhado da mãe, também acometido pela cegueira branca. Disse ainda que se tratava de um paciente do médico. O médico confirmou se tratar do garotinho estrábico que havia ido ao consultório. Diante disso o diretor clínico afirmou estar preocupado e que iria falar com o diretor do hospital para que tomasse as providências, informando de imediato ao ministério. Poucas horas passadas, ligaram do ministério para se informarem dos pacientes que haviam estado no consultório no dia anterior. Em seguida o próprio ministro foi quem falou, solicitando cordialmente, e ao mesmo tempo enfaticamente, que o médico não saísse de casa. Pouco após a ligação do ministério, o diretor clínico retornou a ligação. Ele estava nervoso e informava ao médico sobre mais dois casos de cegueira súbita. Um homem e uma mulher, resgatados por agentes policiais. Terminada a

ligação, o médico disse estar muito cansado, sua esposa o aconselha dormir, mas ele responde que não conseguiria. Acreditava que algo ainda ocorreria antes que o dia se acabasse.

Acompanhando estes três capítulos iniciais do romance, na qual a narrativa desenvolve-se em torno dos primeiros casos de cegueira, podemos demarcar alguns elementos que nos chamaram a atenção. Neste momento, Saramago (1995) centraliza-se nas descrições das personagens, em alguns apontamentos e na caracterização sobre a cegueira branca. Em nossa leitura, uma construção em torno de uma natureza humana complexa e paradoxal nos desvelou muito fortemente. O médico revela: “como se acabasse de descobrir algo que estivesse obrigado a saber desde muito antes, murmurou triste, É dessa massa que nós somos feitos, metade de indiferença e metade de ruindade.” (SARAMAGO, 1995, p.40). Entretanto, essa mesma massa é também aquela que acolhe, cuida e demonstra afeto. Tanto é aquele capaz de roubar a um cego, como aquele que é capaz de reconhecer a situação do outro e trazer um pensamento pautado na equidade e na justiça, como demonstrou o velho da venda preta quando o primeiro cego foi passado na frente dos demais pacientes. Dessa forma, abrem-nos essa questão: qual o desenho saramaguiano de ser humano é traçado em *Ensaio sobre a cegueira*?

Outro tema recorrente nessa primeira parte, obviamente, é a própria cegueira. Saramago (1995) parece dar algumas pistas importantes, ainda nesses primeiros momentos da história, sobre a desconhecida cegueira branca. Primeiramente, nos tornou evidente a distinção marcante da cegueira usual, a negra. Destarte, acompanhar os rastros deixados pelo autor em relação à contraposição e em relação aos sentidos do branco nos parece fundamental. Outra evidência revelada em torno da cegueira é que ela, até o momento, parece relacionada à consciência moral e ao medo. Isso nos leva a outro elemento marcante dessa parte: que consciência moral?

Pelos vestígios da narrativa, a consciência moral é algo intrínseco à natureza humana e talvez represente uma forte marca na resposta à primeira pergunta que pautamos aqui: que ser humano? A consciência moral, pelas linhas da narrativa, está relacionada a alguns elementos que nos remete a uma moral judaico-cristã: culpa, medos ancestrais, castigo. A profissão de prostituta é colocada com um grande peso de imoralidade. O prazer do corpo levou a rapariga, como castigo, a cegar-se. Mas vale destacar que o tom dado pelo narrador não é de julgamento externo ao seu comportamento, mas da própria consciência da personagem. Ela sentiu-se envergonhada e culpada pelo comportamento imoral, associado à prostituição. A cegueira foi tomada por ela como castigo. No caso do ladrão, ele também se puniu com a própria consciência moral. O narrador deixa isto bem explícito. No caso dele, entretanto, o

remorso e o medo não diziam apenas do ato presente, mas de uma consciência ancestral. Isso nos confirma o pensamento da construção da consciência moral formada por uma tradição, no caso, a judaico-cristã: temor a Deus, culpa pelo pecado original, culpa pela morte de Cristo que veio salvar a humanidade pecadora. Assim, o medo também está, pela narrativa, circunscrito no desenho saramaguiano de uma consciência moral. Portanto, tanto o ladrão, a prostituta e o médico cegaram-se num momento em que essa consciência moral calcada no medo e na culpa fez-se presente.

Observemos que a ponte entre a cegueira e a consciência moral pode ser utilizada para o ladrão, para a rapariga e para o médico. Entretanto, não fica evidente essa vinculação ao caso específico do primeiro cego. Mas nessa linha de raciocínio, vimos que o primeiro cego apresentou receio sim, mas depois de ter cegado. Foi no momento que não deixou o seu ajudante entrar em casa. E a trajetória do primeiro cego não apenas nos revelou o elemento medo, como também inaugurou outra temática: a verdade. O primeiro cego, ao sair de casa para ir ao consultório, deveria disfarçar sua verdadeira condição, não deveria mostrar o que havia sucedido. No táxi, ele evitava que os olhos pudessem ser vistos no retrovisor, escondia também a verdade sobre sua condição. No consultório médico, ele escondeu que havia sido roubado. Isso nos abriu a outro questionamento: estaria a cegueira também relacionada à negação da verdadeira condição?

Seguindo essa questão, a encontramos também na passagem em que o médico diz à secretária do hospital que estava tudo bem, quando não era o caso. Também negou sua verdadeira condição:

O médico identificou-se [...], depois disse rapidamente, Bem, muito obrigado, sem dúvida a telefonista perguntara, Como está, senhor doutor, é o que dizemos quando não queremos dar parte de fraco, dissemos, Bem, e estávamos a morrer, a isto chama o vulgo fazer das tripas coração, fenómenos de conversão visceral que só na espécie humana tem sido observado (SARAMAGO, 1995, p.39).

A verdade ainda é tratada, nesse primeiro momento, com outro direcionamento, além da verdadeira condição. Trata-se da verdade como aparência superficial. Podemos mencionar, para tal, a passagem em que o narrador aponta que os cétricos em relação à natureza humana poderiam julgar o sorriso da rapariga como artifícios da profissão de prostituta. Entretanto, o narrador ressalta ser este pré-julgamento um julgamento errado. A verdade do pré-julgamento dos cétricos estaria fundada na aparência do momento e não na verdade para além da relação superficial. Aqui podemos encontrar uma relação da verdade com a história. A verdade do seu sorriso estava em seu passado, em sua história, em sua essência.

Encontramos, ainda, um terceiro sentido do elemento verdade. A relação entre verdade absoluta/conhecimento científico e evidências. Isso se tornou claro em dois momentos. O primeiro é a demarcação de que a mulher do médico, mesmo com o conhecimento adquirido da convivência com o marido médico, abriu-se à evidência de ser essa cegueira uma cegueira contagiosa. Ainda que a ciência negasse a possibilidade de uma cegueira contagiosa, ela não se agarrou a isso, mas movimentou-se no sentido de acolher o que se apresentava, como evidência, na realidade. Tomemos isso como uma pista sobre os motivos de não ter, a mulher do médico, cegado ao longo da narrativa, como as demais personagens. Já o diretor clínico do hospital, inicialmente, apresentou reação contrária. Afirmou, dotado de conhecimento médico, que a cegueira não era algo contagioso e apegou-se, ainda, à estatística para negar a evidência de algo, até então, sem explicação pelo universo científico.

Essa questão da verdade absoluta (identificada com a verdade científica) é um elemento que não está escrito explicitamente no texto, ressaltamos, mas que se desvelou, em nossa leitura, nas entrelinhas da narrativa. Além do demarcado no parágrafo anterior, em relação à mulher do médico e do diretor clínico do hospital, a encontramos nas passagens em que a cegueira é tratada como inexplicável, por não haver lesões físicas ou patologias prévias. Também nas afirmações sobre o olho, fisicamente perfeito, incapaz, no entanto, de ver. Ver o que? A realidade, as evidências diante dos olhos, o passado. Ver também para além das aparências e das superficialidades. Isso já demonstramos acima. Mas aqui acrescentamos: ver além das verdades já estabelecidas [absolutas] e, ainda, ver além da lógica científica da explicação entre causa e efeito. Assim, sem pensar além dessa lógica calcada na verdade científica, a cegueira branca é inexplicável.

Demonstramos, há pouco, sobre o pré-julgamento embasado em aparências superficiais, momento em que a narrativa nos alerta para o elemento da história do sujeito. Retomamos este ponto para trazermos outro elemento que se nos desvelou na leitura: o retrovisor do carro do taxista e o espelho, no qual o médico ficou diante sem, no entanto, ver sua imagem. No retrovisor do táxi, o primeiro cego mantinha a cabeça baixa para que o taxista não pudesse ver seus olhos. Como já mencionamos, ele não demonstrava a sua verdadeira condição. Mas pensando no retrovisor como um “espelho que olha para trás”, estaria aqui se referindo à possibilidade de os olhos revelarem um passado, uma história? Ainda considerando reflexos de espelho na obra, demarcamos a situação em que o médico, já cego, colocou-se diante do espelho e, sabendo da sua imagem ali, não podia vê-la: “Há mil razões para que o cérebro humano se feche, só estendeu as mãos até tocar o vidro, sabia que a

sua imagem estava ali a olhá-lo, a imagem via-o a ele, ele não via a imagem” (SARAMAGO, 1995, p.38).

Diante desses espelhos e imagens, nos perguntamos: que tem essa cegueira branca relacionada ao não poder ver-se refletido no espelho? Já trouxemos a questão da negação da verdadeira condição de si, falamos sobre a desconexão com a história e falamos sobre a aparência superficial. Essa questão do espelho nos remete a todos esses elementos: uma impossibilidade de ver a própria alma, o próprio espírito, o próprio eu, no reflexo da própria imagem. A incapacidade de ver a evidência diante dos olhos. Entretanto, mesmo que não veja, a imagem está ali. Esse ponto também nos chamou a atenção. Conduz-nos, novamente, a uma natureza humana. Faz parte dela, ainda que não possa ser “vista”.

Destacamos também, dessa parte da obra, a relação estabelecida entre confiança como possibilidade de conter um ato criminoso. Nessa passagem fica evidente o peso que um ato de confiança tem sobre o outro. Essa passagem também demonstra a desconexão com a realidade, tal como diversas outras as quais já realçamos. Um ato de generosidade, ao invés de gerar um ato de confiança ou gratidão, teve como reação exatamente a desconfiança e a relação com o perigo.

Por fim, outros elementos que merecem destaque são os sentimentos de abandono e desamparo, muito bem demarcado e descrito na narrativa, em relação ao cego: “e ele tornou a lacrimejar de dor, de abandono, como uma criança, cego de brancura no meio duma casa que, com o declinar da tarde, já começava a escurecer” (SARAMAGO, 1995, p.12).

### *2.2.2 O governo e suas primeiras providências: exclusão e falta de solidariedade*

Ainda ao fim do terceiro capítulo, o Governo inicia suas primeiras providências diante do eminente surto de cegueira. Era ainda fim da tarde do dia em que o médico informou as autoridades sobre o evento da cegueira. Dessa vez informaram ao médico que uma ambulância iria buscá-lo em meia hora. A esposa, carinhosamente, disse-lhe que arrumaria sua mala. Sem a possibilidade de ver, o médico não se deu conta que além das suas roupas, a mulher colocava também pertences dela. Decorrida uma hora, a ambulância chegou. A mulher conduziu o marido até seu interior e sentou-se ali. Informaram-lhe que ela deveria descer, as ordens eram que levassem somente ele. Imediatamente ela respondeu tranquilamente que também ela deveria ser levada, pois havia acabado de cegar.

O narrador prossegue dizendo que a ideia de isolar todos os contaminados, bem como aqueles com quem tiveram contato, enquanto não descobrissem a origem e tratamento, ou até mesmo uma vacina que prevenisse o contágio da cegueira branca parecia, ao ministro, uma ideia perfeita. Um assessor do ministro havia designado tal enfermidade de mal-branco. O narrador esclarece, então, que o que o ministro tinha em mente era colocar-lhes em uma quarentena, estratégia já praticada nos tempos de cólera e de epidemias de febre amarela. A quarentena, na ideia do ministro, poderia se referir a quarenta dias, semanas, meses ou até mesmo anos. O que não poderia ocorrer era que saíssem de lá até que o problema fosse totalmente solucionado.

O ministro, em conversa com um assessor, questionou o destino das pessoas contaminadas, ou possivelmente contaminadas, cujas ambulâncias estavam a recolher. O assessor apresentou-lhe, como possibilidades, um quartel militar vazio, um hipermercado em processo de falência, uma feira industrial e um manicômio desocupado. O quartel, apesar de ter a melhor estrutura de segurança, por ser muito amplo, necessitaria dispor de muita vigilância. O hipermercado teria complicações burocráticas e jurídicas. A feira, por ter recebido grande investimento dos industriais, apresentaria barreiras destes. Dessa forma, optaram pelo manicômio como a melhor possibilidade. O assessor esclareceu, ainda, que o manicômio contava com duas alas. Dessa forma, poderiam separar uma ala para os cegos e a outra para os suspeitos de contaminação. O ministro interrompeu a explicação do assessor dizendo ter aí um problema. Ele questiona como fariam as transferências de uma ala a outra, se provavelmente não haveria voluntários que se dispusessem a tal trabalho. Então, o assessor afirma que eles mesmos colocariam os cegos para fora da ala dos contaminados. Também não permitiriam a entrada de um cego nessa ala. Assim, o ministro disse ao assessor que prosseguisse com os planos e que ele tinha carta branca para fazer o que fosse necessário.

As primeiras providências tomadas pelo Governo, sob o pretexto da intenção de proteger a sociedade, foram estratégias de isolamento do problema. Para tanto, era necessário isolar e excluir aqueles a quem o problema havia acometido. Isso nos remete à realidade contemporânea da exclusão das minorias, exclusão dos pobres, exclusão dos diferentes. Mas nos mantendo à obra, a estratégia do governo não era de conter o avanço do problema, do mal-branco. Tratava-se de uma exclusão das pessoas, de isolamento das pessoas. E, rompendo com a memória de evidências históricas de que tais medidas exclusivas não traziam bons resultados, o ministro insiste na quarentena:

A lembrança tinha saído da cabeça do próprio ministro. Era, por qualquer lado que se examinasse, uma ideia feliz, senão perfeita, tanto no que se referia aos aspectos meramente sanitários do caso como às suas implicações sociais e aos seus derivados

políticos. Enquanto não se apurassem as causas, ou, para empregar uma linguagem adequada, a etiologia do mal-branco, como, graças à inspiração de um assessor imaginativo, a malsonante cegueira passaria a ser designada, enquanto para ele não fosse encontrado o tratamento e a cura, e quiçá uma vacina que prevenisse o aparecimento de casos futuros, todas as pessoas que cegaram, e também as que com elas tivessem estado em contacto físico ou em proximidade directa, seriam recolhidas e isoladas, de modo a evitarem-se ulteriores contágios, os quais, a verificarem-se, se multiplicariam mais ou menos segundo o que matematicamente é costume denominar-se progressão por quociente. *Quod erat demonstrandum*, concluiu o ministro. Em palavras ao alcance de toda a gente, do que se tratava era de pôr de quarentena todas aquelas pessoas, segundo a antiga prática, herdada dos tempos da cólera e da febre-amarela, quando os barcos contaminados ou só suspeitos de infecção tinham de permanecer ao largo durante quarenta dias, até ver (SARAMAGO, 1995, p.45-46).

Por fim, destacamos que o ministro, em conversa com o assessor, considerava a falta de voluntarismo solidário ou empatia por parte da sociedade. Isso se dava tanto por não acreditarem que não haveria voluntários para ajudar no interno do manicômio, como por acreditarem que os próprios contaminados seguiriam a prática de excluírem os cegos do convívio. Entretanto, é válido ressaltar que, logo antes, a mulher do médico desse mostrou voluntária, disposta, portanto, a ajudar. Aqui retomamos a questão da desconfiança (no sentido de não confiar) em relação à generosidade.

### 2.2.3 *O manicômio: situações extremas, formação de grupos e distinções de caráter*

A comissão designada para o caso rapidamente recolheu os cegos e possíveis contaminados e, antes de a noite chegar, já estavam todos sendo levados ao manicômio. O médico e a mulher foram os primeiros a chegarem. Receberam instruções de onde deveriam encaminhar-se. Havia colocado uma corda para que os cegos se guiassem até a entrada do manicômio. A mulher ajudou o marido até acomodarem-se na primeira camarata, que estava mais próxima da entrada. Pediu-lhe que ele ficasse assentado na cama à sua espera, enquanto ela verificaria o local. Quando ela retornou, iria informá-lo que estavam em um manicômio, mas o marido a interrompeu rapidamente, dizendo que ela não estava cega, havia mentido para ficar junto a ele. O médico disse que não poderia aceitar essa situação e iria informar aos agentes, solicitando que a levassem para a casa. A mulher confirmou não estar cega, mas disse a ele que, além de não poderem ouvi-lo de lá, mesmo que o pudessem, não fariam nada. O médico insistiu, mas disse que não podia obrigá-la. Ela, por sua vez, afirma que continuaria ali para ajudar a ele e aos demais que chegassem, mas queria apenas que o marido não revelasse que ela podia ver. Quando o marido diz que tudo o que estavam passando parecia

uma loucura, a mulher responde que era o mais provável e, inclusive, estavam dentro de um manicômio.

O narrador segue descrevendo a chegada do grupo dos demais cegos. A esposa do médico contava ao marido o que estava sucedendo, descrevendo-lhe as características das pessoas que ali chegavam. Os recém-chegados não ouviam o que o casal falava, devido ao barulho que faziam. O médico tentava identificar se chegavam conhecidos, através das descrições da esposa. A mulher do médico falou às pessoas recém-chegadas onde deveriam entrar e perguntou ao grupo quem eram eles. A rapariga dos óculos escuros respondeu, por ela e pelo garotinho estrábico. Havia, ainda, mais dois homens: o primeiro cego e o ladrão. Eles não responderam de princípio. Somente após novo questionamento de quem se encontrava ali, eles responderam, murmurando. A mulher do médico percebeu que havia algo entre eles e que ambos pareciam estar com medo, mas cada um com um tipo de medo.

Em seguida, o narrador descreve que uma voz forte foi pronunciada pelo alto-falante interno ao manicômio. Era uma fala em nome do Governo, lamentando pelas medidas drásticas tomadas com os cegos, levando-os ao isolamento. Disse da necessidade de tomarem aquela medida, em prol do bem das demais pessoas. Explica que o Governo fez ponderações ao escolher colocar os cegos em lugar mais próximo daqueles que, com eles, tiveram contato. Em seguida, passou a dar instruções. Disse que as luzes ficariam apenas acesas, que as tentativas de fuga seriam fatalmente penalizadas, sugeriu-se que escolhessem um representante em cada camarata para melhor se organizarem e que colocariam, diariamente, três vezes ao dia, caixas de comida no portão de entrada e os restos deveriam ser incinerados. Avisaram, ainda, que os bombeiros não iriam intervir em caso de incêndio e, caso morresse alguém ali, os próprios isolados deveriam ser responsáveis por enterrar o corpo. O recado finaliza pontuando a estima do Governo em relação ao cumprimento dos deveres por parte dos isolados.

Após as ordens, as pessoas começaram a conversar. A rapariga dos óculos escuros reconheceu a voz do médico, este por sua vez identificou o rapazinho estrábico e perguntou se ali estava também o primeiro cego. O primeiro cego respondeu afirmativamente. O médico indagou pelo outro cego que ali estava, o ladrão. Este respondeu brevemente quem era.

A rapariga dos óculos escuros encontrava-se, desde a chegada, junto ao rapazinho estrábico, conversando e ajudando-o. O médico sugeriu que se organizassem, antes da chegada de mais pessoas. A rapariga dos óculos escuros sugeriu que o médico ficasse responsável pela camarata, ao que ele recusou, explicando que mais pessoas chegariam ali e não poderiam estar sob a autoridade de quem não escolheram. Em seguida o ladrão acaba

vociferando bravamente dizendo que o primeiro cego era o culpado pela situação que estavam. Enquanto falava, apontava, na direção errada, para o primeiro cego. O médico pediu por calma. O ladrão diz que estava cego por ter feito a boa ação de levar o primeiro cego até sua casa, ao que este responde que se tratava do ladrão que se aproveitou de sua cegueira para roubar seu automóvel. Por fim, diz que a cegueira do ladrão representava justiça por ter roubado a um cego. Em seguida, o ladrão atacou o primeiro cego, a quem considerava culpado, e os dois caíram em uma briga física. A mulher do médico guiou o marido até os dois, para ajudá-lo a separar a briga. O médico e a mulher do médico acalmaram e apartaram a briga. Após essa cena, a narrativa passa à situação em que todos já se punham a deitar em suas camas para dormir. A rapariga dos óculos escuros colocou o rapazinho estrábico na cama próxima e disse-lhe que poderia chamá-la caso precisasse de algo. Foi então que o rapazinho disse que sentia vontade de fazer xixi. Isso, gerou, descreve o narrador, uma vontade súbita nos demais cegos. Organizaram-se em fila, um segurando o ombro do que ia à frente, estando a mulher do médico à frente, e foram à procura do banheiro.

Ainda na cena em que os cegos, guiados pela mulher do médico, iam-se em fila à procura de um banheiro, ocorre um acidente. O ladrão sente-se excitado pelo perfume da rapariga dos óculos escuros, que ia à sua frente. Sem discrição alguma, ele passou uma mão a acariciar a nuca da rapariga e a outra mão levou aos seus seios. A rapariga tentou sacudir-se para que ele retirasse as mãos. Como ele não retirou, ela deu um chute para trás, em movimento de coice. O salto fino do sapato que usava enfiou na coxa do ladrão, que gritou imediatamente. A mulher do médico perguntou o que havia sucedido, ao que o ladrão respondeu que a rapariga não sabia onde colocava os pés. Esta, por sua vez, respondeu que o ladrão não sabia onde colocava suas mãos. A mulher do médico entendeu o que havia se passado. Percebeu, também, que o ferimento era sério. Pediu que o rapazinho, a rapariga e o primeiro cego esperassem onde estavam, para que ela, o médico e o ladrão fossem à cozinha, lugar onde tinha água, para lavar o ferimento. Ao ligar a torneira, a água veio muito suja. Depois clareou, mas permanecia choca. Lavou assim mesmo a ferida e o ladrão sentiu alívio. Depois se pôs a procurar algo para servir de atadura. Para que o ladrão não desse conta que a mulher do médico enxergava, ela fingia que andava pela cozinha enquanto procurava. Viu apenas panos sujos, que poderiam infectar a ferida e não seria prudente utilizá-los. Por fim, o médico disse que precisaria que ele tirasse a camisola para usarem a mesma como ligadura. A mulher do médico amarrou a camisola na perna ferida do ladrão. Este desconfiou sobre o motivo de não ter sido o médico a fazê-lo. Entretanto, não prosseguiu com a dúvida. Retornaram para onde os demais os esperavam e encaminharam-se em busca do banheiro. O

ladrão arrastava a perna, sentindo dores latejantes. Foram todos ao banheiro. O ladrão sentia, além da dor, frio. Retornaram à camarata em que estavam. A mulher do médico os orientou que contassem as camas e gravassem o lado para saberem quais eram as suas. O ladrão rapidamente deitou-se para aliviar a dor.

Pela manhã, chegaram mais cegos ao isolamento. Eram aqueles já confinados na ala da esquerda, suspeitos de contágio. O narrador conta que, ao acordarem cegas essas cinco pessoas, os suspeitos os colocaram para fora instantaneamente. A mulher do médico pensou em recebê-los, mas acabou recuando. Quem o fez foi o médico. As personagens que chegaram eram o policial (que conduziu o ladrão à casa), o motorista de táxi (que levou o primeiro cego ao consultório), o ajudante de farmácia (que vendeu o colírio à rapariga dos óculos escuros), a criada do hotel (onde a rapariga estava quando cegou) e, por fim, uma empregada de escritório. Esta última foi reconhecida pelo marido, o primeiro cego. Os demais não se sabiam já conhecidos, ou escolheram, por prudência, não dizê-lo. O rapazinho estrábico perguntou por sua mãe e foi consolado pela rapariga. Os recém-chegados escolheram suas camas e foram orientados a como contá-las, para não se perderem. O ladrão gemia de dor e pedia ajuda ao médico. A rapariga pediu-lhe desculpas, dizendo-se culpada, ao que o ladrão acolhe e diz ter ele também feito o que não deveria.

Outros eventos continuam a suceder na narrativa: a chegada da comida para os cegos, a rapariga dos óculos escuros cuidando da alimentação do rapazinho estrábico, a tentativa de os cegos avisarem para os soldados que ali se encontravam, agora, mais seis cegos e o fato de a comida vir apenas para cinco. O ladrão não conseguia comer, sentia frio da febre e dores fortes na perna ferida. Posteriormente, mais três pessoas, que até então estavam na ala esquerda (a dos suspeitos), cegaram-se e foram colocadas para a ala direita. Uma dessas pessoas era a empregada do consultório, a quem a mulher do médico reconheceu de pronto. Os outros dois eram o policial que havia levado a rapariga dos óculos escuros até a sua casa e o homem com quem ela estava no hotel no momento em que cegou. O narrador realça que o destino quis essa situação. Pouco tempo depois, mais cegos passam para a ala dos cegos, enchendo as camaratas. O narrador entoa um clima pesado que tomou conta da camarata após a chegada destes quantos cegos.

Apesar de alguns cegos esperarem por mais comida para saciar a fome, a noite chegou e nada veio do lado externo. A mulher do médico foi até a cama do ladrão para verificar seu estado. Perguntou-lhe como se sentia, ao que ele respondeu que sentia-se mal, com dor, mas como se a perna já não mais lhe pertencesse, como se estivesse apenas a olhar a dor que sentia. A mulher do médico, descreve o narrador, percebeu que a ferida estava com aspecto

muito ruim, a perna totalmente inchada e roxa e a ferida abrindo-se ainda mais. Quando foi distanciar-se do ladrão, o mesmo a puxou pelo braço e afirmou saber que ela podia ver. Ela, por sua vez, refutou a fala do ladrão. Ele insistiu e ela pediu que conversassem no dia seguinte. A mulher do médico foi para a cama, ao lado do seu marido, e relatou sobre a ferida. Os cegos foram adormecendo. O narrador diz que havia, ali, quarenta pessoas a dormir, ou tentar fazê-lo.

Na madrugada desta noite, enquanto todos dormiam, o ladrão esforçou-se para levantar. Queria pedir ajuda aos soldados. Pensava que, ao vê-lo na situação em que se encontrava, o mandariam a um hospital. Evitou, ao máximo esforço, fazer barulho para que ninguém se acordasse. O narrador ressalta que ele não gostaria que acordasse, principalmente, a mulher do médico. A ela o ladrão pensava não conseguir mentir que estava apenas indo ao banheiro. Acabaria tendo que contar-lhe seus planos. O ladrão foi em direção ao portão do manicômio, guiando-se pela corda que ligava a parte interna ao portão. Foi arrastando-se, não conseguia andar. Quando conseguiu chegar ao portão, antes mesmo que dissesse algo, o soldado que ali se encontrava, por medo, disparou um tiro a queima-roupa, em sua cara. O sargento e os demais soldados foram verificar o que estava acontecendo. O soldado contou-lhes, viram o corpo caído junto ao portão e, ainda, vários cegos chegando às escadas que dava na parte externa. Os soldados deram ordens que parassem ali mesmo e que viessem, até o portão, apenas quatro para buscarem o corpo. Com dificuldades, os cegos levaram o corpo até as proximidades de onde estavam os demais. Entretanto, deram-se conta que precisavam de algo para cavar a terra. A mulher do médico já havia verificado que não havia lá nenhuma pá ou enxada. O narrador enfatiza que a rapariga dos óculos escuros apenas chorava e dizia-se culpada, e concorda que realmente ela havia culpa. Entretanto, o narrador considera que não há como sabermos das consequências dos nossos atos antes e, caso refletíssemos sobre todas as possibilidades, ficaríamos imóveis.

A mulher do médico e o médico tomaram frente a chamar os soldados e pedir que lhes mandassem uma pá ou uma enxada, uma vez que não havia como cavar. O sargento que acabava de chegar para substituir o colega que cegou no instante anterior, negou o pedido, em princípio, dizendo que eles deveriam se virar. A mulher do médico argumentou que o cego a apodrecer ali poderia contaminar a atmosfera e, como esta não fica parada, poderia acabar espalhando a contaminação. O sargento, então, achou bom o argumento. A mulher do médico ainda lembrou-lhes da comida e disse que a quantidade que estavam mandando não era suficiente para os mais de cinquenta cegos que ali se encontravam. O sargento respondeu, então, que a comida não era o exército que resolvia.

Decorrido um tempo, pronunciaram pelo alto-falante. Os cegos tiveram esperanças de ser a chegada da comida. Entretanto, era para informar que a enxada já se encontrava próxima ao portão e que apenas uma pessoa poderia ir buscá-la. A mulher do médico se prontificou e foi buscar a enxada. Quem cavou o buraco foram o motorista do táxi, os dois policiais e o primeiro cego.

Os cegos, frente a demora pela chegada da comida, sentiam-se ansiosos à espera. Quando ouviram o portão ranger, os cegos aglomeraram-se mais próximos à porta. Os soldados, ao chegarem ao local onde colocavam as caixas de comida, próximo à porta onde os cegos se aglomeravam, assustaram-se ao verem tantos cegos à frente e, por medo, atiraram várias vezes, matando uns quantos cegos que ali estavam. Um dos soldados cegou-se logo depois do ocorrido e foi levado para o isolamento dos militares. Devido à fuzilaria, muitos cegos esconderam-se debaixo das camas, por medo. Os contagiados colocaram-se a fugir. Quando o silêncio retornou, foram os contagiados que se moveram primeiro, empurrados pela fome, para fora do átrio em busca das caixas de comida. Entretanto, o regulamento estabelecia que as primeiras caixas eram destinadas aos cegos. As caixas dos contagiados eram entregues posteriormente. O narrador expõe que os contagiados cogitaram desobedecer o regulamento, motivados pela fome, mas ao verem os corpos dos cegos amontoados e o sangue que deles escorria, consideraram que havia ali um perigo e seria imprudência avançar. Afinal, pensaram os contagiados, não poderiam saber o que poderia desprender-se daqueles corpos e, ainda, podendo se tratar o mal branco de uma doença do espírito, este estava mais solto do que antes, quando preso aos corpos.

Os cegos puseram-se em movimento para buscar as caixas de comida do lado de fora. Pegaram-nas todas, repartiram as tarefas e as comidas e reuniram-se para saberem se comeriam antes ou depois de enterrarem os corpos. O narrador relata que ninguém parecia interessado em saber quem eram os mortos. A mulher do médico não se recordava de cinco deles, os que estavam na segunda camarata. Os outros quatro mortos eram conhecidos dela. Um deles, a mulher do médico conhecia apenas de vista, pois dormia na mesma camarata que ele, era o rapaz que se deitou com a rapariga dos óculos escuros no hotel. Os outros três mortos ela conhecia melhor: era o motorista de táxi e os dois policiais. Decidiram, então, que o mais sensato no momento seria comerem primeiro para, depois, enterrarem os mortos. O narrador descreve que, na repartição do alimento, os cegos da segunda camarata disseram ter mais cegos ali do que tinha na realidade, não por erro, mas por más intenções. Outros cegos, ainda, também mal-intencionados, burlaram a distribuição e receberam comida por duas

vezes. A mulher do médico viu, mas pensou ser imprudente denunciar, pois poderiam perceber que havia ali alguém com olhos e isso poderia resultar em fazerem-na de escrava.

Terminada a refeição, o médico chamou voluntários para acompanhá-lo e ajudá-lo a enterrar os mortos. Haviam decidido que cada camarata enterraria os seus. Quase ninguém se prontificou. Quando chegaram para iniciar o trabalho, um dos cegos perguntou como, estando todos cegos, saberiam quais corpos eram cada um. Então, decidiram que a primeira camarata seria responsável por enterrar, aleatoriamente, quatro mortos e a segunda os outros cinco. O narrador indica que a mulher do médico, discretamente, orientou as mãos do marido para que enterrassem exatamente os mortos que estiveram junto a eles na primeira camarata. Os cegos da segunda camarata não haviam se movido. Foram avisados pelo médico que os mortos da primeira camarata já haviam sido enterrados. Um homem disse que esperariam até o dia seguinte para enterrarem os seus. Ele questionou, ainda, quem mandava naquele local. Uma mulher respondeu que era necessário organizarem-se seriamente e disse, também, que considerava uma vergonha para eles não terem acompanhado os demais no trabalho de enterrar os mortos. O homem logo retrucou, dizendo, então, que deveria ir ela a enterrar. O capítulo encerra-se com os cegos pegando no sono.

Os cegos acordaram cedo, antes que fosse manhã. Alguns por fome, outros por impaciência, outros pelo barulho dos que iam acordando, sem discriminação. Quando chegou o momento, as caixas de comida foram colocadas, do lado de fora, próximo ao portão. Os soldados tinham medo que o episódio anterior voltasse a acontecer. Entretanto, não anunciaram no alto-falantes, como sempre faziam, indicando que já poderiam sair para buscar as caixas. Os cegos tinham medo, por sua vez, de saírem e serem baleados. Enquanto aguardavam e decidiam quem iria buscar, discutiam sobre a distribuição da comida. Mencionaram que a divisão anterior havia sido injusta, que alguns comeram em dobro enquanto outros não receberam sua parte. Da segunda camarata um cego sugeriu, espertamente, que dividissem igualmente as caixas para cada camarata e, em cada uma, teria seu responsável por repartir o que havia sido recebido.

Quando, finalmente, a voz foi pronunciada pelo alto-falante, os cegos que tanto a aguardavam avançaram até a porta, mas o medo os imobilizou. Tiveram receio que as caixas não estivessem ali e que isso se tratasse de uma cilada para serem fuzilados. A voz repetiu as instruções e, em tom de impaciência, avisou que, se ninguém aparecesse, as caixas seriam retiradas. Apesar do medo, eles avançaram. Foram informados de que as caixas não estavam no lugar de costume e indicaram a localização. Com dificuldades, os cegos alcançaram as caixas. Os soldados mandaram retornar. Um cego que havia se desgarrado, desorientou-se e

não sabia para onde ir. Quando mandaram que ele retornasse, ele pediu que o instruísem. Um dos soldados indicou o caminho contrário, o que o levaria para a linha em que os soldados poderiam atirar. Este soldado, devido a tal atitude, foi nomeado de mau-caráter pelo narrador. O cego, entretanto, percebeu que as instruções não correspondiam ao que deveria seguir. O sargento entrevistou e orientou o caminho correto ao cego. Quando ele chegou ao restante do grupo, os cegos se abraçaram e comemoraram. Alguns cegos aproveitaram-se do momento de confraternização e escamotearam algumas caixas. Isso gerou protestos por parte daqueles cegos que o narrador credita de boa-fé.

Os cegos perceberam que os ladrões que haviam levado as comidas não estavam no átrio. Haviam se escondido para comerem a parte deles e a dos outros. Assim, os cegos de boa-fé acabaram repartindo o que lhes restou. Tiveram a ideia de cada um ir à sua cama e esperar o retorno dos ladrões. Isso porque, como se orientavam pelo número e posição das camas, as que ficassem vazias seriam daqueles que se esconderam com a comida. Entretanto, eles não voltaram. Na espera, os cegos se dispersaram.

A situação do isolamento no manicômio traz à tona elementos que, antes, não faziam parte da narrativa, como a fome, o descaso, a morte, a repressão policial. A organização e a prudência passam a ser temáticas recorrentes. O medo, a culpa, o aproveitamento da situação para benefício próprio, intensificam nesse momento da obra. Ademais, descreveremos algumas situações e temas ressaltados nesse momento da leitura.

Iniciamos com o realce sobre a formação de grupos. Até o momento, as personagens eram apresentadas em relação a seus pares – rapazinho estrábico com a mãe, mulher do médico com o médico – e a partir do manicômio, todos passam a compor um grupo maior. Isso leva as personagens a discutir as regras e a organização. Quando o grupo vai acolhendo os recém-chegados, eles vão se apresentando, se identificando aos demais. Alguns reconhecem pessoas familiares. Ou seja, a narrativa trabalha com a identificação e reconhecimento das pessoas que compõem o grupo. Há também brigas, abusos, desonestidade. Algumas pessoas burlam as regras para benefício próprio, sem pensar e agir pela coletividade.

A mulher do médico, a nosso ver, se destaca dos demais por suas atitudes. Iniciamos essa parte descrevendo que ela, ainda que não tivesse cegado, mentiu a respeito dessa condição para poder permanecer junto ao marido. Atitude essa que podemos relacionar com fidelidade e amor. Ela ajuda ao marido, mas também aos demais do grupo. Ela é quem dá o senso de justiça e organização por meio de atitudes discretas e ponderadas. Em momento

algum, tenta aproveitar-se da condição de menor fragilidade, por ser a única que vê, para ter ganhos pessoais em cima do grupo.

Ressaltamos que historicamente, antes da reforma psiquiátrica, loucos e pessoas socialmente excluídas eram isolados em manicômios. Assim, podemos pensar na associação dessa cegueira à loucura, especialmente devido à opção pelo manicômio. Nesse momento, a mulher do médico confirma essa relação: “fico para te ajudar, e aos outros que aí venham, mas não lhes digas que eu vejo, Quais outros, Com certeza não crês que vamos ser os únicos, Isto é uma loucura, Deve de ser. Estamos num manicómio” (SARAMAGO, 1995, p.45-46).

Em relação ao medo, sentimento que já discutimos desde o princípio da análise, ele é retomado nesse momento de maneira mais intensa e relacionado às ações geradas por ele. Antes, o medo aparecia, na narrativa, para demonstrar a relação com a cegueira. Agora, o medo levou o soldado a matar o ladrão, levou outros soldados a metralharem um grupo de cegos. Também foi dito que o medo imobiliza, mas a narrativa nos sugere que a fome foi capaz de fazer os cegos avançarem apesar do medo. Vale lembrar que tanto fome, quanto medo, são relacionados ao instinto de sobrevivência. Entretanto, a narrativa evidencia que podem nos levar, também, à imprudência e à morte. Foi o caso dos soldados que mataram por medo e dos cegos que se aglomeraram no corredor aguardando a comida, atitude que desembocou no fuzilamento, quando os soldados se assustaram ao vê-los no corredor.

A culpa é trabalhada nesse momento da obra em dois sentidos. Na briga entre o primeiro cego e o ladrão, ambos culpam ao outro pela situação em que estavam. O ladrão dizia ser o primeiro cego o culpado e, tê-lo ajudado o cegou. Já o primeiro cego diz que a culpa foi dele por ter roubado o carro de um cego (peso moral) e, portanto, a cegueira foi uma forma de justiça. E aqui nos abre um questionamento: que justiça é traçada na obra? Quando colocamos o termo justiça relacionado ao senso do velho da venda preta no consultório do médico, relacionamo-lo ao sentido de equidade. Entretanto, o termo utilizado por Saramago (1995) na obra, ao menos nesse momento, recebe o sentido de castigo, punição pelo crime cometido. Mais uma vez percebemos como o autor relaciona culpa e castigo.

Destacamos também o momento em que o ladrão busca ajuda dos soldados, acreditando que os mesmos se compadeceriam de seu estado e o levaria a um hospital. O ladrão se desenha como uma personagem tomada de contradições. Ao mesmo tempo em que se voluntariou e ofereceu ajuda, num gesto de generosidade, também se aproveitou da fraqueza do outro para roubar-lhe o carro. O roubo do carro, entretanto, poderia ter sido evitado, caso não lhe fosse negado um voto de confiança e gratidão pela generosidade. E

nesse momento, ele confia na generosidade de outrem, sente-se bem com todo o seu raciocínio e atitude para ir em busca desse outro, mas novamente a confiança lhe é negada:

Assombrava-o o espírito lógico que estava descobrindo na sua pessoa, a rapidez e o acerto dos raciocínios, via-se a si mesmo diferente, outro homem, e se não fosse este azar da perna estaria disposto a jurar que nunca em toda a sua vida se sentira tão bem. As costas bateram na parte inferior, chapeada, do portão. [...]Muito devagar, no intervalo entre dois ferros verticais, como um fantasma, começou a aparecer uma cara branca. A cara de um cego. O medo fez gelar o sangue do soldado, e foi o medo que o fez apontar a arma e disparar uma rajada à queima-roupa (SARAMAGO, 1995, p.80).

Por fim, destacamos também as indicações sobre pessoas com mau-caráter ou mal-intencionadas e pessoas de boa-fé ou bem intencionadas, encontradas na narrativa do romance. A característica de mau-caráter é bem demarcada na passagem do soldado que dá instruções erradas, maldosamente, ao cego que desprende-se do grupo ao ir em busca do alimento. Destacamos o trecho abaixo:

Pôs-se de joelhos, implorou, Por favor, ajudem-me, digam-me por onde devo ir, Vem andando, ceguinho, vem andando, disse de lá um soldado em tom falsamente amigável, o cego levantou-se, deu três passos, mas estacou outra vez, o tempo do verbo pareceu-lhe suspeito, vem andando não é vai andando, vem andando está a dizer-te que por aqui, por aqui mesmo, nesta direcção, chegarás aonde te estão a chamar, ao encontro da bala que substituirá em ti uma cegueira por outra. Foi uma iniciativa por assim dizer criminosa de um soldado de mau carácter, que o sargento imediatamente reduziu com dois berros sucessivos, Alto, Meia volta, seguidos de uma severa chamada à ordem do desobediente, pelos vistos pertencente àquela espécie de pessoas a quem não se pode pôr uma espingarda nas mãos. Animados pela benevolente intervenção do sargento, os cegos que tinham alcançado o patamar da escada levantaram uma algazarra fortíssima que veio a servir de pólo magnético ao desorientado invisual. Já seguro de si, avançou em linha recta, Continuem, continuem, dizia, enquanto os cegos aplaudiam como se estivessem a assistir a um longo, vibrante e esforçado esprinte. Foi recebido com abraços, não era o caso para menos, diante das adversidades, tanto as provadas quanto as previsíveis, é que se conhecem os amigos (SARAMAGO, 1995, p.64).

No trecho acima, além de vermos um ato criminoso e mau-caráter, temos também a percepção do cego perdido em relação à fala que o levaria para a morte. Finalizamos essa parte com a sequência dessa cena, em um trecho no qual podemos perceber mais exemplos de Saramago (1995) sobre pessoas com mau-caráter e também sua demarcação sobre pessoas de boa-fé, numa contraposição em que ele insere, novamente, a questão da confiança:

Não durou muito a confraternização. Aproveitando-se do alvoroço, alguns dos cegos tinham-se escapulado com umas quantas caixas, as que conseguiram transportar, maneira evidentemente desleal de prevenir hipotéticas injustiças de distribuição. Os de boa-fé, que sempre os há por mais que se lhes diga, protestaram, indignados, que assim não se podia viver, Se não podemos confiar uns nos outros, aonde é que vamos parar, perguntavam uns, retoricamente, ainda que cheios de razão, O que esses malandros estão a pedir é uma boa sova, ameaçavam outros, não era verdade que a tivessem pedido, mas todos entenderam o que aquele falar queria dizer, expressão, esta, levemente melhorada de um barbarismo que só espera ser perdoado pelo facto de vir tão a propósito (SARAMAGO, 1995, p.65).

#### 2.2.4 *Mais centenas de cegos ao manicômio: medo, violência e barbárie*

Na cena seguinte, os cegos escutaram tiros vindos da rua. Foram tiros disparados para cima, ao chegarem ambulâncias com mais duzentos cegos, aproximadamente. Soldados e sargento conversavam sobre a logística de entrarem mais duzentos cegos, uma vez que as camaratas não tinham capacidade para tanto. Concluíram que seria necessário que eles ocupassem, também, a ala da esquerda. Abriram os portões e instruíram sobre o caminho. Como eram muitos, a entrada foi conturbada. Demoraram a conseguirem se ajeitar. Os que foram à ala esquerda encontraram resistência dos contagiados que haviam recebido, no regulamento do Ministério da Saúde, a garantia que não ficariam juntos aos cegos. Entretanto, esse regulamento não seria mais cumprido. Após um tempo, os cegos acabaram entrando na ala esquerda. O narrador descreve que muitos contagiados já estavam cegos e os outros foram cegando na sequência. Passado o tumulto, o velho da venda preta, que aguardou as coisas acalmarem-se, durante uma hora, foi buscar seu abrigo. Encontrou-o na primeira camarata. Havia ali a cama do ladrão, ainda vaga. A mulher do médico disse ao marido que poderia ser um dos seus pacientes e o descreveu. O médico, certo de que realmente se tratava de seu paciente, pediu-lhe que chegasse até ele para que apalpasse seu rosto. Ao verificar a venda, disse-lhe que era seu oftalmologista e que havia o reconhecido pela voz. As pessoas que estiveram no consultório e a mulher do médico se identificaram junto a ele.

O velho da venda preta levava um radinho à pilha e, como um gesto de agradecimento pelo acolhimento, quis compartilhá-lo com o grupo da primeira camarata. A rapariga dos óculos escuros queria escutar músicas. O médico ponderou que não deveriam gastar muito a pilha e, ainda, que as pessoas poderiam ter gostos musicais diferentes. Entretanto, disse, notícias lá de fora interessavam a todos. Tentando sintonizar uma rádio, acabou fixando em uma canção. Os cegos se aproximaram para ouvi-la. Alguns choraram. Em seguida, o velho da venda preta começou a contar como estavam os acontecimentos fora do internato. As pessoas se aglomeraram próximas a ele, assentando-se nas camas ao redor. Ele explicava que no primeiro dia relataram que foram mais de cem casos. Já no segundo dia não passou de dezenas. Com isso, contou o velho da venda preta, o governo e a comunidade científica passaram assumir o discurso que o mal branco não se tratava de uma epidemia, mas de algo pontual e que as medidas adotadas puderam conter o alastre. Entretanto, esse discurso logo foi refutado. A cegueira passou a se alastrar rapidamente. O Governo mudou de opinião diversas

vezes. Primeiro havia dito que o isolamento no manicômio seria suficiente, depois pediu que as famílias cuidassem de seus cegos em casa, o que levou famílias inteiras à cegueira. Depois o governo passou a buscar lugares que poderiam servir de isolamento, tal como o manicômio. Em seguida, são relatados acidentes de automóvel provocados por motoristas que haviam cegados, além de uma queda de avião cuja causa também está associada à cegueira dos pilotos. O velho da venda preta sugeriu que fizessem uma espécie de jogo, contando o que estavam fazendo no momento em que cegaram. Os cegos relataram. Por fim, a rapariga dos óculos escuros reflete que o medo era responsável por aquela situação, tendo a concordância de outro cego que acrescentou que já estavam cegos antes de cegarem e que o medo não somente os cegou, como os manteriam naquela situação.

O capítulo seguinte inicia-se com a descrição do manicômio após a chegada dos últimos cegos. O narrador expõe a situação de sujeira por toda a parte, os cegos defecavam em todos os cantos, muitos por não conseguirem chegar ao banheiro, outros por má educação mesmo. O narrador diz que, caso não sejam acudidos, estes cegos se tornariam animais cegos. Vendo a situação de horror em que viviam, a mulher do médico, em conversa com o marido, diz que deveria revelar que ela via. Para ela, seria melhor também cegar-se, a ver o que estava diante dela, principalmente sem poder ajudar, uma vez que fingia ser mais uma cega entre eles. Quando o dia seguinte chegou, ao olhar para os cegos e para a sujeira que ali se encontrava, a mulher do médico não se sentiu com a coragem da noite anterior. Pensava que não daria conta de, sozinha, realizar o trabalho que teria pela frente.

Nesse momento da obra, o medo segue acompanhando a trajetória da narrativa. O medo de cegar fez com que os suspeitos resistissem aos cegos, excluindo-os das proximidades, reproduzindo o que havia feito e recomendado o Governo:

Os contaminados defendiam a porta a soco e a pontapé, os cegos respondiam como podiam, não viam os adversários, mas sabiam donde lhes vinham as pancadas. No átrio não podiam caber duzentas pessoas, nem nada que se parecesse, por isso não tardou muito que a porta que dava para a cerca, apesar de bastante larga, ficasse completamente entupida, como se a obstruísse um rolhão, nem para trás nem para diante, os que estavam dentro, comprimidos, espalmados, tentavam proteger-se escoicinhando, dando cotoveladas nos vizinhos que os sufocavam, ouviam-se gritos, crianças cegas que choravam, mulheres cegas que desmaiavam, enquanto os muitos que não tinham conseguido entrar empurravam cada vez mais, atemorizados pelos berros dos soldados, que não entendiam por que estavam aqueles idiotas ainda ali. Um momento terrível foi quando se produziu um refluxo violento da gente que forcejava por livrar-se da confusão, do perigo iminente de esmagamento, ponhamo-nos nós no lugar dos soldados, de repente veem sair de repelão uma quantidade dos que já tinham entrado, pensaram logo o pior, que os cegos iam voltar para trás, lembremo-nos dos precedentes, podia ter acontecido ali uma carnificina. (SARAMAGO, 1995, p.68).

A violência, a barbárie e a exclusão estão bem evidentes no trecho acima. O medo aparece nas entrelinhas: os contaminados que se defendiam dos cegos tinham medo de cegar, os soldados que poderiam ver a saída de tantos cegos poderiam, por medo, cometer mais uma carnificina. O medo, nesse momento da história, está tão intrínseco nos acontecimentos, que chega a ser afirmado como a origem da cegueira:

O medo cega, disse a rapariga dos óculos escuros, São palavras certas, já éramos cegos no momento em que cegámos, o medo nos cegou, o medo nos fará continuar cegos, Quem está a falar, perguntou o médico, Um cego, respondeu a voz, só um cego, é o que temos aqui. Então perguntou o velho da venda preta, Quantos cegos serão precisos para fazer uma cegueira (SARAMAGO, 1995,p.78).

Interessante ressaltar que a pergunta do velho da venda preta, sobre quantos cegos seriam necessários para se fazer uma cegueira, nos aponta para o sentido social do mal-branco. Por isso, concluímos, não poderia ser aquela uma doença apenas psíquica. Vejamos que o autor demarca a questão do físico [biológico] ao longo de toda narrativa. Insere pistas sobre a cegueira psíquica e, nesse momento, sobre o peso da sociedade na formação do espírito.

O velho da venda preta, personagem que reapareceu na narrativa apenas neste momento, também vai se desenhando com contornos mais marcantes. Quando ele apareceu no primeiro momento, na sala de espera do consultório do médico, ele demonstrou empatia pelo cego, que se encontrava em pior estado, demonstrando um senso de equidade e justiça. Neste momento da obra, ele demonstrou-se sereno, sobretudo considerando o caos na entrada dos mais de duzentos cegos que tentavam entrar ao mesmo tempo. Manteve-se tranquilo e somente seguiu em frente quando percebeu que a confusão havia terminado. Quando ele é acolhido na primeira camarata, como forma de gratidão, quis compartilhar com o grupo um radinho à pilha que levava. Também foi o porta-voz dos acontecimentos externos, reunindo o grupo ao seu redor para contar-lhes os acontecimentos.

Diante do aumento do aglomerado de cegos, há aumento evidente da sujeira e da necessidade de ajuda. Isso faz a mulher do médico desejar contar que podia ver para poder ajudar aos demais. Entretanto, ela pondera que tal revelação era um risco para si. Ela sentia-se impotente diante da falta de organização e da sujeira. Essa situação fica bem expressa no trecho abaixo:

Estes cegos, se não lhes acudirmos, não tardarão a transformar-se em animais, pior ainda, em animais cegos. Não o disse a voz desconhecida, aquela que falou dos quadros e das imagens do mundo, está a dizê-lo, por outras palavras, noite alta, a mulher do médico, deitada ao lado do seu marido, cobertas as cabeças com a mesma manta, Há que dar remédio a este horror, não aguento, não posso continuar a fingir que não vejo, Pensa nas consequências, o mais certo é que depois tentem fazer de ti uma escrava, um pau-mandado, terás de atender a todos e a tudo, exigir-te-ão que os alimentos, que os laves, que os deites e os levantes, que os leves daqui para ali, que

os assoes e lhes seques as lágrimas, gritarão por ti quando estiveres a dormir, insultar-te-ão se tardares, E tu, como queres tu que continue a olhar para estas misérias, tê-las permanentemente diante dos olhos, e não mexer um dedo para ajudar, O que fazes já é muito (SARAMAGO, 1995, p.79).

### 2.2.5 *Os cegos malvados: desumanização, humilhação e caos*

A primeira camarata, na qual se encontrava o grupo protagonista, estava bem organizada em relação à distribuição dos alimentos e, logo pela manhã foram seus voluntários a buscarem a comida que repartiriam. Pouco tempo depois, ouviram passos acelerados e, ao chegarem, revelaram que um grupo de cegos armados impediu de pegarem a comida, afirmando que aqueles que quisessem comer, a partir de então, teriam que pagar. Ao tentarem conversar com este grupo, um deles sacou uma arma e atirou para cima. Havia pânico. O médico disse ao grupo que não via outra saída que não fosse obedecer. Um cego disse que não daria nada àqueles e recebeu o reforço de outro. O médico disse que ou todos dariam seus pertences, ou ninguém os daria. Uma mulher, por sua vez, disse que todos deveriam dar, mas, caso houvesse alguém que se recusasse, deveriam seguir as ordens do grupo que chefiava a comida, ou seja, não receberiam comida. Foi então que o ajudante de farmácia perguntou como ficariam aqueles que não tinham nada para dar, ao que o médico respondeu que, nesse caso, não teria problemas, receberia a comida do mesmo modo. E completou, ainda, que a comida deveria ser distribuída de acordo com as necessidades de cada um e, também, que cada um deveria contribuir da forma que pudesse. O médico e o primeiro cego ficaram responsáveis por recolherem os pertences dos cegos da primeira camarata. A mulher do médico, enquanto esvaziava sua sacola, para que o marido e o primeiro cego pudessem colocar os pertences, encontrou, meio às suas coisas, uma tesoura. Ela não se recordava de tê-la colocado ali. Escondeu a tesoura e entregou a sacola ao marido.

O primeiro cego e o médico recolheram os pertences dos companheiros de camarata e foram ao encontro da quadrilha dos cegos que assumiram o controle da comida. Ao chegarem, perceberam que eles estavam bem organizados. O cego da pistola pegava os objetos e outro cego era responsável por anotar e avaliar o que havia. Primeiro, o médico pensou se tratar de mais alguém, além de sua esposa, que não havia cegado. Entretanto, posteriormente notou o barulho que fazia enquanto tomava nota e concluiu ser aquele barulho proveniente da escrita em braile. Assim, ele concluiu que se tratava, então, de um cego “normal”. Terminada a avaliação, os delinquentes deram-lhes três caixas de comida. O médico protestou, dizendo que o correto para o número de pessoas da primeira camarata era receberem quatro caixas. O cego

da pistola o ameaçou com a arma colocada no pescoço. O médico e o primeiro cego pegaram as três caixas e retornaram à sua camarata. Inicialmente, uns cegos protestaram e pensaram ter sido incompetência dos escolhidos para buscarem os alimentos, não terem conseguido pegar o suficiente. Após contarem o que ali tinha se passado, todos se acalmaram e comeram.

Após satisfazerem a necessidade da fome, os cegos da primeira camarata se puseram a dormir. A mulher do médico era a única que permaneceu acordada, reparando nas pessoas que ali se encontravam. Ela levantou-se, não calçou os sapatos para que não fizesse barulho. Sentia o chão pregando devido à imundice. Não queria que o marido despertasse e desse pela sua ausência. Ao chegar no corredor se deparou com um casal de cegos que, discretamente, realizavam um ato sexual. Ela os observou, viu as mãos dadas e se emocionou com a cena. Depois, continuou sua caminhada. Chegou à parte externa. Viu o soldado atrás do portão, mas sabia que não teria perigo caso ela não atravessasse a linha fictícia que demarcava a área de segurança. Olhando para o soldado, a mulher do médico pensou que o barulho dos tiros disparados pelo cego da arma provavelmente não chegou até a parte externa, onde ficavam os soldados. E seu pensamento completou com a ideia que, se nem o tiro chegaria até lá, muito menos saberiam de uma tesoura. Tal pensamento a surpreendeu, mas não se perguntou o motivo de tê-lo pensado.

A mulher do médico continuou seguindo sua caminhada pelo manicômio. Chegou até a ala esquerda. Buscava a terceira camarata, que era onde os bandidos se instalaram. Havia, na porta, um cego sentinela. Ela pôde perceber que havia, no grupo dos bandidos, umas vinte pessoas. Viu, ainda, que haviam caixas de comida empilhadas sobre as camas vazias e concluiu que eles não distribuía toda a comida que recolhiam. Estavam estocando-a. O sentinela acabou adormecendo na cama que atravessava a porta da camarata em que se alojaram os bandidos. A mulher do médico o olhou, pensou ser aquele um ladrão de comida, que tirava da boca de outros cegos a comida que seria, por justiça, deles. Entretanto, indica o narrador, ela não sentiu raiva deste homem, apenas piedade. Depois da observação, a mulher do médico retornou à sua camarata.

O capítulo seguinte inaugura com um esforço imaginativo do narrador. Este traça um cenário em que supõe estar aquele cego “normal”, do lado contrário da camarata dos bandidos. Assim, o cego poderia escrever com sua reglete e punção, não os objetos subtraídos dos cegos pelos bandidos, mas a miséria pela qual os cegos passavam. Os cegos retorcendo-se de angústia, as diarreias espalhadas pelos corredores, as comidas a azedar, guardadas pelos bandidos, enquanto cegos famintos buscavam migalhas no chão imundo, casos avançados de câncer sobre os quais o governo não teve ações humanitárias e os levaram, mesmo nesse

estado, para o isolamento junto aos demais. Dando-se conta, o cego cronista, que o pão que comia havia sido roubado, ele teria optado por passar ao lado dos bandidos, apesar de indignado com as injustiças cometidas por eles. Isso porque, ao lado dos bandidos, não passaria fome.

Os cegos “malvados”, passados alguns dias do pagamento, solicitaram mais pagamento em troca de comida. Os outros cegos protestaram, afirmando já terem entregado tudo o que tinham. Acreditando que poderiam estar outros cegos escondendo ainda alguns pertences, os bandidos fizeram busca nas camaratas, pegando alguns objetos que haviam sido escondidos. Decorrida uma semana, os bandidos fizeram uma nova exigência para repassarem comida aos demais: queriam mulheres. Isso gerou discussão entre homens e mulheres, eles justificando a necessidade de comer, elas afirmando que não deveriam se submeter a tais exigências. Em seguida, o narrador conta como o novo pagamento exigido pelos bandidos provocou, nos cegos das demais camaratas, apetites sexuais. Na primeira camarata, as mulheres eram numericamente inferiores ao número de homens. À exceção da mulher do médico, descreve o narrador, todas elas deram-se, por vontade própria, a saciar os desejos dos homens dali. Inclusive a mulher do primeiro cego, demarca o narrador, ainda que discretamente. O médico, em um momento que sua mulher havia se levantado da cama para cobrir o rapazinho estrábico, virou-se e foi até a cama da rapariga dos óculos escuros, quem o recebeu sem resistência. Não sabiam que a mulher estava ali, a observar. Quando terminaram o ato sexual, o médico pediu desculpas e ia levantar-se, quando sua mulher colocou as mãos sobre ele, delicadamente e diz que não precisava se levantar. Pediu que não falassem nada, pois sem palavras ela seria mais capaz de compreender.

Os cegos “malvados” faziam rodízio entre as mulheres das camaratas que havia no manicômio. No momento da janta do dia seguinte ao anúncio do pagamento feito com mulheres, os bandidos chegaram à primeira camarata da ala direita a convocar as mulheres desta. Eram apenas sete mulheres: a mulher do médico, a mulher do primeiro cego, a rapariga dos óculos escuros, a empregada do consultório, a criada do hotel, uma mulher que ninguém sabe quem é e uma mulher com insônia. Elas foram à camarata onde as aguardavam os bandidos. Estes as expuseram a humilhações e violências. Após quase a noite toda sendo violentadas por vários homens, elas foram liberadas.

A mulher das insônias, antes de chegar à camarata onde dormia, caiu morta ao chão. Estava machucada, com sangue escorrendo nas pernas. As mulheres a levaram nos braços. A mulher do médico a colocou na cama onde ela dormia até então e acordaram de enterrá-la no dia seguinte. Os encarregados de buscar comidas eram o médico e o primeiro cego. Este

último, entretanto, recusou-se ir. Sentia-se moralmente ofendido por ter sua mulher sido violentada pelos homens que detinham a comida. O velho da venda preta foi quem se ofereceu para ajudar o médico. A mulher do médico, por sua vez, buscava algo que servisse de balde para, mesmo que com a água choca que havia disponível naquele lugar, pudesse limpar a mulher da insônia antes de enterrá-la.

Buscando, então, o recipiente para encher de água, a mulher do médico foi até o refeitório, onde havia cegos deitados sobre as mesas. Eles perceberam a presença de algum intruso, perguntaram quem era, mas ela não respondeu. Apenas continuou sua busca. Viu alguns sacos que vinham com a comida espalhados no chão. Colocou um dentro do outro para, caso houvesse furos, não desperdiçasse muita água. Na torneira saía apenas um filete de água. Querendo apressar, ela forçou a torneira, ao que acabou por fazer jorrar água fortemente, encharcando-a toda e inundando o local. Os cegos tentavam chegar até onde jorrava água. Pensavam que um cano havia estourado. Ela encheu rapidamente o saco e saiu o mais rápido que pode. Retornou à sua camarata, limpou todo o corpo da cega das insônias e pôs-se a limpar cada uma das mulheres e a si própria.

Passados quatro dias, os bandidos reapareceram na primeira camarata. Ainda não havia chegado a vez de cobrar o pagamento das mulheres desta camarata. Estavam indo em busca das mulheres da segunda, mas pararam na porta da primeira para provocar as pessoas que ali se instalavam. Ao perguntarem das sete mulheres, a mulher do médico respondeu, prontamente, que não eram mais sete. Agora eram seis, porque uma delas, a “que não era grande coisa”, havia morrido. Isso acabou deixando os cegos “malvados” desconcertados. Quando a mulher do médico percebeu que as cegas da segunda camarata, que ficava do lado direito, encaminhavam para a camarata dos cegos “malvados”, a mulher do médico pegou a tesoura e, discretamente, juntou a elas. Chegando lá, ficou observando a movimentação e analisando o posicionamento e os gestos do chefe dos bandidos. Quando teve oportunidade, aproximou-se e cravou-lhe a tesoura no pescoço. A mulher que estava sendo violentada por ele pôs-se a gritar de susto. Houve grande tumulto. O cego “normal” foi até o local onde estava o chefe da arma e revelou que o mesmo estava morto. A mulher do médico agarrou-se à mulher que gritava, disse-lhe para manter a calma e foi cuidando para que todas pudessem sair dali sem ser capturada pelos homens. Quando estava na porta, lembrou que havia dito que não esqueceria a cara daquele homem e reforçou que não esquecerá a cara de nenhum dos que ali se encontravam. O cego “normal” já havia pegado a pistola do ex-chefe e deu um tiro pra cima. Havia ali um novo chefe. A mulher do médico avisou-lhe que seu tiro não havia acertado. Inverteu a situação e disse que eles não pegariam mais a comida. Reforçou, ainda,

que o primeiro que colocasse os pés para fora da camarata onde estavam, teriam o mesmo fim que o ex-chefe. O novo chefe deu um tiro em direção ao corredor, ao que a mulher do médico avisou-lhe que não a havia acertado. Afastou-se dali e caiu no choro. Ela pensava que havia desejado matar e acabou matando. E, ainda, que se precisasse mataria novamente. Perguntando-se sobre o que indicaria a necessidade de matar, ela conclui que se tratava de matar o que, na realidade, já estava morto.

Nesse momento da obra, o clima de tensão se intensifica. É o momento em que mais são realçadas as características negativas dos seres humanos. Além das atitudes arbitrárias do Governo e da consequente situação de exclusão e isolamento, nesse momento os cegos passam a sofrer extorsão, a necessidade da fome é mais acentuada, há cenas de estupro e abuso sexual. Enfim, trata-se de um momento da narrativa em que o acento é colocado nas humilhações, na violência, no caos, na barbárie.

Entretanto, ao mesmo tempo começam a se despontar outros elementos, já trazidos em outros momentos da narrativa, mas que aqui vão ganhando contorno: a organização, a equidade, a partilha, a justiça. Em relação à organização, realçamos que ela estava presente, inclusive, no grupo dos malvados. Entretanto, como temos acompanhado no desenrolar do enredo, a primeira camarata, também realçada na narrativa como bem organizada, não se dispunha de um chefe. Percebemos lideranças espontâneas que se destacam ao desenvolver da história. Já na camarata dos “malvados”, a organização era pautada na força, na ameaça da arma, na hierarquia, com a demarcação de uma chefia, enfim, a organização girava em torno do poder. Como poderosos, queriam impor suas forças sobre os demais. Já na primeira camarata, prevalecia o bem comum do grupo, respeitando as diferenças, necessidades e possibilidades de cada um. Por isso dissemos de um senso de equidade, ou seja, dar mais a quem mais precisa.

A necessidade da fome é apontada como uma necessidade que pode levar uma pessoa justa, até o urgir dessa necessidade, ao lado da injustiça, ainda que não esteja consciente disso. Um movimento do oprimido, cansado de sua condição, passar ao lado do opressor. Então, nesse momento, a necessidade da fome pode sobrepor-se à justiça. Encontramos, no romance, uma passagem bem esclarecedora sobre o clima que se passava no manicômio e a situação de desumanização sofrida nesse isolamento:

Se o cego encarregado de escriturar os ilícitos ganhos da camarata dos malvados tivesse decidido, por efeito de uma iluminação esclarecedora do seu duvidoso espírito, passar-se para este lado com os seus tabuleiros de escrever, o seu papel grosso e o seu punção, certamente andaria agora ocupado a redigir a instrutiva e lamentável crônica do mau passadio e outros muitos sofrimentos destes novos e espoliados companheiros. Começaria por dizer que lá de onde tinha vindo, não só os

usurpadores haviam expulsado da camarata os cegos honrados, para ficarem donos e senhores eles de todo o espaço, como haviam, ainda por cima, proibido aos ocupantes das outras duas camaratas da ala esquerda o acesso e a serventia das respectivas instalações sanitárias, como se lhes chama. Comentaria que o resultado imediato da infame prepotência fora ter afluído toda aquela aflita gente às sentinas deste lado, com consequências fáceis de imaginar a quem não se tenha esquecido do estado em que tudo isto já se encontrava antes. [...] Também diria que enquanto a estas horas a camarata dos malvados deverá estar já atulha da de caixas de comida, aqui os desgraçados não tarda que se vejam reduzidos a apanhar migalhas do chão imundo. Não se esqueceria o cego contabilista de condenar, na sua dupla qualidade de parte no processo e cronista dele, o procedimento criminoso dos cegos opressores, que preferem deixar que se estrague a comida a dá-la a quem dela tão precisado está, pois se é certo que alguns daqueles alimentos podem durar umas semanas sem perder a virtude, outros, em particular os que vêm cozinhados, se não são comidos logo, em pouco tempo estão azedos ou cobertos de bolores, portanto impréstáveis para seres humanos, se estes o são ainda. Renunciaria o cronista, por circunspeção, a fazer um relato discriminativo de outros males que estão afligindo muitas das quase trezentas pessoas postas em tão desumana quarentena, [...] Chegando a este ponto, o cego contabilista, cansado de descrever tanta miséria e dor, deixaria cair sobre a mesa o punção metálico, buscaria com a mão trémula o bocado de pão duro que havia deixado a um lado enquanto cumpria a sua obrigação de cronista do fim dos tempos, mas não o encontraria, porque outro cego, de tanto lhe pôde valer o olfacto nesta necessidade, o tinha roubado. Então, renegando o gesto fraterno, o abnegado impulso que o tinha feito acudir a este lado, decidiu o cego contabilista que o melhor, se ainda ia a tempo, seria regressar à terceira camarata lado esquerdo, ao menos, lá, por muito que se lhe esteja revolvendo o espírito de honesta indignação contra as injustiças dos malvados, não passará fome. (SARAMAGO, 1995, p.95).

Entretanto, Saramago (1995) não deixa de apontar os paradoxos humanos. Ao mesmo tempo em que descreve tal cena, com tamanha expressão de miséria humana, ele também demarca um caminho outro seguido pela mulher do médico. Trata-se do momento em que ela, ao observar os cegos “malvados”, não sente raiva, mas piedade. Apesar de serem eles os responsáveis por aumentar a situação miserável pela qual passavam, ela sentiu piedade. Há também a cena em que ela vê seu marido e a rapariga dos óculos escuros na cama e é capaz de compreender o ocorrido, demonstrando profunda empatia. Ela também foi quem limpou os corpos das mulheres depois da violência sexual que sofreram. Aqui vale um destaque se seria essa uma limpeza apenas física. Entretanto, não deixou de desejar matar o chefe e assim o fez. Matou. E afirmou que mataria novamente, caso houvesse necessidade. Então, em sua reflexão, trava-se da necessidade de matar o que já estava morto. Nesse contexto o que já estava morto? O humano dos “malvados”? O espírito do chefe morto por sua tesoura? Há, então, uma passagem que nos faz recuar nessa linha de raciocínio. Trata-se do momento em que os cegos “malvados” passaram pela primeira camarata perguntando como estavam as sete mulheres, ao que lhes responderam que agora eram somente seis:

Uma noite bem passada, sim senhores, exclamou um deles lambendo os beiços, e outro confirmou, Estas sete valeram por catorze, é certo que uma não era grande coisa, mas no meio daquela confusão quase nem se notava, têm sorte estes gajos, se são bastante homens para elas, Melhor que não sejam, assim elas levarão mais

vontade. Do fundo da camarata, a mulher do médico disse, Já não somos sete, Fugiu alguma, perguntou a rir um dos grupo, Não fugiu, morreu, Ó diabo, então vocês terão de trabalhar mais na próxima vez, Não se perdeu muito, não era grande coisa, disse a mulher do médico. Desconcertados, os mensageiros não atinaram como responder, o que tinham acabado de ouvir parecia-lhes indecente, algum deles terá mesmo chegado a pensar que no fim de contas as mulheres são todas umas cabras, que falta de respeito, falar de uma tipa nestes termos, só porque não tinha as mamas no seu lugar e era fraca de nádegas. A mulher do médico olhava-os, parados à entrada da porta, indecisos, movendo o corpo como bonecos mecânicos (SARAMAGO, 1995, p.108).

Pela passagem acima, não afirmamos o que seria esse algo já morto. Afinal, nos parece que a passagem nos revela que, apesar de toda deturpação, falta de caráter, de moral e de ética, ainda assim apresentava algo de humano naquele lugar. Este algo humano nos revelou na reação que tiveram os cegos ao ouvirem, de outro, que a mulher morta “não era grande coisa”.

#### *2.2.6 A união dos cegos contra os “malvados” e o incêndio: ensaiando a união, a organização e a fidelidade*

As mulheres da segunda camarata haviam contado o que sucedeu na camarata dos bandidos, ao que ele concluiu que se tratava de sua esposa. Pensando ter sido ela morta, ele pôs-se a procurá-la e a encontrou. Os dois se abraçaram. Conversaram e ela lhe disse que seriam eles agora os responsáveis por buscar a comida. Acreditava que os bandidos não iriam se arriscar. Teriam medo, ao menos nos primeiros dias. Porém, o que sucedeu foi que, desde então, os soldados não levaram mais comida. Passaram três dias sem comer. Tentaram saber do sargento, perguntando-lhe da porta, o motivo. O sargento respondeu-lhes que o exército não era o responsável por distribuir a comida. Os cegos, com fome e com medo de morrerem por não terem comida, passaram a acusar a pessoa que havia degolado o chefe dos “malvados”. A cega que estava sendo violentada pelo chefe dos bandidos no momento em que ele foi assassinado juntou-se à discussão. A mulher do médico sabia que ela reconheceria a sua voz. Então, decidiu falar. Queria ver se seria entregue. Queria saber quem era aquela a quem havia salvado. Em resposta à sua fala, em que disse que deveriam juntar homens e mulheres para tomar a comida armazenada dos bandidos, a mulher respondeu que a seguiria onde ela fosse. Reunidos, conversaram e decidiram estarem unidos, ao invés de prosseguirem na acusação. Eles não sabiam quem era a pessoa que havia degolado o chefe dos bandidos. A mulher do médico disse que não era necessário decidirem os próximos passos naquele instante. Sugeriu que todos pensassem até o dia seguinte.

No dia seguinte, os cegos reuniram-se. Estavam decididos que iriam até a camarata dos bandidos, homens e mulheres. Mas iriam apenas aqueles que estivessem dispostos. Após o acordo, pediram que saíssem do quarto aqueles que não iriam ao combate para, ficando apenas os que iriam, pudessem planejar o ataque. Foram dezessete cegos que se dispuseram. Entre eles, a mulher do médico, o médico, o ajudante de farmácia, a rapariga dos óculos escuros, o velho da venda preta e a mulher que disse que iria com a mulher do médico onde ela fosse. Inicialmente calcularam serem poucos. Entretanto, o velho da venda preta demonstrou ser melhor, uma vez que a porta era estreita e um grupo grande poderia acabar atrapalhando a invasão. O exército de cegos, unido, foi para o combate. Estarem sempre juntos era a estratégia mais enfatizada pelo velho da venda preta. Enquanto caminhavam, outros cegos acabaram unindo também ao grupo. O narrador demarca que já eram pelo menos o dobro.

Ao iniciarem o ataque, os cegos não conseguiram mover as camas que estavam postas à porta da camarata dos cegos bandidos, servindo-lhes de barricada. Meio à luta, o cego da contabilidade disparou tiros. Ao fim da luta, havia quatro mortos. Entre eles o ajudante de farmácia. Ao protegerem-se e tentarem puxar os corpos, evitando que mais gente morresse, a mulher do médico acabou revelando que não estava cega. Acreditava não haver mais sentido esconder isso. Para ela, a falta de esperança também era uma forma de cegueira. Levaram seus mortos para a parte externa e retornaram às camaratas.

Ninguém saía pelos corredores, mas o narrador descreve que dentro das camaratas havia muito ruído e agitação. A mulher da segunda camarata, que havia dito que iria onde fosse a mulher do médico, demarca o narrador, não cumpriu sua promessa. Foi até sua bagagem, encontrou um isqueiro que havia levado e mantido guardado e pôs-se na direção da camarata dos bandidos. Ninguém a viu. Ao chegar em frente da porta, puxou os cobertores das camas empilhadas cuidadosamente e ateou fogo. Entrou debaixo da primeira cama, ateando ainda mais fogo, para garantir que os cegos não apagassem as chamas. Por fim, ela própria queimou-se toda. Os cegos “malvados” também. Os demais cegos da ala esquerda saíram correndo, em pânico, pisoteando uns aos outros.

Separamos esse momento do anterior, quando falávamos também dos malvados, porque consideramos que nesse momento a narrativa começa a seguir um caminho diferente. Ao contrário de entrar ainda mais na desumanização, na humilhação, na violência, no caos, há uma virada para ações de organização, união e cumplicidade que, agora, ultrapassavam as paredes da primeira camarata. Eles uniram-se pela fome, pela sobrevivência, pela dignidade. Havia medo e havia fome, mas houve outra resposta a esses elementos. Os cegos chegaram a

iniciar o caminho da acusação e da culpabilização da pessoa que havia matado o chefe dos malvados, acreditando ser esta a causa de não terem comida. Realçamos que as acusações foram suspensas quando a mulher salva da violência sexual pela mulher do médico disse que iria com a mulher do médico onde ela fosse. Sua fala mudou a sinalização do caminho a seguir pelo grupo, como se ela tivesse aberto uma nova possibilidade a qual todos aderiram. Cessaram as acusações e decidiram permanecerem unidos. A fidelidade, já destacada em relação ao médico e sua mulher, ressurge na narrativa a partir dessa mulher e é capaz de unir a todos. Inclusive a estratégia de combate que eles planejaram, tinha como princípio permanecerem sempre juntos. Ressaltamos, também, os dizeres da mulher do médico sobre a falta de esperança: “compreendeu que não tinha qualquer sentido, se o havia tido alguma vez, continuar com o fingimento de ser cega, está visto que aqui já ninguém se pode salvar, a cegueira também é isto, viver num mundo onde se tenha acabado a esperança” (SARAMAGO, 1995, p.122).

#### *2.2.7 A liberdade do manicômio: uma nova comunidade em formação*

Quando os quase quatrocentos cegos se aglomeravam nos corredores, deram-se conta que poderia acontecer uma tragédia ali. Então, um cego lembrou-se que havia ali a mulher que ainda tinha olhos que viam. Assim, os cegos perguntavam por ela. Então, a mulher do médico sai da sua camarata, anunciando estar ali. Explica ter demorado porque estava procurando o rapazinho estrábico que ninguém dava conta de onde estava, mas que agora já o tinha junto a ela. Disse, também, que estavam com ela, além do rapazinho estrábico, o seu marido, a rapariga dos óculos escuros, o velho da venda preta, o primeiro cego e a mulher do primeiro cego. Reforçou que estavam juntos e assim o permaneceriam, nada os poderia separar. Então, ela pediu que dessem passagem ao grupo para que ela pudesse pedir ajuda dos soldados lá fora. Disse, com esperança de ser verdade, que também os soldados têm sentimentos e não os deixariam morrer queimados. Quando chegaram na parte externa, ela gritou. Não recebeu resposta. Todas as luzes estavam apagadas, diferente de antes. Andou mais à frente e chamou novamente. Também não teve resposta. Não havia movimentação alguma. Não havia mais soldados a guardar o manicômio. Então ela gritou aos cegos que estavam livres. Eles saíram empurrando e pisoteando quem estivesse à frente. Alguns morreram esmagados. O capítulo fecha com o anúncio de que os cegos, nomeados nesse instante loucos pelo narrador, foram saindo aos pares.

O grupo que seguia junto à mulher do médico adormeceu próximo à saída do manicômio. Quando amanheceu, puseram em marcha. Combinaram de passar nas casas de cada um, começando pela mais próxima que era a da rapariga dos óculos escuros. Precisavam também encontrar abrigo e comida. Chovia. Pararam em frente a um estabelecimento com janelas de vidro. A mulher do médico bateu à porta. Havia gente lá dentro. Um homem veio à porta. Contou que todo o país havia cegado. Os cegos andavam pela cidade, na maioria das vezes, em grupos. Ficavam em estabelecimentos ou casas que encontravam pelo caminho e buscavam comida nos armazéns e mercados da cidade. O homem disse que estavam sempre juntos para que ninguém do grupo se perdesse. Quando a mulher do médico disse que a chuva havia estiado, o homem avisou ao seu grupo e todos saíram em busca de comida. Foi nesse estabelecimento, após a saída dos, até então, ocupantes, que a mulher do médico conduziu seu grupo para abrigá-lo. Ela iria, sozinha, buscar alimento para os seus. Instruiu-os a ficarem todos juntos no recinto e, caso algum grupo de cegos tentasse entrar, que lhes dissesse que ali já estava ocupado. Explicou que, ao que lhe parece, os cegos não têm invadido locais abrigados. Entretanto, continuou a mulher do médico, caso os expulsassem dali, não deveriam sair da proximidade da porta. Com receio, a mulher do médico saiu em busca de alimentos. Gravou o nome da rua e o número da casa. Estava atenta para não se perder.

Após muito caminhar, a mulher do médico encontrou um supermercado. Entretanto, as prateleiras estavam vazias, reviradas. Havia alguns cegos à procura de algum alimento que ainda pudesse estar ali. A mulher do médico recordou-se que há, nos supermercados, dispensas onde estocam produtos. Foi então que ela se deparou com uma porta fechada que dava para escada do subsolo. Abriu-a e desceu as escadas. Estava tudo na escuridão. Ela não podia ver nada. Tomada pelo medo, ela pensou ter saído em uma garagem. Tateando para encontrar algo à frente, alcançou uma prateleira. Entretanto, não podia ter certeza que se tratava de alimentos. Foi ao acaso que, em uma das prateleiras ela encontrou caixas de fósforos. Assim, pôde escolher o que levaria nos três sacos que levou para encher. Após ter enchido os sacos, ela sentou-se e alimentou-se, afinal, estava fraca e não conseguiria carregar a carga, caso não ingerisse o alimento. Ao retornar para o térreo, ela novamente foi tomada pelo medo de os outros cegos sentirem o cheiro do chouriço que comera. Pensou em avisar aos cegos que havia uma porta e, ao descer três andares teriam uma dispensa cheia de comida. Mas não o fez. Fechou a porta e colocou-se o mais rápido possível para fora. A chuva havia voltado e estava forte. Em determinado momento, ela deu-se conta que havia se desorientado e não sabia mais onde estava, nem como voltar ao abrigo onde estava o marido. A mulher do médico caiu no chão a chorar. Foi rodeada por cães que a seguiam, atraídos pelo cheiro da

comida. Um cão em especial pôs-se a lamber suas lágrimas. Ao olhar diante de seus olhos, deparou-se com um mapa da cidade. Facilmente ela se localizou e percebeu que não estava longe do abrigo. O cão das lágrimas a seguiu, os outros se dispersaram.

Ao chegar ao abrigo, encontrou todos dormindo. Ao anunciar que havia conseguido comida, foram se levantando e alimentaram-se. Ela contou o que havia passado e como estava a cidade. Lembrou que precisavam buscar roupas e sapatos. Contou também sobre as informações que o homem que estava naquele abrigo havia lhe passado. Então, ela alertou que talvez eles não encontrassem suas casas da forma como as deixaram. Terminada a refeição, puseram-se a descansar.

Findo o descanso, o grupo encontrou vestimentas e sapatos. Acordaram ser melhor o conforto que o estético naquele momento. Juntos, dirigiram-se na direção da casa da rapariga dos óculos escuros. Os cegos perguntavam à mulher do médico como estava a cidade. Ela relatava como os grupos de cegos perambulavam em busca de abrigo e alimentos, que pareciam todos cegos. Ao chegarem em frente ao prédio onde vivia a rapariga dos óculos escuros, a mulher do médico disse aos outros que as esperassem ali. Disse não haver necessidade de subirem todos. A rapariga dos óculos escuros tinha esperanças que seus pais estivessem em casa. Chegaram diante da porta de seu apartamento, no segundo andar. A porta estava trancada, sem sinais de arrombamento. A rapariga bateu à porta e chamou pelos pais. Ninguém respondeu. Isso a fez chorar. Desceram ao primeiro andar e bateram à porta. Uma voz perguntou quem era e a rapariga dos óculos respondeu ser a vizinha do segundo andar. Uma velha abriu a porta. A rapariga perguntou pelos pais, ao que a velha respondeu que haviam cegado no dia seguinte ao da rapariga e foram recolhidos por uma ambulância. A velha revelou que vivia ali sozinha. Questionada como estava sobrevivendo, ela contou que havia couve, galinhas e coelhos no quintal. Permitiu que as duas entrassem, apontando que poderiam acessar a casa da rapariga pela escada de salvação (escada de emergência), pelos fundos do prédio. Ela havia cortado os vidros que davam acesso à escada de todos os apartamentos e recolheu, dentro de cada um, toda a comida. As duas entraram. Ao saber que seu grupo tinha comida, a velha impôs, como pagamento de seu ato de abrir sua casa, que recebesse uma porção de comida. As duas aceitaram de pronto e foram à casa da rapariga. Ela sentiu a cama dos pais, as flores murchas do seu quarto. A mulher do médico percebeu que a noite estava próxima e disse que, naquele dia, o grupo já tinha um abrigo. Disse à rapariga que as chaves da porta da frente estavam lá. Abriram a porta, a mulher do médico desceu para buscar os demais e a rapariga ficou diante da porta, à espera para receber os companheiros.

A velha do primeiro andar, ouvindo o barulho, apercebeu-se que não havia recolhido as chaves da porta da frente da casa da rapariga. Sentiu-se irritada com tal esquecimento. Era ela quem era dona exclusiva de todo o prédio há algum tempo. Colocou a cabeça pra fora e gritou para não esquecerem o pagamento pelo favor que havia prestado. O velho da venda preta perguntou quem era a mulher do primeiro andar, referindo-se a ela como “bruxa”. Antes de começarem a refeição, a rapariga e a mulher do médico foram levar a comida exigida pela velha do primeiro andar. O grupo comeu e passou a noite na casa da rapariga. A mulher do médico e a rapariga conversaram sobre o que a segunda faria a partir dali, ao que ela responde que ficaria sozinha, à espera dos pais. A mulher do médico falou sobre solidão e a convenceu que o melhor seria permanecer um grupo unido. Assim, ela propunha que fossem todos ficar na sua casa, pois era um local maior. A rapariga não respondeu. Foram dormir. No dia seguinte, o rapazinho estrábico foi acometido por uma diarreia. Em seguida, todos os demais, inclusive a mulher do médico. A cena que o narrador descreve é que todo o grupo foi para o quintal do prédio, meio às galinhas, coelhos e plantas, onde se puseram a evacuar. Não puderam limpar-se direito, apenas com algumas folhas que encontraram. Retornaram para o apartamento da rapariga, limparam-se com uns lençóis que havia na casa. O cão das lágrimas ficou no quintal, caçou e comeu uma galinha. Após limparem-se, sentaram-se à mesa para tomar o café da manhã. A mulher do médico disse que deveriam, naquele momento, decidirem o que fariam. Ela disse aos cegos que, ao que parecia, todos estavam cegos, que não havia energia elétrica, nem água, nem abastecimento de comidas. O primeiro cego perguntou se havia governo, ao que ela respondeu não acreditar nessa possibilidade, uma vez que só poderia ser um governo de cegos governando cegos. Após refletirem, decidiram que todos seguiriam juntos e se abrigariam na casa do médico e de sua esposa.

Após a decisão, o grupo movimentou-se para a partida. A rapariga e a mulher do médico foram entregar as chaves da frente da casa para a velha do primeiro andar e disseram-lhe que estavam partindo. A velha não disse, mas o narrador descreve que a mesma entristeceu-se com a notícia que voltaria a ficar na solidão. Agradeceram a velha e partiram. No passeio, a mulher do médico reforçou que deveriam estar sempre juntos, independentemente do que acontecesse. Amarrou todos a um lençol para que não se perdessem. E foram em direção à casa da mulher do médico. O cão das lágrimas também seguia o grupo. A mulher contava um pouco do que via da cidade. Em determinado momento viu uma cena em que estavam uns cães a comer um homem morto no chão de uma praça. Esta cena a fez vomitar, mas ela não revelou ao grupo o motivo. Disse que eram cães comendo um outro cão.

A mulher do médico, sem esperar resposta, perguntou o que teria acontecido com os bancos. O velho da venda preta, entretanto, respondeu até onde soube, enquanto ainda via. Disse que foi uma situação caótica em princípio. Depois os bancos decidiram fechar as portas com as guardas do lado de dentro. As pessoas queriam tirar saldos e também riquezas. Algumas pessoas foram morar no subsolo dos bancos, onde ficavam guardados os cofres. De lá, contou o velho, só saíam quando necessitavam buscar água, comida ou irem ao banheiro. No fim da tarde chegaram à casa da mulher do médico. Ela decepcionou-se ao ver que sua rua estava tão suja quanto o resto da cidade. Seu apartamento ficava no quinto andar. Ao chegarem, a mulher do médico disse que, apesar de marcas de tentativa de arrombamento, a porta estava fechada. Com a ajuda da mulher, o médico foi quem pegou as chaves em seu bolso e as enfiou na maçaneta, abrindo a porta. O narrador descreve que a casa estava limpa e arrumada.

Ao entrarem na casa, a mulher do primeiro cego chamou a atenção de que, da forma como estavam, sujariam a casa. A mulher do médico concordou e solicitou que todos tirassem os sapatos na porta, a mulher do médico pegou os sapatos e os colocou em um plástico e os levou para a varanda. Pediu, ainda, que todos se despissem. O céu estava com nuvens carregadas e ela desejou que chovesse. Depois que despiram, ela recolheu as roupas sujas e também as levou para a varanda. Depois, foi buscar roupas limpas para todos. Ascendeu uma candeia para ajudá-la a enxergar. O grupo, com roupas limpas, ficou um tempo descansando. A mulher do médico anunciou que iria servir a comida em breve. Disse que precisavam estabelecer regras, não como as do alto-falante que recebiam diariamente no internato, mas regras para viverem bem e juntos. Indicou os locais que cada um deveria dormir. Disse que, no dia seguinte, precisaria buscar mais comida, pois a que tinham estava acabando. Informou que deveria ir alguém junto a ela para, além de ajudá-la a carregar a carga, irem aprendendo também o caminho, uma vez que ela poderia, em algum momento, lhes faltar. As necessidades fisiológicas deveriam ser feitas nos baldes que estavam na varanda, para que o cheiro e a imundice não tomassem conta da casa. Terminado o discurso, todos foram jantar.

O rapazinho estrábico disse estar com sede. Inicialmente, a mulher do médico disse-lhe que a água havia acabado e precisariam esperar o dia seguinte. Mas lembrou-se da caixa acoplada do vaso sanitário. Ao abri-la, confirmou que havia água estocada. Pegou um copo e levou ao rapazinho. Foi então que o médico perguntou se ainda não tinham água pura nos galões e ela recordou-se que sim. Pediu que o rapazinho não tomasse daquela água e foi buscar copos com água limpa para todos. Comemoraram o momento de tomarem esse copo de água pura. Depois, foram todos dormir.

No meio da noite, a mulher do médico acordou com o barulho da forte chuva. Foi até a varanda, deixou-se molhar. Foi buscar recipientes para colher a água que caía. Pegou detergente e começou a lavar as imundices que ali estavam. Despiu-se e, ao mesmo tempo, pôs-se a lavar a si também. Foi quando se apercebeu que a rapariga e a mulher do primeiro cego também estavam ali na porta. As chamou para a ajudar. Depois de lavarem tudo, começaram a lavar os próprios corpos. Quando terminaram e vestiram-se, a mulher do médico viu o velho da venda preta assentado. Disse a ele que poderia também se lavar, que agora elas já estavam limpas e era hora de os homens também banharem-se. Ele perguntou se poderia ser na banheira, não queria despir-se na varanda. A mulher do médico e ele levaram uma bacia de água para despejarem na banheira. Deu-lhe sabonete e o velho tomou seu banho. Alguém o ajudou a lavar as costas, mas a narrativa não revela quem foi. Apenas indica que não teria sido a mulher do médico. O narrador, nesse momento, realça que nem o velho, nem mesmo ele próprio conhecerão quem foi ajuda-lo.

No dia seguinte, foram a mulher do médico, o primeiro cego e a mulher do primeiro cego. Iriam buscar comida e passar na casa do casal, para saberem como estava. Encontraram feijão e grão-de-bico. O narrador expõe que isso seria devido à dureza e tempo de cozimento desses grãos. Ao chegarem à casa do primeiro cego e de sua mulher, depararam-se com a porta do apartamento fechada. Bateram à porta. Um homem cego perguntou, educadamente, quem era. O primeiro cego respondeu ser o antigo morador daquele apartamento. O homem abriu a porta e os deixou entrar. Ele disse que as filhas e a esposa haviam saído em busca de alimento e ele as aguardava. Revelou ser escritor e contou como estava escrevendo, sentindo, com as pontas dos dedos, onde havia marca das canetas esferográficas. Conversaram sobre como ficaria a situação do apartamento. O escritor sugeriu que os verdadeiros donos continuassem onde estavam e deixasse ele e sua família a permanecer ali, afirmando que, no momento que os donos desejassem, sua casa seria devolvida. Inicialmente essa possibilidade não foi recebida com acordo pelo primeiro cego, mas, por fim, acabaram decidindo ser essa a melhor maneira. A mulher do médico pediu para mostrar-lhe um desses papéis que estava escrevendo. Então, ela disse que algumas frases sobrepunham outras. Ele perguntou como ela poderia saber disso, ao que ela respondeu que podia ver. Ele disse que deixava esses escritos nos lugares em que passava, como marcas. Os três retornaram à casa da mulher do médico. Ela contou sobre o que havia acontecido durante a peregrinação. Quando anoiteceu ela pegou um livro e leu um bocado para o grupo.

Dois dias depois, foi o médico quem pediu para sair. Ele queria ir ao seu consultório averiguar como estava. A rapariga dos óculos escuros solicitou que também pudesse ir e que

fosse guiada até a sua casa, pois gostaria de verificar se seus pais haviam aparecido à casa. Enquanto caminhavam, a mulher do médico refletia sobre a situação em que viviam. Ela ressaltou que o grande problema era não estarem organizados. Para ela, era necessária essa organização para se viver. Tal como o corpo, dizia, que para manter-se vivo, precisa estar organizado, ao passo que a sua desorganização equivaler-se-ia à morte. Ao chegarem ao consultório, encontraram a porta fechada. O médico levava a chave consigo. Abriram e o encontraram intacto. A mulher do médico dizia onde era a sala de espera, a sua sala, os seus aparelhos. Enquanto isso, conversavam sobre a cegueira, episódios que viveram na quarentena e sobre a mulher do médico se sentir, de certa maneira, cega. Afinal, ela era a única a ter olhos, não havia ninguém que visse como ela e ela não via como os cegos. Dando o médico por satisfeito, encaminharam-se à casa da rapariga.

Durante o percurso, cruzaram uma praça onde cegos discursavam para outros cegos. Falavam sobre profecias, passagens bíblicas, natureza, comportamento humano. Entretanto, chamou à atenção a mulher do médico que não havia ninguém discursando sobre organização. Ao chegarem diante do prédio onde vivia a rapariga, havia um corpo estendido ao chão, sendo comido pelos bichos. A mulher do médico disse que era a velha do primeiro andar quem estava ali. As chaves do apartamento da rapariga estavam em suas mãos. Não compreenderam o motivo de ela ter saído do prédio que nunca saía. Fantasiam algumas possibilidades, como ter percebido que iria morrer e não quisesse ficar sozinha nesse momento. Decidiram que não a deixariam ali, mesmo que levá-la até o quintal para enterrá-la fosse difícil. E foi exaustivo. Foi a mulher do médico quem cavou o buraco. Preferiu assim. Depois de a terem enterrado, a rapariga deu-se que os pais não haviam passado por lá. Ela quis deixar um sinal de que esteve no apartamento, caso eles voltassem. A mulher do médico pegou uma tesoura e cortou uma mecha de seus cabelos. A rapariga prendeu-a na maçaneta da porta. Retornaram à casa da mulher do médico.

Chegada a noite, a mulher do médico continuou a ler para o grupo. O velho da venda preta e a rapariga dos óculos escuros dialogaram sobre vida, esperanças. Meio à conversa, o velho declarou-se para a rapariga, ao que ela o aceitou. Disse que viveriam como casal. Revelou a ele que também ela gostaria de viver junto a ele. Ninguém comentou sobre o acontecimento. O narrador demarca que, diante da declaração da rapariga, desvendou-se quem havia, na noite do banho, lavado as costas do velho.

Iniciamos nossa análise retomando a questão da esperança. Anteriormente realçamos que a mulher do médico considerava que não valia a pena uma vida sem esperança. A falta de esperança seria, para ela, uma forma de cegueira. Nesse momento da obra, ela retoma a

esperança. Ela tinha esperança na humanidade, na empatia dos soldados para não deixar-lhes morrer queimados. Mesmo tendo o alto-falante, a partir das instruções do Governo, repetido inúmeras vezes que não tomariam providências em caso de incêndio, ela manteve as esperanças. Foi então que percebeu que não havia mais soldados, estavam todos livres. Ela e seu grupo saíram unidos de lá, sob a promessa de nada os separar.

Nas cenas que se seguem à saída do manicômio, nesse momento que chamamos de *Liberdade*, a ideia de união e de grupo torna-se muito marcante. Junto a essa ideia de grupos, a questão da organização foi mencionada em diversos momentos. Em especial, pela mulher do médico que demonstrou, em diversas cenas, sua preocupação em organizar e manter-se organizada. A organização, para ela, era fundamental para a vida. Por se tratar de um tema de extrema relevância para a nossa pesquisa, na seção seguinte trazemos a discussão em torno dessa questão. Ressaltamos, também, a colocação de regras para viverem bem e juntos, o que também é uma forma de união. Interessavam-se por sistemas existentes no mundo, tais como governo e bancos.

Nas páginas classificadas sob o presente título, destacamos também a personagem da velha do primeiro andar. Ela que vivia ali, cega, sozinha, a guardar o prédio e as chaves, foi caracterizada como “bruxa” pelo velho da venda preta. Expressava amargura, falta de empatia. Ao contrário do movimento comum, de as pessoas se agruparem, a velha permaneceu na solidão. A solidão foi destacada, na obra, como algo desumanizante, que fez daquela senhora aquilo que se tornou e se apresentou. Daí ressalta, novamente, a importância, para a humanidade dos seres humanos, da convivência com outros semelhantes, a vida em grupo, a vida comunitária.

## 2.2.8 *A cura: morte de Deus e a recuperação da visão*

O capítulo de fechamento da obra inaugura situando que, no dia seguinte ao da ida ao consultório, a mulher do médico disse ao marido que a comida estava ao fim e ela gostaria de ir ao supermercado em que encontrara no primeiro dia após a saída do internato. Disse, ainda, que gostaria que fossem somente os dois. E assim ocorreu. Foram os dois em companhia do cão das lágrimas. Ela e o marido conversaram, ao longo do caminho, sobre o acúmulo de lixo, o calor que se aproximava, as preocupações sobre epidemias. Ao cruzarem uma praça, havia um grupo de uns cegos que discursavam e outros escutavam. Eles falavam sobre sistemas de organização, governos, mercado, polícias, entre outros temas voltados à ideia de Estado e

sociedade. A mulher do médico ressalta que, ali, os cegos falavam sobre organização. Continuaram a caminhada. Ao chegarem em frente ao supermercado, a mulher disse estar surpresa com o fato de não ver movimentação de pessoas entrando e saindo. Ela disse ao marido que, por mais que não encontrassem comida, deveria haver movimento de cegos em busca de abrigo. Havia um grupo de três cegos. O narrador indica que este não chamou a atenção do casal. Entretanto, a conversa entre o casal despertou interesse do grupo. Estranharam os dizeres da mulher do médico que se referia ao fato de ver ou deixar de ver. Por fim, concluíram que era apenas modo de dizer. Ao aproximarem-se da porta do subterrâneo onde ela havia descoberto a dispensa de comidas, sentiram cheiro forte de putrefação. Ao abrir a porta, a mulher do médico pôs-se inconsolada. Ela viu algumas chamas e um amontoado de corpos. Quando se acalmou, já fora do estabelecimento, revelou ao marido o que havia. Sentiu-se culpada. Pensava ter sido a responsável pois, quando saiu com a comida, os cegos ali presentes sentiram o cheiro. Então, acredita que poderiam ter ido em busca, quando descobriram o local e caíram uns sobre os outros. Disse ao marido que precisava deitar-se. Foi então que viu uma Igreja. Pediu que o marido a conduzisse até a Igreja. Ela indicava a direção e ele a segurava. Chegaram na Igreja, subiram os seis degraus que havia na entrada. Estava lotada, não havia bancos disponíveis para que ela se deitasse.

Sentindo-se fraca, a mulher desmaiou-se. O marido conseguiu colocá-la assentada, com a cabeça baixa, para que o sangue fosse mais rapidamente à cabeça. Quando ela reestabeleceu os sentidos e levantou os olhos, pensou estar louca. Disse ao marido que o que via era inacreditável. Então, detalhou a cena. Todas as imagens e esculturas sagradas da Igreja estavam com os olhos tapados por uma venda branca. À exceção de uma mulher, cujos olhos ela levava numa bandeja. Ela e o marido refletiram sobre o simbolismo que o fato representava. Foi então que os cegos ao redor começaram a questionar. Questionaram o fato de ela dizer que via, ao que ela respondeu que via com o tato. Depois, os cegos apavorados em relação ao fato de estarem as imagens sagradas de olhos tapados, saíram descontrolados. Os seis degraus os atirariam ao chão. Ao saírem apavorados, esqueceram-se dos pertences, dentre eles, comidas. A mulher do médico e o médico pegaram alguns restos e retornaram a casa.

Já em casa, relataram aos demais o que havia ocorrido. À noite, a mulher do médico pegou o livro para ler para os companheiros. Meio à leitura, o primeiro cego, de olhos fechados, percebeu que sua vista havia escurecido. Ao abrir os olhos, gritou que podia ver. Disse à mulher que iriam, no dia seguinte retornariam a casa. Depois foi a rapariga dos óculos escuros quem recuperou a visão. O narrador sugere que este era o momento de saber quanto

valeria sua palavra de querer viver junto ao velho da venda preta. Afinal, agora ela via um homem velho, calvo, com rugas. Entretanto, ela o abraçou e afirmou ser ele a pessoa com quem decidiu viver. Posteriormente, o médico recuperou a visão. Muitas pessoas gritavam na rua o fato de poderem ver. O primeiro cego e sua mulher foram a sua casa. A rapariga dos óculos escuros e o velho da venda preta também saíram. Iriam a casa da rapariga para que ela deixasse um bilhete para seus pais, dizendo onde se encontrava. Observando o rapazinho estrábico dormindo, o médico sugere que, ao acordar, ele também terá recuperado a vista. A mulher do médico e ele conversam sobre o motivo de terem cegado, ao que concluem que já estavam, na realidade, todos cegos, mesmo que pudessem ver. O livro encerra-se com a cena da mulher do médico olhando para o céu e, ao vê-lo coberto de uma nuvem branca, pensou que agora ela teria cegado. Entretanto, ao retornar os olhos para baixo, viu a cidade pela janela.

O último capítulo da obra traz a grande chave para compreendermos a espinha dorsal da cegueira saramaguiana, no caminho aqui percorrido. É nele que se nos desvela a origem da cegueira e é nele que se desvenda, com clareza, o caminho da cura. Pela importância ímpar que os elementos trazidos nessa parte da narrativa possuem para nossa compreensão, tratamos mais detalhadamente no próximo capítulo, sob os temas da Morte de Deus e da Organização. Retomamos, apenas, que em algumas páginas acima, indicamos sobre a questão da necessidade de matar, trazida pela mulher do médico. Apontamos que naquele momento, ao afirmar que a necessidade de matar surge diante daquilo que, na realidade, já está morto, a mulher do médico não se referia ao assassinato do “malvado”. Dizemos isso pautando na cena em que um grupo de “malvados” recebeu a notícia da morte daquela que “não valia grande coisa”. A inquietação sentida por eles, diante da fala da mulher do médico, revelou a existência de humanidade, até mesmo nos “malvados”. Ainda diante de atitudes desumanas e degradantes, o humano não morreu nem para eles. Dessa forma, compreendemos que a mulher do médico não se referia a matar seres humanos cujas ações revelem extrema desumanidade. Entretanto, na cena da Igreja, a reflexão que se nos abriu, pontuada na próxima seção, indica para a morte de Deus, a morte social de Deus. Matar quem, na realidade, já está morto, em nossa leitura, refere-se a Deus. Tanto a morte de Deus, como a necessidade de organização revelaram-se elementos fundamentais no caminho da cura. Tudo isso contido na necessidade da comunidade.



### 3 VIVER SEM DEUS: entre a ficção e a teorização, uma espiritualidade ateia no encontro de Saramago e Comte-Sponville

Dedicamos nosso primeiro capítulo dissertativo às reflexões metodológicas que sustentam nossa caminhada nesse trabalho interpretativo nas interfaces entre religião e literatura. Esclarecemos, a partir dessas reflexões, nossa escolha pela fenomenologia husserliana, acrescida de contribuições do campo da hermenêutica e da estética da recepção. Sobre essa base, realizamos, no segundo capítulo, a nossa leitura e análise interpretativa da obra *Ensaio sobre a cegueira*. Por fim, este capítulo visa discutir os dados encontrados na análise do capítulo anterior. Nossa discussão será, portanto, entre a narrativa de *Ensaio sobre a cegueira* e a proposta de André Comte-Sponville de uma espiritualidade ateia. Portanto, no primeiro capítulo estabelecemos as bases, no segundo edificamos a ponte e a sinalizamos e, no terceiro, seguiremos as sinalizações para que possamos viajar sobre esta ponte que liga o universo ficcional de *Ensaio sobre a cegueira* e a filosofia comte-sponvilliana. As sinalizações indicam as aberturas de sentido da obra saramaguiana, em direção à proposta de uma espiritualidade sem Deus, de Comte-Sponville.

A teoria comte-sponvilliana foi trazida ao debate porque encontramos na mesma um rico material que pode contribuir amplamente para as reflexões extraídas do romance em questão. Como destacamos no capítulo anterior, partimos da espiritualidade ateia como nosso eixo de análise. Esse eixo foi elencado a partir de conhecimento prévio da obra saramaguiana analisada, ou seja, partimos de pistas já colhidas por nós anteriormente a essa pesquisa, para melhor compreensão desse fenômeno religioso de uma espiritualidade sem Deus<sup>19</sup>, ou espiritualidade ateia. Vimos na teoria de Comte-Sponville um interessante encontro com as expressões ficcionais do escritor português. Ademais, apesar de sabermos de contribuições

---

<sup>19</sup> Consideramos a espiritualidade ateia, ou espiritualidade sem Deus, um fenômeno religioso da contemporaneidade, resultante das novas formas de espiritualidades surgidas com os adventos da secularização e da laicidade. Consideramos importante esse olhar para essas novas espiritualidades no âmbito dos fenômenos religiosos, pois consideramos, tal como observou Alberto da Silva Moreira, que mesmo diante do horizonte pluridisciplinar dos estudos das Ciências da Religião, há uma tendência em atribuir caráter religioso apenas a determinados fenômenos, tais como cultos, símbolos, ritos e experiências subjetivas reconhecidas nas instituições religiosas. Isso, aponta Moreira (2008), faz com que os estudos dos fenômenos religiosos não captem a religião em movimento. Nesse sentido, Villas Boas (2014) constata que o fenômeno das espiritualidades dos sem religião, ou espiritualidades não religiosas, é crescente na sociedade contemporânea e começa a ganhar importância e força teórica. Para este debate, ver: MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. Estudos de Religião, São Paulo, vol. 22, n. 34, p. 70-83, jan./jun.2008; VILLAS BOAS, Alex. A natureza poética da espiritualidade não religiosa: um olhar a partir de Jean Paul Sartre. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 777-804, jul./set. 2014.

ímpares de autores como do espanhol Marià Corbí, do francês Luc Ferry ou do norte-americano Robert Solomon para as reflexões sobre espiritualidades leigas e laicas, bem como para o desenvolvimento humano para além dos domínios das religiões, optamos, nesse momento, pela teoria comte-sponvilliana. Encontramos, em seu pensamento, uma maior viabilidade de diálogo com a obra saramaguiana *Ensaio sobre a cegueira*. Consideramos que o romance saramaguiano em tela traz elementos, em sua narrativa, que confluem com os elementos essenciais da proposta de Comte-Sponville de uma espiritualidade para os ateus.

Destarte, nosso capítulo foi dividido em três seções: no primeiro momento focamos na teoria comte-sponvilliana de uma espiritualidade ateia, destacando as principais temáticas deste pensamento, embasados em sua obra *O espírito do ateísmo*. Na segunda seção ampliamos a compreensão comte-sponvilliana sobre sua concepção de ser humano e sobre os elementos que balizaram sua obra trabalhada na seção anterior, a partir de outras obras do filósofo. No terceiro e último momento do capítulo, retomamos as categorias apresentadas no capítulo 2, traçando aproximações e distanciamentos entre os olhares saramaguiano e comte-sponvilliano. Nesse momento incluímos na discussão, para a discussão, também outras vozes que contribuem com elucidação da temática.

### 3.1 O Espírito ateu comte-sponvilliano

Já indicamos que nossa base teórica para desenvolvermos nosso pensamento e dialogarmos com as análises extraídas da obra saramaguiana centra-se na filosofia comte-sponvilliana. Não é nosso escopo abarcar todo o pensamento do autor, mas aqueles que contribuem para a compreensão da sua proposta de espiritualidade ateia. Destarte, nesta seção desenvolvemos o seu pensamento a partir da sua obra *O espírito do ateísmo*. Do pensamento demarcado nesta obra, extraímos categorias dorsais do que o filósofo considera uma espiritualidade sem Deus, categorias estas abordadas na seção seguinte, abrangendo mais amplamente o pensamento comte-sponvilliano.

A proposta de Comte-Sponville (2016) é uma lida pela laicidade e pela liberdade de crer ou não crer, assinala o filósofo. Assim, ele esclarece que não se trata de uma proposta que combata a religião. O espírito, tal como a liberdade, não pertence a ninguém, afirma o francês. Isso nos indica que, em seu pensamento, o espírito e a liberdade não podem ser tutelados por uma crença.

O francês declara ter sido educado na tradição cristã, mais especificamente na tradição da Igreja Católica Romana, o que não é fator de revolta para ele, atualmente ateu fiel, segundo

ele mesmo se identifica. Para o filósofo, essas bases da tradição cristã/católica da sua formação o marcam profundamente, na constituição da sua moral e da sua sensibilidade. Isso interfere, inclusive, em sua maneira de viver o ateísmo, ressalta. Assim, ele enfatiza que o cristianismo faz parte de toda a constituição da história do Ocidente. História esta que faz parte de todos os ocidentais, crentes ou não. Assim, Comte-Sponville (2016, p. 10) realça que “a humanidade é uma: a religião dela faz parte, a irreligião também, e nem uma nem outra são suficientes”. Ele destaca, na contemporaneidade, o fanatismo, de um lado, e o niilismo/apatia de outro. Demarca que isso é o que deve ser combatido. Então, Comte-Sponville (2016, p. 10) reafirma que “a laicidade é o nome dessa luta. Resta, para os ateus, inventar a espiritualidade que a acompanha. É para isso que essa obra gostaria de contribuir”. O francês, assim, afirma que ateus possuem espírito tal como os crentes e, portanto, a vida espiritual não deveria ser ignorada por estes.

Para desenvolver essa proposta de sustentar a laicidade e criar uma espiritualidade surgida da laicidade, para os ateus, Comte-Sponville (2016) credita três pontos necessários para sustentação. Inicia refletindo sobre a possibilidade de o ser humano viver sem uma religião, depois ele discute a existência de Deus, para, por fim, demarcar uma proposta de espiritualidade ateia. O acompanhamos nesses passos, nas subdivisões que se seguem, utilizando-nos dos nomes dados pelo próprio francês em seu livro.

### *3.1.1 Pode-se viver sem religião?*

Para buscar uma resposta sobre a possibilidade de se viver sem religião, Comte-Sponville (2016), inicia suas reflexões demarcando a heterogeneidade do termo **religião**, uma vez que tal termo pode abarcar tradições muito diversas, tais como o budismo, o xamanismo, o taoísmo, o islamismo ou o cristianismo. Dessa forma, ele questiona se realmente há um conceito deste termo que consiga abarcar tal diversidade. Segundo o autor, há várias crenças, em especial as orientais, que, em seu entendimento, aproximam-se mais de um misto de espiritualidade, filosofia e moral do que de uma **religião**, ao menos se levando em conta o entendimento do senso comum no Ocidente. Ele destaca, então, que:

A propósito delas chegou-se a falar de religiões ateias ou agnósticas. A expressão, por mais paradoxal que pareça a nossos ouvidos de ocidentais, não deixa de ter sua pertinência. Buda, Lao-tsé ou Confúcio não são deuses, nem invocam nenhuma revelação, nenhum Criador pessoal ou transcendente. São apenas homens livres, ou libertados: são apenas sábios ou mestres espirituais (COMTE-SPONVILLE, 2016, p.12).

A partir da definição de religião, proposto por Durkheim, Comte-Sponville (2016) destaca as ideias centrais do entendimento do sociólogo sobre a palavra religião: o sagrado e a comunidade. Ou seja, uma comunidade que comunga de crenças e ritos em torno de algo sagrado, forças sobrenaturais ou mitos. No entendimento do filósofo, Durkheim utiliza-se de uma definição em sentido lato e etnológico. Assim, o francês propõe um sentido mais restrito. Nesse sentido restrito, o termo **religião** se refere a uma comunidade que comunga, além das crenças e dos ritos sobre o sagrado, também a crença em um Deus ou em vários Deuses.

Comte-Sponville (2016) conclui, a partir de evidências históricas que é possível viver sem religião, no entendimento restrito acima descrito. Não é necessário, para que exista uma sociedade, que haja crença em Deus/ Deuses, afirma. Ele destaca que não é possível, no entanto, que uma sociedade viva sem **comunhão**, nem **fidelidade**. Para o autor, a comunhão é anterior e necessária para a existência de uma comunidade. Ele retorna a Durkheim e diz que para este e para a maioria dos sociólogos, a principal função da religião é “a coesão social fortalecendo a comunhão das consciências e a adesão às regras do grupo” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 23). Ele define, outrossim, o termo comunhão como um compartilhamento sem divisão e afirma que este é, portanto, um ato do espírito, pois somente este é capaz de compartilhar sem, no entanto, realizar uma divisão. É isso que possibilita a criação de vínculos, afirma. Segundo o autor, não há sociedade sem vínculos e, portanto, sem comunhão. Porém, ele ressalta que isso não pode ser considerado como prova da necessidade de uma religião, de uma crença em Deus, Deuses, algo transcendente ou forças sobrenaturais. Entretanto, pondera, pode indicar a necessidade da crença em algo sagrado. Um sagrado entendido não enquanto algo ligado ao sobrenatural ou divino, mas enquanto um *valor absoluto*:

Em compensação, se entendermos por *sagrado* o que tem um valor absoluto, ou que assim parece, o que se impõe de maneira incondicional, o que não pode ser violado, sem sacrilégio ou sem desonra (no sentido em que se fala do caráter sagrado da pessoa humana, do dever sagrado de defender a pátria ou a justiça, etc.), é verossímil que nenhuma sociedade possa dispensá-lo duradouramente (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 26).

Diante desse algo sagrado necessário à comunhão, Comte-Sponville (2016) retoma a etimologia do termo **religião**, do latim *religio*. Assim, ele destaca duas possibilidades: *religare* e *relegere*. O primeiro diz mais sobre a comunhão e é nele que nos atemos agora. Como mencionamos, o filósofo demarcou o sentido de coesão das religiões, apontado por Durkheim e outros sociólogos. Dessa forma, a religião é tomada como algo que liga, que une. Portanto, assinala Comte-Sponville (2016, p. 22), compatível com o *religare*, “que significava ‘amarrar, ligar bem’”. O filósofo afirma que valores como a liberdade e a justiça não são

valores transcendentais ou sobrenaturais, mas valores imanentes. Portanto, um ateu pode respeitá-los e até mesmo se sacrificar por eles. São valores morais e isso não faz, segundo o filósofo, uma religião. Destarte, em nossa compreensão do pensamento comte-sponvilliano apresentado até o momento, o liame estaria no sagrado, entendido como valor absoluto, e não estritamente na religião. Assim, uma sociedade não pode abrir mão da sacralidade de valores morais, mas é possível dispensar a existência da religião no sentido restrito. À religião, também não é possível dispensar os valores morais, mas, para tê-la em sentido restrito, há que haver um sagrado transcendente. Dessa forma, concluímos, até o momento, que valores morais, enquanto valores sagrados são o que promove o liame social. A comunhão é necessária à existência das sociedades e das religiões e não a religião necessária à existência das demais.

A outra origem de *religio*, no latim, está no termo *relegere*, como mencionado acima. Este significa **recolher**, **reler**. Assim, Comte-Sponville (2016, p. 27) afirma que “a religião não é, ou não é antes de mais nada, o que *liga*, mas o que se *recolhe* e *relê*”. E mais à frente, o francês conclui que “Não é possível recolher-se juntos (comungar), a não ser onde alguma coisa, primeiro, foi recolhida, ensinada, repetida ou relida. Não há sociedade sem educação. Não há comunhão sem fidelidade” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 28).

A fidelidade que junto à comunhão é afirmada pelo filósofo como essencial à existência de uma sociedade, é compreendida por ele como aquilo que recolhe e relê a história, a tradição, os mitos, os ensinamentos [*relegere*]. A partir daí, o autor diferencia fidelidade de fé. Para ele, a fé trata-se da crença em um [ou vários] deus. Já a fidelidade trata-se de um comprometimento e reconhecimento de valores, da história, da pessoa humana, da comunidade. Nesse sentido, Comte-Sponville (2016, p. 29) afirma que “A primeira é do âmbito do imaginário ou da graça; a segunda, da memória e da vontade”. A fé, diz o filósofo, é uma crença, ao passo que a fidelidade corresponde melhor ao termo apego. É comprometimento e reconhecimento, diz. Nesse entendimento, prossegue o filósofo, um ateu não possui fé, mas pode ter um compromisso moral, ético, histórico: é o que o autor denomina de ateu fiel.

Destarte, Comte-Sponville (2016) realça que, em seu pensamento, é possível perder a fé, sem se decair. No entanto, ressalta, não é possível viver, sem decair, quando se perde a fidelidade. A moral, afirma, sempre existirá independente da existência de uma religião. Ela sempre será necessária e válida à humanidade:

Que moral? Não temos escolha. Mesmo sendo humana e relativa, como creio que é, a moral não decorre nem de uma decisão nem de uma criação. Cada um de nós só a encontra em si na medida em que a recebeu (e, no fundo, pouco importa que seja de

Deus, da natureza ou da educação) e em que só pode criticar este ou aquele aspecto dela em nome deste ou daquele outro (por exemplo, a moral sexual em nome da liberdade individual, a liberdade em nome da justiça, etc.). Toda moral vem do passado: ela se arraiga na história, no caso da sociedade, e na infância, no caso do indivíduo (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 31).

O pensamento comte-sponvilliano, até aqui delimitado, realça a necessidade do liame entre os indivíduos, da comunhão entre as pessoas, para que haja uma comunidade. E é fundamental, também, a existência de um sagrado, de um valor absoluto [ainda que relativo], pelo qual os indivíduos se reconheçam, reconheçam a história e suas marcas e pelo qual estejam comprometidos. A moral seria esse correspondente. Para o filósofo, a moral funda a religião e não o contrário. E perder a fé, segundo seu pensamento, não muda em nada o comprometimento com a vida. Tomando o pensamento kantiano sobre a moral, Comte-Sponville (2016) afirma: “A moral é autônoma”. Caso não se revele autônomo, não se trata de moral, prossegue. Então, ele exemplifica comportamentos calcados no medo da punição [policial ou divina] ou na salvação. Se a pessoa faz o bem por medo ou esperando uma salvação futura, ela está agindo por prudência ou por egoísmo, e não pela boa ação. Dessa forma, o autor explica que, sem fé, resta à pessoa não mais os mandamentos divinos, mas aqueles mandamentos humanos, os deveres. Então, o filósofo conclui:

Quer você tenha ou não uma religião, isso não o dispensa de respeitar o outro, sua vida, sua liberdade, sua dignidade; isso não anula a superioridade do amor sobre o ódio, da generosidade sobre o egoísmo, da justiça sobre a injustiça. O fato de as religiões terem nos ajudado a compreender isso faz parte da sua contribuição histórica, que foi grande (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 49).

Prosseguindo nas reflexões sobre a possibilidade de uma vida sem fé, o filósofo recorre à carta de São Paulo aos Coríntios. Então, Comte-Sponville (2016, p.60) destaca que São Paulo, ao falar das “três virtudes teologais: a fé, a esperança, a caridade (ou amor: *ágape*)”, afirma que apenas o amor não passará. E, ainda, que sem fé, sem esperança eu posso ser, mas sem o amor, não serei nada. Em seguida Comte-Sponville (2016) recorre, também, a Santo Agostinho, confirmando esse pensamento sobre o amor. Para Santo Agostinho, diz Comte-Sponville (2016), quando alcançarmos o Reino [ou Paraíso], a fé passará, pois não será necessário mais crer em Deus, pois Ele se tornará visão. Também a esperança passará, pois se tornará realidade a, até então, espera pelo Paraíso. Mas o amor sim, permanecerá. Dessa forma, Comte-Sponville (2016, p. 60) demarca que a fé e a esperança “são virtudes provisórias, que só tem sentido nessa vida”, nesse pensamento teológico. Já para um ateu fiel, conclui, não é necessário esperar pelo paraíso, uma vez que esta vida já é o paraíso: “O Reino é aqui e agora. Cabe-nos habitar este espaço ao mesmo tempo material e espiritual [...], onde

nada é para crer, já que tudo é para conhecer, onde nada é para esperar, já que tudo é para fazer ou para amar” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 61).

Concluindo, por fim, o pensamento comte-sponvilliano sobre a necessidade da religião, podemos afirmar que é possível viver sem religião. Nas palavras do francês:

Pode-se viver sem religião; mas não sem comunhão, nem sem fidelidade, sem amor. O que nos une, aqui, é mais importante do que o que nos separa. Paz para todos, crentes e não crentes. A vida é mais preciosa que a religião (é o que tira a razão dos inquisidores e dos carrascos); a comunhão, mais preciosa que as Igrejas (é o que tira a razão dos sectários); a fidelidade, mais preciosa que a fé ou que o ateísmo (é o que tira a razão tanto dos niilistas quanto dos fanáticos); enfim – é o que dá razão às pessoas de bem, crentes ou não – o amor é mais precioso do que a esperança ou do que o desespero” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 67).

Finalizamos nossa exposição sobre a necessidade da religião a partir da ótica de Comte-Sponville (2016). Realçamos que pela relevância dada à comunhão, à fidelidade, à moral e à esperança, esses temas serão retomados na seção 3.2, na qual discutiremos as categorias da espiritualidade ateia de Comte-Sponville (2016). Passamos, na subseção seguinte, à questão da existência de Deus.

### 3.1.2 *Deus existe?*

Na subseção anterior, percorremos detalhadamente o pensamento comte-sponvilliano sobre a necessidade ou não da religião. Demoramo-nos naquela temática pela relevância dos elementos discutidos para a nossa pesquisa. Já neste momento, sobre a existência de Deus, temos a proposta de sermos mais breves, uma vez que, grande parte das reflexões do filósofo sobre essa questão, desvia-se do nosso escopo. Isso porque, apesar de a nossa proposta ser em torno de uma espiritualidade ateia, ou seja, uma espiritualidade sem Deus, nosso foco é mais no desenvolvimento de uma espiritualidade sem a dimensão de um sagrado transcendente do que na resolução da problemática sobre a existência de Deus.

A definição e a existência de Deus são duas questões sem respostas para a ciência, afirma Comte-Sponville (2016). No entanto, adverte o filósofo, não deixa de ter importância as reflexões acerca delas. São essas reflexões que Comte-Sponville (2016) realiza no momento que pergunta “Deus existe?”. Discorreremos, nas páginas que se seguem, nossa compreensão do pensamento comte-sponvilliano a esse respeito.

O filósofo inicia suas reflexões afirmando a impossibilidade de debatermos a existência ou não de Deus se não tivermos a definição do que é Deus. Para ele, negar ou afirmar a existência de algo depende da definição nominal deste algo. Então, a primeira providência adotada pelo filósofo antes de passar à questão central – Deus existe? – foi definir

o que ele compreende por Deus, tomando a tradição Ocidental judaico-cristã. Assim O definiu:

Entendo por “Deus” um ser eterno, espiritual e transcendente (ao mesmo tempo exterior e superior à natureza), que teria criado consciente e voluntariamente o universo. Supõe-se que ele seja perfeito e bem-aventurado, onisciente e onipotente. É o Ser supremo, criador e incriado (ele é a causa de si), infinitamente bom e justo, de que tudo depende e que não depende de nada. É o absoluto em ato e pessoa (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 70).

Com esta definição em mente, Comte-Sponville (2016) desenvolve seu pensamento. A primeira evidência que o filósofo realça é: nunca **saberemos** se Deus existe. Então, ele explica que a palavra **saber**, no sentido científico da demonstração empírica, não é a palavra correta para esta discussão. Deus, para o filósofo, é uma questão de fé e não de saber. Dessa forma não há como afirmarmos que sabemos da existência de Deus, ou que sabemos que Deus não existe, explica. O que ocorre é que se pode **acreditar** ou não em sua existência. Se crê ou não crê em Deus. O ateu, portanto, crê que Deus não existe: “Não *sei* se Deus existe, mas sei que *creio* que ele não existe” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 75).

Ser ateu, explica Comte-Sponville (2016, p. 84) não significa não crer em nada. O próprio autor diz acreditar em uma energia: “Que há alguma coisa, ninguém duvida”, sinaliza. Para ele, essa evidência está na própria natureza. Mas este algo não está fora de nós, mas nós é que estamos dentro dele. O filósofo argumenta que o ser é algo inexplicável. Podemos dizer que o ser é eterno, absoluto, mas isso não é explicar o ser, demarca. Esse é o mistério do ser, diz o filósofo. Nas suas palavras:

A questão “Por que há algo em vez de nada?” se coloca tanto mais necessariamente quanto não tem resposta possível. É o que a torna fascinante, esclarecedora, estimulante: ela remete ao que chamo de mistério do ser, indissociável da sua evidência. Ela nos desperta do nosso sono positivista. [...] Ela nos remete ao espanto primeiro: há algo em vez de nada! E ninguém, nunca, poderá dizer por quê, já que só se poderia explicar a existência do ser por um ser, em outras palavras, contanto que se pressuponha primeiro que se quer explicar. **A existência do ser é portanto intrinsecamente misteriosa**, [...] esse **mistério é irreduzível**. Porque ele é impenetrável? Ao contrário: porque **estamos dentro dele**. Porque é demasiado obscuro? Ao contrário: porque **ele é a própria luz** (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 85, **grifo nosso**).

Podemos constatar, portanto, que um ateu, no pensamento comte-sponvilliano, não crê na existência de Deus, “pessoa” transcendente, ser supremo e criador. Mas isso não significa que não crê em nada. O trecho acima destacado sugere a aceitação do mistério da existência, do algo inexplicável e inefável para além do nada. Entretanto, esse algo está na própria imanência no pensamento comte-sponvilliano. Nós estamos dentro deste mistério, afirma o filósofo, e este mistério não é escuridão, mas a luz.

### 3.1.3 *Que espiritualidade para os ateus?*

Esta é a parte de maior interesse, para a nossa pesquisa, em relação ao pensamento comte-sponvilliano. Tal como não é possível viver sem comunhão, fidelidade e amor, não é possível, também, viver sem espiritualidade, afirma o francês. Destarte, ele esclarece: “O fato de eu não crer em Deus não me impede de ter um espírito, nem dispensa de utilizá-lo” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 127).

No tangente a possibilidade de uma espiritualidade, ainda que sem um Deus pessoal, Comte-Sponville (2016) ressalta que, apesar de soar estranho a proximidade dos termos **espiritualidade** e **ateísmo**, não se trata de um paradoxo. A estranheza provocada pelo termo, esclarece, ocorre porque a ideia de **espiritualidade** está ligada à religião na cultura ocidental. Porém, ele destaca que no Oriente essa ideia existe desde tradições milenares, a exemplo do Budismo e do Confucionismo.

O fato de não crer em Deus ou não ter uma religião não são impeditivos de ter um espírito e uma vida espiritual, afirma o filósofo. A espiritualidade, para Comte-Sponville (2016), corresponde aos atos do espírito. Esses atos, para ele, não exigem transcendência, tampouco a existência de Deus, Deuses ou seres sobrenaturais. De acordo com o filósofo francês, a espiritualidade correlaciona à abertura do ser para a realidade, diante de uma série de exigências, mas especialmente de amor e verdade. Essa abertura do ser para a realidade, seguindo o pensamento comte-sponvilliano, é o que possibilita, ao ser, ser contido pelo Todo, em sua imanência. Essa abertura é o espírito, de acordo com o filósofo. Sendo a espiritualidade algo independente da crença em Deus ou num sagrado transcendente, o filósofo afirma a possibilidade de uma espiritualidade sem Deus, ou seja, uma espiritualidade para ateus.

De acordo com Comte-Sponville (2016), a função mais elevada do ser humano é a espiritual. Para ele, é devido aos atos do espírito que podemos nos diferenciar dos animais não humanos e, ainda, nos tornar melhor do que somos. Dessa forma, Comte-Sponville (2016, p. 127) realça que “não ter religião não é motivo nenhum para renunciar a toda vida espiritual”. A vida do espírito é o que podemos chamar de espiritualidade, demonstra. O autor compreende o ser humano enquanto seres relativos abertos para o absoluto. Assim, ele enfatiza:

Ser ateu não é negar a existência do absoluto; é negar a sua transcendência, a sua espiritualidade, a sua personalidade – é negar que o absoluto seja Deus. Mas não ser Deus não é ser nada! Senão, o que seríamos, e o que seria o mundo? Se se entender por ‘absoluto’, é o sentido corrente da palavra, o que existe independentemente de qualquer condição, de qualquer relação ou de qualquer ponto de vista – por

exemplo, o conjunto de todas as condições (a natureza), de todas as relações (o universo), que também engloba todos os pontos de vista possíveis ou reais (a verdade) -, não vejo como poderíamos negar sua existência: o conjunto de todas as condições é necessariamente incondicionado, o conjunto de todas as relações é necessariamente absoluto, o conjunto de todos os pontos de vista não é um ponto de vista (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 129-130).

A espiritualidade, compreendida conforme descrito até o momento, é naturalista, imanentista ou materialista. O autor descarta a possibilidade da transcendência espiritual, demarcando o caráter imanente da espiritualidade. Ser imanente, no entanto, não significa recolhimento ao próprio interior, introspecção. No pensamento comte-sponvilliano, não se pode acessar o absoluto sem sair de si, sem estar aberto [espírito é abertura]. Tampouco é possível, para Comte-Sponville (2016), conter o absoluto. Ao contrário, é o absoluto que nos envolve. Estamos contidos no absoluto e, portanto, acessá-lo é um ato imanente, e não transcendente<sup>20</sup>, esclarece. Destarte, o filósofo rejeita a existência de algo sobrenatural [naturalismo], da transcendência [imanentismo] e de um espírito imaterial [materialista].

Nesse momento, vale deixarmos em realce o pensamento proposto por Comte-Sponville (2016) sobre o Todo e sobre o absoluto. Sua visão se difere daquela formulada por crentes, uma vez que para estes últimos há uma força criadora e sobrenatural. Para os crentes, o ato do espírito, ou seja, a abertura para o real, seria um ato de transcendência. Já Comte-Sponville (2016) afirma que a definição de Todo pressupõe que seja único, uma vez que a existência de outros só poderia ser o Todo a partir da soma de todos. Ademais, o Todo, no pensamento comte-sponvilliano, não possui um criador, porquanto o criador não seria mais que uma parte do Todo. Este conjunto que forma o Todo é o que ele chama de real. Portanto, conclui o filósofo, não há exterior, exceção ou finalidade no ato criador. Nas palavras do francês:

Natureza, mais que mundo. Devir, mais que ordem. É a natureza de Lucrécio, mais que a de Espinosa: livre, decerto, mas porque nada externo a governa (e não porque governaria conscientemente a si mesma), ao mesmo tempo incriada e criadora, casual tanto quanto necessária, sem pensamento, sem consciência, sem vontade – sem sujeito nem fim. Toda ordem a supõe; nenhuma a contém nem a explica. *Natura, sive omnia*: a natureza, isto é tudo (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 130-131).

Neste momento nos torna evidente a ênfase dada por Comte-Sponville (2016) na natureza. Ela representa este Todo. Ela equivale ao “todo do real”, demarca o filósofo. Sendo o espírito a abertura para acessar a natureza, seus atos, ou seja, a espiritualidade despontam,

---

<sup>20</sup> Esse esclarecimento do filósofo sobre o que considera **transcendente** e **imanente** é fundamental para acompanharmos seu pensamento, uma vez que sua utilização dos termos é peculiar. Provavelmente se deve, inclusive, à sua não crença em Deus e na transcendência a colocação da abertura do espírito ao absoluto como um ato imanente.

em seu pensamento como os atos mais elevados do ser humano. Não se trata, alerta o filósofo, de considerar a espiritualidade como primeiro lugar no mundo, mas como aquilo que o ser humano possui de mais elevado. A natureza, explica Comte-Sponville (2016, p. 131), existe anteriormente ao “espírito que a pensa”, elemento este que liga o naturalismo ao materialismo. O materialismo, destaca, não leva à negação da existência do espírito, mas à negação de sua independência ontológica.

Negar a independência ontológica do espírito, para Comte-Sponville (2016, p. 131), significa afirmar que não é ele “a causa da natureza”, mas o resultado desta. O espírito não é imaterial, mas corporal, afirma. E isso não significa uma condenação do espírito a “tarefas subalternas”, concretas, tal como ler um mapa, realça o filósofo. Não sendo então a causa, mas resultado da natureza, Comte-Sponville (2016, p. 131) destaca: “É seu resultado mais interessante, mais espetacular, mais promissor – pois só há interesse, espetáculo e promessa para ele. A espiritualidade decorre daí, e ela não é outra coisa senão a vida, como se lê nas Escrituras, ‘em espírito e verdade’”. Diante disso, Comte-Sponville (2016, p. 133) pergunta: “Que espiritualidade para os ateus?”. Então, reafirmando que espiritualidade e religião não são sinônimos, como parte da tradição ocidental acredita, ele conclui: “Repensando nas três virtudes teologais da tradição cristã, eu responderia: uma espiritualidade da fidelidade e não da fé, da ação e não da esperança, [...] do amor, evidentemente, e não do temor ou submissão” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 133).

Nessa seção discorreremos o pensamento comte-sponvilliano proposto em sua obra *O Espírito do Ateísmo*, buscando elucidarmos o que o filósofo define com **espiritualidade sem Deus**, ou seja, uma **espiritualidade ateia**. Ampliamos, na seção seguinte, o pensamento deste filósofo, com o objetivo de alcançarmos melhor a sua proposta de espiritualidade ateia.

### 3.2 Um olhar comte-sponvilliano sobre o ser humano

Nesta seção nos guiamos, sobretudo, por conceitos-chaves trabalhados por Comte-Sponville em sua proposta de espiritualidade ateia: espírito, comunidade, fidelidade, amor e verdade. As obras do filósofo que utilizamos, neste momento, são: *A vida humana*, *Valor e Verdade*, *O capitalismo é moral*, *Pequeno tratado das grandes virtudes* e *Bom dia, angústia!* Realçamos nossa opção por não trabalharmos essas temáticas de maneira separada, pois, como será possível perceber ao longo do texto, esses elementos se entrelaçam a todo o tempo na teoria comte-sponvilliana. Dessa forma, para não incorrermos no risco de fragmentarmos

seu pensamento acerca de temas tão caros às reflexões sobre a vida humana, tomamos essa decisão.

“Antes do homem há o mundo, e o mistério do mundo”, afirma Comte-Sponville (2007, p.67) em sua obra *A vida humana*. Nessa obra, o filósofo demarca todo o processo da existência humana, iniciando a vida antes do nascimento, até chegar à eternidade. Interessante, em se tratando de um ateu fiel. O antes da vida e o depois da vida, em princípio, nos parece reflexões para crentes e não para ateus. Entretanto, Comte-Sponville (2007) consegue demonstrar como são reflexões importantes também para um ateu. Seguindo seu pensamento sobre o que havia antes do ser humano, ele afirma: “Mistério do ser, que não se pode aclarar. Porque ele é a própria luz” e em seguida prossegue: “Depois, há a história: a história do mundo, a história da vida, a história da humanidade” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 15).

Destarte, percebemos que, no pensamento comte-sponvilliano, a tradição, a memória, a história, são elementos presentes transversalmente. Comte-Sponville (2007, p. 16-17) deixa evidente essa preocupação com a história em sentido amplo, quando afirma que “A espécie precede o indivíduo, assim como outras espécies a precedem”. Assim, não apenas a história de vida do indivíduo ou da sociedade, mas a história da humanidade, antes mesmo de sua existência, são demarcações de relevância para o filósofo.

Para ele, tudo o que nos antecedeu contribuiu para que estejamos, hoje, onde estamos e da forma como estamos. Então, o filósofo percorre brevemente a história da humanidade e, percorrendo esta história, ele demonstra que somos seres paradoxais e ressalta o que ele chama de “humanismo sem ilusões”, ou seja, um humanismo que reconheça no ser humano tanto um lado virtuoso, quanto um lado miserável. Sempre existiu a guerra e os pacificadores, os torturadores e os combatentes da tortura, exemplifica. Destarte, afirma: “Anti-humanismo teórico: o homem não mais que um animal entre outros. Humanismo prático: cabe a nós fazer dele outra coisa. [...]Esse humanismo não é uma religião, é uma moral. O homem não é nosso Deus; ele é nossa tarefa” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 17).

Comte-Sponville (2008, p. 307) define o humanismo como “um combate pelo homem ou, mais precisamente, pela humanidade do homem: trata de defender [...]não o *homo sapiens*, mas a humanidade civilizada”. O humanismo prático, diz, visa a ação tomando, como objetivo, a humanidade no aqui e agora. Tomar a humanidade do ser humano como um fim. Afinal, afirma Comte-Sponville (2008, p. 307), “é isso que nos faz humanos ou dignos de sê-lo: o humanismo prático é a afirmação e a defesa da humanidade como valor”. Isso não significa a glorificação da natureza humana, nem a “contemplação do homem”, alerta Comte-

Sponville (2008, p. 319). Para o filósofo, não é razoável considerar uma natureza intrinsecamente boa do ser humano, com os eventos trágicos de nossa história, como *Auschwitz*. Tampouco, prossegue Comte-Sponville (2008, p. 319-320), depois do que as ciências humanas nos deram a conhecer sobre nós e sobre a humanidade, “sobre o que há de sombrio ou de baixo [...] até mesmo nas boas ações”. Seguindo esse pensamento, o filósofo ressalta que o humanismo não deve tornar-se uma religião. Nas palavras do filósofo:

O homem só é grande na consciência que ele tem de sua miséria. Ele só é humano com a condição de renunciar à divindade. [...] A natureza não é Deus, o homem não é Deus: não há Deus, e é por isso que a humanidade é encarregada de si mesma, da natureza e do espírito (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 326).

O valor, define Comte-Sponville (2008, p. 18), é uma representação daquilo que cremos e desejamos, tais como “O bem, o belo, o justo... Qualquer que seja a concepção metafísica que tenhamos disso [...], esses valores aspiram ao mesmo tempo à verdade e à normatividade”. Assim, o filósofo explica que os valores são relativos, uma vez que dizem respeito a um sujeito ou a um grupo. Ainda que relativos, entretanto, pretendem a verdade. Uma lei justa, exemplifica, é relativa a um sujeito ou grupo, uma vez que há emissão de juízo. É uma valoração. Mas, nem por isso, não aspira à verdade. A verdade, por sua vez, não pode ser considerada uma verdade em si, uma verdade puramente objetiva. Isso, demarca Comte-Sponville (2008), é ilusão. Também o seria falar de uma verdade puramente subjetiva, complementa. A ilusão, de acordo com o filósofo, corresponde ao oposto do real, não da verdade. Assim, Comte-Sponville (2008, p. 19) explica que, ao falar que “o mel é verdadeiramente bom *para mim*”, há descrito “um certo estado do real: é objetivamente verdade que este mel, esta música, esta lei... nos agradam, e é por isso que podemos falar verdadeiramente do seu valor”. Seguindo este exemplo, a verdade está no fato de eu gostar de mel, mas ela só é válida para mim. Sendo assim, o filósofo demarca a subjetividade e objetividade da verdade: a objetividade está no fato de eu gostar de mel, ao passo que a subjetividade está na valoração dada ao mel. Não é porque eu gosto de mel, que outras pessoas também gostam. Assim, a verdade “descreve não o objeto que julga (como se o mel, a música, ou a justiça fossem bons em si, e como se isso tivesse sentido!), mas a relação (objetiva como verdade, mas subjetiva como avaliação) que mantemos com ele” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 19).

Demarcada a relação entre valor [subjetivo] e verdade [objetiva], Comte-Sponville (2008) realça três desafios dessa relação entre valor e verdade na contemporaneidade: dogmatismo prático, sofística e cinismo. No dogmatismo prático, o valor é tomado como verdade. O filósofo sustenta que esta posição – o dogmatismo prático – encontra fundamentos

socráticos, uma vez que a virtude era considerada um conhecimento. Sendo conhecimento, cometer atos contrários às virtudes era um erro. O conhecimento de uma virtude implicaria em sua prática: se eu conheço o bem, faço o bem, se conheço a justiça, serei justa. Segundo Comte-Sponville (2008, p. 36), “Para que a virtude possa ser um conhecimento (intelectualismo), é preciso que seja possível um conhecimento (dogmatismo) e que ela seja ao mesmo tempo necessária e suficiente para legitimar a ação (dogmatismo prático)”. Assim, prossegue o francês, “Para que se possa saber o que vale, é necessário que o valor *seja*”. Para que eu conheça a justiça, explica, é necessário que antes a justiça exista. Destarte, o filósofo afirma que o ser e o valor pertencem ao mundo inteligível, “ou antes, são uma só e mesma coisa: o ser vale, o valor é. É por isso que o dogmatismo prático, pelo menos desde Platão, vai de mãos dadas com o idealismo. O bem não é deste mundo; a justiça não é deste mundo. Se o valor é uma verdade, a verdade tem que residir fora do mundo” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 36).

A sofística é antagônica ao dogmatismo prático, afirma o francês. Trata de considerarmos a verdade como valor. Assim, aponta o filósofo, acreditamos em verdades embasadas em nossos juízos de valor. Destarte, Comte-Sponville (2008, p. 37) pondera que, “como esses juízos são subjetivos, variáveis, social e historicamente determinados, vamos concluir que a verdade também o é”. Neste caso da sofística, segundo o pensamento comte-sponvilliano, não existem verdades, apenas opiniões, um “relativismo pragmático”.

A terceira via descrita pelo filósofo é o cinismo. Enquanto o dogmatismo prático e a sofística são antagônicos, o cinismo escapa a ambos, afirma o francês. O cinismo, esclarece, não é posto em seu sentido banal, mas em sentido filosófico. Seguindo o pensamento comte-sponvilliano, o cinismo seria a separação entre moral e política. Dessa separação, dois posicionamentos: cinismo moral e cinismo político. No cinismo moral, explica Comte-Sponville (2008, p. 45), a cisão é feita em prol da moral: “a virtude é tudo, o poder não é nada” e, portanto, “mais vale uma virtude sem poder do que poder sem virtude”. Já o cinismo político parte do pressuposto que a dissidência é em benefício da política: “o poder é tudo, a virtude não é nada”. Assim, “mais vale poder sem virtude do que virtude sem poder” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 45).

A esta via do cinismo, o filósofo acresce mais um tipo: o cinismo generalizado. Ele conclui que o cinismo moral e o político são restritos apenas ao campo da política e, ademais, excluem-se mutuamente. Entretanto, há o cinismo que parte não da cisão moral e política, mas entre valor e verdade. No dogmatismo prático e na sofística, o problema não é a cisão entre

valor e verdade, mas a submissão de um ao outro. Essa submissão leva ao erro (verdade) ou à ilusão (valor). O cinismo generalizado, nas palavras do filósofo:

Trata-se de disjuntar o que os dogmáticos ou os idealistas conjungem (a verdade e o valor, o real e o bem, o descritivo e o prescritivo), sem renunciar a conhecer um nem a julgar o outro, e sem pretender superar (nem mesmo dialeticamente!) sua cisão. Para esse cinismo generalizado [...], o valor não é verdadeiro e a verdade não tem valor. É, no fundo, o que chamo de desespero e que nada mais é que o ateísmo levado às últimas consequências: o real não é Deus [...] e nenhuma ciência, nenhum conhecimento, nenhuma verdade nunca nos dirão o que temos de fazer. A verdade não julga; é por isso que nenhum juízo (entendo por isso nenhum juízo de valor) é verdadeiro (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 54).

Diante disso, o filósofo argumenta a possibilidade de confundir a sofística com o cinismo generalizado. Afinal, prossegue, há um relativismo inegável nesse posicionamento. Comte-Sponville (2008) considera que não há como dizer que um valor é verdadeiro. Que o antirracismo detém a verdade, ao passo que o racismo não. Nesse ponto, o filósofo diz que um antirracista pode argumentar, com dados e fatos, como a genética evidenciou a inviabilidade de uma raça pura. Mas isso não irá mudar a opinião do racista que **não gosta de negro**. Fica evidente, portanto, que valores não são do âmbito do conhecimento, da racionalidade. Sendo um juízo, é subjetivo, da ordem do desejo. Portanto, diz o filósofo, não há como dizer que a verdade possui um lado: racista ou antirracista. Ela estaria, na lógica do cinismo generalizado, do lado dos dois. Afinal, conclui o filósofo, a verdade contém ambos. Dessa forma, no posicionamento do cinismo generalizado, tal como nos sofistas, os valores são relativos. A diferença, entretanto, se dá na relativização da verdade. Na sofística, o relativismo é estendido à verdade. No cinismo generalizado não há essa negação da verdade. Comte-Sponville (2008, p. 65) defende que “Há espaço aqui para um relativismo que não seja da tibieza e para uma fidelidade que não seja fanática”. O filósofo demonstra que, apesar de sermos capazes de amar e de conhecer, um não significa o outro: “amar não é conhecer, conhecer não é amar”. Dessa forma ele conclui ser esta a opção relativista que “escapa do niilismo. Os valores não são mais absolutos, claro, de um ponto de vista objetivo, mas podem permanecer, se ousar dizer, *subjetivamente absolutos*, na medida em que são o que quero absolutamente” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 65).

Compreendo os valores como algo relativo, mas subjetivamente absoluto, bem como a cisão entre valor e verdade, passamos a focar no pensamento comte-sponvilliano sobre a moral. Comte-Sponville (2011) questiona: “O capitalismo é moral?”. Esta questão foi título de uma conferência realizada por Comte-Sponville, a qual originou um livro do filósofo, também sob o mesmo título. Nesse livro, o filósofo levanta relações entre moral e economia. Este é o ponto de partida de suas reflexões para buscar responder à questão que dá título à

conferência e obra do francês. Assim, ele identifica três motivos que justificariam o debate sobre essas relações entre moral e economia. Primeiramente, ele estabelece as perguntas norteadoras das duas ordens. A moral, diz o filósofo, identifica-se com a questão “O que devo fazer?”, ao passo que a ordem econômica é identificada com a pergunta “O que posso possuir?”. Desta forma, ressalta, “O mais rico e o mais pobre de nós não escapa nem da moral nem do capitalismo. Trabalhar, poupar, consumir, e não há como não fazê-lo, é participar do sistema, queira-se ou não; isso justifica o fato de nos interrogarmos sobre a moralidade deste” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 15). Há um segundo ponto destacado por Comte-Sponville (2011) sobre as relações entre moral e economia. Ele aponta para os antagônicos sentidos que o termo **bem** pode receber, quando relacionado à ordem moral, por um lado, e à ordem econômica, por outro. O terceiro levantamento realizado por Comte-Sponville (2011) no tangente às relações entre moral e economia refere-se ao retorno à moral, vindo dos anos 1980. A partir de então, diz, a moral passou a ser não somente um tema atual, como também questão da moda. Então, o filósofo acresce a esse fenômeno, uma ressalva: “Só que, como quase sempre, quando a moda se mete, isso acarreta certo número de confusões. É contra esse risco de confusão que meu intuito pretende ser, antes de mais nada e acima de tudo, de esclarecimento” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 17).

Comte-Sponville (2011) demarca o retorno da moral a partir dos anos 1980. Entretanto, esclarece o francês, essa afirmação não significa que, a partir dessa marca temporal, as pessoas que nela vivem sejam dotadas de maiores virtudes morais em relação àquelas que viveram anteriormente. Assim, o filósofo enfatiza ser da ordem do discurso que ocorreu esse fenômeno que ele identifica como retorno da moral. Nesses termos, o filósofo pondera em relação a este fenômeno:

É que, de moral, elas [as pessoas] *falam* mais - e podemos emitir pelo menos a hipótese de que falam tanto mais quanto mais, a bem dizer, falta moral na realidade dos comportamentos humanos... É possível. Em todo caso, falam de moral. E esse retorno da moral na primeira linha dos discursos e das preocupações já é um fenômeno de sociedade que merece ser levado em conta (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 19).

O ponto de partida de Comte-Sponville (2011) para refletir sobre o fenômeno demarcado por ele, ou seja, o do retorno da moral, é a comparação entre gerações. O filósofo aponta uma “breve duração” entre gerações, o que ele chama de “espaço de uma geração” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 19). Esse breve espaço temporal entre as gerações seria entre vinte e trinta anos. Assim, ele menciona a geração do final da década de 1960 – a “geração de 68” – a qual não se importava com as questões morais. Ao contrário, diz, o

imoralismo era considerado a moda daquele tempo. O filósofo, então, relembra lemas utilizados na época, representantes dessa moda do imoralismo: "É proibido proibir" ou "Vivamos sem tempos mortos, fruamos sem limites" (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 20).

Então, o filósofo francês demarca que vinte anos se fizeram necessários para que pudessem compreender que, apesar da beleza que tal pensamento representava, não era possível realizá-lo. Para ele, o que sustentou tal ilusão, ao longo desses vinte anos, foi a ideologia que considerava tudo como política. Nas suas palavras, na época, porém, era assim que víamos as coisas: “tudo era política, a política era tudo, a tal ponto que uma boa política nos parecia ser a única moral necessária. Uma ação nos parecia moralmente válida se fosse, como dizíamos, politicamente justa”. E mais à frente: “Era o ar do tempo, generoso e paradoxal: a moral - repressiva, castradora, culpabilizadora – parecia-nos imoral. Não precisávamos dela. A política a substituía e bastava para tudo” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 21-22).

Passados entre vinte a trinta anos dessa geração, Comte-Sponville (2011) diz que, ao contrário do cenário anterior, o desta geração da década de 1980, a política passa a ter pouca expressão, ao passo que a moral ganha relevo. Entretanto, a moral ganha nomes como direitos humanos, ações humanitárias, entre outros termos. Em relação às personalidades representativas dessas gerações, diz:

Em nosso país, fazem-se regularmente pesquisas em que se pergunta aos jovens qual a personalidade que mais apreciam... Se fizessem esse gênero de pesquisa uns trinta anos atrás, as respostas dos jovens certamente teriam se dividido entre dois grupos opostos: de um lado, os que teriam escolhido, digamos, Che Guevara (cujo belo rosto decorava tantos quartos de estudantes) e, de outro lado, os que teriam escolhido o general De Gaulle. Ou seja, as respostas da juventude, nos anos 60-70, teriam se dividido entre duas personalidades contrastantes, mas ambas políticos (e contrastantes por isso mesmo: a política é, por definição, conflituosa). Durante todos os anos 80-90, e ainda hoje, ou muito me engano, a personalidade que está em primeiro lugar no coração dos jovens é... o Abade Pierre. E não o Abade Pierre como sacerdote católico, como personalidade religiosa, mas o Abade Pierre como defensor dos pobres, dos excluídos, como personalidade humanitária ou moral. Os tempos mudam... Passou-se, em vinte anos, do conflito ao consenso, da política à moral - de Che Guevara ou do general De Gaulle ao Abade Pierre (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 22-23).

Destarte, o filósofo contrapõe os problemas e as soluções morais dessa geração. Ele identifica os restaurantes gratuitos como resposta à fome dos excluídos, o programa Médicos sem Fronteiras e as ações humanitárias como resposta às guerras e políticas externas, entre outros exemplos. Diante disso, Comte-Sponville (2011) conclui:

Toda vez, ou quase, diante de problemas que são coletivos, sociais, conflituais - logo, políticos - a tendência é, nas duas últimas décadas, dar apenas respostas individuais, morais, para não dizer às vezes sentimentais, claro que perfeitamente respeitáveis em sua ordem (é claro que não tenho nada contra os Restaurantes do Coração, os Médicos sem Fronteiras ou SOS Racismo), mas, como é óbvio,

igualmente incapazes de resolver e, no fundo, até de colocar esses problemas sociais, conflituais, políticos com que nos confrontamos (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 23-24).

Diante dessas evidências, o filósofo ressalta o erro de duas gerações. A primeira considerava a política como absoluta na lida com os problemas, excluindo a moral como algo necessário. Já a segunda inverteu a lógica: a moral passou a representar todas as soluções, ao passo que a política ganhou valor irrelevante. Para Comte-Sponville (2011), acreditar que a política poderia suprir a moral é um erro, tal como o é também acreditar que a moral possa suprir a política. Dessa forma, o francês afirma que moral e política não podem ser confundidas, pois se trata de coisas diversas. Ressalta, entretanto, que ambas são necessárias e que a diferença entre elas deve ser mantida. Uma não pode ser reduzida à outra, realça o filósofo, e ambas nos são necessárias, cada uma com sua essencialidade.

Para Comte-Sponville (2011), a geração de 1980, a que trouxe o retorno da moral, está chegando ao fim. Ele afirma que tal constatação baseia-se na observação dos fatos passados e do presente. Assim, ele acredita ser possível projetar indícios do futuro. O ponto principal que ele aponta como indicador do fim dessa geração é que os programas e instituições humanitárias, que iniciaram com muita adesão de pessoas, apesar de ainda existirem, não possuem mais o mesmo espírito entusiasta de antes. Ainda sob esse prisma, o autor não percebe um engajamento político tão intenso e evidente. Ele observa que, nos últimos anos, poucas coisas provocaram adesão maciça de pessoas em torno de algo que conferisse riqueza de sentido. Há vários fenômenos, diz, que envolvem e envolveram grandes massas, como copas do mundo. Entretanto, não são fenômenos ricos de sentido. O único fenômeno que o filósofo diz ter percebido, que, ao mesmo tempo teve adesão maciça e riqueza de sentido, tem a ver com as Jornadas Mundiais da Juventude, movimento de jovens seguidores do Papa João Paulo II. Diante disso, o francês conclui:

Depois da geração do tudo política (a geração 68), depois da geração do tudo moral ou do tudo humanitário (a "geração moral"), talvez esteja se procurando algo que poderíamos designar como uma "geração espiritual", digamos uma geração que faz da questão espiritual, que podíamos imaginar obsoleta há décadas, novamente *a sua* questão. [...] Esquematizando ao extremo, a questão política é a questão do justo e do injusto. A questão moral é a questão do bem e do mal, do humano e do inumano. A questão espiritual é a questão do *sentido*, como se diz hoje em dia, logo é também a questão do sem-sentido (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 28).

Comte-Sponville (2011) ressalta que, assim como foi um erro reduzir primeiramente tudo à política, posteriormente tudo à moral, seria também equivocado querer solucionar tudo através do espiritual. O filósofo retoma um pensamento de um monge budista sobre a necessidade de transformar, num primeiro momento, a si mesmo, antes de tentar transformar

o mundo. Para ele, esse pensamento, apesar do aparente bom senso, poderia ser nocivo. Para o filósofo, caso os indivíduos esperem serem justos, pacíficos e livres para lutarem por esses ideais, nunca teremos uma sociedade justa, livre e pacífica. Esse pensamento, diz, “Seria como esperar o paraíso para combater os males deste mundo... Toda a história prova, ao contrário, que a transformação da sociedade é uma tarefa largamente independente da espiritualidade ou do trabalho sobre si” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 31).

A primeira relação entre moral e política estabelecida por Comte-Sponville (2011), então, pautou-se na reflexão realizada entre gerações, ou seja, em um fenômeno de breve duração. A segunda reflexão é sobre um fenômeno de média duração. Não engloba décadas, mas todo o século XX. Esse fenômeno, apontado pelo filósofo, é o grande êxito do capitalismo, após a queda da União Soviética. O autor afirma que, na atualidade, o capitalismo não encontra adversários. Derrotou seu grande adversário, o comunismo, e tornou-se triunfante. O que se opõe a ele é o seu próprio desalinho. Ele venceu por nada, aponta o filósofo, uma vez que não traz em seu cerne o sentido da vida. Não precisar de um sentido para seu funcionamento é o que lhe dá força, avalia o filósofo. Entretanto, continua o francês, os indivíduos e as civilizações sim, carecem de sentido. Não podendo viver no vazio, a sociedade capitalista, após perder o grande inimigo comunista, passa a buscar o preenchimento deste a partir da moral. Fenômeno que, conforme o filósofo, coincide com a época da geração da moral, anteriormente ressaltada.

Por fim, Comte-Sponville (2011) parte para uma explicação de um fenômeno que se estendeu por vários séculos, considerado, portanto, um fenômeno de longa duração. Esse fenômeno, aponta, é o da morte de Deus, expressão usada pelo filósofo alemão Nietzsche. Comte-Sponville (2011) explica que, tal expressão, não deve ser tomada ao pé da letra. Seu sentido não é literal, mas metafórico. Nas palavras do filósofo francês:

Falar da morte de Deus não quer dizer tampouco – a meu ver e ao contrário do que Nietzsche às vezes dava a entender – que hoje seria impossível acreditar validamente em Deus. Claro que continua sendo possível! Deus está vivo – aqui, agora, nesta sala – para todos os que acreditam nele. A diferença em relação aos séculos passados é que essa *fé*, hoje em dia, pertence unicamente à esfera privada, como dizem os sociólogos: continuamos podendo, individualmente, acreditar em Deus; não podemos mais, socialmente, comungar nele. Isso vale para cada um de nós e para nós todos. Um professor pode perfeitamente acreditar em Deus; mas não pode mais invocar Deus para garantir como quer que seja seu saber ou sua autoridade. Um empresário pode perfeitamente acreditar em Deus; mas não pode mais invocar Deus para justificar como quer que seja seu poder sobre seus colaboradores ou seus subordinados. Um político pode perfeitamente acreditar em Deus; não pode mais invocar Deus para legitimar seu programa ou sua ação. É o preço a ser pago pela laicidade. Os indivíduos podem continuar acreditando em Deus; nossa sociedade não pode mais basear nele sua coesão. Isso cria um grande vazio que fragiliza o corpo social. É esse o sentido que dou aqui à expressão de Nietzsche: Deus morreu *socialmente* (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 36-37).

Esse evento da morte de Deus, para o filósofo francês, acarretou nos principais problemas que envolvem a **comunidade**. A coesão social das comunidades tinha, na comunhão religiosa, seu principal eixo. Esse problema surge, destaca, devido à necessidade da comunhão para a existência da comunidade. Não é a existência da comunidade que leva à comunhão, mas a comunhão que faz uma comunidade, afirma. Dessa forma, “Não é porque há uma comunidade já constituída que há comunhão. Ao contrário, é porque há comunhão, e *se* há comunhão, que há comunidade, e não um simples conglomerado de indivíduos justapostos ou concorrentes...” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 37).

Assim, Comte-Sponville questiona como seria o destino das comunidades, após o advento da morte de Deus, que rompeu com a comunhão predominante nas sociedades ocidentais, a comunhão religiosa. Então o filósofo recorre ao pensamento de Michel Serres, outro filósofo francês, acerca do conceito de religião. Tal como a maioria dos especialistas, aponta Comte-Sponville (2011), Serres sustentava que a etimologia da palavra **religião** advinha do latim, do verbo *religare*. Assim, religião seria aquilo que liga, diz. Em acordo com o descrito sobre a necessidade da comunhão para a existência da comunidade, a religião era o elemento de ligação, de comunhão. Dessa forma, Comte-Sponville (2011, p. 38) afirma que “a religião é o que liga os homens *entre si*, ligando todos eles a *Deus*”. Levando esse pensamento à diante, Serres, segundo Comte-Sponville (2011), identificou que o oposto da religião, aquilo que liga, não seria o ateísmo, mas a **negligência**. Esse pensamento também tem fundamento na etimologia do termo **negligência**, “pelo menos é o que Michel Serres sugeria (e mesmo se a etimologia, também neste caso, me parece algo duvidosa ou aproximativa), significa *ausência de ligação*” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 38).

Comte-Sponville (2011, p. 38) reflete, a partir do pensamento de Serres em relação à negligência, que o cenário contemporâneo revelaria, essencialmente, uma dissolução da ligação, do vínculo social, “de tal sorte que nossos concidadãos, tornando-se incapazes de comungar no que quer que seja, não podem mais fazer outra coisa senão cultivar sua estreita esfera privada - o que os sociólogos chamam de triunfo do individualismo”. O êxito do individualismo, prossegue o francês, não traz incompatibilidades ao sistema capitalista. Antes seria, inclusive, expressão do mesmo, uma vez que esse individualismo produz consumidores, o que leva, ainda, à existência dos produtores, o que serviria de base para a economia capitalista. Dessa maneira, o francês afirma:

Portanto, nossa sociedade, como sistema econômico, não está ameaçada com ele; ela seria perfeitamente capaz de subsistir, pelo menos por certo tempo. Mas não conseguiria criar vínculo; não conseguiria criar comunidade; não conseguiria criar

sentido. Nossa sociedade poderia subsistir, mas nossa civilização acabaria. Lembremos entretanto que nunca se viu sociedade sem civilização. E que raramente se viu uma sociedade sobreviver por muito tempo à civilização que foi sua (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 38).

Diante dessas reflexões, o filósofo francês demarca sua preocupação em relação ao advento da morte social de Deus: a consequente morte da vida espiritual, a morte do espírito. Esse fenômeno que desperta inquietação no filósofo – a morte do espírito – é, no mundo ocidental, uma evidência, “a tal ponto que, com o esvaziamento das igrejas, só saibamos preencher nossa manhã de domingo com o supermercado” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 39).

O advento da morte de Deus, abordada nessa passagem da teoria comte-sponvilliana, sabemos, foi um advento anunciado por Nietzsche. Outro elemento importante nas reflexões do filósofo francês, bem como à nossa discussão com a obra sramaguiana que segue na próxima seção diz respeito ao **niilismo**. O termo niilismo, sabemos, possui diversas correntes e definições<sup>21</sup>. Mas aqui nos interessa a visão comte-sponvilliana.

Em sua obra *Bom dia, angústia!* Comte-Sponville (1997) retoma o histórico no termo niilismo, demarcando que a ideia de niilismo com a qual ele debate, naquele momento, não é a do niilismo ontológico, ou seja, aquele que nega a essência. Trata-se, demarca o filósofo, do niilismo prático, o qual há a negação do valor. É a lógica do “nada vale”, diz. Tomando a análise nietzschiana, o francês demarca o niilismo resultante do advento da morte de Deus. Primeiramente, explica Comte-Sponville (1997, p. 104), a humanidade esvaziou e depreciou o mundo [físico] de valor, em prol dos “retromundos metafísicos ou morais (o Ser, o Bem, o Absoluto, etc.)”. Destarte, prossegue o filósofo, a humanidade conferiu a “Deus toda plenitude e todo significado”. Sendo inviável, para a humanidade, persistir acreditando “nesses fantasmas que criou”, depara-se, então, com um mundo vazio e sem valor, sem condições de corresponder a nossas esperanças ou de oferecer um objetivo às nossas ações”. Então, o filósofo realça ser esta consequência inevitável: “Desde que se ponham os valores morais acima do mundo o mundo só pode parecer imoral. Desde que se ponham as esperanças pessoais acima do real, o real só pode parecer decepcionante” (COMTE-SPONVILLE, 1997 p. 104).

Diante deste mundo esvaziado, afirmando-se ateu, o filósofo enfatiza que o supermercado, ofertado pelo mundo capitalista contemporâneo, não poderia substituir a igreja.

---

<sup>21</sup> Ver VOLPI, Franco. **O Niilismo**. São Paulo: Loyola, 2012.

Acrescenta, ainda, que em uma sociedade cuja única oferta aos jovens seja o supermercado, o futuro desta estaria comprometido. A partir desse cenário, o filósofo retoma a questão do retorno à moral. Esse cenário pertenceria, afirma, não somente ao âmbito espiritual, como também traz uma questão moral. Em suas palavras, “À espiritualidade, pois se trata de sentido, de vínculo, de comunhão; mas também à moral, pois se trata, cá estamos nós, de regras e de valores” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 39).

Em relação à questão moral, representada pela questão “que devo fazer”, Comte-Sponville (2011, p. 40) avalia que na contemporaneidade, “Deus não responde mais, ou suas respostas se tornam socialmente cada vez menos audíveis. Mas ela [a questão moral] continua se formulando...”. Diante dessa formulação, agora sem resposta, nossa sociedade precisa mais da moral que antes, demonstra. Para o filósofo, em uma história, de ao menos trinta séculos, é a primeira vez que há uma sociedade laica como a nossa. Assim, indica, “se é verdade, como creio, que necessitamos tanto mais de moral quanto menos temos religião, forçoso é concluir que necessitamos, hoje, de moral muito mais do que já precisamos desde há pelo menos três mil anos”. E mais à frente, o filósofo conclui: “A religião, para dizê-lo com outras palavras, inclui uma moral, que, por incluí-la, a torna secundária. Se a religião desaparece, a questão moral retorna ao primeiro plano” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 41).

Comte-Sponville (2011) ressalta que, em sua língua de origem, o francês, as palavras moral e ética podem ser alternadas. Entretanto, diz, não se pode tomar uma palavra como um conceito. Sendo assim, se a língua oferece duas palavras diferentes, ele as utiliza para designar sentidos diversos. Assim, ele propõe “embora à custa de simplificar muito, entender por ‘moral’ tudo o que se faz por dever e por ‘ética’ tudo o que se faz por amor” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 67).

Avaliando o amor como um valor supremo, o filósofo considera que o mesmo perpassa as demais ordens<sup>22</sup> – a econômico técnico-científica, a jurídico-política e a moral – sem excluí-las. Isso se demonstra, aponta o francês, pelo amor à verdade, à liberdade e à humanidade (ou ao próximo). O **amor** seria, segundo o filósofo, motivação do sujeito para as demais ordens, mas não regula o sistema. Para exemplificar este pensamento, Comte-Sponville (2011, p. 69) diz: “o amor ao dinheiro ou ao bem-estar tem seu papel, é claro, mas

---

<sup>22</sup> “A *ordem tecnocientífica* (ou econômico-tecnocientífica), estruturada internamente pela oposição entre o possível e o impossível, mas incapaz de se limitar por si mesma; limitada portanto do exterior por uma segunda ordem, a *ordem jurídico-política*, a qual é estruturada internamente pela oposição entre o legal e o ilegal, mas tão incapaz quanto a precedente de se limitar por si mesma; limitada portanto, por sua vez, do exterior por uma terceira ordem, a *ordem da moral* (o dever, o proibido), a qual é completada, ‘aberta por cima’ para uma quarta ordem, a *ordem ética*, a ordem do amor” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 71).

não basta para proporcionar nem um nem outro”. Por fim, o francês afirma que essas quatro ordens fazem-se necessárias à sociedade, mas nenhuma delas seria suficiente.

Comte-Sponville (2011) assinala ainda, ao longo de toda a obra, o erro de se reduzir uma das quatro ordens anteriormente mencionadas, à outra. Cada ordem possui suas especificidades, sua essência, e não devem ser confundidas. A **responsabilidade**, para o filósofo, seria o ato de, diante de um poder, saber lidar com as quatro ordens, sem que todas sejam reduzidas a uma ou que elas sejam confundidas. Além disso, complementa, a responsabilidade implica, ainda, a capacidade de saber priorizar quando, em determinados casos, haja contradições entre as ordens. Ademais, outra característica que o autor atribui à responsabilidade é a de que não se trata de uma esfera delegável, terceirizável.

Em sua obra *Pequeno tratado das grandes virtudes*, Comte-Sponville (1999) propõe discutir sobre algumas características morais que ele considera virtuosas. Assim, as virtudes, em sua concepção, são da ordem da moral. Uma virtude refere-se a um valor, à uma excelência. As virtudes trabalhadas por ele nessa obra são: polidez [pré-virtude], fidelidade, prudência, temperança, coragem, justiça, generosidade, compaixão, misericórdia, gratidão, humildade, simplicidade, tolerância, pureza, doçura, boa-fé, humor e amor. Não abordaremos, neste trabalho, todas as virtudes descritas pelo filósofo, pois nos distanciaria de nosso escopo. Entretanto, algumas delas nos são fundamentais para a discussão proposta por nós. Nas palavras do autor:

Toda virtude é, pois, histórica, como toda a humanidade, e ambas, no homem virtuoso, sempre coincidem: a virtude de um homem é o que o faz humano, ou antes, é o poder específico que tem o homem de afirmar sua excelência própria, isto é, sua humanidade (no sentido normativo da palavra). Humano, nunca humano demais... A virtude é uma maneira de ser, explicava Aristóteles, mas adquirida e duradoura, é o que somos (logo o que podemos fazer), porque assim nos tornamos. Mas como, sem os outros homens? A virtude ocorre, assim, no cruzamento da hominização (como fato biológico) e da humanização (como exigência cultural); é nossa maneira de ser e de agir humanamente, isto é (já que a humanidade, nesse sentido, é um valor), nossa capacidade de agir *bem* (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 5).

Diante disso, o francês explica que as virtudes são históricas, uma vez que não são valores naturais, mas construídos culturalmente. Acresce, ainda, que são as qualidades que nos tornam mais humanos e, sem elas, incorreríamos em uma inumanidade.

Comte-Sponville (1999), para introduzir seu pensamento sobre a virtude da **fidelidade**, demarca as noções de passado e futuro, esquecimento e improvisação. Para o filósofo, a inconstância e o esquecimento são as regras do nosso mundo. A única memória, diz, é a do espírito. E completa:

Mas há o espírito, mas há a memória. De pouco peso, de pouca duração. Essa fragilidade é o próprio espírito. Mortal no coração dos mortais – mas vivo, como espírito, pela lembrança que guarda dele! O espírito é memória, e talvez seja apenas

isso. Pensar é lembrar-se de seus pensamentos; querer é lembrar-se do que se quer. Não é, por certo, que só se possa pensar o mesmo ou querer o que já se quis. Mas o que seria uma invenção sem memória? E uma decisão sem memória? Como o corpo é o presente do presente, o espírito é o presente do passado, no duplo sentido da palavra *presente*: o que o passado nos lega e, em nós, o que permanece. É o que santo Agostinho chamava de “presente do passado”, e é isso a memória. O espírito começa aí. O espírito preocupado, o espírito fiel” (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 15-16).

Dado o exposto, a noção de espírito, segundo a concepção comte-sponvilliana, inicia-se na virtude da fidelidade. O espírito fiel, de acordo com o trecho acima realçado, é aquele espírito dotado de preocupação. Para explicar o que é a preocupação, o francês retoma as noções de temporalidade e memória. A preocupação, esclarece Comte-Sponville (1999, p. 16), representa uma “memória do futuro”. Para o autor, por mais egoístas que os seres humanos possam aparentar, à exceção daqueles ditos seres humanos maus, eles preocupam-se com um futuro para além do próprio. O francês demonstra, inclusive, que talvez seja mais evidente a preocupação humana sobre um futuro comum, do que em relação ao futuro próprio, à exemplo de um fumante que ignora as consequências de seus cigarros, mas que se apoquenta diante das afetações da camada de ozônio. O que isso nos indica, diz o filósofo, é que os seres humanos esquecem-se, frequentemente, do presente e não o futuro. O futuro, ressalta, inquieta e atormenta os seres humanos. Já o passado não. Então, o filósofo reflete, o passado não oferece mais riscos, ao contrário do futuro. Portanto, o esquecimento seria saudável, uma maneira de higiene mental. Uma maneira de viver e, ainda, viver feliz, ressalta. Contudo, diz o filósofo, essa vida feliz, calcada no esquecimento, pode ser equiparada à vida dos animais. Isso o conduz ao questionamento se seria essa a vida e a felicidade que almejamos. E, em caso afirmativo, segue sua indagação, o que teríamos nós de humanos, de espírito, caso fizéssemos do esquecimento uma maneira de viver. A partir disso conclui:

Mesmo que o espírito fosse uma doença, mesmo que a humanidade fosse uma desgraça, essa doença, essa desgraça são nossas – pois são nós, pois só somos por elas. Do passado, não façamos tábua rasa. Toda a dignidade do homem está no pensamento; toda a dignidade do pensamento está na memória. Pensamento esquecido talvez seja pensamento, mas sem espírito. Desejo esquecido é desejo, sem dúvida, mas sem vontade, sem coração, sem alma. A ciência e o animal dão mais ou menos uma ideia disso – embora isso não seja verdade para todos os animais (alguns são fiéis, dizem) nem, talvez, para todas as ciências. Pouco importa. O homem só é espírito pela memória, só é humano pela fidelidade. Guarde-se, homem, de se esquecer de se lembrar! (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 16).

Diante disso, podemos perceber que, na visão sponvilliana, a fidelidade é uma virtude de grande destaque. É aquela que marca o espírito humano. É aquela que marca a própria humanidade do ser humano. E para tanto, a memória faz-se suprema. A falta da memória representaria a abdicação ao espírito. Para a justiça, afirma Comte-Sponville (1999, p. 17), é

necessária a existência da “fidelidade dos justos”, tal como a “fidelidade dos espíritos livres” é sumária à liberdade. Desse modo, o francês realça a impossibilidade de existirem outras virtudes, caso não haja fidelidade. Segundo ele, “A fidelidade é virtude de memória, e a própria memória como virtude” (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 17).

A fidelidade, avalia o filósofo, representa um caminho equilibrado. Para ele, os excessos não representam uma postura de fidelidade. Esses excessos, demarca, são o fanatismo ou “obstinação bitolada”, por um lado, ou a versatilidade, por outro. Assim, “A fidelidade não é nem versátil nem obstinada, e é nisso que é fiel”, conclui (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 17).

Entretanto, alerta o filósofo, não é pelo fato de ser fiel, por si só, que será necessariamente virtuoso. Há fidelidade ao mal, a exemplo dos fiéis ao nazismo, relembra. Retomando a vinculação intrínseca entre fidelidade e memória, o francês contrapõe a fidelidade da infidelidade. Ambas precisam da memória. Para ser infiel, sustenta o filósofo, é necessário que o infiel recorde sobre o que está traindo. Assim, completa, a fidelidade calca-se numa lembrança virtuosa e, em contrapartida, a infidelidade estaria calcada em uma lembrança não virtuosa. Isso implica que “A fidelidade é a virtude do mesmo, pela qual o mesmo existe ou resiste”, mesmo diante de um mundo em constante mudança (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 18).

A fidelidade, diz o filósofo francês, está no cerne do próprio ser e de sua identidade. Para ele, a identidade pessoal é fundamentalmente moral. Como sendo uma virtude da memória, o filósofo já deixou claro que o esquecimento ou a amnésia, não levam à infidelidade. Para ser infiel, deve haver memória e esta deve ser traída. Dessa forma, ele afirma que o oposto da fidelidade, enquanto virtude da memória, não é o esquecimento. Nas palavras do filósofo:

Virtude de memória é mais que memória; fidelidade é mais que exatidão. A fidelidade é o contrário, não do esquecimento, mas da versatilidade frívola ou interessada, do renegamento, da perfídia, da inconstância. É verdade, porém, que ela se opõe ao esquecimento – como toda virtude se opõe à ladeira que ela sobe –, que a infidelidade, ao contrário, acaba por acarretar: traímos primeiro aquilo de que nos lembramos, depois esquecemos o que traímos... A infidelidade se abole, assim, em seu triunfo, ao passo que a fidelidade só triunfa, sempre provisoriamente, recusando abolir-se (não conhece outro triunfo, quero dizer, além da perpetuação sem fim do combate contra o esquecimento ou o renegamento) (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 18).

Assim, aponta o francês, a fidelidade não comporta o esquecimento. Entretanto, não se trata de passadismo. Dessa forma, Comte-Sponville (1999, p. 19) nos aponta como dever da memória, da virtude de memória, a fidelidade, a piedade e a gratidão em relação ao passado.

Para ele, são essas as reivindicações do passado. Nisso consiste o dever da memória: piedade e gratidão. Essa é a exigência de se ser fiel.

Mas ser fiel a que? Indaga o francês. Então, ele demarca que a fidelidade, sendo ela uma virtude, é uma fidelidade do amor, uma “fidelidade amante”. Então, o filósofo realça que, ao falarmos em fidelidade ao valor ou a alguém, estamos dizendo de uma fidelidade no amor. Quando dizemos fiéis ao sofrimento, não podemos considerar o sofrimento um valor. O valor, nesse caso, esclarece o francês, está no amor ou na compaixão por uma vida sofrida, por alguém que sofre. Essa vida sofrida sim, é um valor diante do qual o amor fiel se compadece.

Ainda distinguindo fidelidade de teimosia ou obstinação, o filósofo passa a refletir sobre o pensamento. Então, ele explica que ser fiel ao próprio pensamento não significa que se deve apenas exercitar a lembrança daquilo que foi pensado. Significa, acima de tudo, lembrar o que pensou e manter tal pensamento presente. Lembrar que pensou no passado e pensa no presente. Entretanto, diz, a fidelidade não contemplaria a fixação de tal pensamento deixando-o imune a reflexões, experiências ou debates. Não se trata de conservar, à força, ideias passadas. Afinal, alerta o filósofo, fechar-se ao próprio pensamento, sem abrir-se à verdade não indicaria fidelidade, mas sofisma. É nesse ponto da fidelidade, pautada na verdade, que o francês diferencia essa virtude da fé:

Fidelidade à verdade, antes de tudo! É nisso que a fidelidade se distingue da fé e, *a fortiori*, do fanatismo. Ser fiel, para o pensamento, não é recusar-se a mudar de ideia (dogmatismo), nem submeter suas ideias a outra coisa que não a elas mesmas (fé), nem considerá-las como absolutos (fanatismo); é recusar-se a mudar de ideia sem boas e fortes razões e – já que não se pode examinar sempre – é dar por verdadeiro, até novo exame, o que uma vez foi clara e solidamente julgado. Nem dogmatismo, pois, nem inconstância. Tem-se o direito de mudar de ideia, mas apenas quando é um dever. Fidelidade à verdade, antes de tudo, depois à lembrança da verdade (à verdade *conservada*): este é o pensamento fiel, isto é, o pensamento (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 20).

“Fidelidade à verdade”, e também “amor à verdade”, é o que diz Comte-Sponville (1999; 2011). Definidos o pensamento comte-sponvilliano sobre verdade, valor, moral, virtude e fidelidade, discorreremos, doravante, sobre outra virtude: o amor.

O **amor** é uma virtude reafirmada constantemente e perpassa várias obras de Comte-Sponville (1997; 1999; 2007; 2008; 2011; 2016). Sendo também virtude de extrema relevância na sua proposta de espiritualidade ateia, a abordamos nessa seção para melhor compreendermos, do ponto de vista comte-sponvilliano, o que é o amor. O amor, afirma Comte-Sponville (1999, p. 174), não é uma escolha, mas um desejo: “O amor não se comanda, pois é o amor que comanda”. Colocado o amor por Comte-Sponville (1999), naquilo que intitulou de *Tratado das grandes virtudes*, torna-se problemático ser ele, ao mesmo tempo, um dever e um desejo. Então, o próprio filósofo soluciona a problemática:

virtude não é sinônimo de dever. São coisas distintas, afirma. Segundo Comte-Sponville (1999, p. 173), a virtude é da ordem da liberdade, ao passo que o dever é da ordem da coerção, mas “ambas necessárias, claro, solidárias uma da outra, evidentemente, mas antes complementares, até mesmo simétricas, do que semelhantes ou confundidas”. Moral e eticamente, diz o filósofo, o amor basta. Onde há amor, não necessita de moral, não é precisa a coerção, afirma. Entretanto, realça o filósofo, nem sempre há amor, mas a sua ausência. É pela falta do amor, pela sua ausência, que há a necessidade da coerção.

Em seu tratado, Comte-Sponville (1999) inicia com a **polidez**, que não é uma virtude, mas um simulacro das virtudes, ao passo que o amor o encerra. Passamos ao seu pensamento sobre a polidez, para, em seguida, retornarmos ao amor. Consideramos que seu pensamento sobre o amor, bem como sobre a moral, fica mais bem aclarada ao compreendermos a polidez. Afinal, seguindo seu pensamento, as virtudes, a moral, a ética, possuem, como berço, a polidez.

A polidez, então, é a origem das virtudes. Para explicar essa afirmação, Comte-Sponville (1999) aponta a forma de aprendizado do ser humano desde quando ainda é um bebê. Inicialmente, o bebê e a criança aprende a regra, a proibição. Entretanto, ainda não possui julgamento sobre a regra. Não sabe diferenciar um não poder por ser perigoso, ou por ser mal educado. Não diferencia, diz o filósofo, o ético do estético. É a regra que origina o julgamento. Dessa forma, indica o francês, “a polidez é anterior à moral ou, antes, a moral a princípio é apenas polidez: submissão ao uso [...], à regra instituída, ao jogo normatizado das aparências – submissão ao mundo e às maneiras do mundo” (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 10).

Portanto, retomando a filosofia kantiana, Comte-Sponville (1999) ressalta que é através da educação e da disciplina que o ser humano se humaniza. Dessa forma, primeiro aprendemos o que não **podemos** fazer. Somente com o amadurecimento, interiorizamos essas regras e aprendemos o que não **devemos** fazer. Assim, diz o filósofo, a polidez precede a moral. Nas palavras do francês:

A moral é como uma polidez da alma, um saber viver de si para consigo (ainda que se trate, sobretudo, do outro), uma etiqueta da vida interior, um código de nossos deveres, um cerimonial do essencial. Inversamente, a polidez é como uma moral do corpo, uma ética do comportamento, um código da vida social, um cerimonial do essencial (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 10).

Comte-Sponville (1999) destaca, dessa forma, que a moral inicia a partir de um ponto baixo. Este ponto baixo, segundo o filósofo, é a polidez. Assim, afirma, não há virtude natural. O ser humano não é naturalmente virtuoso. Ele se torna virtuoso. A partir da regra, da disciplina, da educação, da imitação, enfim, da polidez, ele se torna virtuoso. Nesse ponto, o filósofo chama a atenção para um *círculo vicioso*, discutido por Aristóteles. Precisamos praticar a justiça para nos tornarmos justos, precisamos agir corajosamente para que possamos nos tornar corajosos. Entretanto, aponta Comte-Sponville (1999), a solução demonstrada por

Aristóteles, o hábito, não sanava tal ciclo: como me habituar a ser justo, antes de me tornar justo? Destarte, ele encontra em Kant essa solução.

Kant nos esclarece melhor, ao explicar esses primeiros simulacros da virtude pela disciplina, isto é, por uma coerção externa: o que a criança, por falta de instinto, não pode fazer por si mesma, “é preciso que outros façam por ela”, e é assim que “uma geração educa outra”. Sem dúvida. Ora, o que é essa disciplina na família, senão, antes de tudo, o respeito dos usos e das boas maneiras? Disciplina normativa mais do que coerciva, que visa menos à ordem do que a certa sociabilidade amável – disciplina não de polícia, mas de polidez. É por ela que, imitando as maneiras da virtude, talvez tenhamos uma oportunidade de virmos a ser virtuosos. “A polidez”, observava La Bruyère, “nem sempre inspira a bondade, a equidade, a complacência, a gratidão; pelo menos dá uma aparência disso e faz o homem parecer por fora como deveria ser por dentro.” Por isso ela é insuficiente no adulto e necessária na criança. É apenas um começo, mas o é. Dizer “por favor” ou “desculpe” é simular respeito; dizer “obrigado” é simular reconhecimento. É aí que começam o respeito e o reconhecimento. Como a natureza imita a arte, assim a moral imita a polidez, que a imita. “É inútil falar de dever com as crianças”, reconhecia Kant, e evidentemente tinha razão. Mas quem renunciaria, por isso, a lhes ensinar a polidez? E que teríamos aprendido, sem ela, sobre nossos deveres? Se podemos nos tornar morais – e temos de nos tornar, para que a moral, e mesmo a imoralidade, sejam simplesmente possíveis –, não é por virtude mas por educação, não pelo bem mas pela forma, não por moral mas por polidez – por respeito, não dos valores, mas dos usos! A moral é, em primeiro lugar, um artifício, depois um artefato. É imitando a virtude que nos tornamos virtuosos (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 11).

Sendo então a polidez uma aparente virtude, segundo o filósofo francês, ou seja, uma simulação de uma virtude, é a origem das demais virtudes e o que liberta a moral do ciclo vicioso mencionado anteriormente. Apenas uma não virtude poderia originar as demais virtudes. É a polidez que pode conduzir à moral. Nas palavras do filósofo:

Entre um homem perfeitamente polido e um homem simplesmente benevolente, respeitador, modesto..., as diferenças, em muitas ocasiões, são ínfimas: acabamos nos parecendo com o que imitamos, e a polidez leva pouco a pouco – ou pode levar – à moral. Todos os pais sabem disso, e é o que chamam educar seus filhos. Sei muito bem que a polidez não é tudo, nem o essencial. No entanto, o fato é que ser *bem-educado*, na linguagem corrente, é antes de tudo ser polido, o que já diz muito sobre a polidez. Repreender os filhos mil vezes (o que estou dizendo, mil vezes!: muito mais...) para que digam “por favor”, “obrigado”, “desculpe” é coisa que nenhum de nós faria – salvo algum maníaco ou esnobe –, se se tratasse apenas de polidez. Mas o respeito se aprende assim, com esse treinamento. A palavra é desagradável, sei bem, mas quem poderia dispensar a coisa? O amor não basta para educar os filhos, nem mesmo para torná-los amáveis e amantes. A polidez também não basta, é por isso que um e outra são necessários. Toda a educação familiar situa-se aí, parece-me, entre a menor das virtudes, que ainda não é moral, e a maior, que já não é (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 12).

Diante disso, o francês conclui que a polidez não deve ser tomada como virtude, mas como um aprendizado ou simulacro das virtudes. Não sendo uma virtude, mas o berço destas, o filósofo a considera como uma qualidade formal. Ela não é a essência, mas a forma. Retomamos, agora, o amor – a última das virtudes do tratado comte-sponvilliano. Poderíamos dizer que, ao contrário da polidez, o amor é a essência e não a forma. Mas como já vimos, é

um desejo e, portanto, não há como escolher amar. Então, o filósofo francês esclarece essa problemática:

Não nascemos virtuosos, mas nos tornamos. Como? Pela educação: pela polidez, pela moral, pelo amor. A polidez, como vimos, é um simulacro de moral: agir polidamente é agir *como* se fôssemos virtuosos. Pelo que a moral começa, no ponto mais baixo, imitando essa virtude que lhe falta e de que no entanto, pela educação, ele se aproxima e nos aproxima. A polidez, numa vida bem conduzida, tem por isso cada vez menos importância, ao passo que a moral tem cada vez mais. É o que os adolescentes descobrem e nos fazem lembrar. Mas isso é apenas o início de um processo, que não poderia deter-se aí. A moral, do mesmo modo, é um simulacro de amor: agir moralmente é agir *como se* amássemos. Pelo que a moral advém e continua, imitando esse amor que lhe falta, que nos falta, e de que no entanto, pelo hábito, pela interiorização, pela sublimação, ela também se aproxima e nos aproxima, a ponto, às vezes, de se abolir nesse amor que a atrai, que a justifica e a dissolve. Agir bem é, antes de tudo, fazer o que se faz (polidez), depois o que se *deve* fazer (moral), enfim, às vezes, é fazer o que se quer, por pouco que se ame (ética). Como a moral liberta da polidez, consumando-a (somente o homem virtuoso não precisa mais agir como se o fosse), o amor, que consuma por sua vez a moral, dela nos liberta: somente quem ama não precisa mais agir como se amasse (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 175).

Buscamos abarcar, nessa seção, os pensamentos principais da filosofia comte-sponvilliana que convergem com os nossos objetivos nesta pesquisa. Dessa forma, esclarecemos que a filosofia comte-sponvilliana é mais vasta que o recorte feito por nós. Entretanto, já havíamos realçado não ser este o nosso escopo. Passamos, agora, a expor outros olhares sobre a literatura saramaguiana.

### 3.3 Uns pontos e umas vistas: ensaio sobre uma espiritualidade ateia comte-saramaguiana

Percorrido o pensamento comte-sponvilliano, em especial sua proposta de espiritualidade ateia, bem como já realizada nossa análise da obra *Ensaio sobre a cegueira*, de José Saramago, essa seção busca ligar essas pontas da ponte construída ao longo da nossa pesquisa. Para tanto, utilizamos neste momento as vozes principais de Saramago e Comte-Sponville, mas também trazemos para o debate outros olhares sobre José Saramago. Iniciamos, portanto, com a categoria **ser humano**.

#### 3.3.1 *Ser humano*

Ainda nas linhas iniciais, Saramago (1995) aponta traços humanos. Observamos isso quando a narrativa demarca a impaciência dos motoristas que iam atrás do carro do primeiro cego, a curiosidade das pessoas que o cercaram, os diversos palpites e a falta de comunicação,

tornando aquele amontoado de palpites um falatório sem sentido, além do ato de caridade, feito pelo que mais tarde viemos saber ser um ladrão. No entanto, foi sua oferta de ajuda que fez calar o falatório. Em relação à descrição do primeiro cego, Saramago (1995) evidencia, nesse momento inicial de cegueira, uma extrema fragilidade, sentimentos de abandono, medo, desamparo, angústia. O medo, diz Comte-Sponville (1997), é o primeiro e também o derradeiro sentimento do ser humano. Nascimento e morte são destacados, pelo autor, como eventos de extrema angústia. Em suas palavras: “nascemos na angústia, morremos na angústia. Entre os dois, o medo quase não nos deixa” (COMTE-SPONVILLE, 1997, p. 11).

Para Comte-Sponville (1997), a angústia é o medo refinado e o medo é uma função vital, uma vez que, sem este sentimento, não sobreviveríamos por muito tempo. Destarte, o filósofo demarca que tal como a morte faz parte inevitavelmente da vida, também faz parte o risco, a dor, o sofrimento.

Seguindo as linhas narrativas, chegamos ao ponto em que o primeiro cego demonstra desconfiança em relação àquele que o havia ajudado até a porta de sua casa e, por isso, não aceita a oferta de deixá-lo entrar para aguardar sua esposa chegar. Foi nesse momento que o até então generoso homem roubou o automóvel do cego. No segundo capítulo, momento em que o foco narrativo volta-se para o ladrão de automóveis, inicia-se uma reflexão sobre a natureza humana:

[...] o que ele fez não foi mais que obedecer àqueles sentimentos de generosidade e altruísmo que são, como toda gente sabe, duas das melhores características do género humano, podendo ser encontradas até em criminosos bem mais empedernidos que este, simples ladrãozeco de automóveis sem esperança de avanço na carreira, explorado pelos verdadeiros donos do negócio, que esses é que se vão aproveitando de quem é pobre (SARAMAGO, 1995, p.15).

No trecho acima, Saramago (1995) coloca em evidência a generosidade, como uma característica comum aos seres humanos, sendo possível, inclusive, a um bandido. Entretanto, a resposta à generosidade recebida foi a desconfiança. Comte-Sponville (1997), em sua obra *Pequeno tratado das grandes virtudes* insere a generosidade como uma dessas grandes virtudes. A generosidade, diz o filósofo, é o oposto do egoísmo. É um caminhar em direção ao outro. Não se trata de respeitar uma norma, seguir uma lei, como o caso da justiça, diz o filósofo. A generosidade é um sentimento de ordem subjetiva, espontânea, relaciona-se mais com a afetividade e com o temperamento do que com a racionalidade. Entretanto, o filósofo pontua que não deve ser confundida com o amor. O amor, ressalta, é uma virtude maior. A generosidade, tal como as demais virtudes tratadas por Comte-Sponville (1997), partem da polidez. São consideradas deveres morais e, portanto, são da ordem da coerção. Na existência

do amor, diz o filósofo, não se faz necessária a virtude, a moral. O amor contém as demais virtudes, mas elas não abrangem o amor.

Retomando a narrativa de *Ensaio sobre a cegueira*, o narrador fala em céticos e não-céticos acerca da natureza humana. Estes primeiros, “que são muitos e teimosos, vêm sustentando que se é certo que a ocasião nem sempre faz o ladrão, também é certo que o ajuda muito” (SARAMAGO, 1995). O narrador, entretanto, parece não se contentar com essa proposta e, sem colocar-se como um cético, diz:

[...]se o cego tivesse aceitado o segundo oferecimento do afinal falso samaritano, naquele derradeiro instante em que a bondade ainda poderia ter prevalecido, [...] quem sabe se o efeito da responsabilidade moral resultante da confiança assim outorgada não teria inibido a tentação criminosa efeito vir ao de cima o que de luminoso e nobre sempre será possível encontrar mesmo nas almas mais perdidas (SARAMAGO, 1995, p.16).

Nesta passagem acima destacada, percebemos que há o estabelecimento de uma relação entre confiança e responsabilidade moral. Ato de confiança como ato gerador da responsabilidade moral. Mas também a responsabilidade moral poderia ter um efeito: o de coibir a ação criminosa. No pensamento comte-sponvilliano, as virtudes partem da polidez, que é um simulacro destas. O gesto de confiança, que poderia ter sido dado diante da ação de generosidade do ladrão, poderia ter levado à bondade. A bondade, diz Comte-Sponville (1997, p. 80), é a generosidade acrescida de “doçura”. Tal como a polidez, a confiança na cena do romance serviria de berço para o aprendizado, por parte do ladrão, de ações virtuosas.

Aprofundando suas reflexões acerca da moral, Saramago (1995), em outra passagem do romance, faz uma exposição sobre a existência de uma consciência moral, desde tempos remotos:

Uma invenção dos filósofos do Quaternário, quando a alma mal passava ainda de um projecto confuso. Com o andar dos tempos, mais as actividades da convivência e as trocas genéticas, acabámos por meter a consciência na cor do sangue e no sal das lágrimas, e, como se tanto fosse pouco, fizemos dos olhos uma espécie de espelhos virados para dentro, com o resultado, muitas vezes, de mostrarem eles sem reserva o que estamos tratando de negar com a boca. Acresce a isto, que é geral, a circunstância particular de que, em **espíritos simples**, o **remorso** causado por um mal feito se confunde frequentemente com **medos ancestrais** de todo o tipo, donde resulta que o **castigo** do prevaricador acaba por ser, sem pau nem pedra, duas vezes o merecido. Não será possível, portanto, neste caso, deslindar que parte dos medos e que parte da consciência afligida começaram a apoquentar o ladrão assim que pôs o carro em marcha (SARAMAGO, 1995, p.16).

Desta frase, podemos extrair um elemento que abordaremos mais tarde: o espírito. Entretanto, não deixa este elemento de fazer parte da composição da noção de ser humano expressa na obra: um ser humano portador de um espírito. Mas nesse momento nos atemos a outros dois elementos dessa passagem: os olhos como espelhos voltados para dentro e a consciência moral. Os olhos, por toda obra, são destacados no romance. Não são, entretanto,

colocados apenas em seu sentido concreto, mas quase sempre em sentido metafórico, como o caso acima destacado. Antes de seguirmos adiante, outra passagem nos parece reveladora:

Bom, vamos lá então observar esses olhos. O cego abriu-os muito, como para facilitar o exame, mas o médico tomou-o por um braço e foi instalá-lo por trás de um aparelho que alguém com imaginação poderá ver como um novo modelo de confessional, em que os olhos tivessem substituído as palavras, com o confessor a olhar directamente para dentro da alma do pecador (SARAMAGO, 1995, p.14).

Diante dessas passagens, o que podemos perceber sobre o sentido dos olhos na narrativa? Retomando a passagem anterior, o que ele gostaria de indicar com esses olhos sendo espelhos para dentro. Um espelho é um objeto capaz de captar e refletir imagens. Estando ele virado para dentro do próprio ser, o que ele captaria seria o próprio eu. Refletindo, então, a si mesmo, os olhos poderiam expressar o próprio ser? Ou o ego? A alma, o espírito? Com o complemento colocado, de que os olhos denunciam, em algumas situações, o que negamos com as palavras, podemos dizer que a passagem aponta para um ser humano cindido, entre o que há internamente e o que ele expressa, sendo os olhos o indicativo desta desconexão entre ser e dizer. A outra passagem nos completa dizendo que os olhos confessam exatamente o pecado escondido. Oliveira e Oliveira (2018) destacam o elemento do espelho, que surge em várias passagens da obra. Elas avaliam, também, que os olhos representam, simbolicamente, “espelhos da alma” no romance *Ensaio sobre a cegueira*. A conclusão que as pesquisadoras chegaram acerca desses elementos na narrativa saramaguiana diz respeito a uma construção identitária. Para fechar o trecho saramaguiano em questão, damos destaque ao remorso e aos medos ancestrais, colocados como sentimentos que se confundem em “espíritos mais simples”. Dessa forma, o transgressor recebe o castigo dobrado: o remorso e o medo. Encontramos, na filosofia nietzschiana, correspondência com o pensamento saramaguiano. O cristianismo é considerado, no pensamento do filósofo alemão, uma religião da culpa, uma vez fundada no temor, no medo:

A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos **sacrifícios** e às realizações dos antepassados — e de que é preciso lhes pagar isso com **sacrifícios** e realizações: reconhece-se uma **dívida** [Schuld], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como **espíritos poderosos**, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força. Em vão, talvez? Mas não existe “em vão” para aqueles tempos crus e “sem alma”. O que se pode lhes dar em troca? Sacrifícios (inicialmente para alimentação, entendida do modo mais grosseiro), festas, música, homenagens, sobretudo obediência — pois os costumes são, enquanto obra dos antepassados, também seus preceitos e ordens —: é possível lhes dar bastante? Esta suspeita permanece e aumenta: de quando em quando exige um imenso resgate, algo monstruoso como pagamento ao “credor” (o famigerado sacrifício do primogênito, por exemplo; sangue, sangue humano, em todo caso). Segundo esse tipo de lógica, o **medo do ancestral** e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. Não ao contrário! E todo passo para o debilitamento da estirpe, todo acaso infeliz, todos os

indícios de degeneração, de desagregação iminente, diminuem o medo do espírito de seu fundador, oferecendo uma imagem cada vez mais pobre de sua sagacidade, de sua providência e da presença do seu poder. Imaginemos essa crua espécie de lógica conduzida até o fim: os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível — o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma **origem no medo, portanto!**... [...]no momento devemos conduzir a um termo provisório esse processo da evolução da **consciência de culpa** (NIETZSCHE, 1998, p. 77, **grifo nosso**).

Complementando este pensamento saramaguiano acerca da consciência moral, remorso e castigo, encontramos uma passagem mais à frente, no momento em que o policial conduzia a rapariga dos óculos escuros à sua casa. À pergunta feita pelo policial se ela teria dinheiro para pagar o táxi, ela respondeu que sim, mas ressaltou que preferia não tê-lo. Essa resposta foi uma forma de dizer que, se ela não tivesse ido a esse encontro, talvez não tivesse cegado. Dessa forma, diz o narrador,

Se atentarmos nas circunvoluções do espírito humano, onde não existem caminhos curtos e rectos, acabam, essas palavras, por tornar-se absolutamente límpidas, o que ela queria dizer era que tinha sido castigada por causa do seu mau porte, da sua imoralidade (SARAMAGO, 1995, p.22).

Tanto no caso do ladrão, quanto no caso da rapariga, a cegueira é recebida por eles como um castigo. O castigo de ter roubado o carro do cego, o castigo por sentir prazer como prostituta. O castigo, intimamente relacionado aos sentimentos de culpa, ao remorso e à moral, já discutidos por nós, também é abordado por Nietzsche (1998, p. 70): “O castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento da culpa, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada “má consciência”, “remorso”.

Com o passar das páginas, sem uma passagem específica que conduza a isso, Saramago (1995) vai desenhando uma imagem de ser humano enquanto um ser construído socialmente. Essa característica é decisiva na narrativa para que possamos compreender a cegueira branca e o ser humano circunscrito nas personagens da história. O autor vai dando indícios, ao longo do texto, que o ser humano se constitui pelos olhos dos outros. Dessa forma, para existir efetivamente uma pessoa humana, é necessário o olhar do outro, ao mesmo tempo que se faz necessário, também, olhar para o outro. Essa inter-relação entre olhar e ser olhado é fundamental para o desenvolvimento dessa pessoa humana, ao passo que sua falta conduziria à cegueira e sua consequente desumanização, como pode ser verificado no diálogo entre a mulher do médico e seu marido, conforme se vê:

As imagens não vêem, Engano teu, as imagens vêem com os olhos que as vêem, só agora a cegueira é para todos, Tu continuas a ver, Cada vez irei vendo menos, mesmo que não perca a vista tornar-me-ei mais e mais cega cada dia porque não terei quem me veja. (SARAMAGO, 1995, p.98).

Dessa construção social do ser humano, destacamos outra característica humana revelada no texto: relação social. Lembremo-nos que, ao chegarem ao manicômio os primeiros cegos depois do médico e de sua esposa, a primeira providência que tomaram foi juntarem-se em uma camarata e apresentarem-se. Estabeleciam relações positivas, como a exemplo da rapariga dos óculos escuros que cuidava do rapazinho estrábico, ou negativas, como o ladrão e o primeiro cego que brigaram pouco depois de terem se reencontrado. Passaram a fazer coisas em grupo, como ir ao banheiro, estabeleceram suas camas como sendo um lugar privado e marcado de cada um.

Outro fator expresso ao longo da narrativa, em relação ao desenho de ser humano traçado, é acerca da dualidade entre corpo e espírito, ou físico e psíquico. Essa demarcação fica evidente em diversas passagens. Entretanto, Saramago (1995) não propõe tal dualidade como algo dicotômico, mas como partes interligadas:

Passou-se assim uma hora, aquilo era como uma felicidade, sob a luz suavíssima os próprios rostos encardidos pareciam lavados, brilhavam os olhos dos que não dormiam, o primeiro cego procurou a mão da mulher e apertou-a, por este gesto se observa quanto o descanso do corpo pode contribuir para a harmonia dos espíritos (SARAMAGO, 1995, p. 67).

Comte-Sponville (2008) também aborda essa temática, buscando, na história filosófica, reflexões sobre corpo e alma. A união corpo e alma, diz o filósofo, pressupõe, desde o princípio da proposta, que corpo e alma sejam substâncias diversas. Caso contrário, fossem elas iguais, não seria possível falar em união, uma vez que só é possível unificar elementos distintos, diz. Assim, tomando os pensamentos de Descartes e Pascal, diz: “a distinção das substâncias [...]impede que se compreenda como elas podem agir uma sobre a outra, como, no entanto, constatamos que fazem, ou mesmo ser uma só coisa, e esse mistério é o próprio homem” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 145).

Tendo em vista isso, Comte-Sponville (2008) afirma, seguindo ainda Pascal e Descartes, que a proposta de união ou de interação entre corpo e alma não acaba com a dualidade, mas a afirma. O que propõe Pascal, de acordo com Comte-Sponville (2008), é que, sendo a alma o próprio corpo, deve-se pensar na identidade deste corpo cuja alma é ele próprio (monismo radical). Então, Comte-Sponville (2008) aprofunda nas reflexões em torno do monismo radical, ou seja, monismo físico, materialismo afirma: “A alma e o corpo são uma só e mesma coisa: o corpo” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 148).

Ao longo da obra em questão, Saramago (1995) utilizou a palavra **espírito** trinta vezes e a palavra **alma** foi utilizada em doze momentos. Vendo a repetição destas palavras ao longo do texto, atrelada ao fato de quase sempre estarem associadas a frases que revelam o ser

humano saramaguiano e à cegueira branca, percebemos a importância de compreender o sentido destes termos. A primeira questão a se verificar é se alma e espírito são termos utilizados como sinônimos no texto.

Nas doze passagens em que o termo **alma** foi usado no texto, seu sentido referia-se a algo interior, ao Eu, à personalidade, ao caráter, enfim, ao sujeito. A alma, em nosso entendimento, seria aquilo que representa a construção de cada ser humano, carregada de seus sentimentos, desejos, medos, angústias, amores, bem como leva também sua história de vida, seu presente e seu projeto futuro. Não se trata de uma alma metafísica, transcendente, mas uma alma que constitui o sujeito enquanto humano que é e, portanto, corpo e alma são unos:

Que não pare, que esta chuva não pare, murmurava enquanto buscava na cozinha os sabões, os detergentes, os esfregões, tudo o que pudesse servir para limpar um pouco, ao menos um pouco, esta sujidade insuportável da alma. Do corpo, disse, como para corrigir o metafísico pensamento, depois acrescentou, É o mesmo. Então, como se só essa tivesse de ser a conclusão inevitável, a conciliação harmônica entre o que tinha dito e o que tinha pensado, despiu de golpe a bata molhada, e, nua, recebendo no corpo, umas vezes a carícia, outras vezes a vergastada da chuva, pôs-se a lavar as roupas, ao mesmo tempo que a si própria (SARAMAGO, 1995, p.161).

Já o termo **espírito**, o encontramos em dois sentidos: algumas frases seria possível substituí-lo por alma, compreendida como realçamos acima, mas em outros momentos não. Nas ocorrências em que espírito e alma não são sinônimos, o termo **espírito** pode ser compreendido como similar ao termo **senso**. Ou seja, o espírito pode representar tanto o Eu do sujeito, como indicar um estado coletivo ou individual, uma representação simbólica ou arquetípica, um senso ético ou moral, como os exemplos a seguir: “espírito científico”, “espírito lógico”, “estado de espírito”, “espírito de vingança”, “espírito de justiça”, “espírito observador”, “espírito de honesta indignação”, “espírito da disciplina”, “espírito de família”, “espírito de previdência”, “espírito da tribo” (SARAMAGO, 1995).

Nos exemplos acima, percebemos que, mesmo quando espírito não pode ser substituído pelo termo alma, pois o sentido do termo é diverso, em ambos indicam o sentido de essência: a essência de um sujeito, de um contexto, de um juízo. E é o próprio Saramago (1995) quem faz essa conciliação, em uma frase esclarecedora, durante um diálogo entre o médico, a rapariga dos óculos escuros e o velho da venda preta:

Ninguém fez perguntas, o médico só disse, Se eu voltar a ter olhos, olharei verdadeiramente os olhos dos outros, como se estivesse a ver-lhes a alma, A alma, perguntou o velho da venda preta, Ou o espírito, o nome pouco importa, foi então que, surpreendentemente, se tivermos em conta que se trata de pessoa que não passou por estudos adiantados, a rapariga dos óculos escuros disse, Dentro de nós há uma coisa que não tem nome, essa coisa é o que somos (SARAMAGO, 1995, p.167).

Assim, compreendemos que Saramago utiliza o termo **alma** como parte do **espírito**. Por isso o segundo termo engloba outros sentidos que não somente à indicação de essência do sujeito ou de um coletivo. Importante realçar também que Saramago (1995) considera corpo e espírito como unidade e não como uma entidade separada do corpo. Dessa forma, a natureza humana carrega esse traço espiritual, indissociável de sua existência histórica e corpórea.

Como já afirmamos, a visão comte-sponvilliana de espiritualidade é materialista, imanentista e naturalista. O espírito, para o filósofo, é a abertura para o real. O espírito é abertura para o Todo e o Todo o contém. Portanto, abertura e acesso ao real como ato imanente. Comte-Sponville (2016, p. 130) diz: “É o que podemos chamar de real – o conjunto dos seres e dos acontecimentos –, contanto que nele se inclua o poder de existir e de agir que os torna possíveis (o conjunto das causas, e não apenas dos efeitos)”.

Comte-Sponville (2008), busca a compreensão materialista para a alma [corpo e alma, alma é corpo], seguindo principalmente Descartes e Pascal para desenvolver seus questionamentos. Ambos, porém, não conseguiram mostrar como provar a certeza das evidências, uma vez que o pensamento é um estado da alma, caindo, assim, numa circularidade. Descartes, aponta Comte-Sponville (2008), tentou solucionar a problemática pelo *cogito*, ao passo que Pascal buscou o caminho da fé. Não iremos aprofundar nesse debate para não nos desviarmos do nosso objeto. O que nos interessa é compreender a visão comte-sponvilliana e, demarcadas as bases das suas reflexões, passamos às suas considerações. Consideramos que, apesar das discordâncias com partes do pensamento cartesiano e pascaliano, o filósofo reafirma o materialismo, refutando a existência de uma alma imaterial. Foi o pensamento do médico e escritor materialista francês, Julien Offray de La Mettrie, que mais se aproximou do pensamento comte-sponvilliano. Tanto é, Comte-Sponville (2008) apropriou-se de sua noção de homem-máquina para intitular o capítulo dedicado a este debate: *A alma-máquina ou de que o corpo é capaz?*. Assim, o filósofo deixa evidente, a partir do pensamento de La Mettrie, as relações entre culpa e castigo, advindos da cultura. Esta cultura, já percorremos anteriormente, funda-se e aprofunda-se no pensamento cristão, considerado, como vimos, a religião da culpa a partir do pensamento nietzschiano. Realçamos, abaixo, um trecho do filósofo francês o qual resume e aclara seu pensamento:

Se é o corpo que quer, indagávamos, que resta do bem e do mal, do dever e da virtude? Há que responder: nada de absoluto, nada que mereça cólera ou ódio. Enquanto pretender valer em verdade, enquanto supuser o livre-arbítrio, toda moral absoluta será ilusória. Mas resta espaço para uma moral relativa (uma moral de fato, submetida às regras da cultura ou da sociedade: regras da humanidade, não apenas biológica mas histórica) e para uma ética da misericórdia, do prazer e da vontade. La Mettrie não tinha demasiadas ilusões a esse respeito: “Deploro”, dizia ele graciosamente, “a sorte da humanidade de estar, por assim dizer, em mãos tão ruins

quanto as dela”; mas, enfim, não há outras mãos, e isso deve ditar nossa conduta: responsabilidade não mais moral, mas sim ética, não pela culpa, mas pela ação (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 174-175).

Não distante, o apelo ético e moral no pensamento comte-sponvilliano sobre o a “alma-máquina” que somos, também o é evidente na construção das personagens saramaguianas. A mulher do médico, por meio de suas ações, pode ser associada a um ser humano justo, corajoso, atencioso, empático, racional, agregador. Realçamos que, a única personagem que não se cegou, era também a que também assumiu a responsabilidade ética da ação. A rapariga dos óculos escuros representa a contradição entre moral e caráter. Dizemos isso considerando a sua profissão, prostituta, bem como atitudes de entrega à luxúria, como nas cenas em que ela deitou-se com o ajudante de farmácia, com o velho da venda preta e com o médico. Profissão e atitudes consideradas imorais pela sociedade. Entretanto, demonstrou ser também uma pessoa fiel, cuidadosa, amorosa, maternal. A mulher do primeiro cego apresentava-se, muitas vezes, submissa ao marido e, outras vezes, o enfrentava e demonstrava sua força. O velho da venda preta, por sua vez, talvez pelo simbolismo da idade avançada, carregava traços de sabedoria, humildade, empatia, disposição para ajudar. O médico, além de ser traçado como um ser ponderado, tranquilo e racional, ao longo da narrativa foi colocado como confiante e companheiro da esposa. O primeiro cego mostrou, ao início da narrativa, muita fragilidade. No desenrolar da história, ele vai se construindo como um ser egoísta, em determinados momentos, sem muita empatia e carregado de julgamentos morais. Há ainda o ladrão, que, aproveitando-se da fragilidade alheia, furtou (do primeiro cego) e abusou (da rapariga dos óculos escuros). Contudo, diante da dor e sofrimento advindos da ferida infeccionada da perna e do cuidado recebido por todos do grupo, especialmente pela mulher do médico, modificou-se, tornou-se mais humilde e reconheceu seus erros. Por fim, destacamos o grupo composto pelos “malvados”, demonstrando um lado cruel, abusivo e desrespeitador do ser humano.

Tal como em *Ensaio sobre a cegueira*, ao longo do pensamento comte-sponvilliano também o desenho de um ser humano paradoxal, histórico, comunitário, cultural, vai tomando forma. Também vai tomando forma a sua tentativa de compreender o modo como o ser humano se apresenta no mundo, sempre tomando o horizonte do passado para compreender o presente e compreender a humanidade histórica, civilizada. O seu empenho está em expor um pensamento de um humanismo prático, cuja tarefa é “resistir à morte, à ilusão e à barbárie” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 327). O que está no cerne dessa questão comte-sponvilliana é a impossibilidade de se estabelecer um valor absoluto, que faria parte de uma natureza

humana. O combate, o paradoxo, a relatividade dos juízos de valor existem e sempre irão marcar nossa história.

Finalmente, ressaltamos que Saramago (1995) demonstrou, em *Ensaio sobre a cegueira*, um ser humano que se corrompe e se desumaniza diante das adversidades e das necessidades, mas, principalmente, evidenciou a capacidade de o ser humano manter a dignidade humana, mesmo em situações de extremo caos, fome e desorganização. Comte-Sponville (2007, p. 17) afirma: “Miséria do homem: somente os humanos podem ser desumanos. Grandeza do homem: somente eles podem – e devem – tornar-se humanos”. Dessa forma, encontramos na obra em questão uma construção de ser humano dotado de sentimentos plurais e contraditórios, sentimentos estes inseridos no que o autor denominou espírito. É um ser capaz de modificar-se, evoluir positivamente, lutar e enfrentar as adversidades, mas também um ser que pode animalizar-se, ceder aos instintos e caminhar pelas vias da destruição, tal como representado pelos cegos “malvados”. É também um ser constituído pelo olhar do outro, bem como pelo olhar o outro e, por fim, é um ser que se desenvolve e vive comunitariamente.

### 3.3.2 Comunidade

Ao desenvolvermos nossa análise sobre o ser humano traçado por Saramago (1995) realçamos que a categoria comunidade era fundamental para completarmos esse desenho. Isso se deveu ao fato de percebermos que, ao longo de toda a narrativa, Saramago (1995) vai deixando clara a importância do coletivo para a sobrevivência física e espiritual. Sem essa existência comunitária, há a consequente desumanização, a morte do espírito humano:

Tu, que vais fazer agora, Nada, fico aqui, à espera de que os meus pais voltem, Sozinha e cega, À cegueira já me habituei, E à solidão, Terei de habituar-me, a vizinha de baixo também vive só, Queres converter-te naquilo que ela é, alimentar-te de couves e de carne crua, enquanto durarem, nestes prédios por aqui parece não viver mais ninguém, serão duas a odiar-se com medo de que a comida se acabe, cada talo que apanharem estarão a roubá-lo à boca da outra, tu não viste essa pobre mulher, da casa só sentiste o cheiro, digo-te que nem lá onde vivemos era tão repugnante, Mais tarde ou mais cedo todos vamos ser como ela, e depois acabamos, não haverá mais vida, Por enquanto ainda vivemos, Escuta, tu sabes muito mais do que eu, ao pé de ti não passo duma ignorante, mas o que penso é que já estamos mortos, estamos cegos porque estamos mortos, ou então, se preferes que diga isto doutra maneira, estamos mortos porque estamos cegos, dá no mesmo (SARAMAGO, 1995, p.145).

No trecho destacado, quando a mulher do médico fala à rapariga que nem o manicômio, onde estavam internados, era mais repugnante que a casa da velha do primeiro andar, que vivia só, percebemos claramente a necessidade humana de não viver isolado.

Assim, ao longo do texto, Saramago (1995) revela que, por mais doente que esteja uma pessoa, a condição de estar junto a um grupo é essencial para a cura dessa doença. No caso da obra em análise, a doença é representada pelo mal-branco. Comte-Sponville (2016), como vimos, aborda o liame em torno de algo sagrado, especialmente ao falar sobre a fidelidade, sem a qual, diz ele, uma sociedade não pode viver. Para o filósofo, a vida do espírito, ou seja, a espiritualidade, é a abertura ao real, à verdade, ao Todo, considerando, para tanto, a imanência. Não seria possível, então, viver na solidão, consigo mesmo, apenas? Para Saramago (1995) seria desumanizante. Para Comte-Sponville (2016) também. A solidão representada no trecho acima, seria a perda de contato com o mundo e a vida seria, nesse caso, apenas instintiva, de sobrevivência física. Mas e o alimento do espírito? Não haveria. Não haveria comunhão, não haveria mundo lá fora, não haveria salvação.

A salvação está na verdade e no ser. Basta para dizer que ela não está em mim. A espiritualidade é o contrário da introspecção. Ninguém passa a vida contemplando seu umbigo, seu inconsciente ou sua alma! Não há vida interior, explica Alain, ou ela é ruim. Não há mundo interior, a não ser para a tristeza e o tédio (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 184).

Seguindo o traçado ao longo da narrativa saramaguiana, percebemos que inicialmente, quando se iniciou o surto de cegueira, o escritor não traça formas de união entre as personagens, no sentido de participarem de um grupo. Quando o primeiro cego foi acometido pelo mal, no meio da rua, houve um aglomerado de pessoas, todas falando, nenhuma ouvindo, organizando, unindo. O único que ofereceu ajuda foi o mesmo que, mais tarde, o roubaria. Quando o governo toma a decisão de isolar os acometidos pela cegueira, começa a criar uma visão de grupo social. Entretanto, apesar de o governo ser aquele que, em princípio iria organizar e tomar providências para unir, proteger e solucionar problemas para o bem comum, o que se viu foi um governo autoritário, desagregador. Temos assim, a primeira pista de Saramago (1995) em relação ao ser humano comunitário: comunidade não é apenas agrupamento de pessoas regido por regras<sup>23</sup>.

Foi a partir da união do grupo protagonista que essa noção de comunidade foi ganhando forma. Era um grupo de pessoas, unidos por um motivo em comum (a cegueira), compartilhando o mesmo espaço, partilhando cuidados e comida, dividindo a esperança de cura. A mulher do médico, a única que não perdeu a visão, foi o elemento principal para a coesão do grupo. As pessoas precisam de um liame, dizia Comte-Sponville (2016). À medida que as dificuldades aumentavam, ainda dentro do internato, mais unido o grupo ficava.

---

<sup>23</sup> Claro está esse pensamento também em Comte-Sponville (2016), apresentado na seção 3.1. Não retomaremos o pensamento comte-sponvilliano a este respeito para não nos repetirmos.

Passaram pela partilha do alimento escasso, pela morte de companheiros, pela sujeira e pelo mau cheiro que dominou todo o ambiente, pelo estupro das mulheres, pelo enfrentamento do inimigo (“malvados”). Para conseguirem enfrentar o grupo dos “malvados”, os grupos das várias camaratas se organizaram e se uniram:

Não irão apenas os homens, irão também as mulheres, voltaremos ao lugar onde nos humilharam para que da humilhação nada fique, para que possamos libertar-nos dela da mesma maneira que cuspiamos o que nos lançaram à boca. Disse e ficou à espera, até que a mulher falou, Aonde tu fores, eu irei, foi isto o que disse. O velho da venda preta sorriu, pareceu um sorriso feliz, e talvez o fosse, não é a ocasião para lho perguntar, mais interessante é reparar na expressão de estranheza dos outros cegos, como se alguma coisa lhes tivesse passado por cima das cabeças, um pássaro, uma nuvem, uma primeira e tímida luz (SARAMAGO, 1995, p.115).

Evidenciamos, na passagem acima, elementos fundamentais para a constituição de uma comunidade, a partir de *Ensaio sobre a cegueira*: união, liberdade, fidelidade. Esses sentimentos provocaram expressões que indicavam a presença de uma pequena luz sobre suas cabeças. Unidos pela coragem de enfrentamento do grupo dos “malvados”, acabaram perdendo a batalha. Mas a mulher da segunda camarata da ala direita, a mesma que disse no realce acima que iria onde fosse a mulher do médico, encheu-se de coragem e tomou a decisão de enfrentar, sozinha, o mal. Foi então que ela colocou fogo na camarata onde o grupo estava, se sacrificando pelo grupo dos demais cegos.

Destacamos, além da comunhão, mais três elementos trabalhados pelo filósofo francês: natureza humana, fidelidade e coragem. Não há no pensamento comte-sponvilliano uma noção de natureza essencialmente boa ou má. Mas há uma humanidade, capaz de conduzir, pela polidez, às atitudes virtuosas e estas, por sua vez, ao amor. Vimos anteriormente que o filósofo sempre traz a questão do paradoxo. Ele demonstra que o bom só existe com o mal, o antirracismo só existe com o racismo, entre outros exemplos. Também existem aqueles que agem de má-fé e os que agem de boa-fé (outra virtude que o francês aborda). A moral é uma ferramenta que orienta os valores e, portanto, é histórica, relativa. A fidelidade já descrevemos detalhadamente. Por fim, Saramago (1995) evidenciou, também, a coragem, outra virtude demarcada no pensamento comte-sponvilliano. Sobre essa virtude, o filósofo aponta a sua universalidade. Diz ser ela desejada por todas as sociedades, por todas as épocas. É a virtude da superação do medo, demonstra. As civilizações têm seus medos e suas coragens, afirma. Entretanto, o filósofo realça que ser universal da forma como o é, reforça a suspeita sobre a mesma. Então, ele sustenta que a coragem pode servir tanto aos bons, quanto aos maus e o ato de coragem não altera a natureza [boa ou má] de quem o praticou. Destarte, o filósofo diz:

O que retenho de meus exemplos, e poderíamos encontrar muitos outros, é, pois, que a coragem, de traço psicológico que é princípio, só se torna uma virtude quando a serviço de outrem ou de uma causa geral e generosa. Como traço de caráter, a coragem é, sobretudo, uma fraca sensibilidade ao medo, seja por ele ser pouco sentido, seja por ser bem suportado, ou até com prazer. [...]A coragem força o respeito (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 40).

No romance podemos perceber que a coragem esteve presente tanto no grupo dos “malvados”, quanto do grupo que lutava contra os “malvados”. Mas os “malvados” não a utilizaram de maneira virtuosa, uma vez que não visavam o bem geral. Ao contrário, a utilizaram para oprimir, forçar o respeito por meio do medo. Por outro lado, o outro grupo a utilizou e enfrentou o medo em prol do bem geral. Especialmente a mulher do isqueiro que incendiou o quarto dos “malvados”.

Avançando-nos para a saída do internato, as personagens se deparam com a cidade caótica. As pessoas andavam em grupos. Isso as ajudava na sobrevivência. E como visto mais acima, não apenas a sobrevivência física, mas do espírito. Afinal, estamos considerando que a visão expressa por Saramago (1995) é de um ser humano em que físico e espírito são indissociáveis. Ressaltamos mais dois indicativos da importância dada ao espírito comunitário: o grupo que debatia, numa praça, sobre salvação, profecias, bíblia. Mais tarde, pouco antes de as pessoas recuperarem a visão, houve outro grupo reunido também em uma praça. Este grupo discutia sobre organização, Estado, repressão, mercado. Sobre estes dois grupos destacados, realçamos que, ao passar pelo primeiro, a mulher do médico ressaltou que eles não falavam sobre organização. Ao passar pelo segundo, ela enfatizou, novamente, a palavra organização, chamando a atenção sobre este grupo discutir formas de organização. Assim, vemos que a organização é um elemento fundamental na constituição da comunidade, a partir da leitura de *Ensaio sobre a cegueira*. Já no pensamento comte-sponvilliano, apesar de supor a organização quando o filósofo demarca a comunhão, os liames sociais, um tratado de virtudes, a moral, a ética, a civilização, enfim, todos esses elementos de grande valia para as suas reflexões, podemos dizer apenas que a supomos na base de seu pensamento, mas não podemos afirmá-la. Apesar de ser um dos elementos principais para Saramago (1995) para que a sociedade de cegos chegasse à cura, não é figura para o filósofo francês, mas fundo.

Em suma, para Saramago (1995) uma sociedade ou um grupo são importantes para a sobrevivência física e espiritual do sujeito, o que também significa que o espírito de comunidade é necessário para manter a sanidade desses grupos ou sociedades. E tal como se evidenciou o pensamento saramaguiano na unidade corpo e espírito, evidenciamos também ser a dimensão social indissociável do ser humano. A isso se aproxima do pensamento comte-sponvilliano imanetista e materialista, conforme já explicado. Na narrativa e no pensamento

comte-sponvilliano, há a necessidade do sentimento de comunidade. O sujeito constitui o mundo e o mundo constitui o sujeito. O sujeito está contido pelo mundo e o acessa pela abertura que é o espírito, afirma o francês. Para Comte-Sponville (2016, p. 183) “no fundo, é o que os fenomenologistas chamam de intencionalidade. Toda consciência é consciência de alguma coisa”. Acresce-se a isso a indicação de “uma primeira e tímida luz” surgida após a união do grupo tomar forma de uma comunidade (SARAMAGO, 1995, p.115).

Compreendemos, a partir dos bosques saramaguianos e comte-sponvillianos, que o ser humano, além de grupal, precisa de uma comunidade. A falta desse **comum** é revelado como elemento importante na reflexão sobre a causa da cegueira. Encontramos no pensamento comte-sponvilliano a necessidade da união para se constituir uma comunidade:

Isso levanta toda sorte de problemas consideráveis, que giram quase todos em torno da questão da comunidade. O que resta da nossa *comunidade*, por exemplo, nacional ou europeia, quando não é mais possível baseá-la numa *comunhão* religiosa? Porque é a comunhão que faz a comunidade, e não o inverso. Não é porque há uma comunidade já constituída que há comunhão. Ao contrário, é porque há comunhão, e *se* há comunhão, que há comunidade, e não um simples conglomerado de indivíduos justapostos ou concorrentes (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 37).

### 3.3.3 A organização

A organização foi tema um trazido ao longo de toda a narrativa e, como dissemos, não é tema evidente nas referências comte-sponvillianas. Dessa forma, nos focamos nas contribuições saramaguianas para este elemento que compõe esta espiritualidade comte-saramaguiana.

Logo ao chegarem ao internato, os cegos foram orientados por instruções que recebiam pelo alto-falante do exército. Uma das instruções referia-se à organização. Em seguida, o grupo inicial de seis pessoas também falou na necessidade da organização. Mais à frente, “como se estivessem organizados, souberam repartir as tarefas eficazmente”, “Se não organizarmos a sério, mandarão a fome e o medo”, “no certo quando diz que nós temos de organizar, a questão, de facto, é de organização, primeiro a comida, depois a organização, ambas são indispensáveis à vida”, “Há sempre alguém que propõe uma acção colectiva organizada” (SARAMAGO, 1995, p.96). Essas pequenas passagens nos dão certa dimensão da importância que a organização é tida na obra. E foi a mulher do médico, a protetora dos olhos, quem faz uma exposição sobre cegueira, caos, governo, organização:

Foi à mesa que a mulher do médico expôs o seu pensamento, Chegou a altura de decidirmos o que devemos fazer, estou convencida de que toda a gente está cega, pelo menos comportavam-se como tal as pessoas que vi até agora, não há água, não há electricidade, não há abastecimentos de nenhuma espécie, encontramos-nos no

caos, o caos autêntico deve de ser isto, Haverá um governo, disse o primeiro cego, Não creio, mas, no caso de o haver, será um governo de cegos a quererem governar cegos, isto é, o nada a pretender organizar o nada, Então não há futuro, disse o velho da venda preta, Não sei se haverá futuro, do que agora se trata é de saber como poderemos viver neste presente, Sem futuro, o presente não serve para nada, é como se não existisse, Pode ser que a humanidade venha a conseguir viver sem olhos, mas então deixará de ser humanidade, o resultado está à vista, qual de nós se considerará ainda tão humano como antes cria ser (SARAMAGO, 1995, p.147).

Assim, vamos retomando a conexão das dimensões física, social e espiritual traçadas enquanto visão de ser humano. É necessário ter olhos, olhos que veem a alma, olhos que organizam. Sem isso, há cegueira e, como consequência, há desumanização. Ademais, nos pequenos trechos acima destacados, ao falar sobre a comida, há também a colocação dessa dimensão física do ser. Novamente, retomando as reflexões contidas no romance, destacamos um diálogo entre o médico, sua esposa e a rapariga dos óculos escuros:

**O mal é não estarmos organizados**, devia haver uma organização em cada prédio, em cada rua, em cada bairro, Um governo, disse a mulher, Uma organização, o corpo também é um sistema organizado, está vivo enquanto se mantém organizado, e a morte não é mais do que o efeito de uma desorganização, E como poderá uma sociedade de cegos organizar-se para que viva, Organizando-se, organizar-se já é, de uma certa maneira, começar a ter olhos, Terás razão, talvez, mas a experiência desta cegueira só nos trouxe morte e miséria, os meus olhos, tal como o teu consultório, não serviram para nada, Graças aos teus olhos é que estamos vivos, disse a rapariga dos óculos escuros, Também o estaríamos se eu fosse cega, o mundo está cheio de cegos vivos, Eu acho que vamos morrer todos, é uma questão de tempo, Morrer sempre foi uma questão de tempo, disse o médico, Mas morrer só porque se está cego, não deve haver pior maneira de morrer, Morremos de doenças, de acidentes, de acasos, E agora morreremos também porque estamos cegos, quero dizer, morreremos de cegueira e de cancro, de cegueira e de tuberculose, de cegueira e de sida, de cegueira e de enfarte, as doenças poderão ser diferentes de pessoa para pessoa, mas o que verdadeiramente agora nos está a matar é a cegueira, Não somos imortais, não podemos escapar à morte, mas ao menos devíamos não ser cegos, disse a mulher do médico, Como, se esta cegueira é concreta e real, disse o médico, Não tenho a certeza, disse a mulher, Nem eu, disse a rapariga dos óculos escuros (SARAMAGO, 1995, p.169, **grifo nosso**).

Destarte, a organização fica evidentemente demarcada enquanto necessidade social, espiritual e física. É relacionada à própria vida. Retomando tudo o que desenvolvemos até o momento, podemos dizer que a luz da razão, de certo modo, foi responsável pelo surgimento do medo da perda do solo sagrado. O medo, como vimos, cega. Com medo de ver a realidade que lhes apresentava à frente, cegaram-se. Quando se retira o solo de alguém, é certa a sua queda. Em se tratando de algo que sustentava a sociedade, a desorganização é certa. Foi o que sucedeu na trama saramaguiana. E foi a personagem da mulher do médico quem representou o papel de ajudar os cegos a organizarem-se, ainda que cegos de si e cegos dos outros, não permitindo a desumanização e a morte destes.

### 3.3.4 A cegueira branca ou o mal-branco

Também essa seção é dedicada às reflexões extraídas do romance, uma vez que trata especificamente da compreensão do elemento fictício da cegueira branca. Todo o enredo do romance *Ensaio sobre a cegueira* desenrola em torno do acontecimento da epidemia de cegueira branca. Analisamos, até o momento, a visão de ser humano, de comunidade e de organização, elementos revelados pela narrativa. Escolhemos traçar esse caminho antes de partirmos para o tema principal da obra porque, para compreendermos o sentido da cegueira branca, nos foi preciso entender o que foi até aqui exposto. Mas por que temos que compreender as visões acima mencionadas para extrairmos um sentido do mal-branco? Precisamos compreender que ser humano é esse, para entendermos a origem e as consequências da cegueira branca. Ela é um adoecimento do ser humano físico, espiritual e social, indissociável, material e imanentista. Esta seção, portanto, abordará nossa compreensão acerca do mal-branco que acometeu toda uma cidade, à exceção de uma única pessoa: a mulher do médico. Para tanto, precisamos entender onde se inicia a cegueira, como ela afetou as personagens e como foi possível a cura.

Iniciamos nossa reflexão chamando a atenção para o adjetivo branco. Saramago (1995) demarca, em inúmeras passagens, ser essa uma cegueira branca, diferente das demais. Buscando o sentido desse realce, evidenciamos que, além de mencionar diversas vezes essa diferenciação, quase sempre o branco foi utilizado em contraposição ao preto. Logo nas primeiras páginas, quando o primeiro cego acaba de cegar, é possível encontrar essa contraposição: “O cego ergueu as mãos diante dos olhos, moveu-as, Nada, é como se estivesse no meio de um nevoeiro, é como se tivesse caído num mar de leite, Mas a cegueira não é assim, disse o outro, a cegueira dizem que é **negra**, Pois eu vejo tudo **branco**” (SARAMAGO, 1995, p.8, *grifo nosso*).

Por que diferenciar a cegueira branca da negra? O que há de diferente nessa nova forma de cegueira? Continuamos seguindo os vestígios através da contraposição entre branco e negro, luz e treva, claro e escuro que aparece, como já afirmado, em diversos outros momentos da narrativa:

Chegara mesmo ao ponto de pensar que a escuridão em que os cegos viviam não era, afinal, senão a simples ausência da luz, que o que chamamos cegueira era algo que se limitava a cobrir a aparência dos seres e das coisas, deixando-os intactos por trás do seu véu negro. Agora, pelo contrário, é-lo que se encontrava mergulhado numa brancura tão luminosa, tão total, que devorava, mais do que absorvia, não só as cores, mas as próprias coisas e seres, tornando-os, por essa maneira, duplamente invisíveis (SARAMAGO, 1995 p.9).

No trecho acima destacado, além da contraposição entre escuridão e luz, negro e brancura, há outra importante pista: o que representa a cegueira para Saramago (1995). Compreendendo a cegueira como uma expressão metafórica, a cegueira negra alude a uma falta de capacidade de captarmos os seres das coisas. Mas o literário não diz apenas da incapacidade de chegarmos ao seres das coisas, mas às coisas mesmas. A falta de percepção da realidade e do seu sentido. A aparência dos seres e das coisas é encoberta por um véu escuro. Trata-se da ausência de luz, ressalta o escritor. Afinal, se formos pensar no processo físico das cores, o preto se dá através da absorção de todas as cores da luz sem, no entanto, refletir qualquer uma delas. Mas quais seres e quais coisas estão sendo aludidos nessa metáfora? Não arriscaremos uma conclusão nesse momento. Precisamos encontrar mais peças desse quebra-cabeça. Ademais, Saramago (1995) denuncia uma cegueira para além dessa negra. Na cegueira branca, além de não poder ver nem os seres, nem sequer as coisas, velados por um véu negro, o sujeito passa a devorar as coisas e seus seres. O que isso nos revela? Que condição existencial é essa? Ao contrário do preto, o branco ocorre quando o objeto reflete todas as cores, sem absorver nenhuma. Destacamos que Saramago (1995) destaca a diferença: não apenas absorve, mas devora. Consideramos que a palavra “devora” nos abre um caminho em direção ao sentido da cegueira branca. O termo remeteu-nos ao enigma da esfinge, do mito de Édipo: “Decifra-me ou devoro-te”. Ao não sermos capazes de decifrar a nós mesmos, acabamos por devorar nosso próprio Eu. Ao não sermos capazes de decifrar o ser e as coisas, as devoramos. Por isso, duplamente invisíveis. Nem o Eu, nem o outro. No primeiro caso não se vê por ausência de luz, ao passo que na cegueira branca há excesso de luz. Destarte, segue abaixo outra passagem que compõe a paisagem desse quebra-cabeças:

Quanto à amaurose, aí, nenhuma dúvida. Para que efectivamente o caso fosse esse, o paciente teria de ver tudo negro, ressaltando-se, já se sabe, o uso de tal verbo, ver, quando de trevas absolutas se tratava. O cego afirmara categoricamente que via, ressaltava-se também o verbo, uma cor branca uniforme, densa, como se se encontrasse mergulhado de olhos abertos num mar de leite. Uma amaurose branca, além de ser etimologicamente uma contradição, seria também uma impossibilidade neurológica, uma vez que o cérebro, que não poderia então perceber as imagens, as formas e as cores da realidade, não poderia da mesma maneira, para dizê-lo assim, cobrir de branco, de um branco contínuo, como uma pintura branca sem tonalidades, as cores, as formas e as imagens que a mesma realidade apresentasse a uma visão normal, por muito problemático que sempre seja falar, com efectiva propriedade, de uma visão normal (SARAMAGO, 1995, p.18).

Começamos nossa análise da passagem em realce pela ênfase dada ao verbo ver. Na cegueira negra não se vê a realidade. O sujeito acometido pela cegueira negra é aquele incapaz de perceber a realidade diante de si. Ressaltamos que tal cegueira, a amaurose, que é

uma cegueira negra, foi descrita como uma incapacidade neurológica de ver as coisas e os seres. Ele não vê a realidade por estar, por assim dizer, mergulhado nas trevas. Quanto à cegueira branca, a narrativa propõe que o cego encobre de branco a realidade. Deixa-a sem forma, sem cor, indiferenciada. O cego está mergulhado num mar de leite, num mar de luz. Essa cegueira é desassociada, na narrativa, da dimensão física, quando o narrador afirma não ser o cérebro capaz de fazer esse processo de encobrir tudo de branco. Ademais, era uma cegueira em que os “Olhos que tinham deixado de ver, olhos que estavam totalmente cegos, encontravam-se no entanto em perfeito estado, sem qualquer lesão, recente ou antiga, adquirida ou de origem” (SARAMAGO, 1995, p.22).

Levando-se em conta que a treva, enquanto simbolismo, pode ser associada à falta de conhecimento e a luz, ao contrário, associa-se ao conhecimento, chegamos a um primeiro ponto passível de solução. Seria a cegueira branca associada ao conhecimento? Qual ou quais conhecimentos? Sintetizando o decorrido sobre a cegueira, até esse momento, podemos concluir que a cegueira negra alude ao desconhecimento, a um sujeito tão aprisionado pela ignorância, que se torna incapaz de conhecer a realidade, de desvelá-la. Já a cegueira que acometeu toda a cidade fictícia da obra, à exceção da mulher do médico, a cegueira branca, indica o excesso de conhecimento, de informações. Mergulhado nesse excesso de luz, o sujeito devora a realidade vorazmente, sem assimilá-la. Assim, não pode ver a realidade e, tampouco, é capaz de construir seu Eu. Assim, consideramos ser a cegueira uma referência existencial, consonante com a visão de ser humano traçada anteriormente.

Portanto, o simples fato de existir excesso de informações, excesso de luz, isso não é suficiente para entender a cegueira. Sabemos que a mesma luz que ilumina, pode também cegar. Lembramos que já dissemos, em outro momento, de uma luz que passou pela cabeça dos cegos ao sentirem-se membros de uma comunidade. Então, por que teriam todas as pessoas de uma cidade terem sido cegadas pela luz, ao invés de serem iluminadas por ela? Que luz é essa? A partir dessa interrogação, avançando nas páginas do romance, encontramos, quase ao final, pouco antes de os cegos recuperarem a visão, uma grande chave dada por Saramago (1995). Estamos nos referindo ao momento em que a mulher do médico e o médico chegam à igreja.

### 3.3.5 *A morte de Deus*

Ao chegarem a mulher do médico e o médico à frente da Igreja, Saramago (1995) realça haver, ali, seis degraus: “Entrava-se no templo por seis degraus, seis degraus, nota

bem”. Então, já dentro do templo, ela depara-se com as imagens e estátuas com seus olhos vendados por uma tarja branca. Exceto uma imagem, uma mulher que carregava os seus olhos em uma bandeja. Ao tomarem consciência desse fato, os cegos que ali se encontravam apavoraram-se:

O mau foi haver no ajuntamento umas quantas pessoas supersticiosas e imaginativas, a ideia de que as sagradas imagens estavam cegas, de que os seus misericordiosos ou sofredores olhares não contemplavam mais que a sua própria cegueira, tornou-se subitamente insuportável, foi o mesmo que terem vindo dizer-lhes que estavam rodeados de mortos-vivos, bastou ter-se ouvido um grito, e depois outro, e outro, logo o medo fez levantar toda a gente, o pânico empurrou-os para a porta, repetiu-se aqui o que já se sabe, como o pânico é muito mais rápido que as pernas que o têm de levar, os pés do fugitivo acabam por enrolar-se na corrida, muito mais se é cego, e ei-lo de repente no chão, o pânico diz-lhe Levanta-te, corre, que te vêm matar, bem o quisera ele, mas já outros correram e caíram também, é preciso ser-se dotado de muito bom coração para não desatar a rir diante deste grotesco emaranhado de corpos à procura de braços para libertar-se e de pés para escapar. Aqueles seis degraus lá fora vão ser como um precipício, mas, enfim, a queda não será grande, o costume de cair endurece o corpo, ter chegado ao chão, só por si, já é um alívio, Daqui não passarei, é o primeiro pensamento, e às vezes o último nos casos fatais. (SARAMAGO, 1995, p.184).

Essa passagem da igreja possui um vasto material simbólico. Iniciaremos abordando a imagem da mulher com os olhos na bandeja de prata, a qual nos remete a Santa Luzia, a protetora dos olhos, cujos devotos pedem a cura para doenças oculares, inclusive para a cegueira. Como se tratava da única imagem que não tinha os olhos vendados pela tarja branca, bem como trazia seus olhos como oferenda em uma bandeja, podemos relacioná-la à personagem da mulher do médico. Também ela ofereceu seus olhos aos demais, carregando “a responsabilidade de ter olhos quando os outros os perderam” (SARAMAGO, 1995). Assim, aludindo à santa protetora dos olhos e da cura da cegueira, a personagem da mulher do médico pode ser interpretada como a protetora dos cegos e a que lhes curou.

Outro simbolismo que nos saltou na cena em análise, foi a demarcação do número seis, enfatizando que eram seis degraus para entrar no templo e, obviamente, para sair. Por que essa demarcação do número seis? Só pudemos responder a essa questão após compreendermos todo o sentido que compõe a cena. As imagens sacras com os olhos tampados representaram, aos cegos “supersticiosos” que havia ali, a queda do sagrado. A morte de Deus anunciada por Nietzsche [recordamos sobre matar o que já está morto, abordados por nós na análise do assassinato cometido pela mulher do médico, no capítulo 2]. O sagrado representado pelas imagens era a própria cegueira humana. E então podemos retomar o excesso de conhecimento, excesso de luzes. Sabemos que o cientificismo e o racionalismo são grandes responsáveis pela morte de Deus.

A morte de Deus, anunciada por Nietzsche, trata-se da morte social de Deus, afirma o filósofo francês. É o anúncio da laicização. Comte-Sponville (2011, p. 37) explica que “Os indivíduos podem continuar acreditando em Deus; nossa sociedade não pode mais basear nele sua coesão. Isso cria um grande vazio que fragiliza o corpo social”. Assim, pode levar à falta de ligação do corpo social, à falta de comunhão, na comunidade, diz o filósofo. Como vimos, não é possível uma comunidade sem ligação, uma comunidade sem comunhão. Portanto, epidemia de cegueira que acometeu toda a cidade saramaguiana, desestabilizada e fragilizada com o advento da morte de Deus. O filósofo assim diz:

Minha inquietação é que essa morte social de Deus, em nossos países, seja ao mesmo tempo a morte do espírito - o desaparecimento, pelo menos no Ocidente, de toda vida espiritual digna desse nome. A tal ponto que, com o esvaziamento das igrejas, só saibamos preencher nossa manhã de domingo com o supermercado (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 39).

Essa preocupação comte-sponvilliana com a morte do espírito, consequente da morte de Deus, nos pareceu bem evidente em Saramago (1995), uma vez que nos parece clara a relação da cegueira com um adoecimento espiritual. Relembramos que, em passagem do romance anteriormente destacada, a cegueira foi dita por uma das personagens como uma maneira de morrer. De morrer o espírito, dizemos. Comte-Sponville (2011) explica que Deus respondia à questão “que devo fazer?”. Com a morte de Deus, não é possível que ele responda aos seres humanos esta pergunta. Falta, ao ser humano, órfão de Deus, reorganizarem em torno do sagrado que os conecte novamente uns aos outros. É necessário o liame que os façam comungar, partilhar. É preciso manter vivo o espírito para tal. Então, Comte-Sponville (2011) destaca o retorno da moral nessa sociedade ocidental perdida, esvaziada, sem comunhão, sem Deus, sem resposta ao “Que devo fazer?”. Não distante, o apelo de Saramago (1995) à consciência moral e aos valores morais. Nas palavras do filósofo:

Muito ingênuos eram os que acreditavam que o ateísmo suprimia a questão moral! O contrário é que é muito mais verdadeiro: necessitamos tanto mais de moral quanto menos temos religião - porque temos de responder à questão "que devo fazer?", quando Deus não responde mais. É por isso que, hoje, necessitamos terrivelmente de moral! É por isso que, inclusive, necessitamos de moral, hoje, sem dúvida muito mais que em qualquer outra época conhecida da humanidade civilizada. Porque nunca, desde há trinta séculos, conheceu-se uma sociedade a tal ponto laicizada; nunca, desde há trinta séculos, conheceu-se uma sociedade tão pouco religiosa, em suas profundezas, quanto a nossa. De modo que, se é verdade, como creio, que necessitamos tanto mais de moral quanto menos temos religião, forçoso é concluir que necessitamos, hoje, de moral muito mais do que já precisamos desde há pelo menos três mil anos (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 41)

Retomando o romance, para completarmos o vestígio da representação da morte de Deus, realçamos o número seis no trecho do romance em destaque mais acima. Verificamos, posteriormente, que o número é encontrado em variados momentos da obra: na entrada do

manicômio “os degraus são seis, avisou um sargento”. O primeiro dia de internato foi representado por seis personagens. Foram seis homens que deveriam ir à luta com o grupo dos “malvados”. Por fim, destacamos que também foram seis o número de cegos que compunha o grupo das personagens principais: “Até quando conseguirás aguentar a carga de seis pessoas que não se podem valer” (SARAMAGO, 1995, p.176). Diante dessa atenção ao número seis, após uma passagem que associamos com a morte de Deus, chamou-nos atenção o simbolismo cristão deste número. Foi no sexto dia que se deu a criação do homem. O que isso pode nos revelar? Em nosso entendimento, esse número seis pode indicar, frente à marca da criação do homem, um direcionamento ao encontro do sentido humano. O caminho para preencher novamente o mundo humano de sentido, antes esvaziado em prol de um paraíso para além deste mundo. O humano que, sem o chão do sagrado que o sustentava, despencou pelos degraus terrenos da humanidade. Mas Saramago (1995) ainda destaca que, apesar de terem os cegos despencados, esse pouso no chão poderia ser um alívio:

Colocação entre parênteses dos dogmas, das regras dos mandamentos, das Igrejas, dos partidos, das opiniões, das doutrinas, das ideologias, dos gurus... não há mais que o real. Não há mais que a verdade. Como nós sentimos livres de repente! “A verdade vos libertará”, lemos no Evangelho de João. É o que se vive então, só que não é mais no futuro, mas no presente. Não é mais um livro, mas o mundo. A verdade não obedece ninguém. É por isso que ela é livre e libertadora (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 172).

Chegamos aqui em um ponto que revela tanto o início da cura da cegueira, quanto da origem. O pânico que gerou a descoberta, também apareceu na forma de medo ao longo da narrativa, especialmente nos momentos em que as personagens se tornaram cegas. Foi assim com o médico e com o ladrão de automóveis. Mais à frente: “estão cheios de medo e obedecem às ordens, Não quero acreditar que isto esteja a acontecer, é contra todas as regras de humanidade” e, ainda mais à frente num diálogo já realçado por nós anteriormente, a rapariga dos óculos escuros afirma que o medo cega, ao que um cego anônimo concorda e completa que o medo os manterá cegos. O medo de aceitar-se humano, sem Deus, os cegou e os fez perder a alma de si e do próximo. Lembremo-nos do grupo que, reunido em uma praça, discutia, sobretudo, temas metafísicos como salvação, anjos, visão do sétimo dia. A mulher do médico advertiu que este grupo não falava sobre organização. Posteriormente, momentos antes da cena da igreja, a mulher do médico e o médico passam por uma praça em que um grupo de cegos discutia sistemas de organização, mercado, finanças, governo. Então, a mulher do médico ressalta que ali sim, falavam sobre organização. Nesse grupo falavam do mundo aqui e agora, salvação no mundo presente, em consonância com o pensamento comte-sponvilliano:

O inferno e o paraíso são uma única e mesma coisa, que é o mundo. [...] Enquanto você diferenciar a salvação da vida tal como ela é – imperfeita, dolorosa, insatisfatória –, você estará na vida tal como ela é. Enquanto você diferenciar a eternidade e o tempo, você estará no tempo. Paremos de sonhar com a salvação, a sabedoria, a libertação. A eternidade não é uma outra vida, mas a verdade desta. [...] A verdade é que não há sabedoria: há apenas a vida humana, tal como ela é, tal como ela passa, aberta para o todo que a contém, para as outras que com ela convivem, sempre presente, sempre efêmera, comovente de tanta fragilidade, de tanta solidão (mesmo no amor – sobretudo no amor!) e, por fim, em quase todos, apesar do medo e da fadiga, de tanta coragem. Os sábios? São aqueles que se contentam com essa vida, isto é, que com ela se regozijam, sem por isso renunciar a mudá-la – pois toda mudança faz parte dela, até mesmo porque uma vida nada mais é que um processo ininterrupto de mudança. Por isso, todos nós temos nossos momentos de sabedoria, todos nós, ou quase todos, nossos momentos de loucura... O sábio o aceita tranquilamente. A humanidade, diz ele, importa mais que sabedoria (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 103-104).

Assim, além da passagem da igreja, essas cenas dos dois grupos demonstram como, enquanto ainda se discutia sobre temas metafísicos, a cegueira permanecia. A partir do momento em que passaram a discutir temas terrenos, com destaque para a organização, chegou-se o momento da cura. A partir da organização, da partilha, da união, da queda dos seis degraus e da consciência da morte de Deus, a visão foi reconquistada. Enfatizamos a grande contribuição e alerta dado por Saramago (1995) sobre a questão da organização. Toda reestruturação do que foi abalado necessita de organização. Os cegos precisam reconstruir a moral, recuperarem os espíritos doentes, enfim, precisam organizar-se enquanto comunidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos encontrar, na narrativa de *Ensaio sobre a cegueira*, traços de uma espiritualidade sem Deus? Essa foi a questão que abriu e orientou nossa investigação. Nosso objetivo geral, portanto, visou a busca sobre a existência destes traços. Partimos da hipótese de que a narrativa contém, implicitamente, uma visão saramaguiana de um espírito sem Deus, passível de atos que possam representar uma espiritualidade. Essa caminhada entre espírito e espiritualidade estaria representada na relação metafórica da cegueira. Para tanto, nos foi necessário delimitar nosso campo investigativo, escolher a metodologia que pudesse garantir bases sólidas para a construção desta ponte e definir a base teórica para trabalharmos com os conceitos de espiritualidade, especialmente de espiritualidade ateia. Dessa forma, definimos o solo, as bases e as margens da ponte. O diálogo entre Saramago e Comte-Sponville representa a ponte edificada, a sua forma, as suas sinalizações.

O processo de escolha epistemológica e metodológica nos demandou trabalho intenso. Primeiramente trilhamos os caminhos da teopoética. Em nosso levantamento bibliográfico, buscamos variadas pesquisas em teopoética desenvolvidas no Brasil. Tínhamos, inicialmente, o objetivo de encontrar, nessas pesquisas, indicações de caminhos de ordem epistêmico-metodológicas. Entre essas pesquisas encontramos grandes referências neste campo. Várias foram citadas ao longo da dissertação, tais como Antônio Manzatto, José Carlos Barcellos e Maria Clara Bingermer, e outras, apesar de não serem diretamente referenciadas, como a pesquisadora Salma Ferraz, também contribuíram com nosso olhar. A teopoética se evidenciou como um campo de pesquisa frutífero, aberto a pesquisas vindas de outras áreas que não apenas a Teologia e a Letras, mas ainda um campo em formação. Todo esse percurso percorrido nos chamou especial atenção para três fatores: há muito pouco sobre metodologia e epistemologia em teopoética; o termo teopoética é utilizado em sentidos diversos pelos autores; há um grande peso dos trabalhos voltados para reflexões teológicas e a partir de metodologias da Teologia. Até mesmo entre pesquisadores teólogos, empenhados nessas discussões epistêmico-metodológicas como Alex Villas Boas, a carência dessa ordem é ressaltada. Quando buscamos reflexões dessa ordem vindas das Ciências da Religião, a carência torna-se ainda mais marcante.

Há, entre as pesquisas em teopoética, autores que buscaram desenvolver metodologias para as pesquisas que lidam com as interfaces religião e literatura. No Brasil, podemos ressaltar Antônio Magalhães e Antônio Manzatto. No entanto, não encontramos, nessas propostas, um caminho para nossa pesquisa. Como demarcamos, há um grande peso teológico

nesses trabalhos. Acreditamos que, apesar da enorme contribuição que estes trabalhos representam para a área das Ciências da Religião, é necessário que pesquisadores desta última também realizem reflexões e proposições próprias da área. Consideramos a linha de separação entre Teologia e Ciências da Religião muito tênue e, por isso, nos exige estado de alerta a todo o tempo. Ademais, poucas são as pesquisas que demonstram o caminho percorrido. Para traduzirmos em números, dos 167 artigos levantados por nós, apenas 32% apresentava, ao menos, a citação da teoria metodológica utilizada. Somente 11% visavam debate e proposições de ordem epistêmico-metodológica. Não encontramos nenhuma proposta metodológica originária das Ciências da Religião.

Em relação ao termo **teopoética**, percebemos certa fragilidade. Acessamos 64 dissertações e teses voltadas para as inter-relações religião e literatura realizadas nas Ciências da Religião. Chamou-nos a atenção o fato de encontrarmos o termo teopoética em apenas nove delas. Entre os 167 artigos, somente 31 deles (19%) apresentou o termo ao longo do texto. Ademais, vimos que o termo é utilizado, entre estes trabalhos, de maneira diversa. Ora teopoética refere-se ao fazer teológico pela via poética, ora sobre reflexões teológicas extraídas dos objetos literários. Poucos tratam a teopoética no sentido de campo de pesquisa, como adotado por nós. Talvez seja pela composição do termo [**teo** + **poética**], seja mais atraente para aqueles pesquisadores que trabalham entre esses polos da Teologia e da poética. Pode ser que a composição do termo não demonstre campo de pertença também por parte das pesquisas em Ciências da Religião. Não sabemos afirmar e nem temos uma conclusão em relação a esse fato. Mas acreditamos ser uma via aberta de investigações futuras.

A evidência da carência epistêmico-metodológica nos levou a mudar o desenho da nossa pesquisa. Pretendíamos, já no primeiro capítulo, abordarmos a obra saramaguiana. Entretanto, estas dificuldades nos levaram a desdobramos nossas investigações. Assim, partimos para as buscas nos campos da hermenêutica, da fenomenologia e da literatura e dedicamos o primeiro capítulo a este debate. Debate este necessário e urgente para os pesquisadores que trabalham nas interfaces da religião e do objeto literário, especialmente por parte daqueles inseridos nas Ciências da Religião.

Consideramos que esta trajetória nos trouxe grandes ganhos para o desenvolvimento de nosso trabalho. A base que construímos, acreditamos que nos levou a uma análise da obra que pudesse privilegiar os dizeres narrativos da obra literária em sua inter-relação com o leitor. Assim, evitamos os riscos de projetar, na obra, aquilo que ela, na verdade, não diz. Alertamo-nos também aos riscos de buscarmos inferir valores à narrativa pela biografia autoral. Também pudemos desviar-nos de outro risco que é o de buscar, a partir da obra,

fazer inferências de valores ao autor real ou, para utilizarmos de expressão recorrente pelo pesquisador Antônio Cantarella, não “batizar o poeta”. Não queremos, com isso, dizermos de uma pretensa objetividade por nossa parte. Este ponto também foi bem demarcado por nós, ao percorremos as bases da hermenêutica filosófica, da fenomenologia husserliana e das teorias literárias.

Nossa busca pelas trilhas metodológicas partiu, portanto, de uma grande preocupação em não incorrer nos riscos demarcados pelos pesquisadores em Teopoética, bem como da nossa insatisfação com as demarcações metodológicas encontradas na pesquisa inicial. Isso nos conduziu ao momento de aprofundamento nas teorias da interpretação. Necessidade tamanha, que dedicamos todo o primeiro capítulo a essas discussões. Ao abrirmos nosso capítulo inicial, questionamos: podemos captar faces da realidade através das suas reverberações? Uma obra literária ficcional desprovida, aparentemente, de conotações religiosas pode nos desvelar elementos religiosos? O que uma obra ficcional poderia nos dizer sobre a realidade? As respostas a essas questões, ou indícios de caminhos para respondê-las, nos foram dadas ao longo da nossa trilha epistêmico-metodológica traçada ao longo do nosso primeiro capítulo.

Concordamos com os teólogos Antônio Manzatto, Márcio Cappelli e Maria Clara Bingermer, entre outros, quando estes afirmam que as obras literárias, especialmente as do gênero romanesco, possuem a capacidade de nos dizer sobre a vida, a existência e sobre o ser humano. O romance, para eles, traduz, de maneira singular, uma experiência da realidade. Mas esta não se prende à experiência do autor, mas também traduz a experiência do leitor. Não trata o romance, por mais realista que seja, de um livro de história. Tampouco é um objeto estético puro e simples, que nos abre apenas ao prazer da leitura. O romance é história e é estética, mas não somente história ou somente estética. A literatura, na perspectiva adotada por estes autores e a qual partilhamos, trabalha no nível do simbólico, tangenciando o real através de metáforas. Sendo assim, a literatura desvela o real não como verdade concreta, demarcada tēmpora-especialmente, mas como uma verdade da existência, da essência da vida e da humanidade. Portanto, a obra literária não nos demanda significâncias concretas, mas um esforço de conferir-lhe sentido. Abrindo-nos a esse universo das vivências humanas, é perfeitamente plausível pensarmos na dimensão religiosa ou, mais amplamente, na espiritualidade desvelada por estas obras. Afinal, ao compreendermos o ser humano conforme evidenciado pela visão husserliana, estamos imbricados, enquanto sujeitos que somos, ao mundo-da-vida. Destarte, não há como pensarmos um sujeito isolado destes elementos

religiosos/ espirituais que, tal como a cultura e a linguagem, pertencem também ao mundo-da-vida no qual se insere.

Percorrido nosso campo de pesquisa, fomos buscar bases que se sustentam em solo teopoético. Iniciamos pela hermenêutica, resgatando brevemente seu histórico e enfatizando a hermenêutica de Heidegger, Gadamer e Ricoeur. A hermenêutica clássica trabalhava com subdivisões de áreas: jurídica, teológica e filosófica (ou profana). Isso levou ao consequente domínio das disciplinas sobre os textos. Ademais, pautava-se na arte da busca pela verdade oculta nos textos, através de técnicas que buscavam traduções normativas. Isso nos faz retomar algo recorrente nas pesquisas em Teopoética: o cuidado para não fazer da obra literária serva da Teologia. Essa preocupação, portanto, faz parte de não retornar a uma maneira hermenêutica utilizada anteriormente. Hermenêutica esta responsável pelas suspeitas e rupturas entre as áreas teológica e literária ao longo da história. Schleiermacher foi quem marcou o início da desregionalização da hermenêutica, ou seja, a proposição de uma hermenêutica geral e não dividida entre as três regiões mencionadas. Dilthey contribuirá com a mudança da visão hermenêutica no que se refere à distinção entre explicar [ciências da natureza] e compreender [ciências do espírito], propondo, portanto, que a hermenêutica pertencia às ciências do espírito. Ambos, entretanto, permaneceram presos a uma visão dogmática, tecnicista e objetivista da interpretação e mantinham seus focos em métodos que visassem a intenção autoral e a verdade oculta nos textos.

Para prosseguirmos com as concepções hermenêuticas que buscamos para compor nossas bases investigativas, consideramos primário percorrermos a fenomenologia husserliana. Isso se deveu ao fato de termo-nos deparado, diante das pesquisas de Heidegger, Gadamer e Ricoeur, a fenomenologia husserliana como fundo de suas teorias hermenêuticas. Como Husserl não propôs, diretamente, uma teoria de interpretação textual, recortamos os conceitos que fossem importantes para a presente pesquisa. Afinal, a fenomenologia husserliana é vasta e abre caminhos para inúmeras outras proposições. Dela tomamos os conceitos de intencionalidade da consciência e percorremos o método da redução fenomenológica. Estes conceitos se revelaram fundamentais para compreensão das proposições hermenêuticas dos três filósofos em destaque e parte do método husserliano nos auxiliou no desenvolvimento da nossa investigação.

A intencionalidade da consciência husserliana propõe, em breves linhas, que a consciência é sempre consciência de um objeto, ao passo que também o objeto é sempre um objeto para uma consciência. Dessa forma, há evidência que sujeito e objeto são inseparáveis e que o sujeito conhece o mundo através de uma consciência que intenciona o mundo.

Destarte, o conhecimento do mundo é sempre o conhecimento de uma consciência e, portanto, um mundo já interpretado pelo sujeito. Ampliando esta noção de inter-relação sujeito-objeto, encontramos o conceito de mundo-da-vida. Com este, torna evidente a noção husserliana de que somos sujeitos indissociáveis do mundo em que vivemos, da tradição, da cultura, da linguagem. Enfim, somos concebidos em um mundo prévio à nossa existência e nos afetamos por este mundo, ao mesmo tempo que a nossa existência o afeta. Apesar das diferenças e contraposições heideggerianas ao seu mestre Edmund Husserl, podemos perceber a influência dessa concepção husserliana na teoria de Heidegger, em especial na concepção prévia, condição do conhecimento de *Dasein*.

Focado em construir uma fenomenologia hermenêutica, Heidegger buscou compreender o ente privilegiado que somos, ou seja, *Dasein*. Nessa busca, ele afirmava que, para conhecermos o ser desse ente, temos que buscar lhe o sentido, uma vez que o ser não se mostra diretamente e de maneira nítida. Devemos buscar, então, pelo que não é demonstrado nitidamente, sendo possível captar apenas o sentido. Isso nos leva ao encontro de outro ponto discutido em Teopoética: a forma de estudos teopoéticos pautados em temas evidentes nas obras literárias. Como vimos, os pesquisadores que destacamos nesse campo inter-relacional alertam para o risco de reduzirmos o objeto literário ao buscar, neste, apenas temas religiosos explícitos para análises teológicas. O “ser da obra”, a sua essência, não deve ser reduzido a estes temas explícitos, uma vez que ele compõe o sentido da obra como um todo.

Assim, Heidegger propunha que o conhecimento é obtido pela própria existência. Não é algo dado no mundo, nem algo intrínseco ao sujeito. O conhecimento se dá na inter-relação sujeito e mundo. Vemos aqui a aproximação com a noção husserliana, mas vimos um aprofundamento de Heidegger nessa questão. Heidegger dá prosseguimento a tal noção de conhecimento, dizendo que este se constitui por dois modos: disposição e compreensão. A disposição é a abertura prévia ao mundo e relaciona-se com o humor. A compreensão sintoniza-se com a disposição e corresponde à abertura, às possibilidades. A interpretação, por sua vez, seria a elaboração dessas possibilidades abertas pela compreensão. A interpretação estaria fundada em três condições prévias: a posição, a visão e a concepção. Brevemente, a posição prévia refere-se a uma compreensão anterior; a visão prévia ao recorte do que a posição prévia abriu; e a concepção prévia diz das concepções conceituais anteriores ao novo conhecimento. Para o filósofo, não há possibilidades de o sujeito neutralizar essas condições prévias para conhecer algo. Concordamos com esse posicionamento e, transpondo este conceito à atual pesquisa, assumimos que nosso trabalho interpretativo partiu de uma posição, visão e concepção prévias em relação aos nossos conhecimentos anteriores em relação à obra

saramaguiana e à concepção comte-sponvilliana de espiritualidade ateia. Isso claramente guiou o nosso olhar sobre a leitura da obra. Ponto este realçado com nossa indicação do nosso eixo de análise. Entretanto, isso não significa mera projeção de concepções prévias à obra literária. Este ponto nos foi melhor esclarecido com Gadamer e Ricoeur.

De Gadamer damos ênfase aos conceitos de história efetual e fusão de horizontes. Ademais, Husserl e Heidegger, apesar da grande contribuição acerca do modo como conhecemos e interpretamos a realidade passa, com Gadamer, ao contexto da interpretação textual propriamente dita. A partir desses dois conceitos, em especial, percebemos a importância do horizonte do leitor e a inviabilidade de buscarmos a verdadeira intenção autoral ou recontar, historicamente, o contexto da obra no momento de sua escrita. O texto é aquilo que une estes horizontes de passado e presente, autor e leitor. Sendo, portanto, uma fusão, não se trata do horizonte autoral, tampouco do horizonte do leitor. É o encontro, no texto, de ambos os horizontes. A revelação de um efeito da realidade iniciado com o autor e conduzido ao leitor, que também será afetado pelos efeitos do texto. Destacamos, ainda, que Gadamer, influenciado especialmente por Heidegger, pautou sua teoria hermenêutica, distanciando-se da visão clássica na qual se buscava métodos e dogmas interpretativos. Para ele, a distância objetiva dos métodos científicos nos afastaria da verdade, uma vez que o conhecimento funda-se na experiência, no cotidiano e as nossas experiências e pré-concepções fazem parte do processo de conhecimento e compreensão. Dessa forma, Gadamer, tal como Heidegger, demarca que a interpretação não é distinta da compreensão, mas uma forma complementar desta. De acordo com ele, interpretar é explicitar a compreensão.

Com Ricoeur aprofundamos ainda mais na compreensão sobre o objeto literário e nossa relação, enquanto leitores/intérprete com a obra. O filósofo demarca a necessidade de considerarmos a obra como um todo, composta de um estilo literário, de um estilo pessoal de escrita e cuja significação não pode ser alcançada por frases ou palavras isoladas. A obra compõe um todo e sua significância só é possível se considerada como tal. Vemos aqui a essência do pensamento heideggeriano demarcado por nós anteriormente, quando apontamos que, diante do pensamento de Heidegger, o “ser da obra” não deve ser reduzido e seu sentido só é possível se considerarmos a obra como um todo. O filósofo acentua a autonomia do texto, dizendo que este se desprende de seu autor e de seu contexto, podendo ser constantemente atualizado pela leitura. Ricoeur traz, também, uma novidade em relação à compreensão e à explicação. Ao contrário do movimento iniciado com Dilthey no qual se separa compreensão da explicação, o francês diz que a explicação faz parte do processo de compreensão e não está separada deste processo. Ele propõe, assim, uma tríade que compõe o

mesmo processo: compreensão-explicação-interpretação. Esta demarcação foi ativamente acolhida em nosso processo metodológico. A esta noção, unimos o método da redução fenomenológica de Husserl e assim estruturamos nossa investigação e realizamos nossa análise da obra, conforme o segundo capítulo da dissertação.

A forma como optamos, a partir do método da redução fenomenológica, trabalhar a obra no capítulo 2 nos pareceu enriquecedora. Acreditamos que este movimento entre descrição da obra [redução eidética] e descrição da nossa análise [redução transcendental] nos ampliou os horizontes sobre a obra, revelando fenômenos que não havíamos nos atentado, como a questão da morte de Deus. Foi na aplicação deste método que a tríade ricoueriana compreensão-explicação-interpretação se evidenciou. Entretanto, como sugerimos no capítulo 1, optamos trocar o termo **explicação** por **descrição**. Partimos de uma compreensão ingênua, para não dizer pobre, da narrativa. Após a descrição detalhada da obra e da retomada do fluxo da consciência, no ato da leitura, descrevendo-o sistematicamente, foi que alcançamos, a nosso ver, a compreensão elaborada, ou seja, a interpretação ricoueriana. Ademais, esse percurso nos indicou os elementos a serem trabalhados e organizou nossa projeção para a discussão dos resultados que seguiram no momento posterior. Ademais, acreditamos que este modo de trabalhar possibilitou que o texto nos oferecesse o que o pesquisador Cantarela chamou de “controle de leitura”. Para além, consideramos que este processo descritivo, abordando a obra e a consciência do leitor envolvido no fenômeno da leitura, contribui para os possíveis leitores da nossa pesquisa compreenderem melhor as relações estabelecidas entre obra e análise.

Em relação à obra literária utilizada, *Ensaio sobre a cegueira*, consideramos uma escolha muito acertada. A narrativa desvelou um vasto material simbólico a ser explorado. Era receio nosso, inicialmente, que não sendo esta uma obra considerada dentro daquelas “obras bíblicas” de José Saramago, pudesse ser ela insuficiente em elementos para analisarmos e discutirmos. Em um primeiro momento, inclusive, consideramos trabalhar com três obras do autor português. Entretanto, ao nos depararmos com tanto material e possibilidades de análise abertos por *Ensaio sobre a cegueira*, optamos por trabalharmos, neste momento, apenas com este romance. Consideramos que assim, nosso olhar para o todo da obra poderia ser mais aprofundado.

O romance *Ensaio sobre a cegueira* traz a narrativa de uma epidemia de cegueira branca. Esta epidemia acomete toda a cidade fictícia. Apenas a mulher do médico não perdeu a visão. Saramago (1995) não nomeia nenhuma das personagens, nem a cidade. As personagens são identificadas por suas características sociais. Em um primeiro momento, a

narrativa concentra-se nos eventos individuais dos casos de cegueira: o primeiro cego, o médico, o ladrão de automóveis, a rapariga dos óculos escuros e o rapazinho estrábico. Em seguida, após a narrativa desenvolver no manicômio, onde os cegos eram isolados, o olhar passa a ser sobre grupos e não sobre casos individuais. O grupo principal teve, ao longo de todo o enredo, a mulher do médico como elemento de união entre as personagens que o compunha. Depois de muitos eventos, as personagens isoladas no manicômio, a mando do Governo da cidade, libertaram-se e se depararam com uma cidade de cegos. As pessoas normalmente andavam em grupos, em busca de abrigo e alimentos. O grupo principal permaneceu unido até o final da narrativa, quando os cegos recuperaram a visão.

Em nossa análise, identificamos que a ênfase dada à qualidade da cegueira, uma cegueira branca, poderia aludir ao excesso de luz do mundo contemporâneo, ao racionalismo e ao cientificismo. Encontramos correspondência nas pesquisas de Silva (2002) e de Perassoli Júnior (2014). Silva (2002) realça, em sua análise, o excesso de claridade [hiperiluminação] provocado pelo tecnocientificismo. Perassoli Júnior (2014) também identifica, na cegueira branca, uma crítica ao racionalismo, que estaria conduzindo a sociedade, tal como na ficção saramaguiana, à tragédia.

A narrativa trata de um evento de caos, o qual as personagens lutam por suas existências e sobrevivências, pela própria humanidade. Mesmo diante de um caos que parecia não ter solução, não houve apelo divino ou interferências sobrenaturais para a resolução da problemática. Lopes (2017) também demarcou esta ausência sobrenatural e ênfase na humanidade, indicando que das 25 vezes que a palavra **Deus** foi utilizada, 21 fazia parte de expressões de linguagem. O pesquisador evidenciou, também, a marca de Saramago sobre a incapacidade de ver o outro, ponto que também foi identificado em nossa análise. Para Silva (2002) a obra revela um interesse pelo ser humano e pelo mundo, através da busca do autor em compreender a essência humana. Tal perspectiva foi também demarcada em nossa leitura. Ademais, nos ficou evidente o peso das questões sociais demarcadas na narrativa: ao invés de nomes, características sociais; as problemáticas giravam em torno da moral, como a prostituição e o roubo; realce de virtudes, em especial pela mulher do médico. Por essas características, a escolha pelo filósofo André Comte-Sponville nos foi confirmada. O romance traz abordagens muito caras à sua filosofia.

Antes de partimos para a filosofia comte-sponvilliana, no entanto, destacamos ainda o destaque dado por Lopes (2017) à cena da igreja. Em sua leitura, a venda nos olhos das imagens santas indicaria, tal como em nossa leitura, uma ênfase na salvação humana. Para ele, a cena é um apelo saramaguiano à necessidade de o ser humano colocar-se como autor de sua

própria história e assumir, conscientemente, sua responsabilidade diante da vida. Interpretamos essa cena no mesmo sentido adotado pelo pesquisador, mas acrescentamos, nessa cena, a reflexão sobre a morte de Deus. Destacamos, da abordagem de Lopes (2017), a questão sobre a espera por providências divinas, que seria alienante. O filósofo Comte-Sponville deixa, em diversas obras, a problemática da esperança, dizendo que a nós não nos cabe esperar, mas viver.

Em sua obra *O espírito do ateísmo*, Comte-Sponville (2016) desenvolveu o pensamento sobre aquilo que ele considerava ser uma espiritualidade sem Deus. Primeiramente aborda a questão: é possível viver sem religião? Buscando elementos históricos e reflexões sobre o que significa uma religião, ele conclui que sim, é perfeitamente possível que uma sociedade viva sem religião. Entretanto, ele demarca elementos que constituem uma religião, mas que não são exclusivos dela: a comunhão em torno de algo sagrado e a fidelidade. Este algo sagrado não necessita ser algo transcendente, sobrenatural. Pode ser, por exemplo, virtudes, moral e ética. Posteriormente ele questiona se seria possível uma sociedade sem Deus, ao que também conclui afirmativamente. Crer em Deus, para ele, é da ordem da fé e, para ele, a fé não é necessária, mas a fidelidade. Não crer em Deus, entretanto, não significa não crer em nada. Então, ele afirma que a um ateu é perfeitamente possível crer no Todo, na natureza que nos contém. O ateu não crê, diz ele, num Deus pessoal e transcendente. Mas diz que o mistério que é a existência, é a sua própria luz. Destarte, o filósofo propõe que o espírito é a abertura do ser humano ao Todo. Sendo abertura, ele afirma que não é interioridade. Este acesso é imanente, pois o Todo o contém. Ademais, o espírito é o próprio corpo, não uma substância. Assim, ele propõe uma espiritualidade para os ateus que seja imanentista, naturalista e materialista. A espiritualidade nada mais é, em seu conceito, que os atos do espírito: pensar, sentir, abrir-se à totalidade, abertura à verdade, amar, aceitar, dizer sim à vida. A eternidade, diz o filósofo, é aqui e agora. E é no aqui e agora que o ser humano precisa preencher de sentido e valor.

Diante disso, constatamos ser perfeitamente possível estabelecermos o diálogo proposto entre Saramago e Comte-Sponville. Na obra saramaguiana *Ensaio sobre a cegueira*, os elementos de realce para a proposta de uma espiritualidade atea de Comte-Sponville e revelam: comunhão, fidelidade e amor estão presentes em toda a narrativa. A ausência de algum destes elementos, inclusive, se desponha em momentos de dificuldade. Em nossa análise foi possível evidenciar que o início da cegueira se desponha com a falta de comunhão entre as personagens. A partir da convivência no manicômio e, em especial, com a necessidade de se unirem para enfrentarem o grupo dos “malvados”, o desenho saramaguiano

da comunhão foi tomando forma e se evidenciou como elemento chave para que os cegos chegassem à cura.

Na obra saramaguiana, o contorno de ser humano constituído na unidade corpo e espírito foi se constituindo através das contraposições como olho e alma, banho no corpo que limpava a alma. Percebemos também que a alma foi utilizada como sinônimo de espírito. Tal como na visão comte-sponvilliana, a alma da narrativa saramaguiana representa o próprio corpo e não uma substância metafísica. Ademais, percebemos que ambos trabalham com uma noção de ser humano paradoxal, que se constitui no social. Em ambos, viver em comunhão se mostrou essencial para a existência de uma comunidade. Tanto obra, quanto filosofia, demarcam que viver em comunidade não é viver em um aglomerado de pessoas. É preciso comungar em torno de algo comum. E este algo não é em torno de um sagrado transcendente, de uma religião.

Em Comte-Sponville encontramos que a sociedade contemporânea tem passado por uma crise espiritual. Em *Ensaio sobre a cegueira*, a cegueira representava uma doença do espírito. Segundo o filósofo, durante milênios a sociedade depositou todo o sentido do mundo em uma eternidade para além do agora, em um paraíso que não é aqui e em um todo transcendente e pessoal [Deus]. Com o Iluminismo e a exacerbação do racionalismo, a sociedade não suportou mais a crença em Deus que sustentava o Ocidente, levando ao advento anunciado por Nietzsche da morte de Deus. Quando iniciamos a nossa análise do romance, apesar de termos em mente a possibilidade de a cegueira indicar um adoecimento espiritual, bem como a hipótese de a narrativa indicar para uma espiritualidade atea, ou seja, sem Deus, esse advento da morte de Deus não era esperado por nós. E foi um elemento que se desvelou apenas no último capítulo do romance, na cena em que a mulher do médico e o médico entram na igreja e ela toma consciência que as imagens estavam todas com os olhos tampados com uma venda branca.

O romance evidenciou, por fim, um elemento que o filósofo não trabalha de forma explícita: a organização. Desde o início da narrativa Saramago dá pistas que este é um elemento importante para a sobrevivência no manicômio. Depois, em especial pelas indicações da personagem da mulher do médico, a falta de organização passa a se revelar como um grande problema para a vida dos cegos. A mulher do médico, então, busca estabelecer regras para que seu grupo pudesse se organizar. Ademais, há duas cenas marcantes que levam à união entre os dois elementos: morte de Deus e organização. Trata-se do primeiro grupo que a mulher do médico observou ao passarem por uma praça. Nesse grupo havia discussão de diversas questões metafísicas. Posteriormente, em outra cena, ela passa por

outro grupo. Entretanto, este segundo grupo não falava sobre temas metafísicos, mas sobre governo, estado e, entre outros, organização. Esta cena do segundo grupo ocorre no mesmo dia da cena da igreja. Chegada a noite, a cura aconteceu.

Sumariamente, concluímos que a cegueira branca indica um adoecimento do espírito. Este adoecimento do espírito se deu pelo individualismo, pelo não olhar verdadeiramente os olhos das pessoas, pela negação da verdadeira condição, por não abrir-se à verdade das evidências, pela negação da realidade e priorização de verdades absolutas/ científicas. O processo de caos, a união, a comunhão em torno de algo comum (vencer os “malvados”, curar) e a consciência da morte de Deus levou as personagens a se organizarem para se construírem como comunidade. Todo esse processo foi alcançado pela humanidade das personagens, na existência e no sofrimento. A salvação se dá no aqui e agora.

Após todo o nosso percurso, respondemos afirmativamente à nossa questão inicial: é possível encontrar, na narrativa de *Ensaio sobre a cegueira*, traços de uma espiritualidade sem Deus. Confirmamos nossa hipótese inicial e destacamos que o diálogo realizado entre Saramago e Comte-Sponville nos evidenciou como um diálogo profícuo, com indicações de novos caminhos a percorrer. Percebemos que a literatura pôde contribuir com a teoria comte-sponvilliana indicando, inclusive, o elemento da organização que nos pareceu bem pertinente para pensar em uma sociedade esvaziada de sentido, diante da morte de Deus. Afinal, como se chegar a um ponto de liame social, que não mais Deus ou igreja, se não houver organização? Tirado o tapete que sustentava a sociedade há milênios, o que resta senão o caos da queda? Talvez seja essa a grande contribuição da obra: precisamos nos organizar.

A filosofia comte-sponvilliana nos indica um rico material para as Ciências da Religião. Diante da secularização e laicização da sociedade, as novas formas de espiritualidade são fenômenos de realce nas sociedades contemporâneas. A sua proposta de espiritualidade atea revela um caminho de importante reflexão, sobretudo para se pensar em formas de Estados laicos. Suas reflexões em torno das virtudes e de uma espiritualidade naturalista, imanentista e materialista podem trazer, a nosso ver, contribuições para as pesquisas sobre diálogo inter-religioso.

O trabalho envolvendo as interfaces entre literatura e religião se afirmou a nós como um campo de pesquisa capaz de trazer reflexões muito ricas. Percebemos que a literatura é capaz de provocar, no leitor, aberturas de horizontes e possibilidades de olhar o mundo por outros ângulos. Por serem fictícias, as obras não se encerram e não se esgotam. Há cinco anos havia realizado um trabalho com *Ensaio sobre a cegueira*, sob a perspectiva gestáltica. Naquele momento nenhum elemento religioso se revelou na leitura. Nesse momento, a

narrativa nos abriu a outro mundo possível, conduzindo a outros caminhos interpretativos diversos do que havia tomado cinco anos atrás.

Retomando a questão metodológica e epistemológica, consideramos que o caminho adotado foi extremamente positivo e rico para a realização da nossa investigação. Entretanto, há muito o que percorrer na construção de métodos adequados para as investigações em Ciências da Religião que visem as interfaces entre religião e literatura. Consideramos que a falta de demarcação metodológica e a falta de clareza do caminho percorrido entre as duas margens da ponte podem incorrer em fragilidade da estrutura do trabalho, bem como contribui para que se caia naqueles riscos já apontados: projetar valores no texto sem que o mesmo revele estes valores ou batizar o poeta. Talvez seja o método fenomenológico da forma utilizada por nós, um passo inicial para pensarmos em métodos próprios das Ciências da Religião. Mas sabemos que se trata ainda de um primeiro e tímido passo este que propomos nessa pesquisa.

## REFERÊNCIAS

- AGUILERA, Fernando Gómez. **As palavras de Saramago**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- ALES BELLO, Angela. **Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru (SP): EDUSC, 1998.
- ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia e Ciências Humanas: psicologia, história e religião**. Bauru (SP): EDUSC, 2004.
- ALES BELLO, Angela. **Introdução à Fenomenologia**. Bauru (SP): EDUSC, 2006.
- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião da Universidade Federal de Juiz de Fora**, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 9-30, jul./ dez. 2000. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/852/737>>. Acesso em: 04 nov. 2017.
- BINGEMER, Maria Clara. **Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015.
- CANTARELA, Antônio Geraldo. A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura. **Teoliterária: Revista de Literaturas e Teologias da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**, São Paulo, v.8, n.15, p. 193-221, 1º sem. 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/36644/26006>. Acesso em 28 set. 2018.
- CANTARELA, Antônio Geraldo. Deus e deuses nos meandros do Livro do Desassossego: uma função do estilo. **Teoliterária: Revista de Literaturas e Teologias da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**, São Paulo, v. 5, n. 10, 2º sem., p. 48-75, 2º sem. 2015. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/25011/18553>>. Acesso em: 26 dez. 2017.
- CARDOSO, Carolina de Resende Damas; MASSIMI, Marina. Contribuições de Edith Stein para a Fundamentação Filosófica da Psicologia Científica. **Psicologia em Pesquisa**, Juiz de Fora, v.7, n. 2, p. 188-199, jul/dez. 2013. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1982-12472013000200007](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-12472013000200007)> Acesso em: 20 jan. 2018.
- COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- COMTE-SPONVILLE, André. **O capitalismo é moral**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Valor e Verdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

COMTE-SPONVILLE, André. **Bom dia angústia!** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CONRADO, Iris Selene. **O romance e o romance de José Saramago**. 2011. 246 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Programa de Pós-Graduação em Letras. Assis (SP), 2011. Disponível em: [https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/103653/conrado\\_is\\_dr\\_assis.pdf?sequence=1](https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/103653/conrado_is_dr_assis.pdf?sequence=1). Acesso em 20 ago. 2018.

CULLER, Jonathan. **Teoria Literária: uma introdução**. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião da Universidade Federal de Juiz de Fora**, Juiz de Fora, v.15, n.2, p. 249-269, dez. 2012. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1729>>. Acesso em: 17 mar. 2017.

FUNDAÇÃO JOSÉ SARAMAGO, 2018. Disponível em: <https://www.josesaramago.org/>. Acesso em: 10 jun. 2018.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOTO, Tommy Akira. **A (re)constituição da Psicologia fenomenológica em Edmund Husserl**. 2007. 219 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Campinas (SP), 2007.

GRONDIN, Jean. **¿Qué es la hermenêutica?** Barcelona: Herder, 2014. [versão Kindle]. Retirado de <http://www.amazon.com/>.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (1927). São Paulo: Editora Vozes e Universidade São Francisco, 2005.

HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia**. Rio de Janeiro: Edições 70, 2008.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre (RS): EDIPUCRS, 2008b.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**. São Paulo: Editora 34, 1996, v.1.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**. São Paulo: Editora 34, 1999, v. 2.

JAUSS, Hans Robert. A Estética da Recepção: colocações gerais. In: JAUS, Hans Robert *et al*; coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

KUSCHEL, Karl-Josef. **Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LIMA, Luiz Costa. Hermenêutica e abordagem literária. In: LIMA, Luiz Costa (Org). **Teoria da Literatura em suas fontes**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, v.1.

LIMA, Denise Noronha. **O espaço da memória em José Saramago**: literatura e autobiografia. 2017. 392 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação, Fortaleza (CE), 2017.

LOPES, Márcio Cappelli Aló. **Por uma Teologia ficcional**: a (des)construção teológica na reescritura bíblica de José Saramago. 2017. 326 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de pós-graduação em Teologia, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31721/31721.PDF>. Acesso em: 10 nov. 2017.

MANZATTO, Antônio. Em torno da questão da verdade. **Horizonte: revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p. 12-28, jan./mar. 2012a. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n25p12/3552>>. Acesso em 26 dez. 2017.

MANZATTO, Antônio. Literatura e Teologia da Libertação. **Teoliterária: Revista de Literaturas e Teologias da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**, São Paulo, v. 2, n.4, 2º sem., p. 73-86, 2012b. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22902>>. Acesso em: 23 dez. 2017.

MANZATTO, Antônio. Teologia e Literatura: bases para um diálogo. **Interações – Cultura e Comunidade da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v.11, n.19, p.8-18, Jan./Jun. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n19p8>>. Acesso em: 26 dez. 2017.

MANZATTO, Antônio. **Teologia e Literatura**: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

MARTINS, Manuel Frias. **A espiritualidade clandestina de José Saramago**. Lisboa: Fundação Saramago, 2014.

MISSAGGIA, Juliana Oliveira. **Redução, intencionalidade, mundo**: a Fenomenologia husserliana como superação da oposição entre realismo e idealismo. 2015. 288 f. Pontifícia Universidade Católica do Rio grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Porto Alegre (RS), 2015. Disponível em:<<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/6227/2/472472%20-%20Texto%20Completo.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2017.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. **Estudos de Religião**, São Paulo, vol. 22, n. 34, p. 70-83, jan./jun.2008. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/220/228>. Acesso em 20 ago.2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Amanda Laís Jacobsen de; OLIVEIRA, Juliana Prestes de. Ensaio da reflexão no espelho de brancura: ficção na cegueira identitária de José Saramago. **Nau literária: crítica e**

**teoria da literatura em língua portuguesa da UFRGS.** Porto Alegre (RS), vol. 14, n. 1, p. 29-40, 1º sem. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/73159/48663>. Acesso em 23 ago. 2018.

PERASSOLI JÚNIOR, Cláudio Roberto. **Entre cegos e zumbis: as metáforas da contemporaneidade na discussão sobre níveis culturais.** 2014. 242 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Marília, Programa de Pós-graduação em Letras, Marília (SP), 2014. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=1393540](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=1393540). Acesso em: 12 set. 2018.

RICOEUR, Paul. **Na escola da Fenomenologia.** Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2009.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação.** Rio de Janeiro: Edições 70, 1976.

RICHTER, Nanci Geroldo. **Os espaços infernais e labirínticos em "Ensaio sobre a cegueira".** 2007. 165 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-18122007-110516/en.php>. Acesso em 02 set. 2018.

SARAMAGO, José. **O conto da ilha desconhecida.** São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SARAMAGO, José. **Pequenas memórias.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHUTZ, Alfred. O Estrangeiro: um ensaio em Psicologia Social. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 10, n. 13, p. 117-129, out. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11345/6153>>. Acesso em 10 mai. 2018.

SEIBIT, César Luís. **A dupla estrutura do conhecimento: relação entre teoria e compreender prévio do ser-no-mundo em Martin Heidegger.** 2009. 200 f. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre (RS), 2009. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3536/1/000416088-Texto%2bCompleto-0.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2017.

SENRA, Flávio. O estado atual dos programas de teologia e Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil – 2013-2014. Aproximações. **Reflexões**, Campinas, v.41, n1, p. 7-16, jan/jun 2016. Disponível em:< <http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3713>. Acesso em: 16 mar. 2017.

SENRA, Flávio. Estudo de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: situação atual e perspectivas. **Rever- Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 15, n 2, p. 196-214, Jul/Dez 2015. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26196>>. Acesso em: 17 mar. 2017.

SILVA, Ana Cláudia Salomão e PAZ, Ravel Giordano. Observações sobre a aplicação da Estética da Recepção a *Helena*, de Machado de Assis. **REEL – Revista Eletrônica de**

**Estudos Literários**, Vitória, s. 3, ano 10, n. 14, p. 1-17, 2014. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/reel/article/view/11085/7744>. Acesso em: 17 jun. 2017.

SILVA, Maria Ivonete Coutinho da. **Ensaio sobre a cegueira**: olhar que transcende o olho. 2002. 108 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística, Recife (PE), 2002. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/teses/arquivo/20040705161301.pdf>. Acesso em 05 set. 2018.

VILLAS BOAS, Alex. **Teologia em diálogo com a Literatura**: origem e tarefa poética da teologia. São Paulo: Paulus, 2016.

VILLAS BOAS, Alex. A natureza poética da espiritualidade não religiosa: um olhar a partir de Jean Paul Sartre. **Horizonte: revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 777-804, jul./set. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p777/7105>. Acesso em 20 ago. 2018.

ZILLES, Urbano. Introdução. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre (RS): EDIPUCRS, 2008.

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento**. Porto Alegre (RS): EDIPUCRS, 2006.