

## “O SILÊNCIO QUE NINGUÉM OUVIU” – POR UMA ONTOLOGIA NÃO- ANTROPOCÊNTRICA

*Diogo Barros Bógea<sup>1</sup>*

[orcid.org/0000-0001-5862-819X](https://orcid.org/0000-0001-5862-819X)

**RESUMO:** A partir de uma série de quadros do artista plástico Federico Guerreros intitulada “O silêncio que ninguém ouviu”, tecemos algumas considerações sobre o problema – epistemológico e ontológico – da possibilidade de acesso à – e descrição da – realidade para além do sujeito, da consciência e da linguagem. Após um sobrevoo histórico sobre a metafísica da subjetividade moderna e a virada linguística contemporânea, introduzimos alguns importantes conceitos da chamada virada ontológica que procura suplantar os embargos kantianos e reestabelecer novas possibilidades de elaboração de ontologias e metafísicas contemporâneas. Recorremos, por fim, à mística psicanalítica de MD Magno e a algumas tradições orientais para pensarmos possibilidades de escuta do silêncio como base para uma ontologia não-antropocêntrica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Silêncio. Ontologia. Mística.

## “THE SILENCE THAT NOBODY HEARD” – FOR A NON-ANTHROPOCENTRIC ONTOLOGY

**ABSTRACT:** From a series of paintings by the artist Federico Guerreros entitled “The silence that nobody heard”, we make some considerations about the – epistemological and ontological – problem of the possibility of access to – and description of – reality beyond subject, consciousness and language. After a historical overview of the metaphysics of modern subjectivity and the contemporary linguistic turn, we introduce some important concepts of the so-called ontological turn that seeks to overcome Kantian embargoes and re-establish new possibilities for the elaboration of contemporary ontologies and metaphysics. Finally, we resorted to MD Magno's psychoanalytic mystique and some eastern traditions to think about possibilities of listening to silence as a basis for a non-anthropocentric ontology.

**KEYWORDS:** Silence; ontology; mystique

### 1 – CONSIDERAÇÕES INICIAIS: O SILÊNCIO QUE NINGUÉM OUVIU

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto de Filosofia e Psicanálise na Faculdade de Educação da UERJ. Doutor e Mestre em Filosofia pela PUC-Rio. Pós-graduado em Psicanálise pela Cândido Mendes (RJ). Graduado em História pela UERJ-FFP. E-mail: diogobogeaa@hotmail.com

BÓGEA, D. B.

Nada se sabe sobre a obra do artista plástico Federico Guerreros entre 2015 e 2020. Se esteve trabalhando em segredo ou se pausou sua produção artística por alguns anos, não sabemos. Uruguaio residente em São Paulo, até 2015 o discípulo de Osmar Pinheiro trabalha com uma estranha técnica que consiste em recobrir “fragmentos ampliados de fotografias recentes ou antigas” com “cera de abelha pigmentada”.<sup>2</sup> De 2008 a 2015, suas redes sociais nos mostram dezenas de trabalhos nesse estilo. Em junho de 2020, no início do longo período de isolamento exigido pela pandemia mundial de COVID-19, Guerreros retorna às redes sociais com a página “@volverapintar”, voltar a pintar. A técnica muda. A temática também. Trata-se agora da exibição de quadros pintados com pastel oleoso. De início, algumas paisagens campestres e/ou interioranas desertas: tema bem clássico desde a romântica exaltação da natureza, seja como verdadeira essência a redescobrir, seja como representação nostálgica de um paraíso perdido pelo bicho-homem que, por seu irrefreável desenvolvimento cultural-tecnológico, enredou-se em complicações sem fim.

Na segunda metade de julho, algo diferente aparece: uma sequência com quatro quadros apresenta o interior de um único cômodo. Um quarto, de uma antiga casa, hospital ou hospício. Uma cama ou maca vazia, vista sob quatro pontos de vista diferentes. No fundo, uma porta entreaberta para um ambiente escuro, um corredor vazio, uma janela através da qual a luz solar inunda o cômodo, um crucifixo na parede, uma mesa de cabeceira. Em todas elas não há ninguém. A segunda imagem tem por título “Nesse quarto habitou uma loucura”. A última se chama simplesmente “Silêncio”. Desde então, o tema do “cômodo vazio” (vazio de pessoas, mas não de objetos) passará a dominar inteiramente a página de Federico Guerreros. Serão dezenas de imagens com o mesmo tema. Até que em dezembro de 2020 – com a chegada das primeiras vacinas, talvez? – as pessoas retornam aos quadros. Povoam as ruas. Encontram-se em bares. Jogam sinuca. E as postagens cessam. Por seis meses.

Eis que em junho de 2021 são os cômodos vazios de pessoas que retornam. Um altar com um ostensório e algumas cruces de madeira jogadas ganha o título de “Registro de uma ausência”. Os cômodos sem ninguém proliferam novamente. Em 09 de outubro, uma cama box de solteiro com uma janela iluminada ao fundo ganha o título de “Silêncio”. Em 10 de outubro um cômodo indistinguível, que bem poderia ser uma sala, uma copa ou um escritório,

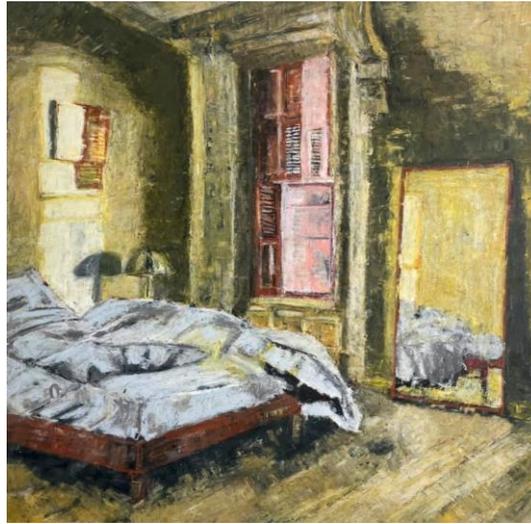
---

<sup>2</sup> Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/rede/a-nostalgia-de-federico-guerreros/>>. Acessado em 20 de abril de 2023

BÓGEA, D. B.

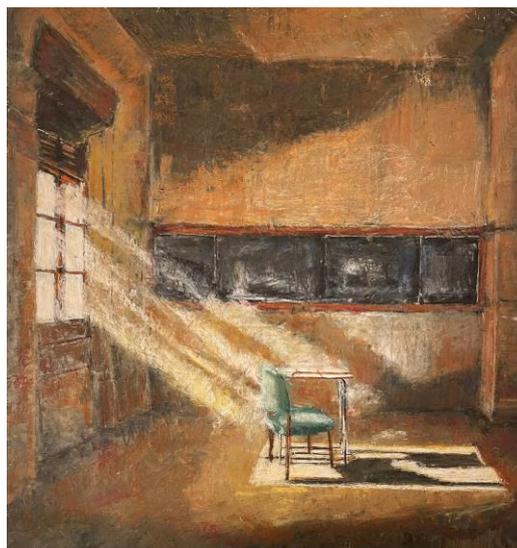
inteiramente invadido pela luz que entra através da janela ao fundo tem por título “Quando o silêncio grita”. No dia 08 de novembro de 2021, enfim a série de cômodos incômodos, cheios de objetos e de uma estranha sensação de ausência ganha finalmente seu título definitivo: “O silêncio que ninguém ouviu”.

O primeiro quadro da série assim nomeada traz uma cama de casal remexida em frente a um espelho num cômodo com muitos tons de amarelo.



GUERREROS, F. E. **foi.** 2021. Pastel oleoso sobre papel, 56X60 cm

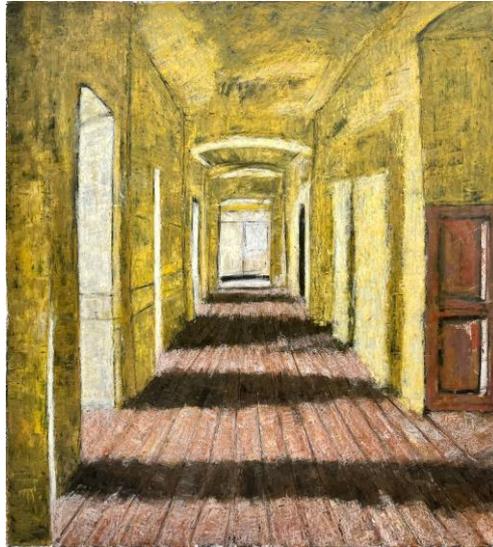
“Recuperação” traz uma sala de aula alaranjada com uma carteira solitária iluminada por um feixe de luz.



GUERREROS, F. **Recuperação.** 2021. Pastel oleoso sobre papel, 62x58 cm

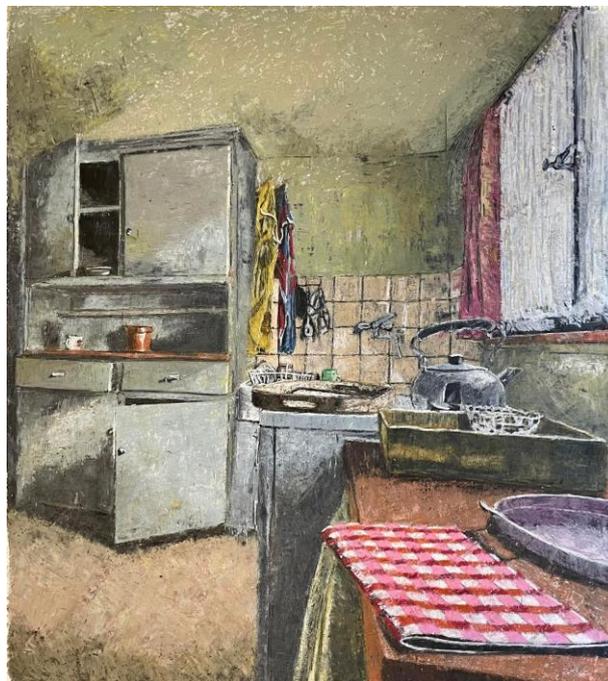
BÓGEA, D. B.

Em outra imagem, um corredor também em muitos tons de amarelo é atravessado por luzes e sombras das paredes e cômodos que ninguém frequenta.



GUERREROS, F. **Corredor**. 2021. Pastel oleoso sobre papel, 88x73 cm

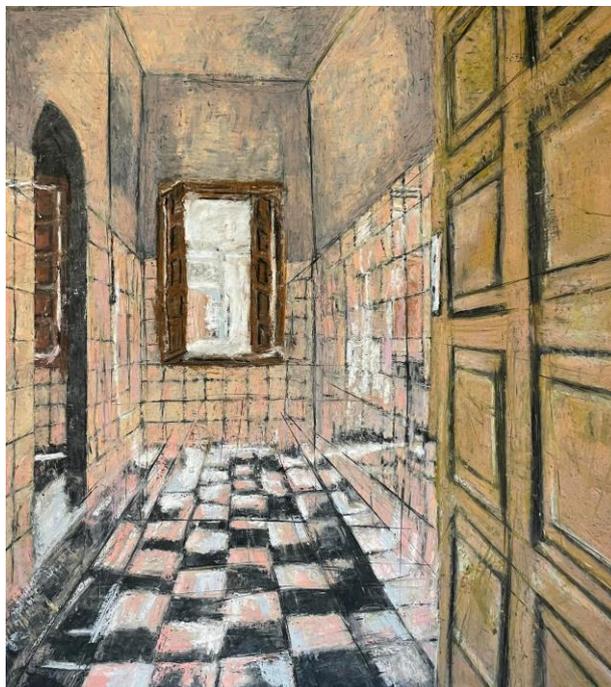
“Caderno de receitas” apresenta uma cozinha, num estilo mais realista e menos onírico do que de costume, cheia de objetos aparentemente usados, mas novamente sem ninguém.



GUERREROS, F. **Caderno de receitas**. 2021. pastel oleoso sobre papel, 88x78 cm

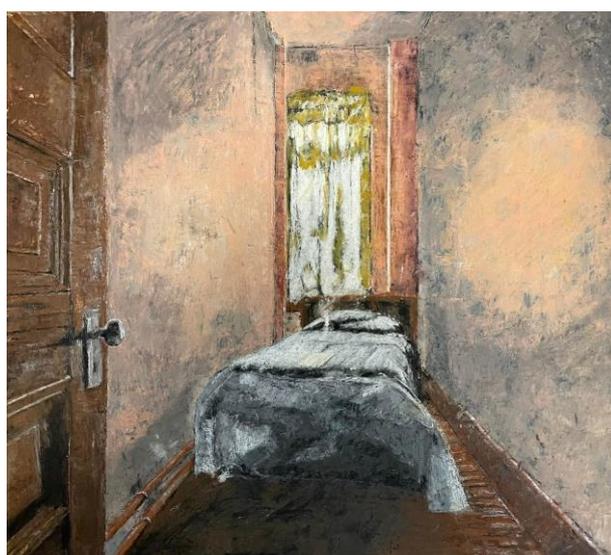
BÓGEA, D. B.

Em “A cadeira que não está” vemos uma espécie de antessala de piso quadriculado, inteiramente vazia.



GUERREROS, F. **A cadeira que no est**. 2021. pastel oleoso sobre papel, 60x60 cm

Aqui o vazio que jรก havia tragado qualquer presenca humana, acaba por devorar tambem a cadeira que, como diz o tıtulo, deveria estar lรก, mas no estรก. “Quartofobia” traz um quartinho bem estreito, claustrofóbico, com uma cama solitria no centro, no unıco espaco possıvel.

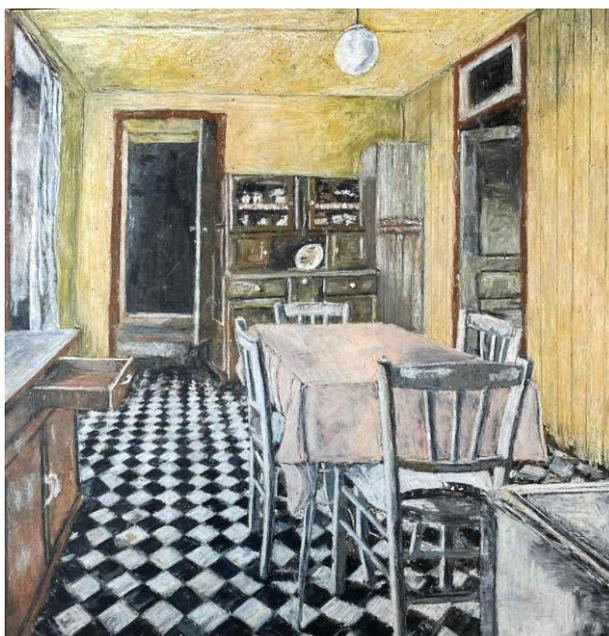


GUERREROS, F. **Quartofobia**. 2021. pastel oleoso sobre papel, 80x88,5cm

Sobre “Cozinha”, Federico comenta:

Mais uma cozinha que me aparece. Não sei porque tenho essa espécie de obsessão por esse ambiente. São talvez consideradas pela maioria como o lugar do encontro, das conversas e de um certo convívio. Eu não vejo assim, e tento pintar como um espaço de tremenda solidão onde se preserva uma espécie de vazio que aparece em contraposição aos acontecimentos que algum dia ali aconteceram. Me interessa mais o pós, quando habita ali finalmente o nada e o espaço se torna palco para o silêncio. Talvez esse esvaziamento do ambiente se apresenta por uma ausência de algo que um dia já foi, ou por um desejo de ser (GUERREROS, 2022).

A imagem apresenta uma mesa de jantar. Ali onde as pessoas sempre ocupadas em nascer e morrer<sup>3</sup> – ou seja, restritas às marcas de uma temporalidade muito propriamente humana – tagarelam sobre tudo e sobre nada, Federico deixa sobrevir o silêncio que elas se esforçam tanto para não ouvir.



GUERREROS, F. *Cozinha*. 2022. pastel oleoso sobre papel, 85x80cm

Em “Interrupção”, uma porta pela qual ninguém passa deixa entrever uma escada pela qual ninguém sobe ou desce. “Só um canto”, em tons cinzentos, traz mais uma vez a luz do sol que insiste em entrar pela janela, todos os dias, e se fazer refletir no chão para ninguém ver. “Só uma cadeira num canto” traz uma cadeira de assento vermelho vivo na qual ninguém senta. E

<sup>3</sup> Referência à canção “Panis et circencis”, dos Mutantes.

BÓGEA, D. B.

assim a série segue por mais dezenas de quadros. Quartos, cozinhas, corredores, janelas, escadarias, salas de aula, mesas, cadeiras. Em algumas vemos objetos remexidos que parecem indicar que humanos estiveram por ali. Em todas, algo em comum: ninguém para ouvir o silêncio.

## 2 – METAFÍSICA DO SUJEITO E METAFÍSICA DA LINGUAGEM

O título “O silêncio que ninguém ouviu” é poderoso. Nos fez lembrar da canção de Arnaldo Antunes:

Antes de existir computador existia tevê / Antes de existir tevê existia luz elétrica /  
Antes de existir luz elétrica existia bicicleta / Antes de existir bicicleta existia  
enciclopédia / Antes de existir enciclopédia existia alfabeto / Antes de existir alfabeto  
existia a voz / Antes de existir a voz existia o silêncio / O silêncio / Foi a primeira  
coisa que existiu / Um silêncio que ninguém ouviu (ANTUNES, 1996).

A série de quadros e a canção remetem a um inquietante problema filosófico: como pode o pensamento referir-se a algo inteiramente externo? Como pode o pensamento referir-se a um tempo em que não havia pensamento? Como pode o pensamento referir-se a um espaço em que não há nenhuma testemunha pensante? Pode-se substituir “pensamento” por “consciência”, “linguagem” ou simplesmente “sujeito” e teremos apenas formulações diferentes para a mesma questão.

No entanto, colocada repetidamente dessa maneira, a questão encobre um problemático pressuposto que, nessa famosa formulação, é tomado como dado. Quando nos perguntamos sobre as possibilidades de acesso ou referência do sujeito em relação à realidade, tomamos como verdade estabelecida que *há sujeito*, isto é, uma entidade essencialmente diferente do restante dos seres existentes, uma entidade especial que, como sujeito cognoscente, tem diante de si as coisas do mundo como objetos a serem conhecidos. Mas e se não houver “sujeito”, e se não houver “a consciência”, e se não houver “linguagem” como uma realidade independente de muitas outras circunstâncias que de certa forma a ultrapassam e a constituem?

Os antigos gregos acreditavam numa homologia entre a ordem fundamental (o *logos*) que atravessa os sons e palavras constituindo discurso argumentativo e a ordem de conexões entre causas e efeitos que trazem os entes à existência e os faz ser exatamente o que são. Assim,

BÓGEA, D. B.

seguir o fio do *logos* em busca dos primeiros fundamentos seria o caminho para dizer a realidade do mundo. Os antigos medievais viviam imersos na crença de terem recebido seu ser – sua alma – e sua linguagem de um ser supremo absolutamente poderoso. Restava saber se, com esse dom, Deus havia garantido para a humanidade uma possibilidade de acesso à verdade das coisas ou se, tortos como tendemos a ser, não teríamos pervertido o dom divino, passando a fazer da linguagem mais um instrumento da nossa soberba – em outros termos: a linguagem diz a verdade das coisas? Ou essa pretensão não passa de mais um traço da inesgotável vaidade humana? De qualquer maneira, dizível ou indizível, descritível ou indescritível, havia a certeza da existência de um *ens realissimum*: Deus, o grau supremo de realidade.

As origens da modernidade são marcadas por uma série de abalos muito bem mapeados por Danilo Marcondes (2000): 1. O chamado “Renascimento”, com a redescoberta de clássicos da antiguidade greco-romana – impulsionado pela invenção da imprensa por Gutemberg e sua inaudita capacidade de aceleração na circulação de ideias – alimenta novos ideais humanistas que aos poucos irão deslocar o teocentrismo medieval; 2. A descoberta do “novo mundo” mostra que todos os mapas e saberes que todos os doutores do presente e do passado haviam formulado sobre nosso planeta estavam gravemente errados. O novo mundo é habitado por sociedades organizadas com alto grau de complexidade onde as pessoas vivem normalmente inteiramente alheias às mitologias que estruturam a vida europeia; 3. A Reforma Protestante põe em questão a autoridade máxima dos últimos mil anos: a Igreja Católica e seus patriarcas. Cabe a cada um cuidar de sua relação com Deus, sendo cada um capaz de interpretar os textos sagrados e as pregações feitas em congregações com estruturas descentralizadas e horizontalizadas; 4. A chamada “Revolução Científica” que tem como grande marco a “Revolução Copernicana”. Derrubando a crença de que ocupávamos o centro do universo, Copérnico dá um importante passo na direção daquela passagem descrita por Koyré (2006), “do mundo fechado ao universo infinito”. A unificação dos mundos sub e supralunares inaugura a possibilidade de descrição matemática para todos os fenômenos do universo vistos como partes de um mesmo grande mecanismo em que causas determinadas produzem efeitos determinados. Todos esses fatores, de algum modo, apontam com alguma clareza que tudo aquilo que as grandes mentes de todos os tempos conceberam como verdadeiro, certo ou real pode estar simplesmente errado. Tal compreensão traz à tona, nos meios intelectuais, diversos questionamentos céticos – animados

BÓGEA, D. B.

inclusive pela redescoberta dos textos do ceticismo antigo – quanto à possibilidade de conhecermos a verdade sobre a realidade tal como ela é.

É nesse clima de conflitos e incertezas que Descartes produz sua obra filosófica. Descartes (2001) acolhe os questionamentos céticos e os leva ao extremo com a pretensão de ultrapassá-los. Não deixa de ser revelador que, em meio a tantas incertezas, Descartes tenha encontrado como único ponto de apoio verdadeiramente estável, fixo e confiável, a existência do “Eu” como sujeito racional e consciente. No entanto, a solução cartesiana, ao invés de eliminar as questões céticas, torna-se combustível para a proliferação de incertezas. Se a única certeza imediatamente acessível é a existência do Eu, torna-se uma questão de primeira ordem investigar quais são as possibilidades desse “eu” acessar e descrever a realidade tal como ela é. Por isso veremos a epistemologia ocupar a maior parte das obras filosóficas modernas. Questões ontológicas sobre a natureza da realidade perdem espaço para questões epistemológicas, tais como “como saber o que é real?”, “podemos conhecer a realidade tal como ela é ou apenas como ela aparece para nós?”, “como funciona esse ‘aparelho de conhecimento’ subjetivo que produz percepções e descrições das coisas do mundo?”. As diversas variantes modernas de empirismo e racionalismo nada mais são do que respostas a essas questões que a filosofia baseada na noção de “sujeito” tornou urgentes.

Enquanto isso, as ciências naturais avançam a passos largos no campo da ontologia. Rasgando os véus da criação divina, penetrando os mistérios mais íntimos da natureza, as ciências se ocupam da investigação da verdadeira realidade das coisas do mundo. O que as coisas são? De que são feitas? Como funcionam? São perguntas-chave para produção de tecnologias úteis para resolver problemas humanos.

Nesse quadro geral desponta a crítica kantiana como grande obra da filosofia moderna. Como bem sabemos, o próprio Kant descreve seu movimento de pensamento como uma “revolução copernicana” na epistemologia (KANT, 2001, p. 46). A tese é bem familiar: não podemos conhecer as coisas tal como elas são, apenas tal como aparecem para nós. Não temos qualquer possibilidade de acesso às “coisas-em-si”, apenas aos “fenômenos”. Estes, por sua vez, são sempre representações, isto é, dados processados pela programação básica do nosso aparelho de conhecimento. Todos nós, seres racionais, dispomos de uma estrutura mental a priori composta pelas formas puras da intuição sensível – tempo e espaço – e pelas 12 categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade. Isso significa que só podemos perceber as

BÓGEA, D. B.

coisas em um certo tempo, em um certo lugar, em certas relações de causalidade, etc., segundo a programação fundamental do nosso aparato subjetivo.

Com Kant tem início uma longa era de correntes filosóficas para as quais não podemos conhecer o mundo tal como ele é. Podemos apenas conhecer o mundo tal como aparece para nós. Mesmo que nos séculos XIX e XX essa impossibilidade acesso ao “em-si” acabe se estendendo à própria noção de “sujeito”, a estrutura fundamental do embargo kantiano permanecerá valendo. Para a fenomenologia, por exemplo, só temos acesso ao que aparece para a nossa “consciência”. Mas consciência é sempre consciência *de* – é o que em fenomenologia se chama “intencionalidade”. Consciência de algo outro em relação à consciência. Com isso, não há um “sujeito” substancial previamente constituído, existente em si e por si mesmo para além das relações com os objetos que se apresentam à consciência (CERBONE, 2013, p. 15).

Com a virada linguística do século XX, a crença em um sujeito substancial previamente constituído é também derrogada. Não por acaso, Stuart Hall cita a linguística de Saussure como um dos fatores de “descentramento” do sujeito moderno:

Saussure argumentava que nós não somos, em nenhum sentido, os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. Nós podemos utilizar a língua para produzir significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura. A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós. Não podemos, em qualquer sentido simples, ser seus autores. Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais (HALL, 2006, p. 40).

Por isso mesmo, Heidegger – descendente e operador da “virada linguística” –, por exemplo, nega qualquer possibilidade de um “sujeito”. O que há é esse ser/estar-aí em meio a um horizonte de significações historicamente estabelecido no interior do qual já sempre sabemos o que cada coisa “é”. A própria noção de “sujeito” é apenas uma forma desse ser/estar-aí aparecer em um determinado horizonte de significações histórico e não uma realidade em si. A grande questão, para Heidegger (2008), é que por estarmos sempre na lida com entes cujo sentido já sempre se revelou para nós – entes que sempre sabemos o que são –, nunca paramos para pensar o sentido de Ser. É nesse hiato ou abismo existencial que se inscreve a “diferença ontológica” entre Ser e ente. Derrida (2004) nega qualquer possibilidade de “presença-a-si” do sujeito. Uma vez que o nosso mundo é banhado por essa rede de significações interconectadas, interativas e dinâmicas que Derrida chamará de “escritura” (para não chamar de “língua”),

BÓGEA, D. B.

não há qualquer possibilidade de acesso a nenhum ente-em-si – e certamente também a nenhum “sujeito” em-si. Na linguagem ou na escritura, cada significação só ganha sentido na relação com outras significações. Essa dinâmica rede de referências faz com que a apresentação do sentido próprio de uma coisa em si mesma só seja possível através da referência a muitas “outras” significações, restando sempre uma “diferença” insuperável entre significações. Por isso não há “identidade”, a presença de algo que, por natureza, seja idêntico a si mesmo. A necessidade da referência ao outro para dizer o si-mesmo faz com que só haja diferença, processo dinâmico de diferenciação: *différance*.

O que nos interessa indicar é o seguinte: mesmo que os operadores da virada linguística neguem qualquer referência fundamental a uma metafísica do sujeito, eles ainda se movem no interior de uma *metafísica da linguagem*. A linguagem é tomada como dado fundamental, elemento último da realidade para além do qual nada pode ser realmente conhecido. Afinal, para abordar ou descrever qualquer coisa precisamos da linguagem. A linguagem seria então uma espécie de *media* universal e dizer o real para além da linguagem equivaleria a querer correr até escapar da própria sombra. Assim, todo conhecimento se torna necessariamente relativo a um determinado contexto ou horizonte de significação pré-estabelecido. Mas “horizontes de significação” dizem respeito, em primeiro lugar, a esse ser especial que “habita a linguagem”, o “humano” ou, para Heidegger, o *dasein*.

Os quadros da série de Federico Guerreros, no entanto, nos mostram a existência de um mundo sem nós. Retrata a existência de um mundo silencioso para além da presença, do pensamento, da linguagem e das redes de significação humanas. A série “A lembrança do silêncio” nos convida a pensar para além das clausuras antropocêntricas da revolução copernicana de Kant, das fenomenologias e da virada linguística. É esse também o convite que nos fazem os pensadores da chamada “virada ontológica” ou “virada especulativa”, tal como veremos no próximo subcapítulo. Pensar para além do antropocentrismo, abrindo mão de qualquer suposição de especialidade humana no universo. Talvez se deva a isso o incômodo estranhamento que os cômodos das obras de Federico Guerreros suscitam. Ao mesmo tempo eles nos atraem como um buraco negro ou um portal para outra dimensão: uma dimensão ao mesmo tempo tão próxima e tão distante em que as medidas de espaço e de tempo humanas nada valem, em que as relações entre existentes passam longe da mediação por qualquer “razão” ou “consciência”, em que as redes de significação que estruturam o mundo humano nada dizem,

BÓGEA, D. B.

de modo que quase se pode escutar o silêncio dos muitos existentes que, com ou sem humanos, seguem se relacionando segundo suas próprias maneiras de afetar e serem afetados.

### 3 – PARA ALÉM DO CORRELACIONISMO

No fim do século XX e, ainda mais incisivamente, no início do século XXI, diversos pensadores colocaram em questão os pressupostos – e as consequências epistemológicas – da virada linguística. Esse movimento ficou conhecido como “virada ontológica” ou “virada especulativa”:

Várias tendências filosóficas intrigantes, com seus bastiões espalhados pelo planeta ganharam apoiadores e começaram a produzir uma massa crítica de trabalhos emblemáticos. Como é difícil encontrar um único nome adequado para dar conta de todas essas tendências, nós propusemos “A Virada Especulativa”, como uma contrapartida deliberada à agora já enfadonha “Virada Linguística” (HARMAN; BRYANT; SRNICEK, 2011, pp. 01-02).

Um dos principais expoentes da nova tendência é Quentin Meillassoux que, em seu *Depois da Finitude*, cunhou o termo “correlacionismo” para se referir tanto à metafísica do sujeito (e da consciência) quanto à metafísica da linguagem. Nas palavras de Meillassoux:

Por “correlação” entendemos a ideia segundo a qual não temos acesso a nada mais que a correlação entre pensamento e ser, e nunca a algum destes termos tomados isoladamente. Daqui para frente denominaremos *correlacionismo* a toda corrente de pensamento que sustente o caráter insuperável da correlação assim entendida. A partir desse momento se faz possível dizer que toda filosofia que não se pretenda um realismo ingênuo se converteu numa variante do correlacionismo (MEILLASSOUX, 2015, p. 29).

Trata-se, portanto, da crença, instituída pela metafísica do sujeito e levada à frente pela metafísica da linguagem, segundo a qual não podemos nos referir a nada além da linguagem. Para as filosofias correlacionistas “jamais poderemos falar consistentemente de um âmbito independente do pensamento ou da linguagem” (HARMAN; BRYANT; SRNICEK, 2011, p. 04). Toda percepção ou descrição da realidade está enclausurada num determinado horizonte de significação que ela própria – percepção ou descrição – não pode pretender superar. Desde então, a pretensão de falar do real enquanto tal se tornou sintoma de um “realismo ingênuo”.

Mas, a adoção de um rígido correlacionismo não seria também uma espécie de antropocentrismo ingênuo? Afinal, tomar “o sujeito”, “a consciência” ou “a linguagem” como

BÓGEA, D. B.

fundamento absoluto para qualquer experiência de mundo ignora importantes achados das ciências modernas e mantém o mundo girando, de certa forma, em torno de elementos humanos, demasiadamente humanos.<sup>4</sup> Como bem aponta Meillassoux, as ciências modernas trouxeram uma importante compreensão quanto ao lugar do humano no universo:

Esta capacidade da ciência matematizada para projetar um mundo *separável* do humano – capacidade teorizada em toda sua potência por Descartes –, é o que permitiu o aparentemente essencial da revolução galileana e da revolução *copernicana*. Pelo termo revolução copernicana, com efeito, não entendemos tanto a descoberta astronômica do descentramento do observador terrestre no âmbito do sistema solar, mas o descentramento, muito mais fundamental, que presidiu a matematização da natureza; a *saber, o descentramento do pensamento em relação com o mundo no âmbito do processo de conhecimento*. A revolução galileo-copernicana consistiu, na verdade, no fato de que ambos os acontecimentos – descentramento astronômico e matematização da natureza – foram compreendidos pelos contemporâneos como acontecimentos profundamente unificados. E esta unidade consistia no fato de que um mundo matematizado levava dentro dele o que Pascal, em nome do libertino, diagnosticava como o eterno e aterrador silêncio dos espaços infinitos: isto é, a descoberta de uma potência de persistência e perenidade do mundo que não afetava em nada nossa existência ou inexistência. A matematização do mundo trazia consigo, desde a origem, a possibilidade de desvelar o conhecimento de um mundo mais indiferente que nunca à existência humana, e, por isso mesmo, indiferente a qualquer tipo de conhecimento que a humanidade possa chegar a ter a respeito dele. Desse modo, a ciência trazia consigo a transmutação possível de todo dado da nossa experiência em objeto dia-crônico: em elemento de um mundo que se dava para nós como indiferente, para ser o que é, ao fato de estar ou não dado. Assim, a revolução galileo-copernicana não tem outro sentido senão o desvelamento paradoxal da capacidade do pensamento para pensar o que pode existir ali, haja ou não pensamento. A desolação, o isolamento introduzido pela ciência moderna nas representações que o homem podia fazer de si mesmo e do cosmos tem esta única causa fundamental: o pensamento da contingência do pensamento para o mundo, o pensamento tornado possível de um mundo que prescindia do pensamento, um mundo essencialmente inalterado pelo fato de ser pensado ou não (MEILLASSOUX, 2015, pp. 184-185).

As ciências modernas nos permitem a experiência desse universo silencioso absolutamente indiferente à nossa sorte e às redes de significações que compõem nossos mundos. Tal experiência não é exatamente nova, mas sempre foi obra de marginais, dissidentes e malditos no pensamento ocidental: os pré-socráticos,<sup>5</sup> Lucrecio, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche. Em geral, as correntes dominantes na fatia ocidental do mundo tendem a ser fortemente antropocêntricas. Os antigos gregos acreditavam ocupar o centro de um universo

<sup>4</sup> Referência ao famoso título de um dos livros de Nietzsche.

<sup>5</sup> Embora figurem como referência obrigatória no cânone filosófico os pensadores da *physis* em sua radical imanência tornaram-se secundários em relação às metafísicas transcendentais – e antropocêntricas – de Platão e Aristóteles. Por isso mesmo, são reunidos sob a alcunha “pré-socráticos” todos aqueles que vieram antes de Sócrates, o mestre de Platão e grande responsável pela “virada antropocêntrica” da Filosofia grega.

BÓGEA, D. B.

todo preenchido por divindades e significações e o cristianismo trouxe a ideia de um humano criado à imagem e semelhança de Deus para reinar sobre todas as demais espécies. Tais mitologias antropocêntricas permanecem fortemente influentes na nossa forma de fazer filosofia, quando colocamos, por exemplo, o sujeito, a consciência ou a linguagem no centro do universo. “A humanidade permanece no centro destes trabalhos, e a realidade aparece na filosofia apenas como correlato do pensamento humano” (HARMAN; BRYANT; SRNICEK, 2011, p. 03). Por isso mesmo Meillassoux relê a chamada “revolução copernicana” de Kant como uma “contrarrevolução ptolomaica”:

(...) a revolução introduzida por Kant no pensamento é muito mais comparável com uma “contrarrevolução ptolomaica”, pois trata de afirmar não que o observador que se acreditava imóvel gira, na realidade, ao redor do Sol observado, mas, pelo contrário, que o sujeito é central no processo do conhecimento (MEILLASSOUX, 2015, p. 188).

A saída de Meillassoux para o problema do correlacionismo passa pelo reconhecimento de que o processo científico de datação por carbono revela a existência real de um tempo anterior ao pensamento. Meillassoux se refere a essa existência anterior ao pensamento como “arquifóssil”. Uma saída alternativa proposta pelo mesmo Meillassoux é o recurso à matemática como possibilidade de descrever realidades além do pensamento e do sujeito.

Outra saída muito explorada por diversos pensadores da virada especulativa é a chamada “ontologia orientada a objetos” (OOO), segundo a qual a relação do sujeito humano com qualquer objeto é apenas uma forma de relação que esse mesmo objeto estabelece e não “a” relação por excelência. Para a OOO todos os entes existentes, reais ou ficcionais, físicos ou mentais, são “objetos” – “de quarks a sistemas solares, de dragões a insurgências” (HARMAN; BRYANT; SRNICEK, 2011, p. 09). Objetos são tomados como entidades existentes independentes e autônomas. Eles estabelecem relações com uma série de outros objetos – e não apenas com o sujeito humano – porém sua verdade mais íntima sempre se retrai, não se reduz nem se revela inteiramente a nenhuma relação específica.

Objetos interagem com as parcelas dos outros que são apreensíveis para eles. Como afirma Harman, “quando o fogo queima o algodão” o fogo estabelece um tipo de relação com o algodão, entrando em contato com as propriedades inflamáveis do algodão. Trata-se de uma relação diferente daquela que se estabelece entre em sujeito humano e o algodão, mas uma relação não menos importante do ponto de vista ontológico. Relações entre objetos são sempre parciais e nunca esgotam por inteiro a realidade de cada objeto. O algodão “real” sempre escapa

BÓGEA, D. B.

às relações, retraindo-se numa intimidade inapreensível. (HARMAN, 2011, p. 44) Não seria correto dizer, portanto, que os objetos são apenas enquanto são “para nós”, humanos. Os objetos são de diversas formas “para” todos os outros objetos com os quais se relacionam sem que deixem de ser ao mesmo tempo algo de real e inacessível que inevitavelmente escapa a toda relação.

As críticas que Meillassoux e os pensadores da ontologia orientada a objetos dirigem à tradição correlacionista nos parecem bem acertadas. No entanto, as “saídas” que propõem nos parecem ainda insuficientes, uma vez que parecem não colocar em questão um pressuposto básico do correlacionismo: a crença na existência de “sujeitos” humanos que são algo em si e por si mesmos, essencialmente racionais e conscientes e, portanto, sede privilegiada da consciência, do pensamento e da linguagem. (Chamar esse sujeito de “objeto”, aliás, não anula a crença nessa sua existência especial, com essas propriedades especiais). O que eles procuram fazer é, no caso de Meillassoux, pensar as possibilidades desse sujeito de se referir a tempos, espaços e modos de funcionamento em que o próprio sujeito não está implicado. E no caso da ontologia orientada a objetos, a tentativa é a de promover uma descentralização e um deslocamento do privilégio desse sujeito em relação aos demais entes – ou “objetos”. Gostaríamos de dobrar a aposta, dar um passo além e propor o seguinte: e se não houver essa entidade chamada “sujeito”? E se a espécie humana não for verdadeiramente racional e consciente em essência? E se não houver nem unidade, nem identidade, nem um centro de comando racional e consciente (ou seja, um sujeito) na experiência fundamental de existir? Como fica a questão do acesso ou referência do humano ao real?

#### 4 – REAL

Heidegger levou a “questão do Ser” para o lado da linguagem. Interessa-se fundamentalmente pelo “sentido de Ser” que se oculta ao mesmo tempo em que revela a significação do “ser” dos entes num determinado horizonte de significação temporal estabelecido. O mestre de Heidegger, Edmund Husserl, havia sido aluno de Franz Brentano. Outro aluno ilustre de Franz Brentano, Alexius Meinong, havia levado a “questão do ser” para o lado – aí sim, propriamente *ontológico* – da existência.

BÓGEA, D. B.

Meinong concebe uma ontologia absolutamente abrangente incluindo como de alguma maneira “dados” todos aqueles objetos dos quais se afirma que “não existem”. Todo objeto “é de algum modo dado antes de nossa decisão quanto ao seu ser ou não-ser, de uma maneira que também não pré-julga o seu não-ser” (MEINONG, 2005, p. 102).

Supondo um qualquer objeto A, pode-se afirmar que ele “existe”, como diríamos que a caneca, o computador e a escrivantina na minha frente “existem”, ou pode-se, pelo contrário, afirmar que “não existem”, como os cavalos alados, as fadas, os mundos-além ou os deuses nos quais não acreditamos. No entanto, este julgamento é sempre secundário em relação ao ser-dado de qualquer objeto, de maneira que:

é necessário que A (...) me seja de algum modo “dado” para que eu apreenda o seu não-ser. Isto implica, porém (...) uma suposição de qualidade afirmativa: para negar A, eu devo previamente supor o ser de A. Bem entendido, desse modo eu faço referência a um ser, de alguma maneira, previamente dado de A: ora, é da natureza mesma da suposição que ela se direcione a um ser que ele mesmo não precisa ser (MEINONG, 2005, p. 103).

Meinong embaralha os conceitos de “ser”, “existir” e “ser dado”, afirmando que seres que “não existem” têm de “ser” de alguma maneira, ou afirmando que seres que “não-são” têm de “ser-dados” de alguma maneira. Além da própria dificuldade intrínseca à questão, a despeito dos delírios nacionalistas de Heidegger, temos de admitir que é difícil lidar com uma língua (o alemão) em que as distinções de nível entre existir, ser, estar e ser-dado podem não ser tão claras. Meinong chega a apontar para uma dimensão “para além do ser e do não ser” sem, contudo, poder nomeá-la propriamente: “talvez, pudesse dizer: o objeto puro se situa ‘para além do ser e do não-ser’” (*jenseits von Sein und Nichtsein*)” (MEINONG, 2005, p. 105).

O psicanalista brasileiro MD Magno aponta para essa dimensão de um “ser-dado” para além do ser e do não ser. Para tanto, ele explora um verbo latino presente em poucas línguas, mas bastante comum na língua portuguesa: *haver*. O que quer que compareça de qualquer maneira possível, o que quer que possa ser pensado, dito, experimentado, conjecturado simplesmente *há*. Antes ainda que se tenha decidido quanto ao que “é” ou não “é”, aquilo simplesmente há. Por isso Magno propõe uma espécie de “diferença ontológica” entre *Ser* e *Haver*:

Quando uso o verbo *Haver* com o sentido e a conotação que uso é principalmente para fazer a diferença radical entre *Haver* e *Ser*. Quando traduzem os antigos gregos da

BÓGEA, D. B.

filosofia primordial, falam em Ser e não-Ser. Não falam em *Haver* como estou falando. Falo em *Haver* porque *Haver* não tem rosto, é um choque que temos diante do estar aqui. Quando *Haver* começa a ter rosto, começamos a falar deste rosto – e aí chamamos de Ser (MAGNO, 2015, p. 176, Grifos meus).

Magno utiliza uma obra de Marcel Duchamp, de 1916, como exemplo. Trata-se de *ruído secreto: readymade assisté*. Nela, Duchamp veda um novelo cilíndrico de barbante dos dois lados com placas de ferro quadradas. Antes de fechar por completo a obra, Duchamp pede para que um amigo deposite no interior do novelo um objeto qualquer, mas que não conte a ninguém, nem mesmo ao próprio Duchamp o que é. Assim, desde então, naquele novelo inteiramente vedado *há* algo que ninguém verdadeiramente sabe o que é.

Começamos, então, de modo delirante – sempre é delirante –, a inventar maneiras de Ser para o que Há. O lucro é grande nesta deliração, pois às vezes é com extremo rigor (...) que estamos delirando para dar conta do impossível de dizer, que é fazer o *Haver* Ser alguma coisa. A produção é infinita, não tem fim – por não conseguir, de fato, dizer o que é *Haver*. O *Haver* é muito maior do que o Universo, do que os possíveis universos, os universos paralelos, etc. O *Haver* é o que há (MAGNO, 2015, p. 177).

Nas duas citações anteriores aparecem os dois usos que Magno faz do verbo *Haver* – ambos intimamente interconectados, aliás. Por um lado, *Haver* diz respeito à experiência de cada um *Haver*, existir, estar ou mal-estar aí, antes ainda que se saiba o que é. O trauma e o êxtase de *Haver* é, aliás, experiência silenciosa que causa a falação no nível do Ser, a proliferação interminável de definições e projetos de ser que por mais que possam se pretender fechados e definitivos, nunca realmente fecham, pois, restritos ao nível do Ser, não conseguem recobrir por inteiro o nível do *Haver*. A experiência de *Haver* se dá como saber absoluto, conhecimento absoluto da experiência de existir que faz proliferar significações, saberes, conhecimentos, artes, religiões, ciências, técnicas e tecnologias no nível do Ser que jamais darão conta por inteiro da experiência silenciosa de *Haver*. “A experiência de *Haver*, que cada um tem (...) empresta necessariamente um Conhecimento Absoluto para cada um de nós. Há, pois, um Conhecimento Absoluto que é a experiência de *Haver*”. E esse “sentimento de *Haver*, de estar aí (...) é permanente, não se apaga” (MAGNO, 2014, p. 27).

Antes ainda da constituição de saberes na ordem do Ser, onde moram a filosofia, a ciência e outros conhecimentos, cada um de nós, independente de qualquer ensino, desde que se afaste sufi cientemente da cultura, do mundo e se perceba – e todos já se perceberam, em algum momento, em abandono, solidão –, SABE que há. Isto é um saber absoluto, cada um de nós o tem, e não precisa perguntar a ninguém. Está aí um

BÓGEA, D. B.

modo de conhecimento bruto, dado de maneira que não é reflexiva. Não foi pensamento algum que fez isso, basta afastar-se e sentir as agruras de estar no mundo que cada um se dá conta de que sabe que Há (MAGNO, 2009, p. 43).

Essa experiência de *Haver* enquanto Conhecimento Absoluto é o que Magno chama de *Real*. Enquanto em Lacan o real tem um status sempre negativo, como aquilo que sempre escapa, aquilo que não cessa de não se inscrever, o indizível ou o impossível de simbolizar, Magno explora essa dimensão irremovível que sempre resta para além do simbólico como positividade, isto é, com uma postura afirmativa: esse impossível de simbolizar, que não cessa de não se inscrever, que sempre escapa, mas que ao mesmo tempo está sempre lá, no fundo de qualquer proliferação simbólica é *O Haver*: “o Real não é coisa alguma, ele *há*” (MAGNO, 2009, p. 46). E esse *Haver* é uma experiência fática, concreta, absoluta, inapagável de cada um.

Mas, essa mesma experiência revela ao mesmo tempo, para cada um, *O Haver* em seu nível cosmológico, como havência de tudo o que há. Despindo cada uma das roupas, maquiagens e acessórios que o nível do Ser nos empresta, a experiência de *Haver* nos revela uma existência que não é apenas simplesmente a do nosso “eu”, pois o que seria nosso “eu” sem todas as definições, explicações e projetos do nível do Ser? O que se revela nessa experiência é a Existência da Existência, a havência inelutável do próprio *Haver*, de tudo que há. O *Real* como ponto de articulação entre o nível “pessoal” e cosmológico do *Haver* dá o tom propriamente *místico* da psicanálise de Magno. Tanto no sentido de haver uma Verdade mais profunda do que qualquer “verdade” mediada pelos sentidos, pela ciência ou por teorias filosóficas, que é *revelada* imediatamente por uma experiência pessoal, quanto na medida em que essa mesma experiência, embora seja de absoluta solidão, é também de absoluta comunhão com tudo o que há.

Magno frequentemente afirma que “o estatuto da psicanálise é *místico*”:

Digo metaforicamente que o estatuto da psicanálise é místico porque o que garante o funcionamento de uma análise é afastar-se do Mundo e recolher-se ao Haver. O trabalho, o exercício da análise é afastamento do Mundo, e não sua aproximação. Trata-se de indiferenciá-lo, jogá-lo para lá, para Eu reconhecer para cá meu lugar Real, que independe do Mundo. Não posso ficar aprisionado às estorinhas, às questões de poder, de autoridade, que estão me situando como Ser. Isto sou Eu agoraqui, mas não necessariamente, pois Eu está esteado em Haver (MAGNO, 2009, p. 56).

O senso comum tende a conceber experiências místicas como experiências nas quais entidades do “além” se revelam, experiências nas quais o “além” do mundo se manifesta e

BÓGEA, D. B.

prolifera significações, como se mística fosse a eloquência do “além”. Mas, na verdade, a experiência mística propriamente dita é uma experiência da imanência absoluta do *Haver*, é uma experiência do silêncio absoluto de qualquer “além”. Em seu belo *A lembrança do Silêncio*, Sônia Nassim traz a mística como experiência existencial originária, perpassando religiões, filosofias e constituindo o cerne da experiência psicanalítica. Assim ela descreve sua compreensão da experiência mística:

Suspeito que trata-se aí da experiência mais rica, originária e impactante que existe, já que é por causa dela que vivem e criam, não só os sábios, mas também os poetas, os pensadores e todos aqueles voltados para a invenção. Entendo-a como o *silêncio* que vem à tona em meio a tantos sons e que, por isso mesmo, esgota todos os sentidos existentes abrindo caminho para sentidos novos. Envolve o absolutamente desconhecido, que penetra nos saberes constituídos, fazendo desmoronar toda a eficácia de suas barulhentas ilusões (NASSIM, 2000, p. 16).

Nesse sentido, o encarecimento da experiência da *Haver* como Real constitui uma “mística profana” como bem coloca David LeBreton em *Do Silêncio*:

A mística profana mantém-se afastada dos sistemas religiosos, permanecendo na esfera do sagrado. Conhece também duas formas de silêncio de que já tratamos, a do silêncio que permite ao homem atingir uma experiência invulgar e a do inefável daquilo que se sente e que leva a calar ou glosar sobre o silêncio (LE BRETON, 1997, p. 229).

Os quadros da série de Federico Guerreros são como uma lembrança da experiência de *Haver*, da *havência* do *Haver* para além de qualquer proliferação ficcional significativa no nível do Ser. Eles provocam uma sensação de afastamento, de distanciamento do mundo de significações humanas. Por isso, talvez despertem uma certa sensação de nostalgia em relação ao Mundo perdido, outrora familiar que, diante do *Haver*, se revela como inteiramente estranho. Ao mesmo tempo, essa lembrança da experiência do Real, essa lembrança da experiência do *Haver* abre o campo do Ser para a quebra de padrões de significação cristalizados e repetitivos e proporciona a proliferação de novas possibilidades de articulação, de ficcionalização, de criação. Ensaiaremos no próximo subcapítulo a apresentação de uma outra ontologia referida não ao “humano”, mas ao *Haver* como *Real*.

## 5 – UMA OUTRA ONTOLOGIA

BÓGEA, D. B.

A experiência de Haver como Real se dá como fundo-sem-fundo a partir do qual se pode tentar construir uma ontologia. Tomando como referência o Haver, a proliferação de ficção teórica no nível do Ser pode aparecer como mais afirmativa dessa experiência, apontando para o Haver como fundo-sem-fundo da proliferação teórica, ou pode aparecer como mais denegatória dessa experiência, apontando para algum fundamento supostamente firme e sólido que se coloque para “além” da experiência de Haver. Este último caso é o que acontece tanto com as filosofias transcendentais de viés platônico-cristão quanto com as filosofias correlacionistas que querem tomar “o sujeito”, “a consciência” ou “a linguagem” como fundamento da existência.

Diante da experiência do Haver como Real podemos tentar ficcionar alguns princípios ontológicos básicos:

1. Há Existência. Essa é uma Verdade absoluta e inquestionável. Talvez tenha sido com essa dimensão que Descartes se depara ao levar suas dúvidas céticas o mais longe possível. Ele chega a um limiar em que encontra a certeza absoluta da Existência no nível do Haver. Mas acrescentar a essa Existência a noção de “eu-substância-pensante” já é um passo além, uma ficção no nível do Ser que, como é próprio de qualquer afirmação no nível do Ser, iniciará uma discussão sem-fim quanto à sua validade, veracidade ou propriedade. A Verdade da Existência não é algo que se possa descrever ao final de um longo processo de investigação. A Verdade da Existência é a própria Existência como Verdade. Haver Existência é a Verdade Real que não cessa de se revelar todo o tempo. Estamos sempre diante da revelação da Haver da Existência. Ela nunca se esconde. Como diz Heráclito no fragmento 16 da sua obra “do que jamais mergulha, como alguém escaparia?” (HERÁCLITO, 1996, p. 98).

2. Não há não-existência. O não-Haver ou a não-Existência são absolutamente impossíveis. O que quer que apareça, de qualquer maneira possível, sob qualquer combinação possível de circunstâncias simplesmente há, existe. O que muito se discute é *como* isso que existe efetivamente existe ou qual o poder de afetação desse ente existente sobre os demais. Quando discutimos a existência ou não de fadas ou de cavalos alados, de mundos-além ou de deuses, estamos na verdade discutindo *como* eles existem, se existem tal como os humanos costumam descrevê-los ou se existem apenas em histórias infantis, se existem apenas como imagens e descrições ou se existem como seres de carne e osso vivendo em algum lugar do mundo, se têm o poder de afetação sobre outros seres que as histórias sobre eles narram ou se

BÓGEA, D. B.

só adquirem poder de afetação enquanto crenças mobilizadoras naqueles que neles acreditam. No entanto, quanto ao fato da sua existência não resta dúvida. Como Parmênides (1996) já havia enunciado numa das mais antigas formulações da filosofia, não se pode sequer pensar ou falar sobre o que não-é ou, em nossos termos, sobre o que não-Há ou sobre o que não-Existe. Essa proposição também nos ensina que não há nada “além” do Haver. Conjecturar um “além” para a Existência equivaleria a assumir a possibilidade de existir algo “fora” da Existência, mas “fora” da Existência não-existe. Assumir a existência de um “além” da Existência equivale, portanto, a assumir a existência de não-Existentes, o que é completamente absurdo.

3. O Haver é eterno. Pelas proposições 1 e 2, se imaginamos um “antes” ou “depois” quaisquer para o Haver estamos conjecturando a possibilidade de haver algo “além” ou “fora” do Haver. Mas “além” ou “fora” do Haver simplesmente não-há. Definições humanas de “tempo” não se aplicam, portanto, ao Haver. Nem é de se imaginar que ele tenha sido “criado” ou “surgido do nada” em qualquer momento, nem que venha um dia a “acabar”. O que inicia e acaba são configurações particulares que existem no nível do Ser. A própria aventura humana neste planeta começou em algum passado e há de acabar em algum futuro, mas a Havência da Existência não inicia nem acaba. Por isso mesmo, das cinco hipóteses cosmológicas descritas por Katie Mack em *O Fim de todas as coisas*, a que mais nos parece plausível é a de um universo “Crunch-Bang com ricochete” (MACK, 2022, p. 65). Trata-se da hipótese de que a expansão pós-Big Bang chega a um limite máximo a partir do qual entra em colapso, começa a retroceder rapidamente implodindo todas as configurações do universo até um ponto mínimo de máxima concentração de matéria e energia que explode novamente e recomeça o jogo:

Universos cíclicos que vão do Big Bang ao Big Crunch e continuam assim para sempre exercem uma certa atração, por sua elegância. Em vez de começar do nada e chegar a um final catastrófico, um universo cíclico pode, em tese, ricochetear ao longo do tempo por distâncias arbitrárias em todas as direções, reciclando-se eternamente (MACK, 2022, p. 64).

Essas três proposições simples fundamentais nos oferecem a possibilidade de produzir ficções teóricas que sejam consonantes com elas. Por exemplo:

4. É impossível que existam entes subsistentes em si e por si mesmos e absolutamente independentes de qualquer relação. Imaginar a existência de um ser dado e subsistente em si e por si mesmo absolutamente livre – desconectado – de qualquer relação, equivaleria a conceber uma existência completamente “independente” do Haver. Isso equivaleria também

BÓGEA, D. B.

imediatamente a postular a existência de um ente “fora” do quadro geral da Existência, o que é absolutamente impossível – pois “fora” da Existência seria a não-Existência, que é absolutamente impossível. É nesse sentido que temos dificuldades em aceitar tanto a metafísica do sujeito, que toma “o sujeito” como realidade independente constituída em si e por si mesma, bem como temos dificuldades em aderir a qualquer metafísica da linguagem, que toma a linguagem como dado último – e inultrapassável – de realidade. Pela mesma razão, nos parece estranha a proposta das ontologias orientadas a objetos, que tomam “objetos” como realidades dadas em si e por si mesmas com uma essência real absolutamente independente de qualquer relação.

Justamente por isso, o “objeto” não nos parece um bom candidato a elemento mínimo de constituição da realidade. Nos parece mais acertado apostar em elementos básicos que evoquem, por definição, uma natureza relacional. É a estratégia utilizada, por exemplo, por Nietzsche, ao propor – influenciado pela física em desenvolvimento no seu tempo – uma “teoria das forças”, segundo a qual tudo o que há são forças interativas e interconstitutivas (MARTON, 1990, pp. 52-67). Magno (2015) propõe a “formação” como elemento ontológico básico, lembrando sempre que “qualquer formação do Haver, de qualquer tipo” é “uma articulação de outras formações, formações de formações de formações” (MAGNO, 2015, p. 198). Ortega y Gasset (2017) propõe a “circunstância” – a rede de relações que compõem o entorno de qualquer “ser” fazendo ele assumir um modo de ser específico. Assim, o mundo é compreendido como uma rede dinâmica e multidimensional de relações – entre forças, formações ou circunstâncias. Com isso evitamos tomar entes como “coisas” dadas em si e por si mesmas existindo independentemente das relações que as constituem. Cada ente é efeito das interações entre muitas outras circunstâncias e ele mesmo é uma circunstância entre outras na grande rede mundial de circunstâncias que compõe o mundo.

5. A experiência de Haver como Real nos oferece um critério para medir e comparar teorias sob o seguinte prisma: o quanto elas suportam se referir a esse Real fundabissal ou o quanto elas se empenham em denegar esse fundo sem fundo da Existência, tapando esse buraco com um fundamento supostamente seguro e estável. Talvez possamos interpretar dessa maneira a enigmática frase de Nietzsche: “quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito?” (NIETZSCHE, 2012, p. 11).

BÓGEA, D. B.

6. A questão epistemológica da possibilidade de acesso do sujeito à realidade torna-se secundária diante de uma ontologia para a qual não há nenhum “sujeito”. A ideia de que haja algo como um sujeito substancial, individual, consciente e racional é incompatível com os princípios listados anteriormente. Um sujeito existente em si e por si mesmo – que tem as coisas do mundo diante de si como “objetos” e que pode agir livremente analisando e intervindo nas circunstâncias do mundo a partir de “fora” – teria que existir “fora” da Existência, o que, como vimos, é absurdo. Há, por um lado, o puro e simples Haver do que há. Por outro lado, procurando produzir uma ficção teórica que faça jus a essa experiência fundabissal, compreendemos o mundo como rede dinâmica de circunstâncias interativas e interconstitutivas. Nossos modos de ser, agir perceber e teorizar emergem, portanto, como efeito de uma rede dinâmica de circunstâncias de todos os tipos: biológicas, físicas, eletroquímicas, culturais, familiares, econômicas, políticas, materiais etc.

7. Diante dessa compreensão, torna-se possível – e necessário – repensar o que seja “percepção” e “conhecimento”. Não faria mais sentido tomar percepção e conhecimento como maneiras fundamentais de um sujeito experienciar o mundo. Se não há sujeito, toda relação – entre forças, formações ou circunstâncias – é uma relação de percepção, conhecimento, “interpretação”, como diria Nietzsche (CASANOVA, 2001) ou “preensão”, como propõem os pensadores da ontologia orientada a objetos retomando o conceito de Whitehead (HARMAN; BRYANT; SRNICEK, 2011, p. 09). Cada configuração de circunstâncias mapeia as outras configurações de circunstâncias com as quais está em relação dentro dos seus poderes mútuos de afetar e serem afetadas. Por isso Nietzsche afirma que a relação entre cristais e seu meio é uma relação de “interpretação”, por isso Magno afirma que a relação entre o ar, o ambiente e uma lata resulta num “conhecimento” que chamamos de “ferrugem” (MAGNO, 2014, p. 17), por isso Graham Harman (2011) afirma que “quando o fogo queima o algodão” trata-se de uma relação entre circunstâncias constitutivas do fogo e do algodão que são afetáveis entre si – e agora podemos dizer que isso é uma espécie de “percepção”, “conhecimento” ou “interpretação”. O que varia são os graus de complexidade dessas percepções e conhecimentos de acordo com a complexidade constitutiva dos envolvidos afetáveis.

Kant diria que só podemos verdadeiramente conhecer dentro dos limites da “experiência possível” do sujeito cognoscente – ou seja, dentro das intuições sensíveis de espaço e tempo e das categorias que compõem a programação básica da mente humana. Qualquer tentativa de

BÓGEA, D. B.

teorização para além disso seria mera especulação metafísica que nada teria a dizer sobre a verdadeira natureza da realidade. No entanto, a tese darwiniana de que essa “programação básica” da mente humana não foi criada num passe de mágica como uma realidade imutável, mas que foi forjada num processo evolutivo a partir da interação de múltiplas e diversas circunstâncias é muito mais plausível segundo os princípios que estabelecemos anteriormente. Por isso, podemos afirmar, por um lado, que a experiência de Haver não tem dono: é uma experiência do próprio Haver – duplo genitivo. É uma espécie de autoexperiência do Haver. Por outro lado, as interações de circunstâncias diversas que produzem resultantes que chamamos de “conhecimento” também são um processo sem dono, não circunscrito ao suposto “aparelho mental” de um sujeito.

8. A Existência é anterior – e em larga medida exterior – à “consciência” e à “linguagem” pela simples razão de que a havência da Existência, ao se revelar como Verdade exige o enunciado na proposição 03, isto é: a Existência é eterna. Sendo eterna a Existência é ontologicamente anterior à consciência de uma determinada espécie de animal surgida num planeta qualquer, bem como àquilo que esta mesma espécie convencionou chamar de linguagem – essa coleção de formas de expressão, nomeação, simbolização e comunicação. Tem havido Existência desde muito antes de chegar a se estruturar uma linguagem humana. Tem havido Existência desde muito antes de existir humanidade e continuará havendo Existência muito depois que cada humano tiver dado seu último suspiro e que cada traço de linguagem humana registrado em sinapses, papéis, HDs ou “nuvens” se tiver desintegrado. Nosso critério para propor essa conjectura não depende nem da datação carbono, nem da possibilidade de absolutos matemáticos (as saídas de Meillassoux para o problema do correlacionismo). Nosso critério é a experiência Real da Existência que, revelando a Existência como Verdade, exige a eternidade da Existência – tornando plausível que a linguagem se refira, como fazem os quadros de Federico Guerreros, a tempos e espaços em que não há, não houve e não haverá nenhuma testemunha humana.

## **6 – A ESCUTA DO SILÊNCIO**

Talvez o mais inquietante nos quadros da série de Federico Guerreros seja a experiência de uma existência sem nenhum tempo reconhecível pelo humano. Trata-se de um espaço em

BÓGEA, D. B.

que entes não humanos seguem existindo para além de qualquer consciência ou linguagem humanas. Trata-se de uma existência em que nossas medidas habituais de tempo e espaço não valem. Uma existência na qual nossas redes de significações estão simplesmente ausentes. E o que agrava a experiência do estranhamento é que são ambientes muito comumente frequentados por humanos: salas, quartos, cozinhas, corredores. Em alguns deles, camas remexidas ou objetos de uso cotidiano largados sobre mesas e escrivaninhas fazem crer que humanos andaram por ali há não muito tempo. Porém, sem humanos, a existência continua. Não somos os protagonistas na grande trama da existência.

A experiência Real do Haver revela algo muito parecido: uma Existência muito maior que a humanidade e, portanto, absolutamente indiferente à sorte dessa espécie. E, sobretudo, uma Existência silenciosa. Não, certamente, “sem barulho”. Não é isso, afinal o silêncio. John Cage, que até o fim da vida perseguiu o silêncio, chegando a lançar a “canção” “4’33”, que traz nada mais que quatro minutos e trinta e três segundos de silêncio, nos esclarece:

Por mais que tentemos fazer silêncio, não conseguiríamos. Para certos propósitos de engenharia, é desejável que haja uma sala tão silenciosa quanto possível. Tal sala é chamada câmara anecóica. São seis paredes forradas com um material especial, uma sala sem ecos. Eu entrei em uma dessas na Universidade de Harvard alguns anos atrás e ouvi dois sons, um alto e um baixo. Quando os descrevi para o engenheiro encarregado, ele informou que o som alto era meu sistema nervoso em operação, o baixo era meu sangue em circulação. Até eu morrer haverá sons. E eles continuarão após minha morte. Não é preciso temer pelo futuro da música (CAGE, 1961, p. 8).

O silêncio absoluto da Existência não é, portanto, ausência de barulho, e sim ausência de significação humana.

O que Cage enuncia é a diferença entre ouvir e escutar, bem trabalhada por Glauber Domingues no ensaio *Devir-escuta*, presente no livro *Partituras do Silêncio*. Ouvir é um ato fisiológico, nos lembra o autor. Escutar envolve complexidades afetivas diversas (DOMINGUES, 2017, pp. 146-147). No mesmo livro, Simone Rasslan, no texto *Arqueologias do silêncio: música, filosofia e poesia*, propõe uma *ethopoiética do silêncio*:

Cogito que reconhecer o silêncio, desde o ponto de vista da arte, como espaço de constituição, que pode ser praticado na música e daí lançado para outros espaços da vida, pode constituir um *éthos*, sendo assim conhecimento útil, *ethopoiético* (RASSLAN, 2017, p. 179).

BÓGEA, D. B.

Ela nos lembra, em seu texto, de uma entrevista de Michel Foucault a Sephen Riggins, em 1982, na qual afirma: “(...) o silêncio é uma das coisas às quais, infelizmente, nossa sociedade renunciou. Não temos a cultura do silêncio, também não temos uma cultura do suicídio. Os japoneses sim” (FOUCAULT *apud* RASSLAN, 2017, p. 165).

A ideia de um silêncio que ninguém ouviu como princípio originário da existência contraria frontalmente a educação que recebemos na tradição ocidental greco-cristã, segundo a qual “no princípio era o verbo”, o *logos*, essa ordem que atravessa os sons e compõe palavras, que atravessa as palavras e compõe frases, que atravessa as frases e compõe um discurso significativo. O discurso, por sua vez, é capaz de reunir a dispersividade das percepções particulares em conceitos compreensíveis por todos os seres racionais. Seres racionais que compartilham entre si compreensões conceituais compõem uma *comunidade*, uma comunidade de seres falantes.

O *logos*, essa capacidade de *fazer sentido* é, na tradição ocidental, o que torna o humano verdadeiramente especial. O humano tem como essência mais íntima uma alma vinda diretamente do “hiperurânio”, uma alma imortal e perfeita, parente das *ideias*, as formas imutáveis que fundamentam a existência dos entes do mundo sensível. Habitado pelo *logos*, o humano pode construir comunidades regidas pela razão, nas quais possa buscar – junto com seus semelhantes – o equilíbrio e a felicidade. Na tradição cristã, o humano tem por essência uma alma criada à imagem e semelhança de Deus. Por ser racional e consciente, o humano é dotado de livre-arbítrio, uma capacidade especial de auto-determinação que permite que ele contrarie até mesmo as leis divinas – praticando, então, frequentemente, o mal. Na modernidade, essa alma indivisível criada por Deus, secularizada, dá origem ao indivíduo racional e consciente que, no âmbito gnosiológico, pode descobrir os segredos mais profundos da natureza, fazendo ciência, a fim de dobrar essa mesma natureza à sua vontade, produzindo tecnologia. No âmbito ético-político, cabe ao sujeito racional dominar o corpo, os impulsos e as paixões e, através de uma sólida educação construída sobre bases racionais, construir comunidades políticas inteiramente regidas por leis racionais, no interior das quais cada um possa realizar plenamente sua condição de sujeito livre – ou autônomo.

Colocando o *logos* acima do silêncio a tradição ocidental, ao menos desde sua concentração em Atenas, tornou-se tagarela. O sábio ocidental dá provas de sua sabedoria proliferando palavras em discursos e textos sem fim. A religião cristã ganha corpo na pregação

BÓGEA, D. B.

incansável dos missionários, no falatório interminável dos padres e pastores, nas discussões infinitas sobre a verdadeira interpretação do texto sagrado – o próprio Deus, aliás, é autor de um gigantesco *best-seller*, tendo-se manifestado através da palavra registrada no texto sagrado.

Culturas orientais, como aponta Foucault, tendem a valorizar o silêncio como superior à palavra. As cosmovisões orientais tendem a se distanciar muito da noção cristã de um universo que foi feito para o humano – ou de um humano que foi feito para reinar sobre todos os demais seres. É muito comum a concepção, nas cosmovisões orientais, de uma mesma força ou energia primordial que atravessa e constitui todas as coisas. Esse monismo imanente de base faz com que as posições opostas sejam pensadas não como dadas em si, mas numa dinâmica relacional na qual o movimento de uma constitui a outra. O caminho para a sabedoria é se desvencilhar do falatório cotidiano desse mundo falso em que o véu das significações humanas apresenta coisas, indivíduos, posições e oposições configuradas, encobrindo a verdade que é o fluxo inestancável daquela mesma força ou energia que constitui a profunda unidade do mundo. Por isso o silêncio – a meditação silenciosa, o recolhimento – é tanto o caminho quanto o ponto de chegada. Escutar esse profundo silêncio do universo em relação às significações humanas produz quebra de ilusão, lucidez, sabedoria.

David Le Breton nos traz diversos exemplos dessa sabedoria silenciosa do oriente. No caso do budismo, por exemplo:

O Ser dissolve-se no nirvana, forma de silêncio absoluto que o próprio Buda se recusa a definir. «O Buda estava um dia no monte de Vautours a pregar a uma congregação de discípulos. Não utilizou uma grande exposição verbal para explicar o assunto de que estava a tratar. Limitou-se a levantar, perante a assembleia, um ramo de flores que um dos discípulos lhe tinha oferecido. Nem uma palavra saiu da sua boca. Ninguém percebeu o sentido desta atitude, a não ser o venerável Mahākāsyapa que sorriu calmamente para o Mestre, como se compreendesse plenamente o sentido desta lição silenciosa. Este, percebendo isso, proclamou solenemente: «Tenho aqui o mais precioso tesouro espiritual que, neste momento, vos transmito, venerável Mahākāsyapa». O silêncio está para além da pergunta ou da resposta, na transcendência da linguagem e fora de qualquer ilusão. Um dia, um discípulo perguntou ao Buda se ele podia exprimir a verdade sem pronunciar a menor palavra. Mantendo-se em silêncio, o Buda demonstrou-lhe pela sua edificação (LE BRETON, 1997, p. 216).

No Zen, vertente japonesa do Ch’an, uma prática chinesa do budismo, a palavra do mestre serve apenas para cortar, como uma espada afiada, as redes de significações cotidianas nas quais vivemos imersos – e aprisionados. Não se trata de um discurso lógico que deve ser apreendido intelectualmente, mas de uma palavra-ato cujo objetivo é levar ao silêncio:

BÓGEA, D. B.

O zen apoia-se nesta doutrina, renuncia também à imputação de um sentido às coisas e reconhece nelas apenas formas de vazio. Não se transmite através da inteligência de um discurso, mas antes sob a égide de um mestre. A iluminação assenta sobre elementos por vezes irrisórios, banais, como, por exemplo, um som, subitamente apreendido com um significado que impressiona o homem e o desperta: uma pedra que cai, o piar de um pássaro, uma tempestade, etc. Mas o satori [iluminação] também é preparado pela relação especial estabelecida entre mestre e discípulo, principalmente através do kôan, isto é, um enigma, aparentemente absurdo, sobre o qual aquele que medita tem de se concentrar, mobilizando todos os seus recursos intelectuais e morais. «Qual é o som de uma única mão», por exemplo. Submetido a um paradoxo ou a uma impossibilidade de resposta, o noviço fica profundamente perturbado. O objectivo é o desorientamento da inteligência, a criação íntima de um caos do sentido. Porém, a resolução de um enigma corresponde à resolução de todos. As perguntas devolvem-se como num espelho, ao mesmo tempo essenciais e vãs, afirmam que só o silêncio tem a última palavra e que inundar o mundo de palavras não é suficiente (LE BRETON 1997, p. 217).

Le Breton nos conta também sobre a incalculável beleza da “música silenciosa” que habita o imaginário de algumas tradições orientais. Trata-se de um curioso evento em que uma orquestra completa, com seus diversos músicos e instrumentos, reúne-se para tocar a música do silêncio:

As tradições orientais evocam por vezes a imagem de uma música silenciosa, dirigida ao espírito, incitando ao recolhimento, a deixar livre o encaminhamento interior. As sonoridades do silêncio desvendam uma outra dimensão da realidade, uma via espiritual cuja escuta é de outra ordem, separada do orgânico e do mundo. Os músicos do silêncio incarnam apenas a porta estreita que se abre para um além das aparências. Na China dos anos trinta, a busca de Kazantzaki leva-o até um templo de Pequim, onde assiste a um concerto silencioso. Os músicos tomam os seus lugares, ajustam os seus instrumentos. «O velho dono da casa esboça o gesto de bater as palmas, mas as mãos param, antes de se tocarem. É o sinal de abertura deste espantoso concerto mudo. Os violinistas levantam os seus arcos e os flautistas levam os instrumentos aos lábios, à medida que os seus dedos se deslocam rapidamente sobre os furos. Silêncio profundo... Não se ouve nada. Conforme se tratasse de um concerto que decorre ao longe, do lado das sombras, na outra margem da vida, de que, contudo, vemos os músicos a tocar, num silêncio impávido» (LE BRETON, 1997, p. 221).

Trata-se, aqui, de uma escuta do silêncio. Escutar a música silenciosa desse universo absolutamente indiferente às significações humanas, escutar o profundo silêncio que habita cada um de nós – ao invés de qualquer sujeito, consciência, linguagem ou centro de comando. É também do que se trata nos quadros da série de Federico Guerreros. Aprender a escutar a música silenciosa do Haver como Real.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

BÓGEA, D. B.

O que se tentou abordar nesse texto foi a possibilidade de escuta daquele silêncio que ninguém ouviu. A série de quadros de Federico Guerreros, a mística psicanalítica de MD Magno, bem como as tradições orientais citadas nos mostram caminhos. Não deixa de ser curioso que tantas palavras tenham sido ditas sobre o silêncio. Mas não será sempre o silêncio, de certa forma, o fundo-sem-fundo de qualquer palavra? Além do mais, há palavras e palavras. Há aquelas que apontam para um suposto fundamento lógico, teológico ou teleológico cuja eloquência fundamental pretende eliminar completamente o silêncio, e há aquelas palavras que pretendem apontar para esse silêncio fundabissal diante do qual toda significação cessa, toda comunicação quebra, toda tradutibilidade falha. Em plena era das hiperconexões e hipercomunicações, seremos ainda capazes de escutar esse silêncio? É, talvez, a questão que os quadros de Federico Guerreros trazem cada vez que aparecem como um rasgo ininterrompido o falatório sem fim das redes sociais e nos atraindo para essa outra-mesma dimensão silenciosa.

## REFERÊNCIAS

CAGE, John. *Silence*. Hanover; Londres: Wesleyan University Press, 1961.

CASANOVA, Marco Antonio. *Intepretação enquanto princípio de constituição do mundo*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, n. 10, 2001.

CERBONE, David. *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2013.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Abril, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DOMINGUES, Glauber. Devir-escuta. In: *Partituras do Silêncio*. COSTA, Luciano; PACHECO, Eduardo (Orgs.). Porto Alegre: Sulina, 2017.

GASSET, Ortega y. *O homem e os outros*. Campinas: Vide Editorial, 2017.

GUERREROS, Federico. *Cozinha: o silêncio que ninguém ouviu*. São Paulo, 06/01/2022. Instagram: @volverapintar. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CYZfpArLike/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>>> Acessado em: 10 de abril de 2023.

GUERREROS, Federico. **E foi**. Novembro de 2021. pastel oleoso sobre papel. 56X60 cm. Instagram: @volverapintar. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CWBoUhlPDo-/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA==>>>. Acessado em: 10 de abril de 2023.

BÓGEA, D. B.

GUERREROS, Federico. **Recuperação**. Novembro de 2021. pastel oleoso sobre papel, 62x58 cm. Instagram: @volverapintar. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CWZSkM8vNYA/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA==>>. Acessado em: 10 de abril de 2023.

GUERREROS, Federico. **Corredor**. Novembro de 2021. pastel oleoso sobre papel, 88x73 cm. Instagram: @volverapintar. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CWrCW4bP0mX/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA==>> Acessado em: 10 de abril de 2023.

GUERREROS, Federico. **Caderno de receitas**. 2021. pastel oleoso sobre papel, 88x78 cm. Instagram: @volverapintar. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CWwm2HrLoRp/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA==>>. Acessado em: 10 de abril de 2023.

GUERREROS, Federico. **A cadeira que não está**. Dezembro de 2021. pastel oleoso sobre papel, 60x60 cm. Instagram: @volverapintar. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CXHulwbr0-M/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA==>>. Acessado em: 10 de abril de 2023.

GUERREROS, Federico. **Quartofobia**. Dezembro de 2021. pastel oleoso sobre papel, 80x88,5cm. Instagram: @volverapintar. Disponível em: <[https://www.instagram.com/p/CXhc4k0rv\\_H/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA==](https://www.instagram.com/p/CXhc4k0rv_H/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA==)>. Acessado em: 10 de abril de 2023.

GUERREROS, Federico. **Cozinha**. Janeiro de 2022. pastel oleoso sobre papel, 85x80cm. Instagram: @volverapintar. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CYZfpArLike/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA==>>. Acessado em: 10 de abril de 2023.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DPeA, 2006.

HARMAN, Graham. *The Quadruple Object*. Winchester: Zero Books, 2011.

HARMAN, Graham; BRYANT, Levy; SRNICEK, Nick. *The Speculative Turn*. Melbourne: Re-press, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERÁCLITO. *Fragmentos (Coleção Os Pensadores – Os pré-socráticos)*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LE BRETON, David. *Do silêncio*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MACK, Katie. *O fim de todas as coisas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2022.

MAGNO, MD. *Razão de Um Percurso*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2015.

- MAGNO, MD. *AdRem*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2014.
- MAGNO, MD. *A Rebelião dos Anjos*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2009.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- MEINONG, Alexius. Sobre a Teoria do Objeto. In: *Três Aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*. BRAIDA, Celso (Org. e Trad.). Florianópolis: Rocca Brayde, 2005
- NASSIM, Sonia. *A lembrança do Silêncio*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia de bolso, 2012.
- PARMÊNIDES. Sobre a natureza (*Coleção Os Pensadores – Os pré-socráticos*). Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1996.
- RASSLAN, Simone. Arqueologias do Silêncio: música, filosofia e poesia. In: *Partituras do Silêncio*. COSTA, Luciano; PACHECO, Eduardo (Orgs.). Porto Alegre: Sulina, 2017.

---

**Informações complementares:**

*Recebido em:* 10 de abril de 2023

*Aprovado em:* 22 de maio de 2023

*Publicado em:* 25 de junho de 2023