



XX SEMANA ACADÊMICA

DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS

VOLUME 1

BIOPOLÍTICA | FILOSOFIA ANTIGA
ESTÉTICA | FILOSOFIA DA ARTE

Orgs. Cássia Zimmermann Fiedler | Christian Conce
Emerson Pirola | Pedro Antônio G. De Araujo

A XX SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA
OCORREU ENTRE OS DIAS 21 E 23 DE OUTUBRO DE 2020.

Houve cinco palestras principais e um lançamento de livro. Contou, também, com 105 apresentações das pesquisas realizadas por discentes da graduação e da pós-graduação, distribuídas em 26 mesas de comunicações durante os três dias de evento. Os quatro volumes são compostos por trabalhos apresentados pelos discentes nas mesas de comunicações da Semana Acadêmica e estão organizados por seções temáticas da seguinte maneira:

VOLUME 1

Biopolítica
Filosofia Antiga
Estética
Filosofia da Arte

VOLUME 2

Rawls
Filosofia Analítica
Kant
Hegel
Marx e Marxismos

VOLUME 3

Filosofia Moderna
Metafísica e Ontologia
Fenomenologia e Hermenêutica

VOLUME 4

Filosofia Política
Filosofia da Ecologia
Nietzsche
Filosofia Medieval



XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS
Vol. 1

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco

Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen

Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Joaquim Clotet

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Ricardo Timm de Souza

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Rosalvo Schütz

XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

Vol. 1

(Organizadores)

Cássia Zimmermann Fiedler

Christian Conce

Émerson Pirola

Pedro Antônio G. de Araujo



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

Comissão Organizadora

Matheus Hein Souza, Cássia Zimmermann Fiedler

Daniel Santos, Felipe Fortes

Comissão Científica

Matheus Hein, Cássia Zimmermann Fiedler, Daniel Santos,
Felipe Fortes, Fernando Silva e Silva, Claiton Costa,
Eduardo Alves, Vinícius Posselt, Darlan Lorenzetti,
Giovanna Pozzer, Gustavo Oliva de Oliveira, Émerson Pirola,
Christian Conce, Valentinne Serpa, Pedro Antônio G. de Araujo

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Giovanna Pozzer

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 38

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

FIEDLER, Cássia Zimmermann; CONCE, Christian; PIROLA, Émerson; Araujo, Pedro Antônio G. de (Orgs).

XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, Vol. 1 FIEDLER, Cássia Zimmermann; CONCE, Christian; PIROLA, Émerson; ARAUJO, Pedro Antônio G de (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

330p.

ISBN – 978-65-87424-41-5



<https://doi.org/10.36592/9786587424415>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Biopolítica, 2. Filosofia Antiga, 3. Estética e Filosofia da Arte.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Cassia Zimmerman Fiedler et.al 13

BIOPOLÍTICA 15

1. O ESTADO DE EXCEÇÃO DE AGAMBEN NO BOLSONARISMO: COMO AS POLÍTICAS DE SAÚDE PÚBLICA CONTRIBUEM PARA EXPLICITAR UM MODO BOLSONARISTA DE ESTADO DE EXCEÇÃO

Gabriela de Abreu Oliveira; Cristian Marques 17

2. FOUCAULT E O GIP: O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO E OS LIMITES DA ATUAÇÃO DO INTELLECTUAL

David Inácio Nascimento 35

3. A REFLEXÃO DE PIERRE BOURDIEU A RESPEITO DA AUTONOMIA INTELLECTUAL

Olga Nancy P. Cortés..... 55

4. OS CONCEITOS DE "*HOMO POLITICUS*", "*HOMO ECONOMICUS*" E "CIDADANIA SACRIFICIAL" NA OBRA DE WENDY BROWN

Matheus Hein Souza 65

5. UM ENSAIO SOBRE BIPODER E BIOPOLÍTICA EM ANTONIO NEGRI

Cássia Zimmermann Fiedler 81

6. FILOSOFIA, POLÍTICA, DIREITO E AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA EM TEMPOS DE PANDEMIA

Antonio Matheus Sardinha Santos 97

7. MICHEL FOUCAULT E A LEITURA FILOSÓFICA: CONSTITUINDO FERRAMENTAS DE RESISTÊNCIA AO PODER

Giovani do Carmo Júnior 111

FILOSOFIA ANTIGA	127
8. A CRÍTICA DE CÍCERO À RETÓRICA ESTOICA	
<i>Diogo da Luz</i>	129
9. A FALÁCIA NATURALISTA E RESPOSTAS ARISTOTÉLICO-TOMISTAS: INEXISTÊNCIA OU INEFICÁCIA?	
<i>Ian Silveira Pompeu</i>	141
10. INDEPENDÊNCIA ENTRE DEFINIR E DEMONSTRAR NOS <i>SEGUNDOS ANALÍTICOS</i> DE ARISTÓTELES	
<i>Mariane Farias de Oliveira</i>	155
11. A RECEPÇÃO DO TEMPO DO LIVRO XI DAS <i>CONFISSÕES</i> DE AGOSTINHO POR HANNAH ARENDT	
<i>João Francisco Cortes Bustamante</i>	171
12. CONSIDERAÇÕES SOBRE A MORTE EM ORÍGENES: ESCATOLOGIA E ESPERANÇA	
<i>Rodiny Junior</i>	181
13. DA FILOSOFIA À LITERATURA: COMO FILÓSTRATO E LUCIANO INAUGURAM A SEGUNDA SOFÍSTICA	
<i>David dos Santos Fraga</i>	195
14. PIERRE HADOT E A FILOSOFIA ANTIGA ENTRE A ORALIDADE E A SABEDORIA	
<i>Mateus Rodrigues Dos Santos</i>	213
ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE	225
15. SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO <i>WILHELM MEISTER</i> DE GOETHE	
<i>Renato Costa Leandro</i>	227
16. O "HOMERO" DE PAUL RICOEUR: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE "O ÚNICO E O SINGULAR"	
<i>Thiago Luiz de Sousa; Luiza Vieira Godinho</i>	245

17. A IMAGEM SUBVERSIVA DE GEORGES BATAILLE: UMA (ANTI)TEORIA ESTÉTICA DO INFORME

Pedro Antônio Gregorio de Araujo255

18. LAMPEJOS NA *HORRIBLE NOCHE*: APONTAMENTOS INICIAIS PARA UM ESTUDO DA POESIA DE EMILIA AYARZA E CONCEIÇÃO EVARISTO

Ángela María Cuartas Villalobos..... 269

19. O ESTILO COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO PARA DEFINIÇÃO DE ARTE

Guilherme Reolon de Oliveira277

20. A CONCEPÇÃO DE LEI NATURAL EM C. S. LEWIS: EM BUSCA DAS CHAVES PARA A COMPREENSÃO DO SENTIDO DO UNIVERSO

Wilson Coimbra Lemke 289

21. DWELLING IN ‘A HIDDEN LIFE’: HEIDEGGER’S CONCEPT OF THE FOURFOLD IN MALICK’S FILM

Daniel Peres Santos 303

22. O *UNHEIMLICHE* NA ESTÉTICA: APROXIMAÇÕES ENTRE THEODOR ADORNO E SIGMUND FREUD

Luiz Barbieri 317

APRESENTAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-0>

A XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS ocorreu entre os dias 21 e 23 de outubro de 2020. Houve cinco palestras principais e um lançamento de livro. Contou, também, com 105 apresentações das pesquisas realizadas por discentes da graduação e do pós-graduação, distribuídas em 26 mesas de comunicações durante os três dias de evento. A programação das palestras foi organizada de modo a contemplar um número variado de áreas da Filosofia, como Feminismo, Ética, Filosofia Política, Filosofia Antiga, Filosofia Medieval, Filosofia Moderna e Filosofia Contemporânea. As palestras principais, distribuídas nos três dias de evento, foram proferidas por Rodrigo Nunes (PUC-RIO), intitulada “Uma ou Duas Melancolias? 1917, 1968 e a Questão da Organização”; por Gabriel Tupinambá (UFRJ), que discutiu sobre “Quem pensa politicamente? Fofocas sobre um projeto de pesquisa em curso”; por Claudia Drucker (UFSC) que discorreu sobre “A morte heroica de Mnemosina: memória e esquecimento em Hölderlin”; por Acácio Augusto (UNIFESP), que apresentou sua pesquisa sobre “Democracia securitária: política, segurança e as lutas anti-segurança hoje”; e por Caroline Marim (PUCRS), intitulada “Narrativas situadas - construção de uma epistemologia afetiva”. Além das excelentes discussões suscitadas pelo lançamento do livro “Filosofia por Elaes”, que tivemos a oportunidade de promover em conjunto com a organizadora Me. Renata Floriano e o organizador Prof. Dr. Norman Madarasz. Os artigos dos quatro volumes são resultados das apresentações nas mesas de comunicações da Semana Acadêmica e estão organizados do seguinte modo:

- **Volume 01** - Biopolítica, Filosofia Antiga, Estética e Filosofia da Arte. (Organizadores: Cássia Zimmermann Fiedler, Christian Conce, Émerson Pirola e Pedro Antônio G. De Araujo);

- **Volume 02** - Rawls, Filosofia Analítica, Kant, Hegel, Marx e Marxismos. (Felipe Fortes, Claiton Costa, Fernando Silva e Silva e Valentinne Serpa);

- **Volume 03** - Filosofia Moderna, Metafísica e Ontologia, Fenomenologia e Hermenêutica. (Matheus Hein Souza, Darlan Lorenzetti, Giovanna Hagemann Pozzer e Vinícius Posselt);

- Volume 04 - Filosofia Política, Filosofia da Ecologia, Nietzsche, Filosofia Medieval. (Daniel Santos, Eduardo Alves e Gustavo Oliva de Oliveira).

A comissão responsável pela organização da XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS foi composta pelos mestrandos Matheus Hein Souza, Cássia Zimmermann Fiedler, Daniel Santos e o doutorando Felipe Fortes. A comissão científica, responsável pela avaliação dos resumos e dos artigos e pela organização destes três volumes, foi composta por Matheus Hein Souza, Cássia Zimmermann Fiedler, Daniel Santos, Felipe Fortes, Fernando Silva e Silva, Claiton Costa, Eduardo Alves, Vinícius Posselt, Darlan Lorenzetti, Giovanna Hagemann Pozzer, Gustavo Oliva de Oliveira, Émerson Pirola, Christian Conce, Valentinne Serpa, Pedro Antônio G. de Araujo. Gostaríamos de agradecer o apoio do PPG em Filosofia da PUCRS, em especial ao seu coordenador, Prof. Dr. Agemir Bavaresco, sem o qual o evento, nem a presente publicação seriam possíveis. Agradecemos também à Giovanna Hagemann Pozzer, responsável por confeccionar toda a arte do evento. Por fim, agradecemos a cada um dos palestrantes, pela honra de aceitar nosso convite e à Comissão Científica.

Matheus Hein Souza

Cássia Zimmermann Fiedler

Daniel Santos

Felipe Fortes

Organizadores.

BIOPOLÍTICA

1. O ESTADO DE EXCEÇÃO DE AGAMBEN NO BOLSONARISMO: COMO AS POLÍTICAS DE SAÚDE PÚBLICA CONTRIBUEM PARA EXPLICITAR UM MODO BOLSONARISTA DE ESTADO DE EXCEÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-1>

Gabriela de Abreu Oliveira¹

Cristian Marques²

Resumo

Este trabalho visa compreender como as políticas públicas em saúde do governo federal (2019-2020), sobretudo no período da emergência da pandemia do coronavírus em 2020, chamado de SARS-CoV-2, expõem os elementos que caracterizam o Estado de Exceção formulado por Giorgio Agamben e, com isso, pode-se esclarecer a maneira peculiar com que o bolsonarismo realiza uma política de Estado de Exceção. Por “bolsonarismo” estamos entendendo o fenômeno político-cultural de ascensão da nova direita no Brasil, tal como a pesquisadora Vera Cêpeda descreve, tendo como eixo catalisador dessa nova direita o populismo autoritário simbolizado na figura do político Jair Messias Bolsonaro, atual presidente do Brasil. A saúde pública sempre foi um espaço de disputas políticas intenso, sendo que nela os elementos ideológicos tendem a aparecer de maneira mais nítida. A atual crise epidemiológica de coronavírus levou os líderes políticos a terem de tomar posições políticas que expõem as características peculiares de seus governos. Da mesma forma, o atual governo brasileiro tomou posições políticas de ação na saúde pública, no contexto da pandemia, que dão relevo para os elementos que caracterizam o bolsonarismo. É nesse recorte que pretendemos explicitar a peculiaridade do bolsonarismo na caracterização de um Estado de Exceção, na acepção de Agamben.

Palavras-chave: Giorgio Agamben, Estado de Exceção, Bolsonarismo, Saúde Pública, Pandemia.

Abstract

This work aims to understand how the federal government's public health policies (2019-2020), especially in the period of the emergence of the coronavirus pandemic in 2020, called SARS-CoV-2, expose the elements that characterize the state of exception formulated by Giorgio Agamben and, with this, one can clarify the peculiar way in which the bolsonarism realizes a policy of State of Exception. By "bolsonarism" we are understanding the political-cultural phenomenon of the rise of the new right in Brazil,

¹ Mestra em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato e-mail: gabi.administracao@gmail.com.

² Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS); bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Contato e-mail: cristianmq@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9536989210509943>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7743-8356>.

as the researcher Vera Cêpeda describes, having as a catalyst axis of this new right the authoritarian populism symbolized in the figure of the politician Jair Messias Bolsonaro, current president of Brazil. Public health has always been a space of intense political disputes, and ideological elements tend to appear more clearly in it. The current epidemiological crisis of coronavirus has led political leaders to have to take political positions that expose the peculiar characteristics of their governments. Likewise, the current Brazilian government has taken political positions of action in public health, in the context of the pandemic, which highlight the elements that characterize the bolsonarism. It's in this framework that we intend to make explicit the peculiarity of bolsonarism in the characterization of a State of Exception, in the sense of Agamben.

Keywords: Giorgio Agamben, State of Exception, Bolsonarism, Public Health, Pandemic.

Introdução

Pretendemos com este trabalho compreender o modo próprio com que as políticas públicas em saúde expõem o que caracteriza o Estado de Exceção, tal como formulado por Giorgio Agamben, na intenção de melhor explicitar aqueles elementos que singularizam o bolsonarismo contra o referencial do Estado de Exceção. A motivação para destacar a saúde pública como um campo que evidencia de forma contundente o Estado de Exceção está em que a saúde pública é uma arena de intensas disputas políticas, seja pelos diferentes atores envolvidos, seja pelos cenários políticos em um tempo histórico específico (MEHRY, 2014, p.43-9). Por isso, estudar a saúde pública como política desvenda a natureza do conjunto das relações sociais do período em estudo, além do modo próprio como as forças sociais vão delineando suas opções políticas (FLEURY & OUVÉRY, 2008, p.23-24; MEHRY, 2014, p.50). As opções políticas adotadas pelos governantes são evidenciadas por formulações específicas no setor da saúde, por modelos tecnoassistenciais de atuação, padrões de gasto público, posicionamentos públicos midiáticos, além da maneira como os gestores organizam as políticas de atuação na saúde coletiva. Esses elementos revelam em geral nitidamente a ideologia que orienta tais condutas gestoras.

Para os propósitos deste trabalho, tomaremos os atos políticos (sejam jurídicos, sejam midiáticos) do governo federal no período de 2019 a 2020, sobretudo no contexto da emergência da pandemia do coronavírus em 2020, chamado de SARS-CoV-2. Assim, traremos os elementos que acreditamos expor as características do Estado de Exceção sob a ideologia bolsonarista, avaliando a maneira peculiar com que o bolsonarismo realiza um Estado de Exceção. Por “bolsonarismo” estamos

entendendo o fenômeno político-cultural de ascensão da nova direita no Brasil, tal como a pesquisadora Vera Cêpeda descreve (CÊPEDA, 2018), tendo como eixo catalisador dessa nova direita o populismo autoritário simbolizado na figura do político Jair Messias Bolsonaro, atual presidente do Brasil. É nesse recorte que pretendemos explicitar a peculiaridade do bolsonarismo na caracterização de um Estado de Exceção, na acepção de Agamben.

Na primeira parte do trabalho, pretendemos esclarecer a noção de Estado de Exceção desenvolvida pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Na segunda parte, apresentamos os eventos e ações políticas no campo da saúde pública nos anos de 2019 a 2020 de governo no Brasil, destacando os eventos entorno da pandemia de coronavírus em 2020. Na terceira e última parte, discutimos e avaliamos como tais eventos da parte dois, à luz do que foi explicitado sumariamente na primeira parte, expõem a peculiaridade do Estado de Exceção tal como realizado pelo bolsonarismo.

I O Estado de Exceção segundo Giorgio Agamben

Entre a diversidade de obras de Agamben, talvez a obra mais influente e bem conhecida é a intitulada de *Homo Sacer*, escrita em tomos ao longo de mais de vinte anos. É nessa obra que aparece a formulação do Estado de Exceção. Para expor tal conceito de maneira apropriada, a fim de podermos obter os elementos necessários com que iremos tratar as políticas públicas de saúde, trataremos de maneira sucinta o contexto teórico de desenvolvimento do conceito na obra de Agamben e, em seguida, caracterizaremos o Estado de Exceção. Assim, pretendemos explicitar o sentido do conceito de Estado de Exceção nesta primeira parte.

Grande parte da contribuição de Agamben à filosofia política foi feita com a obra *Homo Sacer*, que levou duas décadas para se completar, totalizando nove volumes divididos dentro de quatro tomos. O primeiro volume, intitulado *Homo Sacer: Poder Soberano e a Vida Nua* (AGAMBEN, 1995; 2002) trata de desenvolver e analisar as condições que sustentam a biopolítica tal como inicialmente indicada na formulação por Michael Foucault em *História da Sexualidade I: vontade de saber* (FOUCAULT, 1988). Nessa obra, Foucault argumenta que o poder na modernidade se caracterizou por uma racionalidade diversa da racionalidade do poder soberano, sendo este marcado pelo privilégio característico do “direito de vida e morte” (FOUCAULT, 1988,

p.127). Desse modo, teríamos alcançado a modernidade com a passagem do tipo característico de poder de soberania para o biopoder, este último caracterizado por um regime de poder que governa a própria vida biológica (FOUCAULT, 1988, p.129ss). Agamben parte justamente dessa obra de Foucault, na introdução de *Homo Sacer I*, retomando igualmente passagens dos cursos no *Collège de France* e outros escritos, para reconstruir a posição foucaultiana; além de dialogar com *A condição humana* de Hannah Arendt (ARENDR, 2007[1958]).

Contudo, para Agamben, nem Arendt e nem Foucault puderam extrair todas as consequências de suas formulações, pois deixaram lacunas não respondidas quanto a importância da vida biológica na transformação do poder soberano no governo dos homens – no caso de Foucault – e a falta da tematização dessa vida biológica na política do século XX sobretudo nas questões sobre o totalitarismo – no caso de Arendt (AGAMBEN, 1995, p.6-7; 2002, p.11-12). Portanto, embora envolvido com as teses desses dois autores, Agamben pretendia avançar onde eles pararam e, com isso, reformulou os temas e rejeitou diversos compromissos filosóficos deles, criando um projeto filosófico que possui seus próprios termos e pode ser entendido a partir de seus próprios elementos constitutivos. O filósofo italiano rejeita a tese foucaultiana de que o surgimento da modernidade se deveu à passagem do poder soberano à biopolítica e sim que “se pode dizer, assim; que a produção de um corpo biopolítico é a operação original do poder soberano.”³ (AGAMBEN, 1995, p.9; 2002, p.14). Isso significa que o biopoder e o poder soberano são, para Agamben, fundamentalmente integrados. Assim, a passagem para a modernidade não é que nela a vida biológica vem à cena da política deixando para trás o poder soberano, mas que na modernidade se dá as condições que evidenciam de modo inequívoco a relação entre poder soberano e o biopoder.

O entrelaçamento desde o princípio entre a soberania e o biopoder é um ponto que ficou oculto nas filosofias anteriores, segundo Agamben (AGAMBEN, 1995, p.9; 2002, p.14), sendo esse seu propósito de esclarecimento com sua pesquisa. A estratégia

³ Tradução nossa do original italiano, comparando com a tradução vernácula, de “Si può dire, anzi; che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano.” O tradutor da edição brasileira optou traduzir “la prestazione” por “contribuição”, o que não é, de forma alguma, ruim; contudo, “prestazione” tem também o sentido usual em italiano noções como realização, desempenho, feito, proeza, façanha, serviços, procedimento, funcionamento, operação. Logo, o termo “contribuição” pode nos levar a ter a noção de que o poder soberano faz um mero auxílio, um aporte, para que algo – a biopolítica – realize seu fim; quando entendemos que Agamben está justamente afirmando que a biopolítica é aquilo pelo qual o poder soberano opera.

para elucidar esse ponto oculto, onde se enraízam os diferentes modos de governabilidade, para Agamben, consiste em interpretar como os institutos do direito e a política foram amalgamados e, para isso, ele questiona a relação entre *vida nua* e a política. O desenvolvimento dessa investigação passou, ainda, por dialogar com dois outros pensadores antagônicos entre si: Carl Schmitt e Walter Benjamin. Através desses autores, o pensador italiano reconstrói a noção de Estado de Exceção e expõe suas origens e efeitos políticos, o que ele explora mais detidamente no segundo volume de *Homo Sacer* (o qual é o primeiro de cinco do segundo tomo da obra), intitulada de *Estado de exceção. Homo Sacer II,1* (AGAMBEN, 2003; 2004).

Agamben expõe que o *Estado de Exceção* é aquela ausência ou suspensão do âmbito do direito, um espaço que se compreende pela ausência de um código legal ou de sua atuação; entretanto, é também um espaço legalmente constituído, trazendo para esse instituto tanto a marca da força-de-lei quanto da anomia: “estar-fora e, ao mesmo tempo pertencer: tal é a estrutura topológica do estado de exceção” (AGAMBEN, 2003, p.57; 2004, p.53). A “força de lei” é a eficácia, a capacidade de obrigar a algo, é o que dá condições de um decreto, uma lei, uma promulgação do Estado produzir efeitos jurídicos (AGAMBEN, 2003, p.60; 2004, p.57). No Estado de Exceção, esse espaço de anomia é instituído por uma força de lei que retira a lei, porém mantém a capacidade de exercício da força de lei, expressa por Agamben com o termo *força-de-lei*, destacando por meio do barramento da palavra ‘lei’ essa ausência da própria lei. Aparentemente paradoxal, a instituição do *Estado de Exceção* é possibilitada pelo direito e convocada para suspender as leis e seus efeitos no âmbito político; porém os atos jurídico-políticos não caem em uma situação de caos quando nesse estado, mas passam ao arbítrio do soberano.

Um *Estado de Exceção*, poderíamos pensar com o que se disse acima, é um instituto extremo e dificilmente convocado à cena política, pois tem a semelhança do que chamaríamos, com Hannah Arendt (1989[1951]), de autoritarismo. Entretanto, Agamben mostra a maneira como o direito tem funcionado no Estado moderno, levando à conclusão de que a exceção sustenta a regra, que o modo próprio do Estado de exceção passou de uma prática excepcional para o interior das práticas “normais”, cooptando o direito a normalizar a exceção. Por isso, Agamben afirma que “a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados

contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2003, p.10; 2004, p.13). Isso significa que, para Agamben, a política contemporânea hegemônica tem por modelo o Estado de Exceção e isso se evidenciaria sobretudo nas ações emergenciais, medidas contingenciais e de segurança que são instauradas em virtude de eventos excepcionais e, portanto, deveriam ter restrições bem demarcadas de tempo e ação, mas que acabam passando a fazer parte das ações políticas permanentes:

Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente — e, de fato, já transformou de modo muito perceptível — a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo. (AGAMBEN, 2003, p.10-11; 2004, p.13).

Portanto, o Estado de Exceção estabelece por meio do direito um espaço de anomia em que o poder soberano determina qual vida é digna de ser vivida e qual é *matável*, como uma *vida nua*, e nisso expõe sua característica biopolítica. Com esses elementos para nos guiar, pretendemos pôr em perspectiva as políticas de saúde no contexto da pandemia de 2020 na próxima parte.

II Políticas de Saúde Pública no Brasil antes e durante a pandemia de 2020

As políticas públicas em saúde, no Brasil contemporâneo, devem orientar-se pelos princípios materializados na Constituição Federal (CF) de 1988, fruto de incontáveis debates, conferências, seminários da sociedade civil sobre um modo de pensar a saúde pública como um direito fundamental e não apenas como um serviço prestado. O entendimento de “serviço de saúde” para “saúde como um direito fundamental” ocorreu na tentativa de salvaguardar saúde das características mercantilistas dos modelos anteriores a 1988, obrigando juridicamente o Estado a realizar a prestação dos serviços e incorporando características como historicidade, universalidade, imprescritibilidade, inalienabilidade, irrenunciabilidade, inviolabilidade (MORAES, 1997). A consequência mais emblemática dessa injunção política é a consolidação da seguridade social na Constituição Federal com destaque

para o artigo 196 (BRASIL, 1988): “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação”.

Não somente pelo afastamento desses princípios da saúde pública do país, resultado de longas disputas e lutas da sociedade civil, que podemos caracterizar políticas de Estado de Exceção; mas pelo uso da estrutura jurídica ordinária como maneira de legitimar políticas de exclusão. Um levantamento dos atos políticos dos gestores no âmbito da saúde, materializados no *Diário Oficial da União* (que registra a legitimação, no sentido jurídico, da política governamental), pode esclarecer as opções políticas tomadas pelo governo federal no exercício em vigor (isto é, de 2019 a 2020). Destacaremos a seguir tais opções políticas do governo à luz do pensamento agambeniano a fim de compreendermos melhor a especificidade do Estado de Exceção do bolsonarismo. Devido ao espaço restrito para expor em detalhes aqui cada um dos atos desse período de 2019 a 2020, indicaremos meramente alguns atos registrados no *Diário Oficial da União*, fazendo uma menção resumida de seus efeitos políticos, assim como alguns posicionamentos do governo na mídia frente à pandemia.

Pode-se ver, desde o início da presidência de Jair Bolsonaro, que seus atos governamentais, no âmbito da saúde pública, atentam contra os princípios da seguridade social expostos na Constituição Federal, ainda que o sistema jurídico pareça nem conhecimento tomar de tal abuso. Esses atos contra a saúde pública, curiosamente não veiculados por nenhum canal das grandes mídias, possuem o mesmo perfil de retirar barreiras protetivas à saúde da população e arbitrariamente favorecer setores específicos da economia. Um exemplo disso foi a desobrigação governamental aos produtores de animais aquáticos de informar monitoramento de resíduos e contaminantes como corantes, metais pesados, chumbo, mercúrio, arsênio, entre outros. Também foram desobrigados de informar se realiza monitoramento de microrganismos perigosos para a saúde pública, como a salmonela, bactéria causadora de infecções estomacais graves; tal desobrigação se estende a não precisar informar se houve constatação de doença nos animais dos lotes (BRASIL; DOU, 2019).⁴ À revelia da saúde do cidadão, esse ato favoreceu grandes empresas de pescado que ficaram

⁴ Trata-se da Instrução Normativa nº 4, de 28 de fevereiro de 2019, publ. em 06/03/2019, ed. 44, seção 1, p.2.

dispensadas de uma etapa burocrática e que exige também atuação direta de pessoal e de recursos para análise.

Na esteira dessas políticas silenciosas de desarticulação da saúde pública, o governo também extinguiu cargos efetivos⁵ do governo federal no âmbito da saúde, precarizando ainda mais o funcionamento dos serviços de saúde (BRASIL; DOU, 2019).⁶ Em seguida, anunciou-se uma reestruturação da saúde. A nova estrutura da saúde, na intenção declarada de melhorar a eficiência na prestação dos serviços, alterou processos de execução e planejamento dos serviços; contudo, ao efetuar essa alteração, exclui-se *todas* as referências ao controle social e gestão participativa na saúde, assim como desaparece os incentivos à articulação de movimentos sociais à participação social no planejamento e desarticulou a relação dos órgãos educacionais com os servidores e profissionais de saúde (BRASIL; DOU, 2019).⁷ Todas essas medidas não contribuem para a melhoria do serviço público, mas para precarizá-lo a fim de reforçar a mística de que o setor privado é quem deve encampar setores públicos, como a saúde, para solucionar problemas de gestão. Diversas são as recomendações do governo nesse sentido em 2019, i.e., na direção da privatização direta ou indireta. No caso, a privatização indireta pode ser vista por meio das parcerias público-privadas recomendadas ao presidente para gerir Unidades Básicas de Saúde (BRASIL; DOU, 2019).⁸

Não bastasse essas e outras diversas ações em 2019, mal se inicia o ano de exercício de 2020 e o governo teve de lidar com uma pandemia de dimensões globais. Em 27 de janeiro de 2020, a notícia de que a China já contava com 80 vitimados pelo novo coronavírus, chamado atualmente de SARS-CoV-2, e os EUA registravam seu quinto caso confirmado levando a Organização Mundial de Saúde (OMS) a avaliar e declarar que a capacidade de transmissão do novo vírus estava se fortalecendo e que restrições às viagens e cancelamentos de eventos eram recomendados (Sobem para 80..., 2020). No Brasil, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) já monitorava a evolução dos casos no mundo desde o fim do ano de 2019, quando houve

⁵ Foram 642 visitantes sanitários, 5766 auxiliares de enfermagem e 4044 agentes de saúde pública.

⁶ Trata-se do Decreto nº 9.754, de 11 de abril de 2019, publ. em 11/04/2019, edição 70-A, seção 1 extra, p.1.

⁷ Trata-se do Decreto nº 9.795, de 17 de maio de 2019, publicado em 20/05/2019, edição 95, seção 1, p.2.

⁸ Trata-se da Resolução nº 95, de 19 de novembro de 2019, publicado em 10/12/2019, edição 238, seção 1, p.5.

as primeiras notificações e, com isso, passou a monitorar as fronteiras, portos e aeroportos conforme orientação da OMS (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020)

O agravamento da pandemia de coronavírus em março de 2020, serviu de justificativa para o governo tomar algumas medidas de suspensão de normas, criando regras excepcionais – um espaço de exceção jurídica – para a contenção do avanço do vírus: um exemplo é a desobrigação do processo de certificação de *Boas Práticas de Fabricação* da ANVISA, um requisito que era necessário para que um produto (que pode ser alimentício ou medicamento) obtivesse registro oficial e pudesse ser vendido; também as empresas ficaram desobrigadas de inspeções sanitárias, que foram substituídas por videoconferências, ao invés das verificações presenciais (BRASIL, DOU, 2020).⁹ Essas alterações emergenciais vêm a reboque de uma lei sancionada em tempo recorde, respaldando o governo a atuar de maneira extrema,¹⁰ como um soberano, na justificativa de para conter a pandemia (BRASIL, DOU, 2020).¹¹

Todas essas alterações nas normas e outras (que não trouxemos aqui por limitações de espaço) respaldaram-se na motivação de proteger a população da pandemia que passava a se agravar. Contudo, somente o que esses atos governamentais conseguiram foi favorecer setores privados, fragilizar o sistema de saúde pública e agravar a exclusão da população menos favorecida economicamente de uma saúde digna. Mas não é somente de ações diretas que o atual governo tem criado um Estado de Exceção, também pelas suas omissões. Foi preciso o Supremo Tribunal Federal (STF), por decisão unânime, exigir providências imediatas do Governo Federal por conta de sua omissão para impedir o avanço do novo coronavírus que tem dizimado os povos originários (STF, 2020).¹² Mostras de omissão e descaso com a vida dos cidadãos diante do crescimento da pandemia no país também

⁹ Trata-se da Resolução da Diretoria Colegiada nº 346 da ANVISA, de 12 de março de 2020, publicada em 13/03/2020, edição 50, seção 1, p.66.

¹⁰ Um caso emblemático é a dispensa para compra de máscaras cirúrgicas feita em 17 de março de 2020 no valor de quase 16 milhões de reais para a empresa Farma Supply, conforme o Extrato de Dispensa de Licitação nº 32/2020 UASG 25005, publicado no DOU em 17/03/2020, edição 52-A, seção 3-Extra, p.1. Outro caso de dispensa de licitação está no Extrato de Dispensa de Licitação nº 31/2020 UASG 25005, publicado no DOU em 18/03/2020, edição 53-A, seção 3, p.78, em que Prosanis Indústria e Comércio recebe 700 mil reais para entregar aventais hospitalares. Note-se que ambas empresas nunca forneceram produtos ao governo federal, sendo que outras empresas com experiência comprovada e já tendo fornecido produtos ao sistema público estariam disponíveis. Resta outra nota sobre a licitação da Prosanis que o dono da empresa é citado em investigação federal por fraude em licitações.

¹¹ Trata-se da Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, publicada em 07/02/2020, edição 27, seção 1, p.1.

¹² Trata-se de duas decisões, uma em julho, onde se apontou a omissão, e outra em agosto, em que se obrigou o governo federal a agir na proteção dos povos indígenas. Referem-se a Medida Cautelar ADPF 709 – DF.

compõem as declarações do presidente Jair Bolsonaro na mídia, minimizando o risco da doença e comportando-se sem preocupação com a vida dos brasileiros.

O governo federal tem agido na saúde pública com descaso, aprovando legislação que fragiliza o sistema público, favorece o setor privado em detrimento do público; omite-se de atuar junto à população a fim de minimizar os riscos da pandemia; além de tudo isso, age de maneira irresponsável ao promover o uso de um medicamento sem comprovação científica no combate ao coronavírus, como a Cloroquina (OMS reforça..., 2020). A irresponsabilidade também pode se estender ao âmbito fiscal, pois o presidente autorizou o aumento da produção nacional de Cloroquina em 102 vezes, se comparado com os últimos três anos, desembolsando dos cofres públicos mais de R\$1,5 milhões de reais (Laboratório do Exército..., 2020).

Não bastassem todas essas amostras exemplares de como o governo federal tem lidado com a saúde pública de maneira que aprofunda um Estado de Exceção (e, por que não dizer, por meio de uma necropolítica, para usar um conceito do filósofo Achille Mbembe), temos de destacar a deliberada ocultação de dados da pandemia pelos veículos oficiais do governo no momento mesmo em que os números de fatalidades pelo covid-19 (O Globo, 2020). Se o governo não atua para conter a pandemia, atua para esconder os números desse descalabro.

III O Estado de Exceção do bolsonarismo na pandemia de 2020

A pandemia serviu para evidenciar o *modus operandi* do Estado de exceção à brasileira, seja pelas decisões governamentais positivadas juridicamente, utilizando a força-de-lei, seja pelo uso estratégico do discurso midiático. Pode-se notar nas amostras exemplares, que apresentamos na seção anterior, a atuação do governo nas questões de saúde pública com traços importantes do que Agamben chamou de Estado de exceção, assim como a noção de soberano que ele desenvolve. Difícil não ver, nesse último conceito em particular, as características típicas de atuação do presidente Bolsonaro.

A questão do soberano, como formulado por Agamben, é uma figura que se encontra completamente fora do Estado de direito, porém com plenos poderes sobre ele, tomando para si decisões como a suspensão ou criação de leis a fim de eliminar alguns inimigos e restabelecer a ordem. O problema é agravado quando esse suposto “inimigo” compõe a sociedade civil, cidadãos que precisam ser retirados desse status

para, então, serem tratados como diferentes. Para tanto, são criadas categorias de sujeitos (mesmo que de maneira nada explícita) onde alguns são excluídos da proteção das leis. Agamben apontou para essa conduta como sendo de democracias inconstitucionais, pois ainda que sejam democracia na forma, elas suspendem ou neutralizam as leis.

No Brasil, Bolsonaro apresenta sinais desse comportamento soberano, seja nas decisões que elencamos na seção dois, seja quando ele decreta a criminalização de protestos e de ideologias que desafiam seus dogmas, criando inimigos da pátria – o que caracteriza muito bem a “paranóia como condição de possibilidade para o bolsonarismo” (CASARA, 2020, p.57-62). Ademais, é interessante notar a construção mítica da figura de Bolsonaro, na postura de afirmação de superioridade em que se supõe a necessidade da população de buscar um líder com autoridade de extração populista (CASARA, 2020, p.69-73,88,141ss). Simbolicamente o presidente, após a eleição, rompe com seu partido de base e passa a atuar no cargo sem vínculo partidário algum,¹³ demonstrando que ele se coloca (ou pretende se colocar) acima das regras democráticas. Essa figura soberana, que precisa de um Estado de exceção, ganha evidência no delineamento dado por Agamben: “(...) a soberania depende da exceção para a gestão da vida, aqui entendida não como uma noção médico-científica, mas um conceito filosófico-político.” (AGAMBEN, 2020, p. 10).

Como mostramos na seção dois, podemos perceber o Estado de exceção operando nas ações governamentais na área da saúde, sobretudo quando fere a legislação que foi construída pelo intenso debate com a sociedade civil e usa-se figuras como decretos do executivo.

(...) habituados ao uso indiscriminado dos decretos de urgência por meio dos quais de fato o poder Executivo toma o lugar do Legislativo, abolindo aquele princípio de separação dos poderes que define a democracia. Mas, neste caso, todo limite foi ultrapassado, e se tem a impressão de que as palavras do primeiro-ministro e do chefe da defesa civil tenham, como se dizia em relação àquelas do Führer, imediatamente valor de lei. (AGAMBEN, 2020, p. 28).

¹³ No sistema presidencialista do Brasil, a organização e estrutura governamental se dá via partidos políticos, os quais representam parcelas das demandas sociais. No caso, Bolsonaro se põe afastado da organização democrática de nosso sistema político no momento em que não possui vinculação partidária.

Essa superioridade do Executivo sobre o Legislativo é evidenciada por Agamben para demonstrar que muitas das decisões governamentais se concentram numa cúpula restrita que, sem os mecanismos da democracia, acabam por decidir os rumos das políticas sobre a pandemia e de tudo que decorre dela. Ele chama a atenção, no caso da Itália, que muitos dos cidadãos estão aceitando renunciar a sua autonomia de modo pacífico para se protegerem do possível contágio pelo Sars-cov-2. Essa dita proteção advém de decretos-lei promulgados pelo governo a fim de regradar a conduta dos cidadãos, restringindo a liberdade de ir e vir.

“Ou seja, trata-se de refletir sobre a facilidade com a qual uma sociedade inteira aceitou sentir-se empestada, isolar-se em casa e suspender suas condições normais de vida, suas relações de trabalho, de amizade, de amor e até mesmo suas convicções religiosas e políticas. Por que não ocorreram, como afinal seria possível imaginar e como normalmente acontece nesses casos, protestos e oposições?” (AGAMBEN, 2020, p. 21).

A ideia de *vida nua*, que sustenta essas posições de Agamben, remete a uma perda total da individualidade e da autonomia do indivíduo, restando apenas corpos nus, sem direitos, sem perspectivas, apenas uma vida sem qualidades e pronta para ser subjugada pelo soberano. Se, como pretende Agamben, estamos aceitando essa situação com certa apatia e/ou com pouco questionamento, aqui no Brasil o caso está se dando de um modo diferente; por isso, acreditamos que o conceito de *vida nua* não dá conta de compreender a cena de nosso contexto. Pois, se por um lado concordamos que haja um cerceamento das liberdades individuais por conta da estratégia da quarentena, por outro lado, como salientou Yara Frateschi (2020), essa linha de raciocínio de Agamben privilegia a *liberdade do indivíduo* em detrimento da *vida*.

Desde o início da pandemia, e de que Organização Mundial de Saúde mostrou a necessidade do isolamento social, luta-se pelo direito de permanecermos vivos, indo contra as omissões e irresponsabilidades governamentais que se posiciona, por sua vez, contra as recomendações científicas a fim de uma pretensa proteção da economia. Não faltaram protestos contra as decisões do governo (ainda que muitas vezes um pouco desmobilizados por conta da situação da pandemia), mostrando que a posição do governo na política de saúde pública não é passivamente aceita. Enquanto no caso italiano vemos que as medidas de contenção se concentram mais nas liberdades de ir

e vir, aqui no Brasil os governantes estão se valendo desse momento de exceção para passarem medidas provisórias que vão contra direitos de toda ordem, inclusive os humanos. Não podemos reduzir uma situação concreta da pandemia, que afeta milhares de vidas e leva outras tantas centenas a morrerem, a uma mera ficção e dizer que nos submetemos à quarentena por apatia – isso soa a irresponsabilidade. Não é por que a “tarefa filosófica é não deixar o pensamento congelar” (RODRIGUES; MARTINS; PINTO, 2020) que seremos irresponsáveis com nossa reflexão sobretudo quando ela pode afetar de modo irreversível outras vidas.

A América Latina há muito tempo tem sido uma espécie de laboratório mundial de implementação de medidas ultraliberaís e supor que os traços gerais do Estado de exceção de Agamben são suficientes para dar sentido ao que ocorre no Brasil é cair no equívoco universalista, i.e., esquecer que toda a abstração teórica partiu de um contexto específico do qual nunca se livra inteiramente e, portanto, não pode ser uma referência completa para outros contextos. O continente latino-americano é marcado pela colonização, o que nos coloca a hipótese de que para avançar naquilo que Agamben parece não nos contemplar, é preciso dialogar com pensadores que levaram esse aspecto em consideração. Achille Mbembe (2018) não parece romper com a reflexão de Agamben, contudo põe em perspectiva alguns pontos com um olhar que se desprende do continente europeu. A soberania, de acordo com Mbembe, se concentra no *necro*, ou seja, para garantir uma determinada ordem social seria necessário impor para um determinado grupo de sujeitos o mutilamento, o sacrifício e o extermínio, demonstrando que a soberania se ocupa da morte e não da vida ou da pacificação.

A soberania viveria às custas dos sacrifícios dos corpos que são tidos como inferiores, “(...) a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2018, p 41). No colonialismo, conforme explica o autor, existia uma cisão de quem era cidadão e de quem estava excluído dessa classificação (a explicação se resumia no fato de que os colonizados não sabiam falar a língua dos colonizadores e nem mesmo sabiam se comportar igual a eles) e essa suposta divisão aquiescia tanto a vigilância dos corpos, quanto a morte. E não faltam evidências de que a pandemia não é democrática, ainda que prejudique a vida de todos, contudo são os mais pobres que sofrem mais os impactos na saúde e na economia (CARVALHO, 2020, p. 9). A omissão do governo federal em agir celeremente sobretudo nas regiões mais pobres, como por exemplo nas favelas, faz

notar que não há vontade política para uma segurança social nessas áreas, o que ocorre é a instauração da necropolítica. Ela, por sua vez, corrobora para a retirada da responsabilidade do Estado de prover para esses sujeitos serviços essenciais, como é o caso da saúde. Não é por acaso que a maior concentração de mortes se dá nesses locais, pois estamos assistindo a uma política de extermínio que atingiu seu ponto mais emblemático com a Pandemia de Sars-cov-2. Não há inimigos, há extermínios.

Percebemos, com maior evidência, o desenrolar da necropolítica após o colapso de saúde pública, onde as decisões governamentais nunca foram para a proteção dessas vidas e sim para uma potencialização de suas mortes, retirando o direito até mesmo à água potável, como é caso dos indígenas. O que se gesta aqui no Brasil vai muito além da questão da saúde, ela somente evidenciou aquilo que estava sendo encoberto há muito tempo: o processo continuado de extermínio através do Estado de exceção que comprime as revoltas populares com a morte. Uma guerra do bolsonarismo contra a democracia (NOBRE, 2020).

Conclusão

No presente trabalho tentamos alcançar uma compreensão mínima dos elementos que caracterizam o Estado de Exceção formulado por Giorgio Agamben (na primeira seção) e, com isso, tentamos esclarecer a maneira peculiar com que o bolsonarismo realiza uma política de Estado de Exceção. A fim desse intento, e das limitações de uma investigação assim, dedicamo-nos a fazer ver tal peculiaridade do bolsonarismo na gestão da saúde pública (na segunda seção). Assim, rastreamos os atos governamentais positivados juridicamente pelo governo federal (2019-2020), sobretudo no período da emergência da pandemia do coronavírus em 2020, chamado de SARS-CoV-2, bem como de algumas posições midiáticas no contexto da pandemia de 2020. Após delinear o quadro teórico de Agamben e levantar evidências dos traços autoritários, soberanos e de Estado de exceção, passamos a avaliar o alcance dessa abordagem para o caso brasileiro, tendo em vista que por mais universais que se pretendam teorias políticas, muitas vezes elas guardam as limitações ao contexto das quais emergiram. Sugerimos a hipótese de que a tese do Estado de exceção não é suficiente para compreender o caso brasileiro, podendo inclusive contribuir para corroborar posições irresponsáveis por parte do governante e de sua base de apoio

eleitoral. Uma saída sugerida para não pôr a perder as conquistas que a posição de Agamben possui, é matizar ou até mesmo corrigir as insuficiências de conceitos de *vida nua* com autores capazes de compreender contextos que tenham histórico de colonialismo. Uma sugestão aventada foi trabalhar com Achille Mbembe.

Entendemos que nossa hipótese metodológica de que o campo da saúde potencializa e evidencia com grande nitidez o viés ideológico do governo sob análise parece se confirmar – embora esta pesquisa somente tenha o alcance de uma exploração preliminar e preparatória. É justamente porque a saúde pública é um espaço de disputas políticas que a atual crise sanitária e epidemiológica do coronavírus forçou tomadas de posição dos líderes políticos com pouco tempo para ocultarem suas estratégias ideológicas, mostrando nitidamente aquilo que elas realmente são. Dessa forma que o atual governo brasileiro, tomando posições políticas de ação na saúde pública, no contexto da pandemia, fez vir à luz alguns elementos que caracterizam o bolsonarismo, tais como o autoritarismo na postura do soberano e do Estado de exceção, mas também os elementos necropolíticos que não são bem explicitados no quadro teórico de Agamben.

Referências

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo, SP: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Bologna, Italia: Einaudi, 1995.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: Poder Soberano e a Vida Nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

AGAMBEN, G. *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia*. Trad. Isabela Marcatti. São Paulo, SP: Boitempo, 2020.

AGAMBEN, G. *Stato di eccezione. Homo sacer II,1*. Torino, Italia: Bollati Boringhieri, 2003.

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Reposo. 10^a ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2007 [1958].

ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo, SP: Cia das Letras, 1989 [1951].

Laboratório do Exército já gastou mais de R\$ 1,5 milhão para produção de cloroquina, alvo de investigação do TCU. In: *Repórter Brasil*, São Paulo, 20 de junho 2020. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2020/06/laboratorio-do-exercito-ja-gastou-mais-de-r-15-milhao-para-fabricacao-de-cloroquina-alvo-de-investigacao-do-tcu/#:~:text=Antes%20da%20pandemia%2C%20a%20cloroquina,medicamentos%20nos%20C3%BAltimos%20tr%20C3%AA%20anos>>. Acesso em: 17 de agosto de 2020.

BRASIL. *Diário Oficial da União*. Poder Executivo, Brasília, DF. Disponível em: <<https://www.in.gov.br/leiturajornal?data=07-08-2020&secao=DO1>>. Acessos em: de 1º a 15 de agosto de 2020.

BRASIL, Senado Federal. *Constituição da República Federativa do Brasil*: Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, consolidado até a Emenda Constitucional nº 99/2017. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

CARVALHO, L. *Curto-circuito: o vírus e a volta do Estado*. São Paulo: Todavia, 2020.

CASARA, R. *Bolsonaro: o mito e o sintoma*. São Paulo: Contracorrente, 2020.

CÊPEDA, V. A. A nova direita no Brasil: contexto e matrizes conceituais. In: *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Londrina, PR, v.23, n.2, p.40-74, mai./ago., 2018.

FLEURY, S.; OUVÉNEY, A. L. M. Política de Saúde: uma Política Social. In: GIOVANELLA, L; ESCOREL, S; LOBATO, L. de V. C. et al. (Orgs.). *Políticas e Sistemas de Saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008, p. 23-64.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: vontade de saber*. Trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1988.

FRATESCHI, Y. *Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia*. In: *Blog da Boitempo*, São Paulo, 12 de maio de 2020. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>>. Acesso em 27 de julho de 2020.

Governo esconde totais de mortes de casos da Covid-19. In: *O Globo*, São Paulo, 06 de junho de 2020. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/governo-esconde-totais-de-mortes-casos-da-covid-19-tira-site-do-ar-1-24466314>>. Acesso em: 17 de agosto de 2020.

MEHRY, E. E. *A saúde pública como política: os movimentos sanitários, os modelos tecnoassistenciais e a formação das políticas governamentais*. 2ª ed. Col. Clássicos da Saúde Coletiva. Porto Alegre, RS: Rede Unida, 2014.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Coronavírus: Brasil não tem casos registrados da doença. In: *Agência Saúde*, Brasília, DF, 22 de janeiro de 2020. Caderno Últimas Notícias. Disponível em: <<https://www.saude.gov.br/noticias/agencia-saude/46215-coronavirus-brasil-nao-tem-casos-registrados-da-doenca>>. Acesso em: 10 de agosto de 2020.

MORAES, A. *Direitos humanos e fundamentais: teoria geral e comentários aos artigos 1º e 5º da constituição da república federativa do Brasil*. São Paulo: Editora Atlas, 1997.

NOBRE, M. *Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia*. São Paulo: Todavia, 2020.

OMS reforça ineficácia da cloroquina enquanto Bolsonaro exalta substância. In: *Notícias UOL*, São Paulo, 07 de julho 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/07/07/oms-reforca-ineficacia-da-cloroquina-enquanto-bolsonaro-exalta-substancia.htm>>. Acesso em 10 de julho de 2020.

RODRIGUES, C. R.; MARTINS, A. C.; PAZ, C.; et alii. *Agamben sendo Agamben: por que não?* In: *Blog da Boitempo*, São Paulo, 16 de maio de 2020. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/>>. Acesso em 27 de julho de 2020.

Sobe para 80 o número de mortos por coronavírus na China. In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 janeiro 2020. Caderno Saúde. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/01/numero-de-mortos-por-coronavirus-na-china-sobe-para-9-e-temor-de-pandemia-aumenta.shtml>>. Acesso em: 10 de agosto de 2020.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 709 Distrito Federal. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/adpf709.pdf>>. Acesso em 17 de agosto de 2020.

2. FOUCAULT E O GIP: O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO E OS LIMITES DA ATUAÇÃO DO INTELLECTUAL



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-2>

David Inácio Nascimento¹

Resumo

Em 1971, depois de iniciada uma série de revoltas nas prisões francesas, Michel Foucault (Poitiers, 1926 - Paris, 1984) se uniu a um grupo de intelectuais e criou o GIP, “Grupo de Informação Sobre as Prisões”. Buscando “dar a palavra àqueles que têm uma experiência” sobre o encarceramento, isto é, os presos, o GIP pôde contribuir ao colocar em discussão o problema do encarceramento: afinal, acredita-se que todos são “susceptíveis de ir para a prisão” e, por isso, torna-se necessário conhecê-la. A partir das contribuições do GIP, a organização experienciada pelos presos permitiu a criação do CAP, “Comité de Ação dos Prisioneiros”. Quanto a Foucault, entre suas ações, ele prefaciou o livro de Serge Livrozet, *De la prison à la revolte*, além de escrever textos e dar algumas entrevistas sobre a prisão. Contudo, após ter uma de suas entrevistas publicadas no jornal *Libération*, recebeu reclamações de Livrozet de que “os especialistas da análise nos aporrinham”. Com isso, percebe-se a indicação de limites que não deveriam ser transpostos pelos intelectuais, cabendo apenas ao preso tomar a palavra em sua própria defesa. A partir dessas situações, torna-se necessário analisar as possibilidades da atuação do intelectual no pensamento foucaultiano. Dessa forma, a presente pesquisa objetiva analisar como surgiu o problema das prisões na obra de Foucault, ainda no início da década de 1970 e antes do lançamento de *Vigiar e Punir* (1975); além disso, o artigo analisa o modo como Foucault conceitua o papel do intelectual; e, também, como pode ser estabelecida uma discussão sobre os limites da “representação” dos detentos por outros presos, como no caso de Livrozet.

Palavras-chave: Foucault; prisão; intelectual; representação;

Introdução

O movimento de Maio de 68, um dos principais acontecimentos políticos da metade final do século XX, mudou a cena política no mundo e teve variados desdobramentos assinalados desde então. Especialmente na França, o caso pode ser discutido quando observadas as ações de alguns grupos de estudantes maoístas ou, então, a partir da análise do recrudescimento da repressão policial (que, por sua vez, levou a inúmeras prisões de militantes). É nesse contexto que as discussões sobre o poder, os intelectuais e as relações entre teoria e prática se tornam constantes no debate político.

¹ Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-graduação da UFPel. Endereço eletrônico para contato: datanisgrego@yahoo.com.br.

Constantemente relacionado às efervescências da vida universitária e política francesa, Michel Foucault (Poitiers, 1926 - Paris, 1984) morava em Túnis (Tunísia), onde lecionava, quando teve início a série de protestos. Desse modo, não participou daqueles movimentos de 1968. Quando retornou à Paris, ao final daquele ano, decidiu “se juntar ao grupo fundador da universidade de Vincennes” (ERIBON, 1990, p. 183), sendo responsável por “reunir a sua volta gente que a seu ver” representava o melhor da Filosofia na França (ERIBON, 1990, p. 189). Contudo, pouco depois de trabalhar na seleção dos professores e ser ele próprio sugerido para ocupar uma vaga do departamento de Filosofia, Foucault foi aprovado como professor no prestigioso *Collège de France*. Assim, se, por um lado, não esteve ligado ao acontecimento dos movimentos de Maio de 1968, por outro lado, foi relevante sua atuação para a resolução dos conflitos iniciados dentro das penitenciárias, por aqueles que foram presos ao final da década de 1960.

A partir das movimentações no contexto político e educacional francês, Foucault propôs uma nova forma de engajamento com a atuação de um tipo específico de intelectual. Além disso, talvez seja possível que sua atuação como militante possa encontrar relação paralela a sua produção filosófica naqueles anos. Desse modo, o presente artigo visa analisar a atuação de Foucault na constituição e formato adotado pelo GIP, bem como a identificação de um tipo específico de intelectual e sua relação com a representação dos presos.

A criação do GIP: a alternativa ao “Tribunal Popular”

Em 1975, quando publicou um de seus principais livros, *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão* (FOUCAULT, 2010c), Foucault realizou uma crítica considerável ao “humanismo”. Ante o desaparecimento do suplício, observava a necessidade de analisar com acuidade a prisão, o modo como ela punia, seus objetivos e efeitos, bem como aqueles a quem ela se destinava. Se, em trabalhos anteriores, ele questionou a centralidade do homem no mundo (FOUCAULT, 2007), no contexto de sua crítica ao humanismo a partir das prisões, Foucault deixou exposta a certeza de que a punição se originava “de uma tecnologia política do corpo” e que isso lhe havia sido “ensinado mais pelo presente do que pela história” (FOUCAULT, 2010c, p. 32). Ou seja, poderia pensar que, desde o final da década de 1960 e início da década de 1970, as revoltas ocorridas “nas prisões em muitos lugares do mundo” possibilitavam

observar a centralidade do corpo ante “toda essa tecnologia do poder” (FOUCAULT, 2010c, p. 32-33). Portanto, sua atenção à punição se originou anos antes da publicação de *Vigiar e Punir* e pode ser percebida na introdução do curso que ministrou no *Collège de France* em 1971-72, *Teorias e instituições Penais*: “A razão desde curso? Basta abrir os olhos – os que relutarem se acharão no que eu disse”. Assim, propôs estudar a “teoria” e a “instituição penal” a partir dos “sistemas de repressão” – e não meramente a partir das “teorias penais (...) legislações ou das instituições penais” (FOUCAULT, 2020b, p. 3). De um modo geral, relutar em “abrir os olhos” poderia significar se perceber punido, pois, como havia dito anteriormente, “nenhum de nós pode ter certeza de escapar à prisão” (FOUCAULT, 2012a, p. 2).

Foucault teria dividido o estudo e as pesquisas empreendidas no curso *Teorias e Instituições Penais*, em três partes. Na parte do curso importante para esta pesquisa (as primeiras sete aulas ministradas semanalmente entre os dias 24 de novembro de 1971 e o dia 26 de janeiro de 1972), é encontrado um “estudo minucioso da repressão à revolta dos *Nu-pieds* (1639-1640)”². É neste momento que Foucault analisa “o nascimento desse ‘novo sistema repressivo’ que a justiça penal vai tornar-se, essa justiça que fará do enclausuramento a pena principal – e que virá acompanhada da distinção entre prisioneiros políticos e delinquentes de direito comum, cujo questionamento dá origem ao Groupe d’information sur les prisons [GIP]” (EWALD; HARCOURT, 2020, p. 223).

Portanto, um dos elementos que podem ser relacionados com a criação do GIP, isto é, sua motivação, se apresenta na discussão sobre a distinção dos presos a partir do direito comum e do direito político. Para Foucault, fazia “muito tempo que a oposição política/direito comum havia trabalhado o direito criminal e as práticas de repressão; depois ela [a oposição] será remodelada com muita frequência” a partir do final do século XVI e início do século XVII (FOUCAULT, 2020, p. 6). Portanto, fazia-se necessário pensar o “novo sistema de repressão” – iniciado para reprimir as sedições decorrentes da recusa do recolhimento para a renda feudal – que contribuiu para a formação da sociedade capitalista. A impotência das instituições e dos grupos locais em reagir às sedições culminou com uma centralização do poder político em torno do

² Conforme salientam Edwald e Harcourt, Foucault tratou da revolta dos *Nu-pieds* durante as sete primeiras aulas do curso. Depois, do dia 2 de fevereiro a 1º de março, ele se dedicou ao estudo das instituições judiciais medievais. Por fim, a “aula 13 (8 de março de 1972), como que ortogonal com referência às anteriores, extrai modelos de relações saber-poder que caracterizam as instituições judiciais da Idade Média” (EWALD; HARCOURT, 2020, p. 223).

que, posteriormente, constituirá o corpo do Estado. É desse modo que se pode dizer que surge, “acima do exército e da justiça, uma função de repressão assumida pelo Estado” (FOUCAULT, 2020, p. 67). Além disso, devido aos privilégios assumidos a partir do “sistema de multas” que recai sobre a cidade³, ocorre uma desarticulação na aliança entre os diferentes grupos políticos. Junto às medidas adotadas, observa-se o surgimento de (i) uma “polícia centralizada” que toma o lugar da força de um exército mercenário (mais custoso) e, também, (ii) do surgimento do “enclausuramento”. Tanto a polícia centralizada quanto o enclausuramento possuem “um papel a desempenhar no desenvolvimento de uma economia” e, por isso, Foucault exprimiu a ideia de que a “prisão não fazia parte do sistema penal”, mas, sim, que estava “ligada ao desenvolvimento da produção capitalista” (FOUCAULT, 2020, p. 91). Dessa discussão à publicação de *Vigiar e Punir*, por exemplo, mantém-se a ligação entre o sistema penal e a delinquência: logo, torna-se possível vincular a delinquência como um efeito do sistema repressivo originado a partir da imposição da ordem às sedições (FOUCAULT, 2020, p. 96). Também sobre isso, para Foucault se tornou necessário estudar o surgimento do “novo sistema repressivo”, mediante a observação de que o “capitalismo não pode se desenvolver sem um aparelho de repressão” (FOUCAULT, 2020, p. 100).

Ainda a respeito da exposição de Foucault – sobre ter aprendido mais com o presente do que com a história (FOUCAULT, 2010c, p. 32) –, encontra-se outra explicação se observado o contexto político do final dos anos 60 e início dos anos 70, aquilo que poderia ser percebido como sendo da alçada do “presente”. No período no qual se desenvolveu o chamado *Maió de 1968*, a intensa movimentação política dos protestos deu origem a inúmeros grupos de militantes da esquerda, como, por exemplo, a Esquerda Proletária (*Gauche prolétarienne*), cujos membros estavam ligados ao maoísmo. Em suma, “a Resistência, a Guerra da Argélia, Maio de 68, foram episódios decisivos; significaram o reaparecimento nas lutas da clandestinidade (sic),

³ Como salienta Foucault, com o fim das sedições, ocorrem medidas I – “militares” com o desarmamento dos grupos e a introdução de um II – “sistema de multas”. Nesse caso, a multa passou a ser um “imposto indireto”. O arrendamento da dívida era assumido “pelos burgueses mais ricos da cidade”, de modo que a “cidade viu-se endividada não com o rei, e sim com os habitantes mais ricos” (FOUCAULT, 2020, p. 75). Dessa forma, “os mais ricos são ‘perdoados’ porque são os fiadores financeiros e militares da ordem; os pobres são perdoados como contribuintes e produtores da arrecadação fiscal” (FOUCAULT, 2020, p. 76). Por fim, antes, com “uma fiscalidade que pesava sobre todos”, havia entre os grupos uma aliança “sólida” que “renovava-se facilmente”. E a “repressão visou a ruptura dessa aliança (...), de modo que os privilegiados se viram do lado da repressão que é exercida” (FOUCAULT, 2020, p. 81-82).

das armas e da rua”⁴ e, ao mesmo tempo, significaram “a implantação de um aparelho de combate contra a subversão interna” (FOUCAULT, 1979, p. 52). Especificamente quanto à Maio de 1968, “o problema da repressão e das perseguições judiciais tornou-se cada vez mais agudo” (FOUCAULT, 2011b, p. 287-288). Nesse e nos anos que se seguiram, os protestos e “as ondas de agitação” levaram a “manifestações violentas” e “provocaram numerosas prisões e condenações de militantes de esquerda”. Em decorrência do acirramento das perseguições, os militantes foram acusados por incitação “à violência”, atentado “contra a segurança de Estado” e por publicarem em “jornais proibidos, como *La cause du Peuple*”. De tal modo, “em setembro de 1970, 29 desses militantes encarcerados iniciam uma greve de fome para obter um ‘regime especial’ em sua condição de presos políticos” (ERIBON, 1990, p. 209). É possível perceber nesse contexto aquela indicação de Foucault sobre seu aprendizado com o presente. Nesse sentido, nota-se sua crítica aos historiadores que não teriam analisado adequadamente as reformas e a humanização das penas a partir do final do século XVIII (FOUCAULT, 2010c, p. 13). Suplícios como aquele de Robert-François Damians, descrito na introdução de *Vigiar e Punir*, não voltariam a ocorrer na França. Isso teria sido suficiente para ser creditado um “progresso” decorrente do “humanismo”. É possível que a preocupação de Foucault para com a “humanização” das penas tenha se originado nesse momento, embora já encontrasse discussões semelhantes sobre a centralidade do homem em *As Palavras e As Coisas* (1966) e, também, sobre as ações de Pinel e Tuke em *História da Loucura* (1961). De qualquer modo, tratava-se de perceber que “o humanismo no século XIX sempre esteve ligado ao sonho segundo o qual, um dia, o homem seria feliz” (FOUCAULT, 2011a, p. 157). Permanecia, para Foucault, a observação de que as condições que fizeram do homem o centro das preocupações não eram antigas e que poderiam ter um fim assim como tiveram um início. Em suma, com isso, Foucault observava que o homem desapareceria tal qual um rosto na praia (FOUCAULT, 2007, p. 536).

Especificamente quanto às questões do enclausuramento, um primeiro aspecto sobre esses elementos está na possibilidade de relacionar parte de suas pesquisas ao seu engajamento no *Grupo de Informações sobre as Prisões*⁵. Durante a *História da*

⁴ No original: “(...) ont été des épisodes décisifs, c’était la réapparition, dans les luttes, de la clandestinité, des armes et de la rue” (FOUCAULT, 2017, p. 1220). Uma correção da exposição faria sentido em medida que “nas lutas” reapareceriam a clandestinidade, as armas e a rua.

⁵ Até o início dos anos de 1970, Foucault havia publicado *História da Loucura* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e As Coisas* (1966) e *Arqueologia do Saber* (1969), além do texto de sua

Loucura, percebe-se a complexidade das motivações do “grande internamento” (FOUCAULT, 2010a, pp. 45-78). Não se tratava de uma ação motivada pelos discursos científicos sobre a loucura ou o louco. Nem mesmo se tratava de observar a loucura como uma doença mental. De outro modo, o Hospital Geral tornou-se o lugar de recolhimento de tipos diferentes: enfermos, velhos, dilapidadores do patrimônio familiar, etc. Por razões que diz não compreender “ainda muito bem, retorna-se hoje a uma espécie de internamento geral diferenciado”, discussão que poderia ser feita desde os campos de concentração até as instituições “humanitárias francesas” (FOUCAULT, 2011b, p. 288). Esse é um ponto a ser discutido, pois a noção de cárcere é modificada da Idade Média até ao século XVIII. Antes da punição, tal como discutida em *Vigiar e Punir*, a prisão era um lugar de passagem, onde alguém esperava por um julgamento (do qual ele poderia sair livre ou condenado à morte) ou seria liberto após pagamento de certa quantia pela liberdade. A prisão não era considerada uma forma de punir, espaço onde se cumpria uma pena. Desse modo, Foucault indica que o problema não era o de discutir uma “prisão-modelo ou abolição das prisões”, mas “oferecer uma crítica do sistema” de modo a compreender “o processo pelo qual a sociedade atual impele para a margem uma parte da população”⁶ (FOUCAULT, 2011b, p. 296). Com isso, chega-se a uma dupla situação: se por um lado indica-se a possibilidade de “oferecer uma crítica”, por outro lado “um primeiro passo” seria “dar a palavra aos detentos” (FOUCAULT, 2011b, p. 292). Foucault busca articular o problema em uma dimensão diferente daquela que se encontra em outros grupos de militantes ou da esquerda. Não se trata de aproveitar da imagem e potencial revolucionário dos presos em “suas revoltas sobre os telhados”, mas efetuar uma crítica a partir do que permitem saber por intermédio de suas experiências: “quando os detentos falam, isso coloca muitíssimos problemas” (FOUCAULT, 2011b, p. 292).

aula inaugural no *Collège de France*. Questionado em uma entrevista em março de 1972 sobre “seu engajamento no GIP e (...) seu trabalho de filosofia”, Foucault disse que “gostaria muito que não se estabelecesse nenhuma relação entre” seu trabalho teórico e seu trabalho no GIP. “Faço muita questão disso. Mas, provavelmente, há uma relação. O que eu estudei em *História da Loucura* tinha alguma coisa a ver com esse fenômeno singular da sociedade ocidental que, no século XVII, se chamou de ‘Internamento’” (FOUCAULT, 2011b, p. 285-286).

⁶ Ou como é encontrado no manifesto lido por ocasião do início das atividades do GIP: “Não cabe a nós sugerir uma reforma. Queremos apenas fazer conhecer a realidade. E fazer conhecê-la imediatamente, quase a cada dia, pois o tempo urge. Trata-se de alertar a opinião e de mantê-la em alerta” (FOUCAULT, 2012a, p. 2). Já em outro panfleto, lê-se “que o intolerável, imposto pela força e pelo silêncio, cesse de ser aceito. Nossa inquirição não foi feita para acumular conhecimentos, mas para aumentar nossa intolerância e fazer dela uma intolerância ativa. Tornemo-nos intolerantes a propósito das prisões, da justiça, do sistema hospitalar, da prática psiquiátrica, do serviço militar, etc.” (FOUCAULT, 2012a, p. 4).

Talvez esse seja o ponto específico no qual se entrecruzam a fala dos presos e uma atividade filosófica daquele capaz de discutir tais “falas” e “oferecer uma crítica” ao sistema.

Desse modo, seria possível tanto analisar as tentativas “humanistas” de reformar as prisões como, também, as reivindicações dos presos. Conforme comenta Eribon, a partir da referida greve, os maoístas conseguiram um “certo abrandamento” e “o movimento se interrompe provisoriamente”. Contudo, logo é reiniciado, em janeiro de 1971, dessa vez com o apoio de pessoas que, fora da prisão, fizeram uma “greve de fome na capela Saint-Bernard” (ERIBON, 1990, p. 210). Nesse aspecto, a “denúncia” feita pelos presos e grevistas parece ter permitido a Foucault problematizar isso que seria o “regime especial” requisitado pelos maoístas como “presos políticos”. Por um lado, I – indicava a possibilidade de uma “fala” que se fazia “excluída” do resto da sociedade. Por outro lado, II – indicava também a possibilidade de proceder com correções e remanejamento das análises e dos modos de atuação. Além disso, um outro aspecto III – levava a pensar a separação existente entre presos políticos e presos comuns (e o quanto isso poderia ser contraproducente e gerar uma resistência nos presos de direito comum). Em suma, é a percepção dessas três possibilidades que leva à criação do GIP, *Grupo de Informações sobre as Prisões* e demonstra a atuação de Foucault. Essas três possibilidades são trabalhadas conjuntamente a partir da crítica foucaultiana ao “tribunal popular” e a posição do intelectual naquele formato.

Se atentando a estes três aspectos, Foucault está convicto de que a luta não deveria ser desenvolvida em torno da ideia de um “tribunal popular”. Isto é, a partir das greves dos presos e militantes, houve uma proposta para que fosse criado um tribunal popular para “reunir uma comissão de investigação”, tratar da “situação penitenciária” e, assim, “ampliar a audiência da greve de fome” iniciada em janeiro (DEFERT, 2011, p. 33-34). Para Foucault, seria preciso inverter a ordem: não deviam “partir da forma do tribunal e perguntar como e em que condições pode haver um tribunal popular, e sim partir da justiça popular, dos atos de justiça popular e perguntar que lugar pode aí ocupar um tribunal” (FOUCAULT, 1979, p. 39). Em sua discussão do problema do “tribunal penal” com os Maoístas, ele propôs que se observasse “a infiltração da ideologia do sistema penal na prática popular” (FOUCAULT, 1979, p. 51). Como consequência, em lugar de por em prática uma “justiça popular”, fazia-se cumprir aquilo que a ideologia daquele sistema impunha.

Como observa os editores do curso ministrado no *Collège de France* em 1971-1972, *Teorias e Instituições Penais*, a tese de Foucault é mais radical⁷: o filósofo se opunha “à ideia de o sistema penal ser uma vaga superestrutura. Ele teve um papel constitutivo nas divisões da sociedade atual” (FOUCAULT, 1979, p. 56). A crítica instituída tinha como objetivo explicitar que aquele Aparelho de Estado, “o aparelho burguês”, não poderia “servir de modelo às novas formas de organização” (FOUCAULT, 1979, p. 60). Além disso, a crítica também incidia sobre a figura dos intelectuais e o papel desempenhado por eles no tribunal popular. Um exemplo disso decorre do fato de Jean-Paul Sartre ter assumido o papel de procurador em um tribunal popular instituído quando discutiam o incêndio e os envenenamentos que mataram os mineiros em Fouquières-les-Lens⁸.

As análises de Foucault, novamente, podem ser ligadas ao curso de 1971-72, sobretudo se considerada sua posição quanto à solicitação do *status* de direito político em diferenciação ao direito comum, pois “a separação do crime individual/político” seria “um efeito da estatização da penalidade” e “está nas mãos justamente dos detentores do aparelho de estatal”. Ou seja, para Foucault dizer que “isto é um ‘direito comum’, isto é um ‘político’ implica retomar o ponto de vista do aparelho estatal que põe em prática a penalidade”⁹ (FOUCAULT, 2020, p. 122). Se refletido, o curso *Teorias e Instituições Penais* poderia deixar indicada essa discussão: as sedições chegaram ao fim graças a um movimento político. O aparelho judicial e repressivo surgiu da “necessidade” de impor à ordem aos revoltosos. Portanto, seria político o surgimento desse novo aparelho repressivo que, séculos depois, havia focado sua atenção na repressão dos esquerdistas que protestavam contra a Guerra da Argélia ou pelas modificações sugeridas em Maio de 68. Ante as várias críticas erigidas ao

⁷ Em comentário realizado na nota nº 9 da aula de 23 de fevereiro de 1972, os editores dizem que “a tese de Foucault pretende ser mais radical” que as de Marx e Althusser. Para Foucault, o “aparelho judicial (...) está integrado simultaneamente como *objeto* nos circuitos de troca e da acumulação das riquezas e como instrumento essencial de sua circulação (...). Portanto, ele é *constitutivo* das relações de produção” (FOUCAULT, 2020, p. 164-165 – itálicos dos autores).

⁸ Conforme informa Defert, “em dezembro de 1970, um ‘tribunal popular’, cujo procurador é Sartre, empenha-se em encontrar a verdade quanto às causas e responsabilidades da catástrofe de Fouquières-les-Lens. Médicos apresentaram relatórios de investigações sobre os mineiros intoxicados com sílica” (2011, p. 33-34). Quando ocorreram as revoltas nas penitenciárias, os maoístas quiseram “organizar um tribunal popular sobre a polícia, nos moldes do tribunal popular de Lens. Foucault exprime sua divergência sobre a questão dos tribunais populares, em um debate com Pierre Victor (...)” (DEFERT, 2011, p. 35). O referido debate dá origem ao texto “Sobre a Justiça Popular. Debate com os Maoístas” (FOUCAULT, 1979, pp. 39-68; 2010b, pp. 34-65), publicado em *Les Temps modernes* (1972).

⁹ Segundo os editores, “para Foucault, ao contrário, como se constata em diversos textos da época, o que está em jogo é anular esse ‘corte’ entre delinquência de direito comum e delinquência política, restituindo a toda delinquência seu caráter político” (FOUCAULT, 2020, p. 133).

tribunal popular – “forma solene, sintética, (...) uma forma por demais carregada de ideologia imposta pela burguesia” (FOUCAULT, 1979, p. 61) –, em fevereiro de 1971, Foucault modifica a estratégia inicial que visava dar atenção à revolta dos presos: “retirando-lhe toda conduta de tribunal para fazer dela um movimento social” (DEFERT, 2011, p. 33-34).

Propomo-nos a fazer saber o que é a prisão: quem entra nela, como e porque se vai parar nela, o que se passa ali, o que é a vida dos prisioneiros e, igualmente, a do pessoal de vigilância, o que são os prédios, a alimentação, a higiene, como funcionam o regulamento interno, o controle médico, os ateliês; como se sai dela e o que é, em nossa sociedade, ser um daqueles que dela saiu (FOUCAULT, 2012a, p. 2).

Assim, com a leitura do “Manifesto do GIP” (FOUCAULT, 2012a, pp. 1-3), no dia 8 de fevereiro de 1971, na Capela de Saint-Bernard de Montparnasse, tem início as ações do Grupo de Informações Sobre as Prisões.

Os Intelectuais, a representação e o GIP: “a lição das trevas”

Como discutido até então, a criação do GIP guarda complexidade de elementos como, por exemplo, a oposição à ideia do tribunal popular, a repressão aos manifestantes durante a déc. de 1960, o papel dos intelectuais, etc. Nesse sentido, a atuação de Foucault, sua crítica, foi preponderante para que fosse instituído o Grupo de Informações sobre as Prisões e para que este tivesse suas preocupações voltadas para as inquirições sobre as prisões. Em primeiro lugar, a greve de fome iniciada em janeiro de 1971 pelos prisioneiros (e também por militantes) não havia surtido o efeito desejado. Além disso, a demanda pelo reconhecimento do *status* de presos políticos também não havia sido bem recebida pelos outros presos, àqueles que seriam de “direito comum”. Portanto, a posição adotada por Foucault impôs a discussão do “regime penitenciário em seu conjunto”, um regime “intolerável” (FOUCAULT, 2012a, p. 5). Isto é, por sua intervenção e recusa ao formato de um “tribunal popular”, foi possível estender a discussão das prisões em seu conjunto, sem fazer a distinção dos tipos de presos, mas os colocando no centro das discussões. Reforça-se o não pretendido reformismo por parte dos militantes do GIP, mas o comprometimento em

buscar as mais diversas informações do interior das prisões por meio de questionários que tinham como objetivo fazer saber “as condições de vida” dos detentos (FOUCAULT, 2012a, p. 7).

Também esses elementos podem ser importantes para que seja avaliada a posição que Foucault vai dar ao papel dos intelectuais. Primeiramente, torna-se necessário salientar que o trabalho do GIP teve início no começo da década de 1970. Foucault havia sido aprovado como professor no *Collège de France*¹⁰ meses antes e seria preciso reconhecer que alguns dos estudos e conceitos propostos por ele são seminiais, ainda em desenvolvimento. Nesse sentido, suas considerações sobre o poder ou sobre a atividade do intelectual ainda vão passar por exames e reelaborações. De qualquer forma, esse é um período no qual pululam as questões concernentes à relação entre teoria e prática e, ainda que Foucault não exponha sobre as distinções entre a prática de um intelectual específico e a de um intelectual universal (FOUCAULT, 2011a, p. 213), começa a ser demarcada certa diferença em suas atuações. Um exemplo disso se encontra em sua crítica ao papel desempenhado pelo intelectual no tribunal popular (FOUCAULT, 1979, p. 60). É importante indicar a posição de Foucault quanto aos intelectuais para pensar as consequências de suas problematizações e seus remanejamentos: o intelectual não teria mais o papel de se “colocar ‘um pouco na frente ou pouco ao lado’ para dizer a muda verdade de todos”. Em lugar disso, deveria “lutar contra as formas de poder” (FOUCAULT, 1979, p. 71). E de tal modo, a teoria não se dissociaria da prática, visto que ela seria “o sistema regional da luta”. Isto é, não se trata de pensar numa teoria “totalizadora”, capaz de dar conta das mais diversas lutas, mas de a propor em medida que se faz necessário pensar as contingências e singularidades.

Conforme já mencionado, Foucault compreendia que a problematização da prisão passava pela escuta daqueles que tinham a palavra sobre a prisão. Anteriormente, podia ser dito que um certo tipo de intelectual poderia elaborar suas teorias sobre a delinquência, por exemplo. Mas o que devia ser feito se diferenciava

¹⁰ Foucault passa por diferentes escrutínios até assumir o posto de professor da cátedra “História dos Sistemas de Pensamento” no *Collège de France* (ERIBON, 1990, p. 202-203). Após ser aprovado, ele ministrou sua aula inaugural no *Collège de France*, no dia 2 de dezembro de 1970, publicada com o título *A Ordem do Discurso* (FOUCAULT, 2009b). Uma semana depois, iniciou o curso *Aulas sobre a Vontade de Saber* (FOUCAULT, 2014a), ministrado entre os dias 9 de dezembro de 1970 e 17 de março de 1971. Os cursos dos anos seguintes, *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972) e *A Sociedade Punitiva* (1972-1973), oferecem algumas possibilidades para pensar como a experiência do GIP teve importância para Foucault.

disso: ao possibilitar que os detentos (e profissionais ligados à prisão¹¹) falassem sobre suas condições de vida, foi possível perceber a existência de uma teoria sobre a prisão. Mas, se os detentos possuem uma teoria da prisão (FOUCAULT, 1979, p. 72), quem poderia percebê-la e fazê-la ecoar senão um certo tipo de intelectual? Logo, o papel do intelectual não seria de possibilitar a constituição da consciência e ou representar aqueles de quem falaria: “essa consciência há muito tempo” é possuída pelos detentos, “mas ela não tem os meios de se expressar”. Portanto, existe todo um conhecimento sobre as penitenciárias – “as reações, as indignações, as reflexões” – mas isso “num nível dos indivíduos”. Seria necessário fazer com que essas informações circulassem, seria preciso “transformar a experiência individual em saber coletivo (...), em saber político” (FOUCAULT, 2012a, p. 6). Deve-se atentar para o fato de haveria aí uma “experiência individual” e que, possivelmente, inviabiliza uma representação que possa exprimir as particularidades daquele que a possui.

Em meio às variadas ações, em maio de 1971, o GIP publicou a primeira brochura intitulada *Enquête dans vingt prisons*, a qual possui a “montagem de respostas aos questionários organizada por Foucault” (DEFERT, 2011, p. 34). Nesse mesmo período, o ministro da Justiça da França, René Pleven (Rennes, 1901 - Paris, 1993), protestou contra o grupo e reclama ao diretor do *Le Monde*, que havia publicado um relato sobre as referidas respostas dos presos. De qualquer forma, as ações e o formato do Grupo de Informações sobre as Prisões conseguem atrair a atenção e ter resultado em seus planos, “o GIP obtém considerável sucesso: comitês são criados em toda a França. E se a iniciativa se deve em geral a militantes maoístas, seu alcance ultrapassa em muito os círculos ‘esquerdistas’: advogados, médicos, religiosos se engajam nesse movimento” que chega a contar com mais de duas mil pessoas (ERIBON, 1990, p. 217). Inspirado no GIP, variados grupos são formados por outros militantes. Buscam informar o que acontecia com a saúde (GIS), com os asilos (GIA), com os trabalhadores imigrantes (GISTI). No plano das penitenciárias, “os recém-libertados agitadores das revoltas de prisões criavam a primeira organização de

¹¹ Em dezembro de 1972, a psiquiatra Dra. Edith Rose, médica na prisão de Toul, encaminhou um relatório ao “ministro da justiça e ao presidente da república”. Trata-se de “um texto deprimente, que descreve com detalhes as condições de vida dos detentos, a maneira como são tratados quando adoecem, etc.” (ERIBON, 1990, p. 215). A ação da médica “é exatamente para M. Foucault a de um ‘intelectual específico’” (FOUCAULT, 2014b, p. 76). Dra. Edith Rose “confundiu o jogo e transpôs o grande tabu. Ela que estava em um sistema de poder, em vez de criticar seu funcionamento, ela denunciou o que acontecia, o que acaba de acontecer, um dia, em tal lugar, em tais circunstâncias” (FOUCAULT, 2014b, p. 77).

detentos na França” (DEFERT, 2011, p. 40), o *Comité d’Action des Prisonniers* (CAP, Comitê de Ação dos Prisioneiros). Em dezembro de 1972 o CAP “publica seu primeiro folheto”. Além disso, o Comitê é “animado” por Serge Livrozet¹² (Toulon, 1939), que “passou vários anos na prisão de Melun” e que, então, escreveu um “livro-depoimento” (ERIBON, 1990, p. 217). O referido livro, intitulado *De la prison à la revolte* (Da prisão à revolta), teve o prefácio escrito pelo próprio Foucault¹³ (FOUCAULT, 2010b, pp. 74-79). Analisando o texto escrito por Foucault, nota-se que ele possui relações estritas com as discussões que o filósofo francês havia empreendido no início da década de 1970, sobretudo quanto ao papel dos intelectuais e a noção de representação. No Prefácio, Foucault salientou a diferença existente entre esse livro e tantos outros. Isto é, durante certo tempo, eram aceitos e até mesmo desejados os livros nos quais os presos contavam suas vidas. Eram textos que constituíam gêneros de narrativas como o “romance policial” e as “aventuras do criminoso”, mas não tratavam da avaliação do preso, sua crítica ou suas ideias: “assim, acha-se estabelecido que o condenado não pode ter pensamento, visto que só deve ter lembranças. Sua memória somente é admitida, não suas ideias”. Desse modo ele poderia avaliar que “a infração não foi feita para ser pensada” (FOUCAULT, 2010b, p. 75).

Ainda que possa ser dito que vários livros tenham sido escritos por presos, que estes livros tenham servido como objeto para a Psicologia, Psiquiatria, Sociologia ou Criminologia, eles “jamais fizeram parte de um movimento, portador de sua própria reflexão”. De certa forma, somente foram aceitos em medida que propiciaram a elaboração de estudos nos quais “a análise ou a reflexão é conduzida do exterior” (FOUCAULT, 2010b, p. 76). Sob tais condições, foi possível que as referidas “ciências” fizessem a decomposição da criminalidade a partir de uma “soma de pequenas

¹² Conforme apresentação de Foucault, “Serge Livrozet foi um dos incentivadores do movimento de luta que se desenvolveu na central de Melun desde o inverno de 1971-1972. Quando de sua saída, foi um dentre os fundadores do Comitê de Ação dos Prisioneiros” (FOUCAULT, 2010b, p. 79).

¹³ Próximo a esse período, em abril de 1973, Foucault “termina uma primeira redação do livro sobre as prisões” (DEFERT, 2011, p. 42). Ele vai retornar ao texto naquele ano (em julho de 1973) e ainda vai reescrever “várias partes de seu livro sobre as penas” (DEFERT, 2011, p. 43) entre março e abril de 1974. O livro *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão* (FOUCAULT, 2010c) vai ser concluído em agosto de 1974 e lançado somente em fevereiro de 1975 (DEFERT, 2011, p. 44 45). Entre os comentários, nota-se a ausência de algo que havia estado presente durante o período em que atuava no GIP. Sobre isso, Jacques Revel escreve: “Conhecíamos seu engajamento, sua ação no GIP. Esperávamos, de certa forma, um livro militante, eu diria que nos decepcionamos (...). A militância desse livro não está, de modo algum, ali onde pensávamos encontrá-la. O desvio histórico encontra aqui, sem dúvida, sua função crítica” (Apud DEFERT, 2011, p. 45). A partir disso, talvez seja possível pensar o período entre o término da primeira redação do livro e sua conclusão, além das mudanças quanto à militância, como resultado das consequências dos desacordos entre o GIP e os presos.

aventuras individuais, em que seriam produzidos os azares e as chances como a possessividade da mãe, a ausência do pai, a desestruturação familiar ou a imaturidade do superego” (FOUCAULT, 2010b, p. 78). É motivado por tal crítica que Foucault exalta a publicação de Serge Livrozet como livro que “empreende ver – do ponto de vista do infrator – o sentido político da infração” (FOUCAULT, 2010b, p. 78). Contudo, avançando na questão da representação, Foucault faz comentários que ainda podem ser úteis para o contexto atual das lutas

nas prisões, entre aqueles que delas saem ou que nelas entram, ela [a ilegalidade] adquiriu, pela revolta e pela luta, a força de se expressar. O livro de Serge Livrozet faz parte desse movimento que, desde alguns anos, age nas prisões. **Não quero dizer que ele “representa” o que pensam os detentos em sua totalidade ou mesmo em sua maioria.** Digo que **é um elemento** dessa luta; que nasceu dela e que representará um papel. **É a expressão individual e forte de uma certa experiência** e de um certo pensamento populares da lei e da ilegalidade (FOUCAULT, 2010b, p. 79 – negritos adicionados).

Pensando o contexto próximo à elaboração desse prefácio, uma conversa entre Foucault e Gilles Deleuze (Paris, 1925 - Paris, 1975), “Os Intelectuais e o Poder” (publicada pela revista *L’Arc* em 1972), traz a “discussão na qual os dois filósofos enfatizam a questão do poder”, algo que se tornou “um dos temas maiores dos debates políticos” (DEFERT, 2011, p. 39). Nessa conversa, Deleuze propôs uma leitura singular do que estava a se passar a partir do GIP e do papel do intelectual. Considerando que o intelectual deixou de ser “um sujeito, uma consciência representante ou representativa”, Deleuze expôs que “aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles”. Portanto, a fala e a ação são possíveis “sempre” por uma “multiplicidade, **mesmo que** seja na pessoa que fala ou age”. Esses que lutam constituiriam, então, “pequenos grupos”. Portanto, não existiria “**mais representação, só existe ação**: ação da teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede” (FOUCAULT, 1979, p. 70 – negrito adicionados). Ainda ao final da referida conversa, ao se atentar para o “sistema do poder”, Foucault comentou a respeito dessas lutas específicas “contra a forma particular de poder, coerção, de controle”. Tais lutas fariam parte de um “movimento revolucionário, com a condição

de quem sejam radicais, sem compromisso nem reformismo, **sem tentativa de reorganizar o mesmo poder com uma mudança de titular**” (FOUCAULT, 1979, p. 78 – negrito adicionado). Ante tais proposições (encontradas no “Prefácio” e na conversa entre Deleuze e Foucault), pode-se reforçar a relação entre teoria e prática na emergência das lutas. A luta não passaria para um domínio exterior daqueles sobre quem o poder é exercido (os presos, por exemplo). Assim, a noção de representação por parte dos intelectuais é rechaçada, bastando, talvez, que a luta fosse realizada tanto nos planos internos e externos das penitenciárias.

Não apenas a fala dos presos possui valor, também ação dos intelectuais específicos, que podem dar seus testemunhos e servirem de facilitadores na luta. Como no caso do livro de Livrozet, trata-se de pensar não mais em termos de representação, mas de elemento de luta. Enquanto “expressão individual” – e não representando os presos em “sua totalidade” ou “maioria” – dá conta de certa experiência capaz de encontrar um papel na luta. Acima disso, seria importante reforçar o caráter revolucionário da luta: esta somente seria possível sob certas condições, sem reorganizar o poder¹⁴ conforme uma nova titularidade. Por essas considerações, tem-se introduzidas questões que, possivelmente, estão presentes nas discussões de algumas das lutas atuais. No contexto de sua conversa com Deleuze, Foucault está convicto de que “o discurso de luta se opõe” ao “segredo”. Seria preciso, denunciar os focos de poder, designá-los, etc. Falar deles “publicamente é uma luta”, já que “falar a esse respeito (...) é uma primeira inversão de poder, é um primeiro passo para outras lutas contra o poder” (FOUCAULT, 1979, p. 76). É possível que isso sofra alterações no pensamento foucaultiano se considerado o poder em suas relações, o poder que é exercido por partes diversas sobre as condutas, o poder que existe em relações sob certas condições necessárias e ante a recusa de outras como, por exemplo, a liberdade ou a violência (FOUCAULT, 2014c, p. 132-134). Especificamente quanto à representação, talvez sejam produtivas algumas das observações feitas por Foucault em sua *Aula Inaugural* ministrada no *Collège de France* em 1970, depois publicada

¹⁴ Conforme já salientado, o contexto dessa conversa introduz alguns temas que serão caros para as discussões políticas a partir de então. Nesse sentido, a conceituação de “poder” vai sendo modificada por Foucault durante a década de 1970: sua microfísica, não materialidade ou titularidade. Assim, o poder não é possuído, mas exercido. Além disso, cabe lembrar a condição que Foucault deu ao poder a partir, principalmente, dos cursos *O Poder Psiquiátrico* (1973-74), *Os Anormais* (1974-75) e *Em Defesa da Sociedade* (1975-76) e dos livros *Vigiar e Punir* (1975) e *A Vontade de Saber* (1975): o poder não possui apenas a “potência do ‘não’”, ele é produtivo (FOUCAULT, 1988, p. 96).

com o título de *A Ordem do Discurso* (1971): a partir de alguns “procedimentos de exclusão”, que podem ser indicados numa “sociedade como a nossa”, percebe-se que

O [procedimento de exclusão] mais evidente, o mais familiar também, é a *interdição*. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar (FOUCAULT, 2009, p. 9 – itálico do autor).

No caso dos presos, podia-se notar o silêncio em torno de suas falas. Ou, como no caso dos livros que foram escritos por alguns dos detentos, havia uma restrição à um “espaço” no qual se encontrava a possibilidade de alguns gêneros narrativos. De qualquer forma, estava excluído o entendimento de que um preso pudesse falar de suas ideias. Quanto a isso, Foucault também observa a que as interdições “revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2009, p. 10). Assim, o discurso não manifestaria apenas algo do desejo (como indicaria a psicanálise): seria possível aprender com a história que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2009, p. 10). Nesse caso, confiando em sua formulação sobre o “movimento revolucionário”, não seria devido que a luta fosse simplesmente para se tornar titular de uma certa condição. A ação do GIP (e seus militantes) diria a respeito disso: romper com a interdição, dar a palavra aos presos, possibilitar que o tabu, que o ritual da circunstância e que o direito privilegiado da fala fossem afastados para que permitissem a percepção de discursos que se encontravam excluídos da ordem do discurso. Desse modo, o exame interno, a consciência do preso, as denúncias publicizadas indicariam os focos de poder que deveriam ser objeto de luta.

Mesmo que possam ser observadas as questões em torno do poder e o que seria importante para a luta, a atuação de Foucault e dos outros militantes do GIP também foi questionada. Logo após a criação do Comité de Ação dos Prisioneiros, é reivindicada a “independência total com relação aos seus prestigiosos padrinhos”. Mas a questão não se restringiria à “independência”:

Serge Livrozet replica com veemência a uma entrevista sobre a delinquência e o ilegalismo que Foucault publica, sem assinatura, no *Libération*. “Os especialistas da análise nos aporrinham”, Livrozet exclama em 19 de fevereiro de 1974; “não preciso que ninguém tome a palavra para explicar o que sou”. Nesse momento o GIP já desistira¹⁵. Mas a dinâmica sem dúvida foi rompida. “Eles continuam, mas com que repercursão?”, perguntam-se, um pouco amargos, Daniel Defert e Jacques Donzelot (ERIBON, 1990, p. 217).

Na biografia que escreveu sobre Foucault, Eribon intitula a sessão na qual discute a criação do GIP, suas ações e seu encerramento como “A lição das trevas” (1990, pp. 208-220). Uma lição certamente experienciada por Foucault e pelos outros militantes, mas uma lição que não impediu o filósofo de publicar *Vigiar e Punir* (1975). A respeito disso, após a morte de Foucault, Deleuze declarou em uma entrevista que a “amargura, sentimento de fracasso foi sem dúvida o que Foucault experimentou após a autodissolução do GIP. ‘Michel tinha a impressão de que tudo aquilo não havia servido para nada’”. Contudo, permaneceu a importância dessa “‘experiência’ que punha à prova uma concepção nova do engajamento dos intelectuais” (ERIBON, 1990, p. 217).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde sua criação em 1971, o Grupo de Informações Sobre as Prisões conseguiu mobilizar o apoio necessário para que pudesse ser rompida certa ordem do discurso e propiciar aos presos à possibilidade da fala. Sob a perspectiva de seu formato, o GIP também pôde influenciar a criação de tantos outros grupos de informações e comitês. No contexto político francês do pós-Maio de 1968, o GIP possibilitou uma série de discussões sobre a justiça e a punição. Mas outras conquistas podem ser destacadas, como a possibilidade de um juiz “excluir certas condenações do registro criminal” (DEFERT, 2011, p. 41).

Quanto às atividades de Foucault, a experiência possibilitada a partir do início da década de 1970 deixou suas marcas. Naquela década, Foucault se dedicou a ministrar importantes cursos no *Collège de France: Teorias e Instituições Penais*

¹⁵ Por uma questão que pode ser discutida a partir da cronologia dos ocorridos, Defert indica que GIP decidiu sua dissolução em dezembro de 1972 (2011, p. 40), ainda que tenha ações sendo realizadas em 1973.

(1971-72); *A Sociedade Punitiva* (1972-73); *O Poder Psiquiátrico* (1973-74); *Os Anormais* (1974-75); e *Em Defesa da Sociedade* (1975-76), para citar alguns. Também nesse período, a publicação em torno do parricídio de Pièrre Riviere se tornou um importante material para pensar a relação entre a Medicina e o Direito após o Código Penal Francês de 1810. Com estes estudos, foi possível perceber as considerações foucaultianas sobre o poder, o intelectual, a disciplina e a noção de indivíduo perigoso, por exemplo. Talvez seja possível pensar esse período como sendo o momento de maturação que permitiu Foucault publicar livros como *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, o primeiro volume da coleção *História da Sexualidade*. Mas, sobretudo, é o momento em que os conceitos introduzidos por Foucault se tornam relevantes para o debate político.

Resta ainda pensar as questões referentes à “lição das trevas” e à representação. Isso é, ainda que muito tenha sido discutido sobre a representação desde os anos de 1970, os debates atuais referentes ao “lugar de fala” indicam que não se chegou a um termo para o problema. Nessa perspectiva, talvez seja ainda importante analisar as posições de Foucault sobre a luta contra o poder em lugar de uma luta pela titularidade do poder. Assim, uma luta contra o poder passaria pela destituição das exclusões do discurso sem que isso criasse novas exclusões. Talvez, ainda, essas lutas venham indicar a necessidade da construção de um espaço comum no qual a dominação seja destituída da cena política, um lugar comum no qual a sociabilidade e as experiências possibilitem inúmeros procedimentos de subjetivação. De qualquer forma, resta a certeza de que permanece a possibilidade da contribuição de Foucault.

Referências Bibliográficas

DEFERT, D. Cronologia. In: *Problematizações do Sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise*. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2011. pp. 1-70.

ERIBON, D. *Michel Foucault*. Tradução de Hildegard Feist. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 352.

EWALD, F.; HARCOURT, B. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. *Teorias e Instituições Penais: curso no Collège de France (1971-1972)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020b. pp. 221-257.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. s/ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. 28^a reimpressão. p. 296.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 541.

FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 19. ed. São Paulo: Loyola, 2009. p. 79.

FOUCAULT, M. *História da Loucura: na Idade Clássica*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010a. p. 551.

FOUCAULT, M. *Repensar a Política*. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Rosa. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. p. 390.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 38. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010c. p. 232.

FOUCAULT, M. *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a. p. 494.

FOUCAULT, M. *Problematizações do Sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise*. Org. MOTTA, M. B. 3. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2011b. p. 359.

FOUCAULT, M. *Estratégia, Poder-Saber*. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a. p. 395.

FOUCAULT, M. *Segurança, Penalidade e Prisão*. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. p. 308.

FOUCAULT, M. *Aulas Sobre a Vontade de Saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a. p. 304.

FOUCAULT, M. *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade*. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Abner Chiquieri. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. p. 380.

FOUCAULT, M. *Genealogia da Ética, Subjetividade e sexualidade*. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Abner Chiquieri. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c. p. 314.

FOUCAULT, M. *A Sociedade Punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Ivone C. Benedetti. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015a. p. 325.

FOUCAULT, M. *Théories et Institutions Pénales: Cours au Collège de France (1971-1972)*. 1. ed. Paris: Seuil; Gallimard, 2015b. p. 334.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits I: 1954-1975*. Org. D. Defert; F. Edward. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2017. p. 1708.

FOUCAULT, M. *Teorias e Instituições Penais: curso no Collège de France (1971-1972)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020b. p. 302.

THIOLLENT, M. *Mai de 1968 em Paris: testemunho de um estudante*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 10(2): pp. 63-100, outubro de 1998.

3. A REFLEXÃO DE PIERRE BOURDIEU A RESPEITO DA AUTONOMIA INTELECTUAL



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-3>

Olga Nancy P. Cortés¹

Resumo

A compreensão do artista autônomo como isento de laços econômicos, científicos e mercadológicos situando-o próximo a uma concepção romântica cede espaço para um artista inserido em um campo social. Tal inserção conduz o questionamento a respeito da vinculação do artista com as relações sociais para além de sua atividade. Da mesma forma, o intelectual antes visto como aquele que pensa e reflete ao encontrar-se à mercê de uma produção acadêmica cada vez mais conduzida por uma lógica mercantilista, corre o risco de tornar sua atividade uma mercadoria. As categorias da autonomia e liberdade, criação e pensar são premidas por um mercado da arte e um mercado da educação colocando artista e intelectual como peças de engrenagem perdendo-se a capacidade de agir. Pierre Bourdieu, filósofo e sociólogo, instigado em compreender a realidade social ofertou um complexo construto teórico, cujas análises implicam em romper com o que é tido como evidente no mundo social. Com tal intuito, elaborou uma teoria social alicerçada em noções como agente social, campo, *habitus* e capital. A teoria da ação que elabora permite-nos buscar pontos de ancoragem para propiciar um questionamento a respeito da posição do intelectual na atualidade. Assumindo como ponto de partida a observação empírica da consumação gradativa do campo intelectual no interior de uma lógica mercantilista, o objetivo é o de expor a reflexão bourdieusiana a respeito da autonomia do intelectual.

Palavras-chaves: Ação. Autonomia. Campo intelectual. Pierre Bourdieu.

1 Introdução

O interesse pelo tema da autonomia intelectual recai na observação empírica da consumação gradual do campo acadêmico e intelectual brasileiro no interior de uma lógica mercantilista. Ao considerar que, sobretudo, o mundo acadêmico sofre a pressão das regras ditadas pela inserção internacional das pesquisas das diversas áreas do conhecimento, Silva Junior & Kato (2012) referem que tal inserção tem como resultado a mercantilização do conhecimento e a certificação em massa, as quais derivam de um processo de instrumentalização da produção que esvazia silenciosamente o papel da Universidade. Por outro lado, tal esvaziamento promove em acordo com Paula et alii (2018) a captura da universidade privada por fundos de investimento em escala global, cuja realidade brasileira absorve por meio da organização de movimentos empresariais

¹ Doutoranda em Filosofia do PPG em Filosofia/PUCRS. Contato: olga.cortes@acad.pucrs.br.

tornando a academia um nicho de mercado, enquanto a universidade pública é alvo de ataques e de ausência de investimentos. Inseridos em uma sociedade instrumentalizada, a velocidade como vetor da contemporaneidade é a expressão da lógica capitalista do mercado pelo mercado, no qual o processo de maturação do pensamento, motor do conhecimento, termina embotado. Tais inquietudes atraem o construto teórico bourdieusiano.

O empenho em compreender de que maneira as relações de desigualdade social se reproduzem conduziu o filósofo e sociólogo francês Pierre Bourdieu a reinserir o indivíduo como um polo relevante na análise social. A relação indivíduo e sociedade, portanto, se constitui no fio condutor que lhe permitiu encontrar na categoria da ação o elo de intersecção entre ambos. Ao reivindicar uma postura crítica a respeito do que é evidente no mundo social, Bourdieu se dedicou a demonstrar que, apesar dos constrangimentos sociais, o indivíduo concebido como agente social possui na ação e na reflexão seu ponto de virada e de enfrentamento. A ação individual é um aspecto relevante, contudo, é a ação coletiva que efetivamente vai propiciar mudanças ou manutenção do status quo dos espaços sociais. Na trajetória intelectual bourdieusiana, a análise do campo literário francês do século XIX é a pesquisa com a qual consolida a noção de campo. Com tal noção consolidada, Bourdieu oferta uma visão social que se enriquece com a noção de capital e de *habitus*. O pressuposto que orienta suas análises é o de demonstrar que as atividades sejam artísticas, literárias, científicas ou intelectuais são atividades vinculadas a um escopo mais amplo do que o espaço social no qual se desenvolvem. O empreendimento teórico que exercita implica em desafiar o campo intelectual ao qual ele próprio pertencia e com o qual se debatia. O objetivo fora de demonstrar que o campo intelectual é como qualquer outro campo social, mas cujas características específicas de produtor de bens simbólicos conduzem a busca pela autonomia ainda que relativa. A proposta de trazer as reflexões bourdieusianas a respeito da autonomia do intelectual ocorre pela pertinência de suas análises, as quais são contempladas a partir da teoria da ação que elabora. Acreditamos que a análise que propõe pode ser um caminho para pensar o que fazemos enquanto estamos fazendo².

² A inspiração para pensar o que fazemos enquanto estamos fazendo está vinculada à filosofia arendtiana, cuja pergunta “O que estamos fazendo?” (ARENDDT, 2014, p. 4.) inaugura a obra *A condição humana* (2014).

2 A reflexão de Pierre Bourdieu a respeito da autonomia do intelectual

A reflexão bourdieusiana a respeito da autonomia do intelectual encontra-se vinculada à noção de campo que elabora. Segundo Gutierrez (2016), Bourdieu inicia construindo a noção de campo em um sentido amplo, mas com as pesquisas que realiza tal amplitude se converte em campos específicos dentro do escopo da cultura: campo artístico, literário, universitário, científico, entre outros. Na esteira dessa colocação, tal noção é apresentada desde os anos sessenta em *Champ intellectuel et projet créateur* (1966), cuja densidade será alcançada em *Les règles de l'art* (1992) com as pesquisas do campo literário. Apesar das especificidades que a pesquisa exige, isto é, cada campo possui elementos próprios que os constituem, Bourdieu (1995) compreende o campo como um espaço social composto por uma correlação de forças e por uma configuração de lutas. Essa correlação de forças e configuração de lutas se constitui conforme as relações engendradas pelos agentes que pertencem a dado campo e, nesse sentido, o campo é estruturado pelas relações que ali se instituem. Reunidos em torno de um mesmo objetivo, arte, literatura, filosofia ou ciência, os agentes dotados de capital quando adentram em um determinado campo passam a compor essa correlação de forças. Tais forças designadas pela desigualdade, advinda das disposições dos agentes e do volume de capital que possuem, instaurarão a luta e o conflito por posições e tomadas de posições em seu interior. Nessa conjunção de forças e de lutas, a manutenção ou modificação do status quo do campo dá-se pela ação coletiva.

A noção de capital e a noção de *habitus* são noções que em conjunto com a de campo formam a tríade conceitual com a qual Bourdieu opera. O *habitus* é entendido como uma maneira de ser, de ver e de organizar permanentemente as visões e as disposições dos agentes sociais e o capital como sendo uma força, uma energia, cujo volume oferta ao agente as condições de possibilidades para lutar no campo em que está inserido. (BOURDIEU, 1995; SAPIRO, 2020). Contudo, é relevante realçar que o campo social se institui por meio das relações que se compõe entre os agentes (*habitus* e capital) em relação ao campo e este em relação ao espaço social. A inter-relacionalidade entre o agente, campo e espaço social se sustenta pelo pensamento relacional. Para Bourdieu, o “real é relacional” (BOURDIEU & WACQUANT, 2008, p. 134), o que significa que em sua teoria não existem fatos ou elementos isolados, ao contrário, todos estão relacionados uns aos outros em alguma medida. E, nesse

sentido, ao pensar a autonomia, Bourdieu a entenderá como uma autonomia relativa ao campo relacional no qual está inserido.

A concepção de agente social que adota para inserir o indivíduo como um polo relevante na análise do mundo social dá-se na perspectiva da teoria da ação que elabora, ou seja, vem ao encontro de demonstrar que o indivíduo constrói o mundo social na medida em que é construído por ele. (BOURDIEU, 2016) Por meio dessa conexão torna-se possível adquirir um conhecimento tácito das relações e do jogo estabelecido em dado campo na medida em que, conforme coloca na esteira pascaliana, “[...] o mundo me compreende, me inclui como uma coisa entre as coisas, eu compreendo esse mundo; e é preciso acrescentar, porque ele me engloba eu o conheço [...]” (BOURDIEU, 1997, p. 188). Embora Bourdieu aceite a pré-existência de estruturas sociais, assim como entende que o *habitus* é a incorporação das mesmas, o que busca realçar é que as ações dos agentes são as que manterão ou não manterão a rede relacional que estrutura um campo. Sob tal perspectiva, o ensejo bourdieusiano é o de demonstrar que diante dos constrangimentos sociais aos quais estamos expostos em uma sociedade desigual socialmente, o ser humano age na maioria das vezes sem perceber que contribui com suas ações para a manutenção de seu próprio sofrimento.

Em *Le sens pratique* (1980), Bourdieu posiciona-se com uma teoria prática da prática a fim de propiciar uma visão social que superasse as teorias objetivistas e subjetivistas vigentes à época. E, com esse intuito, elabora uma teoria da ação, cujo foco é realçar o senso prático dos agentes sociais. As práticas sociais são compreendidas como o lócus no qual a ação opera, a qual carrega consigo uma parte impensada. (BOURDIEU, 1972; 1980) O senso prático é entendido como a expressão da incorporação das práticas sociais que se revela na condução das ações impensadas porque incorporadas dos agentes. Entende-se como ações incorporadas, o somatório do conhecimento, das experiências, das percepções, das visões de mundo que são assimiladas ao longo da vida humana. O impensado das ações, portanto, tratam do conhecimento imediato de como agir no interior dos campos sociais. Compreender o senso prático vem ao encontro de entender as ações dos agentes quando inseridos em dado campo social como ações que mantêm o status quo do campo. Disto decorre que na teoria bourdieusiana, o conhecimento do campo social é a chave que permite ao agente saber quais são as condições de possibilidade que o campo oferta seja para manter-se, seja para modificar-se.

Desde o início de sua trajetória, Bourdieu dedicou-se a investigar o campo intelectual desafiando-o a pensar a respeito de sua própria configuração. As pesquisas referentes à educação, às artes e, sobretudo à literatura permite-lhe demonstrar que o campo social é uma construção coletiva ocorrida pelo encontro de objetivos comuns entre os agentes ali inseridos. Alicerçado em um pressuposto histórico, Bourdieu realça que na sociedade ocidental moderna o processo de autonomização do campo obedecia a busca da autonomia em relação aos princípios de produção simbólica regidos pela aristocracia e a religião. (BOURDIEU, 2011). Segundo Sapiro (2020), o campo intelectual compreendido como um espaço produtor de bens simbólicos sofre o processo de autonomização à luz de três condições: “a emergência de um grupo de especialistas da atividade em questão; a existência de instâncias específicas (instâncias de consagração); e a formação de um mercado”. Sob essa égide, Bourdieu demonstra que o campo intelectual igualmente se constitui em uma composição de relações de forças e de lutas que se configuram em torno de uma lei própria à qual os agentes e instituições vinculadas aderem tacitamente. O princípio da arte pela arte, da filosofia pela filosofia, da ciência pela ciência, ou seja, princípio de ideias puras oferta a visão como se no interior do campo não houvesse disputas, o que propicia uma ideia de autonomia absoluta.

Há uma contrapartida da autonomia dos campos escolásticos e o custo do corte social que favorece o corte econômico. Ainda que se viva como livre e eletivo, a independência a respeito de todas as determinações não se adquire e não se exerce senão em e por uma distância efetiva em relação à necessidade econômica e social (pela qual está estreitamente ligada à ocupação de posições privilegiadas na hierarquia sexual e social) A ambiguidade fundamental dos universos escolásticos e de todas as suas produções – aquisições universais tornadas acessíveis por um privilégio exclusivo – repousa sobre o fato de que o corte escolástico com o mundo da produção é por sua vez ruptura libertadora e separação, desconexão, que encerra a virtualidade de uma mutilação: se a suspensão da necessidade econômica e social é o que autoriza a emergência de campos autônomos, espécie de ordem [...] não conhecem e não reconhecem que a lei que lhe é própria, ela é também isso que [...] ameaça encerrar o pensamento escolástico nos limites de pressupostos ignorados ou recalçados, que implica na retirada para fora do mundo. (BOURDIEU, 1997, p. 31)

Conforme Sapiro (2020), a autonomia é relativa a uma ideia de autonomia absoluta, a qual não pode ser contemplada na medida em que as produções culturais sejam quais forem não são neutras. Em outros termos, os agentes sociais inseridos nos campos intelectuais agem em consonância com o campo, o que lhes permite ter uma autonomia vinculada àquilo que o campo possui como lei tácita, um princípio de distribuição, de divisão e de visão implícita, uma ordem instituída. Nesse sentido, as ações efetuadas pelo intelectual estão relacionadas à dinâmica entre as posições dos agentes, a tomada de posição e, sobretudo, às demandas entrelaçadas entre elementos econômicos e políticos. O processo de autonomização do campo, contudo, carrega consigo um paradoxo: se, por um lado oferta uma liberdade relativa de ação em relação ao campo religioso, econômico e político, por outro lado essa possibilidade o encerra em suas próprias lutas deixando o campo distanciado das mudanças operadas no espaço social global. Tal paradoxo acarreta na busca pela manutenção de uma postura epistemologicamente vigilante por parte dos agentes sociais, cujo desafio se encerra em conhecer as condições de possibilidades de suas atividades, algo que implica em conhecer sua posição e, sobretudo, o campo em que está inserido.

Na concepção bourdieusiana, no momento em que o campo intelectual é um campo social como outro qualquer, torna-se relevante compreender que o grau de autonomia nesse campo também se diferencia ao longo do tempo histórico: “o campo literário na França era mais autônomo em 1880 do que em 1980” (BOURDIEU, 1995, p. 27). Nesse sentido, implica em entender que o grau de autonomia que o campo intelectual havia adquirido vai se modificando gradualmente na medida em que a relação entre agentes, instituições e público passa a ser gerido por uma lógica que o supera. Em “Por una Internacional de los intelectuales (1989)”, Bourdieu refere-se à ameaça cada vez mais acentuada à autonomia do campo intelectual devido à interferência presente das novas formas de relação instauradas entre empresas econômicas e produtores culturais, de patrocínio mais ostensivo da investigação científica e universitária e da aliança entre empresas e educação. Os desafios do campo intelectual, portanto, se complexificaram na medida em que novos elementos sociais são elencados.

Na década de noventa³, segundo Sapiro (2012), Bourdieu vale-se do capital simbólico que adquirira nacional e internacionalmente para combater abertamente o neoliberalismo e suas consequências. Com isso, forja o conceito de intelectual coletivo baseado em sua experiência de investigação científica que se constitui “[...] em um trabalho de equipe, de acúmulo de conhecimentos, inaugurando um novo modo de intervenção política” (SAPIRO, 2012, p. 48). A ambiguidade do intelectual que o coloca entre a autonomia do campo e o engajamento político, Bourdieu busca na proposta de uma coletividade internacional e transdisciplinar o meio para manter a autonomia e combater a inserção da lógica mercantilista no seio do campo intelectual. Alicerçado em seu construto teórico, cujo conhecimento do mundo social propicia o desencantamento com ideais românticos a respeito da própria intelectualidade, Bourdieu (1997) situa sua proposta em uma espécie de “utopia racionalista” a maneira de lutar contra as consequências que a submissão do conhecimento científico, filosófico, artístico, literário e educacional a essa interferência acarreta na evolução do conhecimento e da cultura.

3 Conclusão

Pensar o que fazemos enquanto estamos fazendo é a provocação que instigou o tema da autonomia intelectual. Nesse sentido, elencamos o processo de mercantilização pelo qual passa o campo intelectual como foco de interesse, e, para tanto, buscou-se em Pierre Bourdieu o alicerce para ofertar algumas reflexões para contemplar esse tema. Com Bourdieu pode-se entender a relevância e a ambiguidade da autonomização dos campos intelectuais, sobretudo em relação ao campo político. Sob sua perspectiva, a autonomia do campo intelectual é vista como necessária na medida em que visa a preservação da autonomia do intelectual. Significa compreender que a atividade do intelectual inspira autonomia a fim de alavancar a evolução do conhecimento, o qual passa pela crítica aos saberes instituídos. No entanto, tal

³ O engajamento político bourdieusiano não inicia nos anos noventa, ao contrário, faz parte de sua trajetória desde o período de sua formação acadêmica, nos anos cinquenta, quando organiza um grupo independente no interior da *École normale supérieure*. Convém colocar, com isso, que o construto teórico que oferta não se encontra dissociado do engajamento político, cujo ápice é a saída às ruas na greve de 1995 assumindo claramente a postura contrária à globalização em curso. Ao longo de sua trajetória, Bourdieu participou e liderou manifestações de intelectuais em prol de causas humanitárias, assim como organizou uma editora para publicar pesquisas de autores iniciantes que não eram contemplados em editoras reconhecidas, entre outras iniciativas.

autonomia é entendida como sendo relativa naquilo que concerne o espaço de forças, de lutas e de conflitos que configura o campo. Em outros termos, a autonomia relativa não prescinde da assunção do conhecimento a respeito dos limites que a pesquisa filosófica, artística, literária, entre outras, carregam consigo. Esses limites se devem à percepção de que enquanto campos de produção de bens culturais, os mesmos estão inseridos em um dado espaço social. Apesar dos entraves próprios do campo intelectual, especialmente no que diz respeito às disputas por posições geralmente alicerçadas no reconhecimento entre os pares, a reunião dos agentes sociais em torno de um objetivo comum – a arte pela arte, a literatura pela literatura, por exemplo - parecia ofertar um tipo de barreira, ainda que tênue, à interferência do campo econômico. Contudo, Bourdieu dá-se conta de que na medida em que a sociedade foi avançando, a lógica capitalista e a sociedade de consumo se inseriram insidiosamente em seu interior.

No processo de instrumentalização do campo intelectual e acadêmico, da pressão operada pela inserção internacional e outras questões decorrentes, a provocação bourdieusiana inspira uma proposta crítica. Romper com o que parece evidente no mundo social é o fio condutor de sua teoria, tal visada é o resultado de um pensamento crítico e inconformista, cujas ações teóricas e políticas atravessam sua trajetória pessoal e intelectual. Com isso, as reflexões bourdieusianas a respeito do campo intelectual contidas em seu construto teórico acarretam em pensar a respeito da situação do campo intelectual e acadêmico no qual estamos inseridos. Significa compreender que sem problematizar o que se vivencia, sem provocar espaços nos quais a verbalização da angústia, do temor e do cansaço supere a sensação individual para enxergá-los como sendo a expressão sintomática de transformações relevantes no interior do campo intelectual, não se consegue pensar e agir coletivamente. Na esteira de suas reflexões, o desafio atual, especialmente no campo intelectual brasileiro instiga propor uma ruptura com o silêncio interno do campo, propondo perguntar a respeito do que estamos fazendo enquanto o fazemos. Colocar tal pergunta instiga a elencar novas perguntas a respeito da posição que ocupam acadêmicos e intelectuais no interior do campo, assim como a pergunta pelos objetivos almejados e, por fim, pela posição ocupada pelo campo intelectual em relação ao espaço social global. Para tanto, conhecer o campo no qual se está inserido, entender a teia de relações que o compõem, o jogo que ali está estabelecido, as várias instâncias institucionais que o constituem e,

sobretudo, a vinculação com a busca pelo conhecimento e a responsabilidade com sua evolução são desafios a serem enfrentados.

Referências

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 4.

BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

BOURDIEU, P. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

BOURDIEU, P. E no entanto...In: _____. *Liber 1*. Sergio Miceli (org.) Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Sérgio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997. p. 199-205.

BOURDIEU, P. *Esquisses d'une théorie de la pratique*. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

BOURDIEU, P. Le fonciennement du champ intellectuel. In : *Regards Sociologiques*, n. 17/18, 1999, p. 5-27. Disponível em: <<http://www.regards-sociologiques.fr>>. Acesso em: 15 de setembro de 2020.

BOURDIEU, P. Por una Internacional de los intelectuales (1989). In: _____. *Intervenciones 1961-2001*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2004. p. 322-334.

BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

BOURDIEU, P. O mercado de Bens Simbólicos. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p.99-181.

BOURDIEU, P. Cours du 5 juin 1986. In: _____. *Sociologie générale*. Cours au Collège de France 19883 – 1986. v.2. Paris: Raison d'agir, 2016. p. 1017 - 1058.

GUTIÉRREZ, A. B. El sociólogo y el historiador: el rol del intelectual en la propuesta bourdieusiana. In: *Estudios Sociológicos* v. 34, n. 102, sept.- dic. /2016, p.477-502. Disponível em: <<https://estudiossociologicos.colmex.mx>>. Acesso em 18 de setembro de 2020.

PAULA, A. S. DO N. DE; LIMA, K. R. R.; COSTA, F. J. F.; FERREIRA, E. L. Os intelectuais do capital e a expansão mercantilizada da educação superior brasileira. In: *Revista de Educação Popular*, v. 16, n. 3, p. 36-49, jan. 2018. Disponível em <<http://www.seer.ufu.br>>. Acesso em 13 de setembro de 2020.

SAPIRO, G. Modelos de Intervenção Política dos intelectuais: o caso francês. In: *Rev. Pós Ciências Sociais*, v. 9, n. 17, jan/jun. 2012, p. 19-50. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br>> Acesso em: 17 de setembro de 2020.

SAPIRO, G. Repensar o conceito de autonomia para uma sociologia dos bens simbólicos. In: *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v. 15, e2015017, p. 1-27, 2020 Disponível em: <<https://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>>. Acesso em: 16 de setembro de 2020.

SILVA JUNIOR, J. R.; KATO, F. G. PNPG (2011-2020): certificação em massa, internacionalização e mercantilização do conhecimento. In: SILVA JUNIOR, João dos Reis; CATANI, A. M.; CHAVES, V. J. *Consequências da mundialização da universidade pública brasileira Pós-graduação, trabalho docente, profissionalização e avaliação*. São Paulo: Xamã, 2012. p. 11-28.

4. OS CONCEITOS DE "*HOMO POLITICUS*", "*HOMO ECONOMICUS*" E "*CIDADANIA SACRIFICIAL*" NA OBRA DE WENDY BROWN



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-4>

Matheus Hein Souza¹

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo examinar as transformações na concepção de sujeito ideal no decorrer da modernidade, tomando como central para esta compreensão os conceitos de "*homo politicus*", "*homo economicus*" e "*cidadania sacrificial*". Os dois primeiros conceitos são encontrados em diversos autores e possuem variações nas suas significações a depender do filósofo que os utiliza. De todo modo, o presente artigo tratará da releitura desenvolvida pela teórica política norte-americana Wendy Brown. A autora é criadora do conceito de "*cidadania sacrificial*", no qual analisa as transformações na dinâmica cidadã no neoliberalismo e também relaciona as implicações da transição do sujeito político – o "*homo politicus*" – para o sujeito econômico – "*homo economicus*". Para realizar tal estudo, o presente artigo utilizar-se-á do referencial teórico de Wendy Brown em diálogo com obras de referências do pensamento neoliberal, como Ludwig von Mises e Friedrich Hayek, de modo a demonstrar o processo que a autora considera como o esvaziamento do conteúdo político nas democracias ocidentais e a dominância do econômico no cenário político-social da sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Neoliberalismo; Financeirização; Democracia.

Introdução

Wendy Brown é uma das teóricas que, segundo a sua própria classificação (BROWN, 2015, p. 55), faz uma reinterpretação "neomarxista" do curso *O Nascimento da Biopolítica* oferecendo uma análise crítica do neoliberalismo a partir da descrição feita por Foucault (2008). Além de comentar a obra foucaultiana, a autora visa investigar os impactos da governamentalidade neoliberal em um âmbito não considerado por Foucault, a saber, a democracia. Em diversas obras e artigos, mas especialmente no livro *Undoing the Demos*, Brown examina o processo que ela considera como o esvaziamento desde dentro da democracia liberal. De tal modo, o interesse da autora é explorar os modos pelos quais o estabelecimento do neoliberalismo globalizado afeta diretamente o exercício da democracia, suas instituições, processos e valores. Compreender estas transformações significa entender o método pelo qual o neoliberalismo efetua o desmerecimento da

¹ Mestrando em Filosofia pela PUCRS (Bolsista CNPq). Contato: matheushein@gmail.com

democracia, sem explicitamente fazê-lo. Não por acaso, o subtítulo da obra de Wendy Brown se refere a uma *revolução furtiva* do neoliberalismo: a derrota da democracia não se faz mais apenas com tanques nas ruas e militares no poder, o *modus operandi* do novo poder global se utiliza de métodos mais sutis, persuasivos e perversos.

1 Desfazendo o Demos

Wendy Brown destaca diversos aspectos essenciais na exposição de Foucault que possibilitam compreender quais as bases de transformação perpetradas pelo neoliberalismo. Isto é, autora lista as principais mudanças ocorridas na transição do liberalismo para o neoliberalismo, mudanças que Foucault evidencia no seu estudo sobre a construção neoliberal e que a própria autora se utiliza na sua obra. Alguns desses aspectos que Brown destaca dizem respeito diretamente ao sujeito do neoliberalismo.

O primeiro aspecto destacado por Brown diz respeito a substituição da troca pela competição e conseqüente substituição da igualdade pela desigualdade. A filósofa ressalta essa constatação de Foucault, pois “equivalência é a premissa e a norma da troca, enquanto desigualdade é a premissa e o resultado da competição” (BROWN, 2015, p. 64)². Essa mudança exposta por Foucault possui resultados – não expostos por ele – na democracia e no sujeito dessa realidade. Se a concorrência passa a ser o eixo central de funcionamento da sociedade, isto é, se o sistema toma a concorrência como motor de desenvolvimento, progresso e estruturação da sociedade, então a desigualdade está legitimada a existir, já que como resultado “natural”, não há qualquer razão para atenuá-la ou remediá-la. Isto altera o próprio papel do Estado, já que, dentro desta lógica, não caberia ao Estado interferir nas razões da desigualdade, mas garantir o bom funcionamento da concorrência. No tocante ao sujeito, se trata de não mais ver no Estado um ponto de garantia para os seus direitos ou proteção contra os resultados da concorrência, pois já não mais é a função estatal, mas também significa que os próprios sujeitos devem tomar a desigualdade como um resultado natural das suas relações. Vencedores e derrotados fazem parte da vida, o que se deve buscar não é um equilíbrio para todos, mas não estar no lado dos derrotados.

² No original: equivalence is both the premise and the norm of exchange, while inequality is the premise and outcome of competition.

Outros dois aspectos que Brown aponta são complementares, a saber, a substituição do trabalho pelo capital humano, e a substituição da produção pelo empreendedorismo. Esses dois aspectos também são decorrentes da substituição da troca pela competição, já que “quando competição se torna o princípio central, todos atores do mercado são tomados como capitais, ao invés de produtores, vendedores, trabalhadores, clientes ou consumidores” (BROWN, 2015, p. 65)³. A teoria do capital humano possui um resultado direto no apagamento da noção de classe, da extração realizada sobre o trabalhador e traz a concepção de investimento no seu próprio capital, uma noção de si mesmo como empresa e todos os aspectos da vida humana como espaços para investimentos, âmbito para um cálculo de custo/benefício para os melhores resultados econômicos. Quanto à substituição da produção pelo empreendedorismo, diz respeito a uma substituição da produção em si, por produtividade; e do consumo, por empreendimento. Encaixa-se na visão do investimento empresarial do indivíduo como capital humano. Por último, a filósofa frisa a substituição da individuação e contestação política pelo consenso político, característica principalmente relevante na era da “governança”, recurso administrativo do neoliberalismo utilizado por todo o globo.

A crítica central de Brown à Foucault diz respeito à ausência, segundo a autora, de uma compreensão do político que dê conta daqueles que formam o político. Dito de outro modo, da existência de um corpo político em si. Nas palavras de Brown, para Foucault “não há corpo político, nenhum demos atuando coordenadamente (mesmo episodicamente) ou expressando soberania aspiracional; há poucas forças sociais desde baixo e nenhum poder compartilhado de regra ou lutas compartilhadas por liberdade” (BROWN, 2015, p. 73)⁴. O político é puramente resumido à ação do Estado sobre a população e o sujeito. Isto é, na visão de Foucault, o sujeito e o povo seriam passivos nessas relações e não há preocupação concernente à democracia, ou espaço para considerações referentes à democracia na sua história do liberalismo e neoliberalismo. A preocupação de Wendy Brown é levar a compreensão do que ela denomina “economização da sociedade” — observação que ela extrai de Foucault —, para o âmbito da democracia, ou seja, o que acontece com a democracia quando ela

³ No original: When competition becomes the market’s root principle, all market actors are rendered as capitals, rather than as producers, sellers, workers, clients or consumers.

⁴ No original: There is no political body, no demos acting in concert (even episodically) or expressing aspirational sovereignty; there are few social forces from below and no shared powers of rule or shared struggles for freedom.

também é tratada como um mercado? Mises chega a fazer uma comparação entre a democracia política e a “democracia do mercado”, tomando a conhecida frase de Frank Fetter, que define “o mercado como uma democracia na qual cada centavo dá direito a um voto” (FETTER, 2003, p. 212)⁵ e a levando além, afirmando que

Seria mais correto dizer que uma constituição democrática é um dispositivo que concede aos cidadãos, na esfera política, aquela mesma supremacia que o mercado lhes confere na sua condição de consumidores. Não obstante, a comparação é imperfeita. Na democracia política, somente os votos dados em favor do candidato ou do programa que obteve a maioria têm influência no curso dos eventos políticos. Os votos colhidos pela minoria não influenciam diretamente as políticas adotadas. Entretanto, no mercado, nenhum voto é dado em vão. Cada centavo gasto tem o poder de influenciar os processos de produção (MISES, 2010, p. 330).

A comparação de Mises, que conclui o mercado como mais democrático do que a democracia política, é um exemplo da imposição de léxico, visões e perspectivas propriamente econômicas no campo político. Como Brown aponta, “economização generalizada de domínios, atividades e sujeitos até agora não econômicos, mas não necessariamente comercialização ou monetização deles, é a assinatura distintiva da racionalidade neoliberal” (BROWN, 2015, p. 31-32)⁶. Portanto, o processo de economização da sociedade é esse em que “sujeitos, práticas e estados são transformados em objetos econômicos” (CORNELISSEN, 2018, p. 135)⁷. Wendy Brown traça um paralelo entre a homologia platônica da divisão tripartite da cidade e da alma, e uma nova homologia do tipo, dessa vez entre o sujeito e o Estado no neoliberalismo. Na versão do neoliberalismo, “pessoas e Estados são construídos sob o modelo da empresa contemporânea” (BROWN, 2015, p. 22)⁸. É nesse sentido que Brown afirma que a “racionalidade neoliberal dissemina o *modelo do mercado* para todos os domínios e atividades [...] e configura os seres humanos exaustivamente como atores do mercado, sempre, apenas e em todos os lugares como *homo oeconomicus*”

⁵ No original: The market is a democracy where every penny gives a right of vote.

⁶ No original: Widespread economization of heretofore noneconomic domains, activities, and subjects, but not necessarily marketization or monetization of them, then, is the distinctive signature of neoliberal rationality.

⁷ No original: subjects, practices, and states are transformed into economic objects.

⁸ No original: persons and states are construed on the model of the contemporary firm.

(BROWN, 2015, p. 31. Grifo da autora)⁹. Não apenas o neoliberalismo gera essa profunda transformação, mas também “coloniza o próprio território da política em que esses desenvolvimentos podem ser resistidos, minando a possibilidade de subjetividade política e reformulação das normas e valores da democracia em termos econômicos” (AITCHINSON, 2017, p. 781)¹⁰, o que significa que “à medida que a racionalidade neoliberal se estabelece, economiza a conduta individual e a conduta do Estado, e como resultado o sujeito e o estado deixam de entender a si mesmos e aos outros como atores políticos” (CORNELISSEN, 2018, p. 136)¹¹.

Um problema evidente que Brown ressalta é que, para caracterizar a perda das características próprias da democracia no processo de economização efetuado no neoliberalismo, primeiro é preciso definir o que é democracia. Segundo a autora,

"Democracia" está entre os mais contestados e promíscuos termos em nosso vocabulário político moderno. No imaginário popular, "Democracia" significa tudo, desde eleições livres a mercados livres, desde protestos contra ditadores à lei e ordem, da centralidade de direitos à estabilidade dos estados, da voz da multidão reunida à proteção da individualidade (...) (BROWN, 2015, p. 19).

Democracia assim assume diversas formas e pode remeter a diferentes significados. Seu sentido será um quando proferido por um liberal, por um republicano, por um radical, por um socialista, por um fascista, e assim por diante. O perigo desta compreensão é a da democracia virar “um significante vazio” (BROWN, 2008, p. 44)¹², algo que qualquer corrente de pensamento pode preencher como quiser e, ao mesmo tempo, não significar coisa alguma. Brown, com esses problemas em vista, considera a democracia no seu sentido mais simples e básico: “o povo se governa, que o todo, em vez de uma parte ou um Outro, é politicamente soberano” (BROWN, 2008,

⁹ No original: neoliberal rationality disseminates the *model of the market* to all domains and activities [...] and configures human beings exhaustively as market actors, always, only, and everywhere as *homo oeconomicus*. Grifo da autora.

¹⁰ No original: colonises the very territory of politics on which these developments might be resisted, undermining the possibility of political subjecthood and reshaping the norms and values of democracy in economic terms.

¹¹ No original: As neoliberal rationality takes hold, it thus economizes individual conduct as well as state conduct, and as a result both the subject and the state cease to understand themselves and others as political actors.

¹² No original: empty signifier

p. 45)¹³. Outra característica fundamental da democracia que Brown aponta é que “a legitimidade da democracia é extraída de vocabulários e ordenanças exclusivamente políticos” (BROWN, 2019, p. 57)¹⁴, ou seja, a democracia possui sua própria linguagem e suas próprias instituições, de uma origem diferente de qualquer outro campo, e é daí que deriva sua legitimidade. Apesar de ser difícil conceitualizar a democracia como algo homogêneo, Brown considera que “é mais fácil adumbrar os processos reduzindo até a democracia liberal (democracia parlamentar, burguesa ou constitucional) a uma concha da sua antiga forma” (BROWN, 2008, p. 46)¹⁵. Isto é, apesar de todas as variações da democracia no campo conceitual, ao menos características fundamentais como as anteriormente apresentadas são gerais e elas próprias são alvo de ataques. A democracia liberal, apesar de todas as suas falhas e problemáticas (BROWN, 2015, p. 44), carrega consigo – ou, como destaca Brown, têm monopolizado, dependendo do ponto de vista - há séculos “a linguagem e promessa de igualdade política inclusiva e compartilhada, liberdade e soberania popular” (BROWN, 2015, p. 44)¹⁶. A economização que Brown se propõe a expor, portanto, invade a democracia, substituindo a sua linguagem própria, vocabulários e ordenanças, que são exclusivamente políticos, e estabelecendo os próprios do mercado. “Democracia sem política é um oxímoro; a partilha de poder que a democracia implica é um projeto político exclusivo que exige cultivo, renovação e apoio institucional” (BROWN, 2019, p. 57)¹⁷; se ao invés de cultivar uma cultura democrática dentro dos seus próprios termos, cultivando a economização deste terreno, o risco é o esvaziamento da democracia que Brown identifica na sociedade contemporânea pelas mãos da razão neoliberal.

2 O eclipse do homo politicus

Como esse processo de economização aplicado no neoliberalismo se estende para os indivíduos? Brown se utiliza da imagem do *homo economicus* a partir da

¹³ No original: the people rule themselves, that the whole rather than a part or an Other is politically sovereign.

¹⁴ No original: Democracy’s legitimacy is drawn from exclusively political vocabularies and ordinances.

¹⁵ No original: it is easier to adumbrate the processes reducing even liberal democracy (parliamentary, bourgeois, or constitutional democracy) to a shell of its former self

¹⁶ No original: the language and promise of inclusive and shared political equality, freedom, and popular sovereignty.

¹⁷ No original: democracy without the political is an oxymoron; the sharing of power that democracy entails is a uniquely political project requiring cultivation, renewal, and institutional support.

elaboração de Foucault, mas propõe uma história desta figura que diverge em certos aspectos daquela traçada por ele. Um primeiro ponto a destacar na leitura da autora em relação à construção histórica do sujeito que culmina neste da sociedade neoliberal é que a autora parte do princípio de que afirmar que somos todos *homo economicus* na sociedade neoliberal significa, por óbvio, que não somos uma série de outras coisas. Para Brown, “temos de saber o que isso exprime em não sermos e, em especial, o que tem sido descartado, o que definitivamente não somos” (BROWN, 2017, p. 267)¹⁸. Outro ponto a destacar é de que o interesse – central na concepção de Foucault tanto do liberalismo, quanto do neoliberalismo – já não mais define o núcleo motivador do *homo economicus*.

Na genealogia do *homo economicus* proposta por Foucault este sujeito econômico no período liberal coexiste com o *homo juridicus* ou *homo legalis*, o sujeito de direitos.

Assim, para Foucault, a cidadania moderna figura uma dupla persona, legal-jurídica por um lado, econômica por outro. Ele diz que há “o sujeito de interesse” e “o sujeito de direito” – o primeiro sempre “extravasa” o outro, sendo-lhe irreduzível e submetido a uma lógica e forma de governança completamente diferentes (BROWN, 2017, p. 270).

Brown nota, entretanto, que esta visão de Foucault é limitada ao problema que resume a política ao Estado, já que o sujeito de direitos está diretamente ligado à soberania estatal, é o sujeito do contrato que se submete em certa parte ao soberano, dentro da lógica de um direito pelo outro. Para a filósofa, o que fica omitido nessa visão é a figura do *homo politicus*, “sujeito animado pela e para realização da soberania popular, assim como por sua própria soberania individual” (BROWN, 2017, p. 269). De tal modo, o registro bidimensional do sujeito (economia + direitos) apresentado por Foucault precisa ser complementado por uma terceira parte, isto é, a política, que não se resume a dimensão jurídica dos direitos. Para Brown, portanto, a crítica se refere à totalização da soberania no Estado, a soberania apenas por meio do Estado. Inserir o sujeito político dentro desse esquema significa compreender a soberania como algo que não é apenas ligado ao Estado, mas também partilhada e disseminada

¹⁸ Este texto, na verdade, trata-se de uma tradução do terceiro capítulo do livro *Undoing the Demos*, tendo sido publicado na revista: *doisPontos*., Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 265-288, abril de 2017.

entre a população. Uma compreensão de soberania popular, algo que tem peso dentro da filosofia de Brown. O que se nota também, é que partir da distinção de *homo economicus* e *homo politicus*, Brown visa apontar que “há uma fundamental antinomia entre cidadania e neoliberalismo” (GAGO, 2017, p. 9), ainda assim, a figura do *homo politicus* não desaparece exatamente no instante do surgimento do *homo economicus*, por isto Brown insere o sujeito político na história relacional do sujeito econômico. Este antecede aquele, já que Brown traça a história do *homo politicus* desde o *zoon politikon* aristotélico, chegando até o período liberal, mas demarcando seu período de declínio a partir da relação com o *homo economicus*, em um processo progressivo.

Brown considera, concluindo a partir da visão de Aristóteles sobre o homem, que “o homem é político porque é uma criatura moral, gregária e detentora de linguagem que utiliza tais capacidades para governar a si próprio e aos outros” (BROWN, 2017, p. 272), discordando da crença comum de que esse

homo politicus começou a esmorecer no século XVII, à medida que o interesse pela propriedade e pelas coisas, em especial, tornou-se preponderante, tendo então falecido no século XVIII, quando o crescimento do capitalismo e sua prevalência sobre a vida pública nos reduziram àquilo que C. B. Macpherson celebrenemente caracterizou de individualistas possessivos (BROWN, 2017, p. 272).

Na direção oposta deste consenso, Brown defende que mesmo nos autores considerados centrais para o liberalismo do século XVIII, a presença do *homo politicus* é constante, desde Adam Smith e passando por John Locke e outros autores do período clássico do liberalismo. Com esta constatação, Brown defende que o “*homo politicus*, mesmo anêmico, existiu lado a lado com o *homo oeconomicus* durante grande parte da modernidade” (BROWN, 2015, p. 86)¹⁹, mas é no decorrer da revolução furtiva do neoliberalismo que é possível identificar a generalização do *homo economicus*. Este é o resultado do processo de economização da vida na sua extensão para própria constituição dos indivíduos.

¹⁹ No original: *homo politicus*, however anemic, has existed side by side with *homo oeconomicus* through much of modernity

A generalização da forma-empresa no interior do corpo social abriu as portas para os indivíduos se autocompreenderem como “empresários de si mesmos” que definem a racionalidade de suas ações a partir da lógica de investimentos e retorno de “capitais” (SAFATLE, 2015, p. 199).

De tal modo, os sujeitos não mais se veem nem como o sujeito de direitos, também coexistente com o *homo economicus*, e nem com o *homo politicus*, já que a lógica do mercado generalizada no tecido social apaga esse registro. Isto é, a lógica empresarial substitui qualquer noção de soberania popular ou individual. Ao invadir o político com a lógica de mercado, a razão neoliberal afeta “tanto o Estado quanto o cidadão, visto que ambos se convertem, em identidade e conduta, de figuras da soberania política para figuras de firmas financeirizadas” (BROWN, 2017, p. 282). A tradição política liberal é problemática, como Brown aponta, mas também vem de uma longa construção da diferenciação do sujeito político para com o reino da economia, mesmo que o primeiro seja sempre afetado pelo segundo, ainda assim possui sua autonomia. Quando essa tradição é reconfigurada a partir desta mencionada “lógica de competição entre capitais econômicos, resta apenas a possibilidade de retorno financeiro do investimento, e então há pouco caminho de volta. O *homo politicus* é completamente eliminado” (DAVIES, 2015, p. 89)²⁰.

Um último ponto a destacar nesta reconfiguração diz respeito ao próprio *homo economicus* do neoliberalismo, que é também diferente daquele do liberalismo. Foucault já aponta esta transformação ao identificar a transição de um sujeito de troca para um sujeito empresarial, contudo, Brown ressalta uma outra diferença que considera ignorada, ou minimizada, por Foucault. O *homo economicus* como capital humano é uma transformação significativa efetuada pelo neoliberalismo, “dentro desta nova concepção o sujeito econômico passa a ser uma criatura para quem o interesse não é mais a designação adequada” (BROWN, 2015, p. 78)²¹. Brown compreende que “interesse” não mais é o central para a compreensão do *homo economicus*, uma transformação que reconfigura a posição deste sujeito na sociedade, tanto quanto ao que ele busca no campo individual, quanto como as suas relações com outros se consolidam. Para Brown, “tratar o interesse como essencial desse

²⁰ No original: but once such traditions are reconceived around a logic of competition between economic capitals, there is only the possibility of financial return on investment left, and then there is little way back. *Homo politicus* is snuffed out altogether.

²¹ No original: a creature for whom interest is no longer the proper designation.

personagem e unidade trans-histórica nos impede de ver implicações importantes da mudança de uma formação liberal clássica para uma formação neoliberal” (BROWN, 2015, p. 85)²², já que esta reconfiguração do sujeito econômico na passagem do liberalismo clássico para o neoliberalismo demarca também uma profunda transformação no papel do sujeito na política e é ela mesma parte constituinte do apagamento do *homo politicus* na sociedade.

3 Cidadania sacrificial

Para Brown, uma importante mudança ocorrida dentro do próprio neoliberalismo é a passagem de uma era da “empresa produtiva” para uma de “empresa financeirizada”. Brown considera uma grande transformação

a ascensão do capital financeiro, a financeirização de tudo, e a importância da dívida e derivativos na formação da economia e razão política, bem como transformar a racionalidade neoliberal em si - sua formulação de mercados, assuntos e ações racionais (BROWN, 2015, p. 70).²³

Essa transformação também é uma do sujeito, já que para Brown a apreciação de capital humano substitui a produção. Há uma “superação da produtividade pelo capital financeiro e do lucro enraizado na produtividade por aluguéis econômicos gerados por financeirização” (BROWN, 2015, p. 66)²⁴. É a transformação anteriormente mencionada do sujeito dirigido pelo interesse por um dirigido pela apreciação do capital humano. Nesse sentido o sujeito do neoliberalismo financeirizado está “mais próximo do perfil de um banco de investimentos do que de uma mercearia de bairro” (BROWN, 2018, p. 7). Levando essa análise para além de apenas a configuração do próprio indivíduo, mas compreendendo de que modo se dá a constituição do social e do político na sociedade – nesse caso, da cidadania –, é observável que os impactos de tal concepção de si e do outro possui impactos

²² No original: treating interest as this character’s essential and transhistorical drive keeps us from seeing important implications of the shift from a classical liberal to a neoliberal formation.

²³ No original: the rise of finance capital, the financialization of everything, and the importance of debt and derivatives in shaping the economy and political reason as well as transforming neoliberal rationality itself – its formulation of markets, subjects, and rational action.

²⁴ No original: overtaking of productive by finance capital and of profit rooted in productivity by economic rents yielded by financialization.

igualmente profundos. Esse “sujeito, tomado como capital humano por empresas e macroeconomias, acaba por ficar inteiramente preso às necessidades, trajetórias e contingências” (BROWN, 2018, p. 8) de um Estado que é, por sua vez, submetido a uma lógica empresarial-financeira tanto quanto o próprio sujeito neoliberal. Outro componente particular do estágio atual do neoliberalismo que se apresenta nesta equação é a chamada “governança”.

A “governança se tornou sua forma administrativa chave, sem a qual o neoliberalismo contemporâneo é impensável” (BROWN, 2018, p. 16), isto é, o *modus operandi* do governar na contemporaneidade – ou melhor, como define o léxico neoliberal, “o modelo de gestão do Estado” – passa a ser a governança. O efeito principal da governança é precisamente o de fazer o Estado operar como uma empresa, subtraindo qualquer conotação política deste fazer. A governança opera de modo que “substitui a lei por diretrizes relativas aos objetivos desse projeto, conflito de classes por ‘partes envolvidas’, consciência de classe por consciência de equipe, e desafios políticos ou normativos por um foco no técnico e no prático” (BROWN, 2018, p. 34), portanto, a governança age propositadamente para amenizar e mascarar antagonismos, assim despolitizando as operações do Estado, considerando sempre produto de um cálculo que visa administrar para os melhores resultados econômicos. Essa “forma administrativa chave” produz necessariamente seu próprio tipo de cidadania. Brown define que

o cidadão-modelo neoliberal é aquele que constrói estratégias para ele mesmo entre as diversas opções sociais, políticas e econômicas, não aquele que se empenha com outros para alterar ou organizar essas opções. Uma cidadania neoliberal plenamente realizada seria o oposto da preocupação com o público; de fato, ela nem existiria como público (BROWN, 2005, p. 43)²⁵

Isto é, “o *homo economicus* [neoliberal] não é construído como um cidadão que obedece às regras, busca objetivos comuns e lida com problemas compartilhados” (HAMANN, 2012, p. 109), um indivíduo que não opera mais como aquele cidadão voltado para os interesses públicos e coletivos. Ainda assim, é um sujeito

²⁵ No original: the model neoliberal citizen is one who strategizes for her- or himself among various social, political, and economic options, not one who strives with others to alter or organize these options. A fully realized neoliberal citizenry would be the opposite of public-minded

profundamente responsabilizado pelas suas ações e do todo. O que é, portanto, essa cidadania neoliberal? A economização do político, financeirização da sociedade e o estabelecimento da governança como forma de agir do Estado, se “encolhe todos os espaços significativos para uma cidadania ativa” (BROWN, 2018, p. 31). O que se tem, por conseguinte, é uma cidadania passiva, reativa e fortemente levada ao consenso do que vem de cima. O modelo é do que Brown denomina de “cidadania sacrificial”. A ideia de sacrifício dentro da lógica da cidadania não é necessariamente uma novidade, já que em tempos de guerra, por exemplo, sempre foi recorrido o recurso de sacrifício por parte dos cidadãos, um sacrifício militar. No entanto, a cidadania neoliberal “muda este gesto clássico de patriotismo de um registro político-militar para um econômico, uma realocação que indexa a economização neoliberal do político” (BROWN, 2015, p. 212)²⁶. O resultado é que, ao invés de “apoiar alguma forma de interesse público, a ideia de sacrifício cidadão é redirecionada para servir a economia” (NAIL, 2019, p. 107)²⁷.

Os sacrifícios requisitados podem ser muitos e de variadas origens, desde a retirada de direitos trabalhistas, até a proliferação da terceirização; do corte de benefícios, até o desmonte da previdência social; do “desinvestimento” na educação, até a privatização da saúde pública. Todos os sacrifícios, perfeitamente acomodados sob o guarda-chuva das “medidas de austeridade”, servem para o melhor da nação. A precarização do social é justificada, pois se não forem aplicadas estas medidas, o colapso será logo e brutal. Portanto, cabe a todo cidadão, de forma absolutamente passiva, abraçar estes sacrifícios. Assim, se trata “a saúde da nação como empresa” (BROWN, 2018, p. 34) e o cidadão como um funcionário diante a realidade iminente do *downsizing* que é, sem dúvidas, incômodo, mas definitivamente necessário. A questão é de fato tratada apenas nos termos do mundo empresarial, já que todas as ações realizadas são tomadas “como decisões econômicas pela governança neoliberal, e não como decisões políticas” (BROWN, 2018, p. 46). Todas são ações administrativas, fruto de necessidades da gestão para que a empresa-Estado possa melhor operar, gerar mais lucro.

²⁶ No original: relocates this classic gesture of patriotism from a political-military register to an economic one, a relocation that itself indexes the neoliberal economization of the political.

²⁷ No original: supporting some form of public interest, the idea of citizen sacrifice is redirect to serve the economy.

Uma ferramenta utilizada para demandar o sacrifício do empregado de uma empresa, assim como do cidadão de uma nação, é a *responsabilização*. Segundo a definição de Ronen Shamir,

Como uma técnica da governança, a responsabilização, portanto, tem como premissa fundamental a construção da agência moral como condição ontológica necessária para garantir uma disposição empreendedora no caso de indivíduos e autoridade sócio-moral no caso de instituições (SHAMIR, 2008, p. 7).²⁸

Nesse sentido, para Brown, “responsabilização assinala um regime na qual a capacidade humana singular de se responsabilizar torna-se um modo de administrar sujeitos” (BROWN, 2018, p. 39). A responsabilização do indivíduo ocorre, portanto, como uma ferramenta da governança neoliberal de modo a exercer um controle sobre ele. De acordo com essa compreensão, Thomas Lemke considera que essa estratégia da forma de governar do neoliberalismo tem a intenção de “mudar a responsabilidade por riscos sociais como doenças, desemprego, pobreza, etc., e pela vida em sociedade no domínio pelo qual o indivíduo é responsável e transformando-o em um problema de 'autocuidado'” (LEMKE, 2014, p. 201)²⁹. O resultado é incutir no indivíduo a responsabilidade na superação dos problemas sociais que se apresentam no todo, individualizando as soluções, ao mesmo tempo que “socializa o risco”, isto é, os riscos e prejuízos do mercado passam a ser de absorção dos indivíduos. Isso representa um *ethos* do neoliberalismo atual, uma ética da responsabilização do indivíduo diante os problemas, mas não em um sentido de “obrigação para com o bem comum”, mas de obrigação para com o mercado, com o capitalismo. Conforme Peter Bloom afirma, se referindo à crise financeira de 2008, “mais do que a necessidade de ter uma boa governança, havia agora uma obrigação compartilhada de abraçar a austeridade” (BLOOM, 2017, p. 70)³⁰. Isso é a demonstração daquilo que Brown afirma sobre a responsabilização, sobre a transposição das responsabilidades para os indivíduos, para

²⁸ No original: As a technique of governance, responsabilization is therefore fundamentally premised on the construction of moral agency as the necessary ontological condition for ensuring an entrepreneurial disposition in the case of individuals and socio-moral authority in the case of institutions

²⁹ No original: shifting the responsibility for social risks such as illness, unemployment, poverty, etc., and for life in society into the domain for which the individual is responsible and transforming it into a problem of 'self-care'.

³⁰ No original: more than just the need to have good governance, there was now a shared obligation to embrace austerity

o ato sacrificial de sua cidadania, significa “que a cidadania é despida de voz e engajamento político substantivos, e a virtude cidadã resumida a um acomodar-se, sem queixas, à vida econômica da nação” (BROWN, 2018, p. 42).

Conclusão

Wendy Brown demonstra, no decorrer da sua vasta obra sobre a democracia ocidental contemporânea, as transformações na compreensão do que significa o “cidadão”, isto é, o sujeito que toma parte da vida política do seu país. Empreendendo uma investigação nas transformações dos regimes democráticos perpetradas pela “revolução furtiva” do neoliberalismo, Brown identifica que a própria relação dos sujeitos politicamente – e destes coletivamente, enquanto demos – se reconfigura por completo a partir da economização da política, um processo que tem como objetivo final o enfraquecimento e esvaziamento da democracia. Do *homo politicus* clássico até o *homo economicus*, o conteúdo propriamente político da ação cidadã se esvai como o restante do conteúdo político e social do próprio regime democrático. O passo final na corrosão do sentido político da ação dos indivíduos vem com a financeirização da forma de governar, ou seja, da consolidação do conceito de “governança” na política atual, sempre acompanhado por um discurso econômico de austeridade. No mundo da política financeirizada, o papel do cidadão é se sacrificar pelo país. De todo modo, diferentemente do sacrifício bélico exigido em outros tempos, o sacrifício agora é cotidiano, constante e – o que é mais marcante – econômico. Todo e cada indivíduo é responsável pelo ônus das crises econômicas. Este é o coração da cidadania sacrificial.

Referências

AITCHINSON, C. Foucault, Democracy and the Ambivalence of the Rights. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Londres, volume 22, número 6, p. 770-785, setembro de 2017.

BLOOM, P. *The Ethics of Neoliberalism. The Business of Making Capitalism Moral*. Nova York: Routledge, 2017

BROWN, W. *Cidadania Sacrificial. Neoliberalismo, capital humano, e políticas de austeridade*. Tradução de Juliane Bianchi Leão. Rio de Janeiro: Zazie, 2018.

BROWN, W. *Edgework*. Critical Essays on Knowledge and Politics. Nova Jersey: Princeton University Press, 2005.

BROWN, W. *In the Ruins of Neoliberalism*. The Rise of Antidemocratic Politics in the West. Nova York: Columbia University Press, 2019.

BROWN, W. Revisando Foucault. *Dois Pontos*, São Carlos, volume 14, número 1, p. 265-288, abril de 2017.

BROWN, W. *Undoing the Demos*. Neoliberalism's Stealth Revolution. Nova York: Zone Books, 2015.

BROWN, W. We Are All Democrats Now. In: AGAMBEN, Giorgio (org) *et al. Democracy in What State?* Nova York: Columbia University Press, 2008. p. 59-76.

CORNELISSEN, L. On the Subject of Neoliberalism. *Constellations*. Nova York, volume 25, número 1, p. 133-146, março de 2018.

DAVIES, W. The Democratic Critique of Neo-liberalism. *Renewal*. Nova York, Volume 23, número 3, p. 86-82, julho de 2015.

FETTER, F. *The Principles of Economics*. With Applications to Practical Problems. Auburn: Ludwig von Mises Institute for Austrian Economics, 2003.

FOUCAULT, M. *O Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAGO, V. *Neoliberalism from Below*. Popular Pragmatics and Baroque Economics. Durnham: Duke University Press, 2017.

HAMANN, T. Neoliberalismo, Governamentalidade e Ética. *Ecopolítica*. São Paulo, volume 3, p. 99-113, 2012.

LEMKE, T. The Risks of Security. In: LEMM, Vanessa; VATER, Miguel (orgs). *The Government of Life*. Nova York: Fordham University Press, 2014.


MISES, L. V. *Ação Humana*: Um tratado de economia. Tradução Donald Stewart Jr. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, 2010.

NAIL, B. *Homo Sacrificus*. In: ELLISWORTH, Jeffrey; NAIL, Brian (orgs). *Law's Sacrifice*. Nova York: Routledge, 2019. p. 99-121.

SAFATLE, V. *O Circuito dos Afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SHAMIR, R. The Age of Responsabilization. *Economy and Society*. Londres, volume 37, número 1, p. 1-19, janeiro de 2008.

5. UM ENSAIO SOBRE BIOPODER E BIOPOLÍTICA EM ANTONIO NEGRI

 <https://doi.org/10.36592/9786587424415-5>

Cássia Zimmermann Fiedler¹

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo a exposição da dinâmica existente entre dois conceitos trabalhados e redefinidos por Antonio Negri - o biopoder e a biopolítica. Se o novo paradigma do poder se estabelece através da transfiguração de um cenário moderno até o emaranhamento da chamada pós-modernidade, as premissas que orientarão o desenvolvimento desse ensaio interligar-se-ão ao apagamento das fronteiras e dualidades como característica de uma conjuntura política que se estabelece através de um profuso embate de forças, no qual a resistência e dominação se estreitam de forma íntima. Os investimentos dedicados à vida social não aparecerão mais enquanto limitados à uma figura soberana, que compacta e parasita as singularidades, mas também serão visualizados enquanto produção biopolítica imanente aos corpos, que contempla a criação de novíssimas relações e configurações sociais, através de formas colaborativas de trabalho. Dessa maneira, buscar-se-á realizar uma breve investigação de determinadas categorias filosóficas, que compõe a sedimentação do descrito panorama, e que em seu entrecruzar permitem a descrição dos conceitos de biopoder e biopolítica.

Palavras-chave: Biopolítica, Produção, Antonio Negri, Biopoder.

1. O BIOPODER IMPERIAL: CARACTERÍSTICAS E SINTOMAS

Antonio Negri e Michael Hardt, ao realizar uma genealogia das forças que se articularam em um momento contemporâneo, traduzida a partir de iniciais reflexões contidas em sua clássica obra denominada *Império* (HARDT; NEGRI, 2001), explicita o crepúsculo da filosofia política da modernidade. Em outras palavras, é a partir de determinadas categorias marxistas, entrelaçadas com o pós-estruturalismo francês, que um insólito limiar teórico é concebido e, de forma consequente, uma novíssima descrição do mundo é articulada (NEGRI; ZOLO, 2003). O arrebate do híbrido, que se sedimenta a partir de influências modernas e pós-modernas, é a maneira através da qual o autor desenvolverá um enredado léxico que desembocou em desdobramentos

¹ Mestranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, com bolsa de estudo integral do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Graduanda em Filosofia pela PUCRS. Graduada em Direito pela PUCRS. Integrante do Grupo de Pesquisa em “Criminologia, Cultura Punitiva e Crítica Filosófica”. E-mail: cassiazfiedler@gmail.com.

filosóficos e políticos que transportaram para o centro das reflexões as facetas produtivas da vida, como também os elementos que realizam sua pilhagem e ordenação.

Com a transição da modernidade até a chamada pós-modernidade, observa-se o surgimento de uma nova ordem global, uma nova forma de supremacia, que aparecerá sendo manuseada pelo Império. Nesse contexto, expõe-se o declínio da soberania dos Estados-nação, que eram subsídios indispensáveis para a perpetuação expansiva das obsoletas práticas imperialistas, conjuntamente com a propulsão de organismos nacionais e supranacionais orientados sob uma harmoniosa lógica imperial (HARDT; NEGRI, 2001, p. 11-13). Uma mudança de paradigma, portanto, que se apresenta através da consolidação de um inédito engendramento relacional dos poderes, sendo impossibilitada a leitura e descrição da nova forma global a partir de concepções clássicas do poder soberano. É a diluição de uma configuração espacial que distingue o interior e o exterior, característica do pensamento moderno, que de maneira definitiva revela o novo momento no qual a noção tradicional de soberania é substituída pela soberania imperial – uma soberania contemporânea que se incrusta e se mantém através sistemas jurídicos e instituições de governança. Deste modo, a concepção de exterioridade e a anosa dialética, que deriva seu sustento do processo estabelecido entre a “ordem civil” e a “ordem natural”, progressivamente foram substituídas pela apresentação da artificialidade e historicidade da amplitude dos acontecimentos, que sustentam um formato mais enredado de descrições orientadas por um hibridismo caracterizado por distintos graus e intensidades (HARDT; NEGRI, 2001, p. 207).

Negri, ao retomar os escritos de Immanuel Kant, os utiliza como um largo leque de ferramentas para analisar as relações de poder. De maneira geral, podemos dizer que Kant, ao trabalhar o uso teórico da razão, desloca o sujeito até uma posição de produção de verdade. A experiência seria o começo de uma complexa elaboração do conhecer e se projetaria enquanto o conteúdo do pensamento, caracterizando uma faceta “a posteriori” do conhecimento. Contudo, as condições do conhecimento seriam puras, isto é, o “eu transcendental” detém as condições de possibilidade para o conhecer e as impõe sobre os objetos, designando um processo “a priori”, que se realiza no puro pleno pensar, nas instâncias íntimas da razão. O transcendental em Kant surge como todo aquele conhecimento que não se direciona diretamente para o objeto em si,

mas sim preocupa-se com forma “a priori” através da qual o sujeito conhece os objetos (WEBER, 1999). Aquilo que Kant faz, segundo Negri, é revelar as estruturas transcendentais imanentes que são compostas pelas condições de possibilidade para o pensamento e a experiência. Negri percorre os caminhos estruturais da tese de Kant, mas não a relaciona com a razão e o conhecimento, utilizando-a enquanto instrumento para a visualização das relações de poder. “Apropriamo-nos de sua perspectiva crítica reconhecendo que a estrutura formal de seu esquema epistemológico corresponde à do poder da propriedade e do direito [...]” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 22). De maneira direta, é exposto o plano transcendental do poder, no qual a lei e o capital imbricados qualificam-se enquanto forças centrais que estruturam as condições de possibilidade, não do conhecer, mas da determinação da vida social em suas múltiplas facetas.

Seguindo essas pistas, pode-se sublinhar o estouro de uma série de transformações jurídicas enquanto indícios que sinalizam o surgimento de uma constituição imperial. A novíssima constituição se orientará a partir de tendências centralizados, que forjam a vigente soberania imperial à medida em que fazem frente às transfigurações que se concretizam no espectro da produção e da vida. Desse modo, o deslocamento que sedimenta a ascensão e estabelecimento do Império, é sintomático daquilo que existe de mais latente na nova composição dos espaços. O poder imperial administra, disseminando sua lógica “em rede”, a partir de determinadas estruturas reguladoras e representações abstratas da realidade social, contudo, os objetos de seu comando sobrevivem enquanto entidades plurais, híbridas e flexíveis, que estilhaçam limites geográficos através do desmembramento dos âmagos de poder, e qualquer espécie de barreira fixa, expressando um alastramento da descentralização que incorpora e reincorpora a integralidade dos espaços em um exercício de não-limitação (HARDT; NEGRI, 2001, p. 13-15).

[...] julgamos necessário notar que o que era conflito ou competição entre diversas potências imperialistas foi, num sentido essencial, substituído pela ideia de um poder único que está por cima de todas elas, que as organiza numa estrutura unitária e as trata de acordo com uma noção comum de direito decididamente pós-colonial e pós-imperialista. Com efeito, a transformação jurídica funciona como sintoma das mudanças da constituição biopolítica material de nossas sociedades. Essas mudanças dizem respeito não apenas a lei internacional e às relações

internacionais, mas também às relações de poder no plano interno de cada país (HARDT; NEGRI, 2001[2000], p. 27-28).

Com o estabelecimento de um cenário caracterizado por uma ausência fronteiriça, expõe-se a propagação das influências unitárias imperais em um nível molecular, atravessando as interações humanas e produzindo equilíbrios que se sustentam na gestão da complexidade imanente dos corpos, objetivando atenuar a integralidade da vida social – não se trata de uma aniquilação das formas-de-vida, que são subsidio das produções materiais e imateriais, mas de sua constante calibragem (TIQQUN, 2019, p. 118-119). Da mesma maneira através da qual é realizada uma abordagem moderna, na pós-modernidade a subjetividade não é entendida como pré-social, mas sim se dá na relação constituída através do contato com as mais diversas instituições. Um dos aspectos divergente entre as duas abordagens, se interliga à sedimentação e formatação dessas organizações. Nesse sentido, a relação de exterior e interior que caracterizavam uma instituição é dilacerada, isto é, lógicas institucionais, como a da família e do cárcere, disseminam-se, inclusive, com mais intensidade, de maneira indistinta na amplitude das sociedades. Se desfaz a limitação da influência à uma relação concreta e direta com a instituição, visto que as composições dessas instituições não se restringem mais à ambientes específicos (HARDT; NEGRI, 2001, p. 216)

Em outras palavras, em um momento descrito enquanto “pós-fordista”, caracterizado por técnicas e formas organizacionais flexíveis e móveis, é necessário refundar o conceito de trabalho para que sejam contempladas as transformações internas das sociedades, os novos agenciamentos produtivos e as consequentes formas de pilhagem. A chamada “produção imaterial” assume uma posição hegemônica, criando tendências que atravessam e intrincam, de maneira brusca, a produção social e as formas de trabalho. O trabalho imaterial assume duas configurações iniciais: primeiramente, aborda-se um referencial intelectual e linguístico, que se relaciona à solução de problemas, tarefas analíticas e expressões linguísticas. O outro formato do trabalho imaterial revela-se enquanto “afetivo”, se direcionando diretamente até o corpo e a mente, através da manipulação de afetos como excitação, paixão e bem-estar (HARDT; NEGRI, 2014, p. 149). Logo, a compreensão da hegemonia produtiva passa pelo deslocamento dos holofotes até a produção imaterial, visto que ela não apenas irá produzir os meios para que seja possível viver socialmente, mas irá conceber a própria

vida social, utilizando-se do manejo e concepção de relações afetivas, formas sociais e específicos conhecimentos, que se expõe imediatamente enquanto comuns à toda sociedade (HARDT; NEGRI, 2014, p. 157). “A força produtiva, a produção é então imediatamente constituição – e a constituição é a forma na qual a força produtiva revela o ser” (NEGRI, 2018, p. 374) - o plano da imanência se desloca e adquire uma posição medular, produzindo a integralidade do mundo, material e subjetivo, que é compactada pelo aparelho imperial a partir da aproximação entre o manejo do plano institucional, estatal e do trabalho.

Biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. O poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida da população quando se torna fundação integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade. Como disse Foucault “a vida tornou-se objeto de poder”. A função mais elevada desse poder é envolver a vida totalmente, e a sua tarefa primordial é administrá-la. O biopoder, portanto, se refere a uma situação na qual o que está diretamente em jogo é a produção e reprodução da própria vida (HARDT; NEGRI, 2001, p. 43).

Nesse exercício de administração da vida social opera-se uma “inclusão diferenciada” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 214), visto que ninguém é deixado à margem do espectro de domínio. Os designados “excluídos”, como imigrantes e trabalhadores precários, não são, de nenhuma maneira, concebidos enquanto excluídos pelo sistema, isto é, todos os corpos passam por um processo de inserção estratégica nos ritmos da produção global, de forma que a capacidade produtiva biopolítica seja amplamente absorvida. Para mais, apesar das práticas imperiais resultarem em hierarquias que são aparentemente sólidas e estáticas, as diferenças jamais serão reconhecidas enquanto naturais para o Império, mas sim são apreendidas apenas como resultados acidentais e, dessa maneira, a subordinação se estabelece através da gestão e administração de práticas que são móveis e flexíveis, podendo elas se transformarem prontamente conforme à maneira diferencial através da qual as potências movimentam-se (ANDREOTTI, 2011). A partir disso, Negri descreve o “imperativo imperial” através de três momentos distintos: inclusivo, diferencial e gerencial. O primeiro momento é o de integração universal, que observa as potencialidades de todas as subjetividades, performando seu agir a partir de uma indiferenciação. Posteriormente, sua atitude é

de afirmação das diferenças que já estão dadas no interior da conjuntura imperial, por conseguinte, há uma articulação com o primeiro estágio através da celebração das diferenças previamente estabelecidas, sob o pretexto da uma inclusão universal. Por último, existe o momento diferencial, que expressa a economia geral de comando imperial. Falamos em uma administração e hierarquização das descritas heterogeneidades, isto é, o Império não cria divisões, mas as reconhece e as celebra, exercendo sua governança a partir de repartições previamente constituídas (HARDT; NEGRI, 2001, p. 219-220).

Se o biopoder irrompe as novas disposições enquanto soberano e transcendental, ordenando e perpetuando-se na concretização de um regime geral de dominação, na medida em que apropriar-se da reprodução de vida, a chamada “guerra imperial” representa uma forma específica de biopoder, que permite a sustentabilidade do narrado processo. Na pós-modernidade a questão da guerra é invertida, não sendo mais visualizada como último recurso frente às disputas políticas, mas como um elemento decisivo na política, que de maneira adiantada busca definir as relações entre forças que buscam o domínio e forças que perpetuam resistência. Também, a guerra não se caracteriza mais enquanto uma investida de legalidade por determinados instrumentos jurídicos, mas é aquilo que exerce uma função reguladora que acaba por ordenar, criar e manter as hierárquicas sociais e, conseqüentemente, sustenta a ordem vigente. Falamos em um dos instrumentos que desloca e sufoca, de maneira geral e interminável, as energias produtivas com o intuito de moldar o ambiente político global e perpetuar a descrita administração da vida social (HARDT; NEGRI, 2001, p. 44-48).

Dessas descrições, o entrelaçamento entre os conceitos de biopoder e biopolítica podem ficar mais nítidos. Partindo do pensamento de Foucault (FOUCAULT, 1997, p. 79-87), mas percorrendo uma trilha distinta, a concepção de biopoder seria aquilo forneceria as ferramentas para o reconhecimento da biopolítica, característica central do novo paradigma. Se o biopoder articula, interpreta e absorve a vida social, aquilo que está em jogo, como foi demarcado, é a produção e reprodução da vida – a biopolítica, portanto. A partir daqui, emerge a distinção do roteiro, em outras palavras, assinala-se que existiria uma debilidade no pensamento de Foucault com relação à dinâmica real de produção das sociedades biopolíticas, não conseguindo afastar a produção social e a imanência de uma epistemologia estruturalista: “De fato, se nessa

altura tivéssemos que perguntar a Foucault quem ou o que impele o sistema, ou melhor o que é “bios”, sua resposta seria inefável, ou não haveria resposta” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 47). É a partir de Deleuze e Guattari, que a ontologia da produção social avançaria e, apesar de não articularem a produção do ser social à um projeto, mas sim interliga-lo até uma indeterminação, a produtividade biopolítica é distintamente exposta a partir de uma atualização de conceitos que conectam as esferas macropolíticas e micropolíticas, em um exercício de constante comunicação, à concepção de “bios”. Se trata de visualizar energias distintas que se atravessam em diferentes planos, e daí compreender a potência das singularidades, tanto em sua faceta produtiva e constituinte, como em um cenário de extorsão parasitária (NEGRI; HARDT, 2001, p. 47).

[...] os dois sistemas de referência estão em razão inversa, no sentido em que um escapa do outro e o outro detém o um, impedindo-o de fugir; mas eles são estritamente complementares e coexistentes, porque um não existe senão em função do outro; e, no entanto, são diferentes, em razão direta, mas sem se corresponder termo a termo, porque o segundo não detém efetivamente o primeiro senão num “plano” que não é mais o plano do primeiro, e porque o primeiro continua seu impulso em seu próprio plano. [...] um campo social não para de ser animado por toda espécie de movimentos de descodificação e desterritorialização que afeta as “massas”, segundo velocidades e andamentos diferentes (DELEUZE; GUATTARI, 1996 [1980], p. 91).

2 BIOPOLÍTICA MULTITUDINÁRIA: ACONTECIMENTO E PRODUÇÃO COMUM

Apesar de um entrelaçamento inevitável, a análise agora se desloca de um enfoque sobre a posição interna do biopoder até a iluminação definitiva das expressões que se ancoram na imanência. Como observamos, o biopoder tendencialmente busca adaptar a história e a realidade através de diversos processos de dominação. Contudo, o que ficará nítido daqui em diante é que, em um nível sedimentar, são os antagonismos e as resistências biopolíticas que definem o mundo, sendo o Império direto reflexo daquilo que se articula de maneira autônoma (HARDT; NEGRI, 2016, p. 39-47). É a partir do estouro de subjetividades e sensibilidades heterogêneas, emergentes em meados de 1986, que se manifesta uma nova subjetividade social e

afirma-se um caráter de irreversibilidade nas consciências, desejos e comportamentos (NEGRI; GUATTARI, 2017, p. 30). Foi o internacionalismo revolucionário que empurrou a modernidade até um processo abrupto de globalização – conjuntura essa que se estabelece como uma resposta à nova pulsão das forças. Deste modo, são os acontecimentos biopolíticos que tem a potência de romper com a continuidade da história e neutralizar ordens estabelecidas, como também agem positivamente fornecendo os elementos necessários para que a inovação e a criação propaguem-se e desenhem a plasticidade do um mundo globalizado e compartilhado (HARDT; NEGRI, 2016, p. 76).

Principiando novamente de Foucault, visualiza-se que são as resistências que marcam um ponto de inflexão sobre os processos de subjetivação (FOUCAULT, 2008). A confecção e o desmonte de subjetividades não podem ser definidos apenas através dos exercícios de biopoder, mas antes de tudo são definidas pelas resistências biopolíticas e seus antagonismos. Ou seja, dar visibilidade às práticas de resistência é, sobretudo, iluminar a geração de novas formas de vida. Daí, observamos que após 68 a forma dos movimentos de resistência passa a se transfigurar de maneira radical, sendo as técnicas de insurgência convergentes às novas formas de trabalho e produção social. Como observamos, o trabalho já não se concretiza como condizente à maneira anterior, sendo a disciplina ineditamente aproximada até a criatividade, comunicação e a cooperação, que são também características das rebeliões contra os sustentáculos da ordem global (HARDT; NEGRI, 2014, p. 130). Dessa maneira, é na dinâmica que existe as forças que tentam dominar e as que tentam resistir, isto é, no fluxo político, que é possível visualizar a silhueta de um ser coletivo, a multidão, que se apresenta em um processo interminável de constituição dentro do tecido imperial - dentro do império, através dele e contra ele.

Para esse conceito ser apreendido em sua maneira mais geral e abstrata, que é a tendência de enfoque desse trabalho, é necessário que exista a explicitação do contraste da multidão ao lado de outros conceitos. Primeiramente, o povo é composto por inúmeros indivíduos e diferentes classes, contudo, ele é parte essencial da tradição de uma filosofia política moderna. Em outras palavras, existe uma tendência em sintetizar as diferenças sociais até a geração de uma identidade específica, na qual as diferentes partes que compõe o povo sempre se qualificam como indiferentes em uma unidade (HARDT; NEGRI, 2014, p. 139). A multidão se revela enquanto oposta, visto

que seu movimento jamais tende à unificação, mas mantém caracterizada pelo múltiplo e plural. Se observamos a multidão como sujeito social, devemos assumir que sua composição é, antes de tudo, um conjunto de singularidades plurais que são diferentes e se mantêm sempre diferentes (HARDT; NEGRI, 2014, p. 139). Nesse ponto, pela persistência das tradicionais categorias de pensamento, existe uma expectativa de redução dessas singularidades às descritas unidades. Negri ressalta que a única maneira de visualizar a multidão a partir de uma reprodução unitária, é considerando essa unidade como paradoxal, já que a multidão é um conceito que apenas apresentará diferenças, ou seja, as singularidades são, de fato, conectadas e coordenadas, mas estão em um processo de constituição que é aberto e constante – sempre expressando um por vir (NEGRI; BROWN; SZEMAN, 2006).

Para mais, existem outras diferenciações possíveis com relação a entidades coletivas plurais, como a turba, as massas e o populacho. De mesma forma, as diferenças que, em certa medida, constituem esses conceitos jamais aparecerão enquanto completamente nítidas, perpetuando-se a tendência de condução e determinação desses grupos através de um elemento exterior, assim, seus integrantes não se mantêm em posições ativas. A multidão, de maneira contrária, não se interliga à uma passividade, visto que seu movimento se alimenta das singularidades que sedimentam diretamente sua constituição. Em suma, falamos em um sujeito social ativo e múltiplo que tem sua agência baseada naquilo que essas singularidades têm em comum e, dessa forma, a definição conceitual da multidão também é característica de um momento pós-moderno, fraturando os sedimentos tradicionais da soberania moderna. Sua capacidade de governo não se interliga à constituição de um corpo político que exerce o comando, uma cabeça que coage e membros que obedecem e sustentam o governante (HARDT; NEGRI, 2014, p. 140). Por último, podemos observar uma transição do conceito de classe até o conceito de multidão enquanto consolidação da abertura da classe trabalhadora para ser compreendida em sua multiplicidade. É explícito que a classe operária nunca deixou de existir, contudo, a transição das formas de trabalho até uma hegemonia do trabalho imaterial, modificou aquilo que se entendia na composição das classes, não podendo mais serem analisadas a partir de uma representação partidária ou instituições sindicais, mas através dos processos múltiplos que caracterizam sua constituição (HARDT; NEGRI, 2019).

Dessa forma, quando falamos em multidão falamos de uma reconquista do materialismo como espaço de pluralidade e potência constitutiva imanente. Nesse contexto, ordens impostas, contratos e obrigações transcendentais, perdem espaço para a interação entre as versatilidades e potências individuais que desembocam em potência coletiva – uma concepção realista e produtiva do ser que emerge sem nenhum tipo de mediação. Falamos em uma “dimensão constitutiva que opera a transformação contínua do ser, e o move em termos materialmente motivados: uma dimensão coletiva, social, da prática ontológica” (NEGRI, 2018, p. 151). Nessa perspectiva, não há a extensão de uma soberania ou instituições modernas em um conseqüente corpo político global. A multidão não é corpo político, ela é carne singular que não será reduzida a unidade orgânica que caracteriza um corpo, isto é, não se trata de um superdimensionamento daquilo que estava dado, mas da composição de uma inédita fisiologia. É a multiplicidade e sua complexa interioridade diferencial que traduz a capacidade de agir em busca do comum, como também sua capacidade de autogoverno em direção à uma democracia ilimitada e absoluta:

[...] “multidão” é o nome da potência atuante dos corpos, voltados para sua cara coletiva. Isto é, enquanto estes se desdobram capazes de inventar o comum – sempre como subjetivação política da potentia [...] quando se fala de poder absoluto da multidão como democracia absoluta não há sujeito político à priori (rei, príncipe, Estado, grupo econômico...), nem objeto de governo necessário (povo, massa, gente), e sim processos de relações que determinam modos de subjetivação e formas singulares de enunciação como expressões de formas de vida (CANGI; PENNISI, 2015, p. 43-48).

Quando os sujeitos se posicionam em um campo biopolítico de trabalho produtivo, multidão será o nome da potência dos corpos subjetivados politicamente, em uma face coletiva que inventará e produzirá o comum. Nesse momento, embaralham-se conceitos que superficialmente poderiam ser considerados como significantes opostos: o comum e o singular. Isto é, aquilo que de maneira essencial define o conceito de multidão, com suas bases móveis e flexíveis, é a coincidência do comum e as singularidades, visto que é no relacionamento entre as singularidades que se constitui o comum, assim como aquilo que é construído em comunidade passa a definir as singularidades. Se trata de uma expansiva “relação simbiótica em forma de

espiral” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 248) – um processo constante de metamorfose e constituição, portanto. A sociedade global, que agora se constitui de maneira biopolítica, apresentará uma dinâmica íntima entre o plural e o singular, sem que exista uma contradição nas movimentações que a caracterizam. Não se trata de limitar o sedimento do contato ao que é comum, mas de compreender que a colaboração e a cooperação, que se estabelecem nessas relações, inversamente, produzem e modificam o comum constantemente. Em síntese, é a partir do reconhecimento das singulares formas de vida, que são compartilhadas em comum, que é possível localizar uma antropologia multitudinária – da singularidade e da partilha – que se distancia da contraposição entre os conceitos de identidade e diferença (HARDT; NEGRI, 2014, p. 172-174).

Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando caracterizamos essas ações pelo governo dos homens por outros homens – no sentido mais amplo do termo -, incluímos um elemento importante: a liberdade o poder só é exercido sobre sujeitos livres, e somente na medida em que são livres [...] no próprio cerne da relação de poder, constantemente provocando-a, estão a recalcitrância da vontade e a intransigência da liberdade (FOUCAULT, 1995, p. 244).

À luz desse trecho, Negri delimita a biopolítica como “uma densa trama de acontecimentos de liberdade” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 76) na medida em que expressa o contraste entre biopoder e a prática biopolítica de perturbação do sistema normativo. Foi observado anteriormente, que o biopoder tem um alcance universal e se dá através de um exercício capitalizado, investindo na integralidade dos sujeitos. Nesse sentido, qual seria o espaço possível para a emersão de resistências? Negri pensa as resistências enquanto anteriores aos processos de dominação e não como produção que faz frente às opressões. Em outras palavras, as forças políticas que buscam dominar apenas podem perpetuar sua expansão em sujeitos que são livres, dessa maneira, a liberdade é sempre anterior e a resistência é o esforço, nas mais diversas situações, para o fortalecimento dessa liberdade (HARDT; NEGRI, 2016, p. 99). Nessa linha, os chamados acontecimentos biopolíticos concretizar-se-iam no entrelaçamento entre a ruptura da continuidade histórica e o movimento de inovação que emerge do núcleo social. Esse fluxo de atos se caracterizam pela liberdade, na medida em que irrompem a normatividade através produção de novas subjetividades, isto é, pela

produção de verdade. Nas palavras de Sandro Chignola, “a verdade de uma história se faz pelos efeitos que ela produz, não pelo que ela registra, manifesta ou faz reaparecer. O motor de uma investigação histórica é a urgência do presente [...]” (CHIGNOLA, 2020, p. 169). Dessa maneira, os acontecimentos e verdades nunca se localizam do lado de fora da história, pressupondo-se assim um plano em disputa, no qual os choques entre as forças atravessam todas as facetas da existência humana, desembocando na produção de acontecimentos e verdades como reflexo de liberdade pelo apontar em direção a emersão de novas maneiras de se viver. Em síntese, aquilo que é comum reivindica uma verdade que rasga a dicotomia entre o universal e o particular e alicerça-se na luta, propulsionando-se de baixo para cima.

Se o acontecimento biopolítico produz vida como resistência, inovação e liberdade – falamos do inimigo imperial por excelência, visto que se localiza potencialmente em todos os lugares produzindo risco às suas normas e programas. Essa é a estratégia política da multidão: escapar do mundo e criar o mundo. É nesse limiar que Negri aponta o acontecimento biopolítico como um acontecimento queer, observando teorias queer de performatividade enquanto mais um elemento sintomático da transformação antropológica que está em curso na pós-modernidade. Não se trata mais de recusar determinadas identidades ou adicionar identidades elevando-as ao infinito, mas de visualizar a emersão de subjetividades a partir de uma diferente perspectiva, que subverte a lógica identitária pela caracterização da multiplicidade enquanto descrição elementar da constituição dos sujeitos (HARDT; NEGRI, 2016, p. 80), no mesmo sentido da “desmultiplicação causal” assinalada por Foucault, que assume a análise do acontecimento através dos processos múltiplos que o constituem (FOUCAULT, 2006, p. 339), sendo, dessa maneira, possível a visualização entre o entrecruzar a liberdade e do poder.

A biopolítica como queer, caracterizando-se pela subversividade e alternatividade que constituem os processos de subjetivação, apresenta as interseções rizomáticas entre as produções multitudinárias como o abalo das identidades e normas dominantes, assim como possível sedimentação de um movimento tendencial à constituição de uma inédita sociedade caracterizada como democrática e absoluta (HARDT; NEGRI, 2014, p. 437-438). No passado o internacionalismo revolucionário foi motor das transformações da modernidade, assim, é necessário hoje identificar e cultivar novos internacionalismos que expressam, de fato, lutas locais e nacionais, mas

que contém uma significância que se expressa globalmente. Um dos grandes exemplos da força internacionalista são as contínuas migrações globais, que no contexto contemporâneo, pelas mais diversas motivações, tem aumentado exponencialmente. Apesar da maioria dos imigrantes não compreender a extensão e natureza política de uma luta internacionalista, ainda sim seus deslocamentos no terreno imperial - suas linhas de fuga - constituem um poderoso poder internacionalista, visto que desafiam e ameaçam as ordenações artificiais do sistema global (HARDT; NEGRI, 2019).

De maneira mais específica, pensar na composição das lutas a partir do conceito de multidão é pensar em práticas interseccionais, visto que é a partir da interseccionalidade que é possível observar a interdependência entre a composição de raça, classe, gênero e até mesmo de hierarquias nacionais e supranacionais. Assim como os eixos de dominação se interligam e se caracterizam pela multiplicidade, os enfrentamentos que os atingem apresentam com uma semelhante estruturação. Contudo, Negri ressalta que o reconhecimento da multiplicidade não é o suficiente para um eficaz agir político, ou seja, seria necessária uma articulação interna das diferentes subjetividades em luta, através de laços internos de solidariedade. Uma luta não deve ser partilhada entre os sujeitos porque existe uma indiferenciação da dominação que atravessa determinados indivíduos ou grupos. A concepção da multiplicidade deverá ser mantida e a indistinção afastada, seja com relação a resistência ou em relação à dominação. Dessa maneira, a solidariedade não deverá apreendida como externa, mas deverá ter seus sedimentos constituídos na iluminação do interior dos atravessamentos produtivos. Visualizar as lutas como internas umas às outras, não é tratar a dominação em apenas um sentido, mas sublinhar que qualquer sentido que se possa atribuir à dominação – e também à resistência – jamais se sustentará individualmente, sendo forjado pela constatação do enlace que existe entre todas as forças que compõe o mundo (HARDT; NEGRI, 2019).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREOTTI, B. *Biopoder, Biopolítica e Multidão: uma análise do desdobramento conceitual de Foucault em Antonio Negri*. Biopolítica São Paulo: Revista de Estudos Universitários – REU, v. 37, n.2, p. 59-79, dez. 2011.

CANGI, A.; PENNISI, A. *Spinoza Libertário*. In: NEGRI; A. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente*. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2015, p. 13-56.

CHIGNOLA, S. *Foucault além de Foucault: uma política da filosofia*. Porto Alegre: Editora Criação Humana, 2020.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 5^a ed. São Paulo: Editora 34, 1996.

FOUCAULT, M. *Estratégia poder-saber*. Tradução: Vera Lucia Ribeiro. 2^a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FOUCAULT, M. *O sujeito e o poder*, in: DREYFUS, Hubert; RABINOW; Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 1^a ed. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução: Andréa Daher. 2^a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução: Eduardo Brandão. 1^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Bem-estar comum*. Tradução: Clóvis Marques. 4^a ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Tradução: Berilo Vargas. 2^a ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Tradução: Clóvis Marques. 4^a ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HARDT; M.; NEGRI, A. *Impero, vent'anni: Il nuovo ordine della globalizzazione*. EuroNomade - Inventare il comune so vvertire il presente. Traduzione a cura di Clara Mogno e Tania Rispoli. Dic 16, 2019. Disponível em: <http://www.euronomade.info/?p=12801>. Acessado em: 20 de setembro de 2020.

NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. Tradução: Raquel Ramallete. 2^a ed. São Paulo: Editora 34 e Editora Filosófica Politeia, 2018.

NEGRI, A.; BROWN, N.; SZEMAN, I. *O que é a multidão? Questões para Michel Hardt e Antonio Negri*. Novos estudos CEBRAP. n. 75. São Paulo. Julho de 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000200007&lng=pt&tlng=pt. Acessado em: 20 de setembro de 2020.

NEGRI, A.; GATTARI, F. *As verdades nômades: por novos espaços de liberdade*. Tradução: Mario Antunes Mario e Jefferson Viel. 1^a ed. São Paulo: Autonomia Literária e Editoria Filosófica Politeia, 2017.

NEGRI, A.; ZOLO, D. *Empire and the multitude: a dialogue on the new order of globalization*. Radical Philosophy. RP 120, July/August 2003. Disponível em:

<https://www.radicalphilosophy.com/interview/empire-and-the-multitude>. Acessado em: 21 de julho de 2020.

TIQQUN. *Contribuição para a guerra em curso*. Tradução: Vinicius Nicastro Muniz Fernandes. 1^a ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. 1^a ed. Porto Alegre: Editora PUCRS, 1999.

6. FILOSOFIA, POLÍTICA, DIREITO E AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA EM TEMPOS DE PANDEMIA



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-6>

Antonio Matheus Sardinha Santos¹

Resumo

O presente artigo discute, sob uma ótica interdisciplinar, como é possível, em um Estado Democrático de Direitos, existir formas de vida expostas às mais diversas possibilidades de violações, como as das pessoas em situação de rua no Brasil. Além de discutir como a omissão do Estado brasileiro concorre para a existências dessas formas de vida, no contexto que antecede a pandemia do Covid-19, e para o agravamento da condição de existência dessas pessoas durante a crise sanitária. O objetivo deste artigo é mostrar como se deu o início do problema das pessoas em situação de rua no país e como o Estado brasileiro enxerga a questão, e a partir disso refletir como o contexto da pandemia fornece o cenário ideal para a implementação de medidas políticas que não visam a verdadeira proteção desta classe de pessoas, mas sim a aceleração do processo de sucumbência desses seres. Para tanto, neste trabalho, se tratará a hipótese de que as pessoas em situação de rua no Brasil, do ponto de vista do Estado, por não habitarem o eixo político, econômico e social de forma efetiva não são tratados como seres sujeitos de direitos na ordem pública, o que legitima tomada de decisões que são, em parte, danosas a esta classe e cobertas por um véu falacioso de cuidado com este contingente populacional. Ainda, se argumentará que as atitudes postas em prática pelo poder público na tratativa da questão são materializadas com essas pessoas ocupando um espaço na sociedade onde está suspensa a garantias de direitos; e por vezes, a própria ordem democrática. De tal forma que, pode-se dizer que estes indivíduos estão introjados em um Estado de exceção. Para o filósofo Giorgio Agamben, o Estado de exceção é onde aqueles que detém o poder governamental interrompem o acesso a direitos a fim de eliminar impunemente uma ameaça a estabilidade do poder. Uma vez em uma exceção governamental, a ameaça torna-se vida nua, uma vida sem valor que pode ser eliminada de forma impune. E é nesse caminho que se argumenta que as pessoas em situação de rua estão rotuladas como vida nua em um Estado de exceção, pois, esses seres não tem acesso a direitos e ainda são vistos como ameaças a partir do momento em que tornam-se possíveis vetores de contaminação da Covid-19 para aqueles que, do ponto de vista do soberano, realmente participam da dinâmica social, política e econômica. Políticas como a retirada de pessoas das ruas e alojamentos destas em locais confinados em tempos de crise sanitária tornam-se possíveis em uma realidade de exceção. Para sustentar e desenvolver este artigo utilizou-se metodologicamente de análise da situação no decurso do tempo aliada a pesquisas bibliográficas, com base nas obras de autores que dedicaram boa parte de suas produções a problemáticas sociais concernentes ao tema,

¹ Graduando em Direito pela Faculdade Faci. Bolsista do Projeto de Iniciação Científica e Tecnológica da Faculdade Faci. / E-mail: a.matheussantos01@gmail.com

tais como Estado de exceção, politização da vida e violência. Ainda, recorreu-se a dados atuais sobre o assunto, possibilitando uma compreensão fática da dimensão do problema no eixo sociopolítico anterior e durante a crise.

Palavras-chave: Filosofia. Política. Direito. Pessoas em situação de rua. Pandemia.

INTRODUÇÃO

Atualmente no Brasil existem mais de 210 milhões de pessoas, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), dentre as quais existem mais de 100 mil pessoas em situação de rua, de acordo com o último levantamento feito pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), realizado em 2017. É importante frisar que este número de pessoas que estão nas ruas inclui homens, mulheres, crianças, idosos, pessoas da comunidade LGBT, ex-detentos, entre outros tipos de pessoas com marcadores sociais, os quais se encontram nesta situação pelas mais variadas razões. E ao que tudo indica, este problema social se tornou ainda mais acentuado quando houve a entrada de mais de 30 mil venezuelanos no país após a crise humanitária da Venezuela (estimativa realizada pelo IBGE em 2018). Consequentemente, essas pessoas passaram a agregar o contingente populacional existente nas ruas até então, ou seja, reforçando ainda mais a complexidade do problema.

É seguro afirmar que as políticas públicas atuais que são voltadas para a mitigação da questão são extremamente fracas, obsoletas e sem toda a complexidade que demanda o problema, mesmo que elas tenham sido criadas após a emissão do decreto presidencial nº7.053/2009, o qual estabelecia diretrizes para a política nacional para população em situação de rua. Tal decreto contém pontos que não são favoráveis, à luz da teoria das políticas públicas, para a diminuição e solução do problema, esta afirmação pode ser visualizada de plano e de forma superficial através da apresentação dos dados que demonstram a quantidade de pessoas em situação de rua antes e depois da emissão do decreto. Estes dados revelam que, antes do decreto existiam cerca de 30 mil pessoas em situação de rua (dado divulgado pela Revista Aprendendo a Contar, sob orientação do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome em 2009) e após ele o número de pessoas nesta situação aumentou para mais de 100 mil indivíduos (de acordo com o último censo feito pelo em 2017 pelo IPEA), ou seja, após a introdução de uma estratégia governamental formulada

unicamente para a tentativa de resolução do problema houve mais do que a triplicação do contingente populacional existente nas ruas em menos de uma década. Portanto, é fundamental investigar os processos que permitiram que uma decisão estatal tivesse efeitos diametralmente diversos dos pretendidos, as ações do Estado diante desses efeitos e as consequências que estes erros produzem quando analisados em uma crise sanitária.

Tendo isto em vista, faz-se necessário discutir, sob um viés interdisciplinar, baseado em análises bibliográficas e dados estatísticos, dada a complexidade e a urgência da questão, o seguinte apontamento: Como a pandemia interfere nos processos e visões que são produzidos pelo poder público na tratativa da questão das pessoas em situação de rua no Brasil? Para isso, tem-se como objetivo fundamental desmembrar e analisar as estratégias utilizadas na gestão da sociedade no decorrer da pandemia do Covid-19, especificamente as voltadas a população em situação de rua e suas reais implicações e consequências enquanto política de Estado, como por exemplo, a retirada dessas pessoas (em diversos estados do país) do meio urbano durante a crise pandêmica e a “acomodação” delas em locais sob responsabilidade do poder público e sob o argumento de proteção desses seres contra o vírus.

Portanto, será posto em grau de reflexão ao abordar o tema as concepções de Estado de Exceção e de vida nua do filósofo político italiano Giorgio Agamben, e como esses ideais dialogam com o conceito de politização da vida na sociedade. Assim, para que seja possível tais pensamentos, se traçará um caminho desde a dinâmica social que produziu o fenômeno da população em situação de rua, passando pela análise das medidas implementadas pelo poder governamental diante do problema, até chegarmos ao contexto pandêmico atual como um fator que revela como o Estado brasileiro trata as pessoas em situação de rua em suas decisões políticas.

2 DESENVOLVIMENTO

Com efeito, a quantidade de pessoas em situação de rua no país deve ser encarada como algo demasiadamente inaceitável pela sociedade e como um problema de urgência primordial e precípua pelo Estado. Haja vista que o fato de existir seres humanos em situações assustadoramente degradantes deveria ser encarado com estranheza pelas pessoas que participam da dinâmica social e como um fator social passível de vergonha por aqueles que detêm o poder estatal e que sustentam em seus

discursos a primazia e o respeito pelo conteúdo estipulado na Constituição Federal de 1988, a dita Constituição Cidadã. Porém, o que se enxerga explicitamente no contexto político, econômico e social atual é justamente o oposto dessas concepções. Tem-se uma sociedade que aparentemente age com naturalidade perante a ideia de que seres humanos estão totalmente segregados e apartados de qualquer contexto similar ao de bem-estar social, além de um Estado que permanece inerte frente ao assombroso aumento do número de pessoas sem o mínimo existencial dentro da dinâmica social e sem a proteção das garantias fundamentais, como as pessoas em situação de rua.

Dito isto, é de total relevância compreender os fatores que flutuam em volta deste problema social, mas que, na maioria das vezes, é invisibilizado nas discussões que correspondem ao tema. Ou seja, é necessário entender que um Estado que prega a primazia e a inegociabilidade dos direitos fundamentais deve enxergar na sociedade sob a sua égide o principal motor rumo a cristalização e afirmação de sua democracia, já que, é um contexto social em que seus cidadãos são capazes de alcançar a materialização plena de seus direitos que fornece uma economia estável, um desenvolvimento social continue e uma democracia plena. Logo, fornecer as possibilidades sociais para que as pessoas possam usufruir dos direitos previstos na Magna Carta deve ser a principal preocupação daqueles que detém o poder governamental em uma sociedade democrática. Conseqüentemente, a existência de pessoas em situação de rua é absolutamente inaceitável e incompatível com esses ideais e essas concepções.

Assim, para entender a dimensão que o problema das pessoas em situação de rua gera em uma realidade como a brasileira é necessário perpassar pelos liames e processos que o fizeram surgir, que o perpetuam e que o tornam uma questão central a ser resolvida em um país que vislumbra a estabilidade de sua sociedade. Pois, é a partir desses passos que será possível entender a simbiótica relação que existe e que permeia os seguintes pontos: Pessoas em situação de rua, pandemia e direito. Logo, só assim se poderá enxergar na pandemia o contexto social ideal e fértil para a manifestação, desta vez mais explícita, das verdadeiras políticas que foram e continuam a serem adotadas pelo Estado como resposta a problemática das pessoas em situação de rua no país.

2.1 A INDUSTRIALIZAÇÃO DO PAÍS E AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA

É de suma importância ressaltar que o principal elemento que pode ser utilizado para destacar um fenômeno social tão perceptível como este é a exclusão econômica, assim, por mais que outros fatores também influenciem na perpetuação do problema este acaba sendo o ponto central. Portanto, pode-se dizer que no processo de formação das cidades é onde se encontra o vínculo prévio para o aparecimento deste fenômeno das pessoas em situação de rua e, conseqüentemente, este fator agregado ao modelo econômico adotado pelas cidades incorreu na intensificação do problema. O processo de urbanização em países subdesenvolvidos como o Brasil se dá através da industrialização das suas cidades, contudo, adjunto desta industrialização existe uma característica bastante comum ao processo, que é mercantilização das terras que compõem o espaço urbano, a qual acarreta a redução da possibilidade de acesso e usufruição destes espaços por aqueles destituídos de poder econômico.

Desta forma, o aparecimento das pessoas em situação de rua se deu em um cenário urbano que decorre de um processo histórico que tem como motor segregações socioespaciais, traduzidos na monopolização do espaço urbano pelo modelo econômico vigente, modelo este que tem o intuito de controlar todas as relações sociais e econômicas provenientes do processo de mercantilização das terras. E por consequência desta monopolização dos espaços urbanos, zonas menos favorecidas, e até mesmo as ruas, é que se tornam os únicos lugares acessíveis e disponíveis que o contingente segregado, através deste modelo econômico, enxerga uma possibilidade de sobrevivência e autossuficiência. Logo, dentro do curso de formação das cidades e de seus modelos econômicos, não só as zonas em que ocorrem a maior parte das relações sociais de poder são negadas às pessoas com baixo poderio monetário, mas a própria rua também se torna um local de disputa, entre o modelo econômico vigente e as pessoas que foram excluídas das áreas mercantilizadas no processo de industrialização do país.

Assim, proveniente deste sistema, acabam surgindo indivíduos cujo os meios de acesso básico a direitos fundamentais, como saúde, alimentação, educação e moradia se tornam inviáveis, haja vista que tais indivíduos são postos em uma zona de estigma na sociedade em decorrência deste processo competitivo de monopolização dos espaços sociais que os modelos econômicos implantados nas cidades introduziram.

Portanto, é importante compreender a relevância que a imposição de um estigma tem na tomada de decisões pelo poder público e como ele influencia na oferta de direitos para aqueles que o carregam. O sociólogo Erving Goffman pressupõe que:

Por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida: Construimos uma teoria do estigma; uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de classe social. (GOFFMAN, 1991, p.8)

Ou seja, este processo de mercantilização das áreas urbanas, fruto da industrialização acelerada do país, age como o fator principal da ação de segregação socioespacial, reproduzindo então, como consequência, indivíduos de baixa renda monetária ou nenhuma que estarão suscetíveis a diversas banalizações e violações de direitos devido a sua posição de inferioridade dentro da estrutura de castas sociais, tal como as pessoas em situação de rua. Então, através de tais pontos é possível afirmar que, a população em situação de rua é um reflexo do modo de vida adotado pelo cenário urbano durante e após os processos de industrialização, mercantilização e estruturação econômica das cidades e do país como um todo. Assim, é perfeitamente possível dizer que, com esses processos, a própria rua se torna um lugar político, a partir do momento em que nela se manifesta as concepções daqueles que estão detendo o poder econômico e o de tomada de decisões. Isto posto, a partir dessas decisões, poderá se dar vazão a uma dinâmica social em que se reserva a possibilidade de usufruição dos direitos fundamentais apenas aqueles seres que participam da dinâmica social (política e economicamente) e aos outros resta tão somente a tentativa de sobrevivência nesta sociedade. E é neste último polo que se encontra os seres em situação de rua.

2.2 O ESTADO E A QUESTÃO DAS PESSOAS EM SITUAÇÃO

O artigo 6º da Constituição Federal de 1988 assegura que são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a

segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância e a assistência aos desamparados, ou seja, são direitos fundamentais que devem ser materializados pelo Estado a todos os cidadãos, dada a sua obrigação dentro da relação vertical entre sociedade e Governo. Dentro desses aspectos, o Estado como um todo é o principal responsável por promover determinadas ações para a concretização dos dispositivos previstos na Carta Magna, e o principal corpo responsável também por impedir que haja a violação dessas disposições.

Desta forma, sempre que problemas sociais surgirem é de total responsabilidade estatal a elaboração e implementação de métodos que sejam destinados a resolução da problemática. E é nesse viés que, o decreto presidencial nº7.053 de 2009 propõe diretrizes para a política nacional para população em situação de rua. Configurando uma ação do Estado destinada ao cumprimento de sua responsabilidade em prover a todos a possibilidade de usufruir de direitos, mais especificamente a aqueles seres que se encontram nas ruas. Porém, é fundamental destacar que, tal decreto contém disposições que são inadequadas para o cumprimento desta finalidade, como por exemplo: I) No parágrafo único de seu primeiro artigo utilizar critérios subjetivos para identificação do problema², o que inviabiliza a percepção de que a ineficiência de políticas em outras áreas influencia diretamente na perpetuação da questão; II) A divisão de competências, em seu artigo quarto, das estruturas dos poderes públicos envolvidos³, a qual enseja que os demais entes federados não possam adaptar as políticas públicas as suas especificidades. Assim, pode-se associar esses pontos do decreto como possíveis ferramentas de torque rumo ao aumento exponencial do problema em um curto período de tempo.

Como efeito, existe outra questão que o Estado brasileiro aparentemente parece ignorar perante a absoluta ineficácia da implementação deste decreto, qual seja o monitoramento de seus efeitos. Efetivamente, é fundamental fiscalizar o desencadeamento da implementação de qualquer política pública, a fim de comprovar se sua finalidade está sendo cumprida ou não. Isto posto, se faz necessário refletir: Por que o Estado, dado o explícito caráter obsoleto do decreto no decorrer do tempo,

² Parágrafo único. Para fins deste Decreto, considera-se população em situação de rua o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória.

³ Trata-se da União imputando uma política a ser seguida pelos Municípios.

permanece inerte perante a ideia de que existe um número expressivo e crescente de pessoas em situação de rua no país? Para isso, a hipótese que se argumentará é a de que pelo fato de o contingente populacional existente nas ruas ser composto por indivíduos que em nada contribuem para o cenário político, social e econômico do país, dada suas hipossuficiências monetárias e de participação na ordem social, para eles será suspensa a possibilidade de acesso a direitos. Agora, estes sairão da zona de estigma em que foram postos pelos processos de industrialização do país e passarão a ser vistos como vida nua e a habitar um Estado de exceção perante o poder soberano (Estado).

2.2.1 O ESTADO DE EXCEÇÃO, A VIDA NUA E AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA

Em Estados modernos, as decisões governamentais têm mais do que um caráter meramente de materialização do poder estatal, elas efetivamente detêm o condão de definir quem vive e quem morre, quem pode usufruir de direitos e quem não pode. Este fator encontra guarida na ideia de biopolítica, já que, como preconizou Michel Foucault no início do séc. XX, biopolítica se traduz na alta inserção da vida natural do homem nos cálculos de poder do Estado. Assim, o ser humano passa a ser um elemento importantíssimo, na visão do estatal, durante a gestão social. Com isso, é perfeitamente possível que o Estado brasileiro passe a equacionar as vantagens ou desvantagens que estão embutidas em certa decisão. Portanto, é passível de se determinar que, em dado momento o fato de que as pessoas em situação de rua não contribuem na esfera política, social e econômica tenha se tornado uma questão decisiva para que o Estado estabeleça se é interessante ou não o esforço para a elas conferir direitos.

Dessa forma, a inércia do Estado brasileiro perante a triplicação do número de pessoas em situação de rua já demonstra qual deva ser o seu real posicionamento perante esta classe, qual seja, a indiferença. Feita esta análise, pode-se dizer que atualmente as pessoas em situação de rua não mais são tidas como sujeitas de direitos na ordem social. Se tornaram verdadeiramente vidas nuas ou sacras, no dizer do filósofo político Giorgio Agamben, pois:

É como se toda valorização e ‘politização’ da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente ‘vida sacra’ e, como tal, pode ser impunemente eliminada.(AGAMBEN, 1995, p.146).

Logo, pode-se compreender que, na visão estatal se este contingente de seres não contribui para a sociedade a eles não será conferido direitos. Na verdade, eles passam a ser vistos, dada as condições degradantes a que estão submetidos, como uma ameaça a estabilidade da ordem social (ou seja, a aqueles que contribuem política, econômica e socialmente para o país). Dito isto, e frente a ameaça que representam, eles podem ser eliminados da sociedade impunemente. Com efeito, faz-se necessário salientar a forma pela qual o Estado fará esta eliminação, esta pode não ser posta em prática através de métodos eminentemente físicos, contudo, é perfeitamente possível a sua materialização em meios onde há um total afastamento da possibilidade de acesso a direitos fundamentais. Agamben intitula esta zona de atividade governamental voltada a eliminação de uma ameaça como Estado de exceção, pois é nele onde, através de algumas medidas, a ameaça será identificada, segregada e eliminada impunemente, haja vista, a supressão de qualquer ordenamento jurídico. Portanto, em uma exceção estatal a ameaça é sim considerada como parte integrante de uma política de Estado, porém ela é considerada para que depois seja desconsiderada e eliminada. De forma, pressupõe Agamben:

...é, neste sentido, a localização fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento. (AGAMBEN, 1995, p.26).

Nesse sentido, através desta análise, é fundamental refletir que as medidas que foram postas em prática, pelo Estado, sobre a questão das pessoas em situação de rua no país não tem o verdadeiro intuito de cuidado e a perspectiva de seguridade para a usufruição de direitos por esta classe, mas sim o oposto, são voltadas a garantir a impossibilidade de prática dos direitos fundamentais por esses indivíduos, o que claramente ensejará em seus desaparecimentos. E mais, assegurar que, desta forma

eles deixem de ser uma ameaça a estabilidade da ordem social, logo, daqueles que verdadeiramente contribuem para a sociedade.

3 PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA E O FATOR PANDEMIA

Nesse aspecto, ao analisar com rigor, já é possível afirmar que desde o início dos posicionamentos governamentais sobre a questão da população em situação de rua existe uma característica bastante nefasta, qual seja, a politização da vida baseada na indiferença. Ao tal ponto que, o mero fato de um grupo de pessoas ocupar, no contexto social, uma posição que as impeça de contribuir para a sociedade já é, por si só, uma questão, na visão estatal, legitimadora para se fazer os menores esforços possíveis ou nenhum a fim de garantir direitos a esses seres. E é esse viés que envolveu não só a publicação do decreto presidencial obsoleto e apartado de qualquer efeito positivo, mas também que fornece a explicação para a inércia do Estado perante o assustador aumento do número de pessoas em situação de rua no país.

Dessa forma, é esta politização da vida que possibilita que o ente soberano decida efetivamente, através de suas políticas de Estado, quem será sujeito de direitos e quem não. Entendido isto, é seguro afirmar que, por tais razões, atualmente as pessoas em situação de rua no Brasil estão alocadas em um Estado de exceção imposto a elas pelo poder governamental, a partir do qual passam a ser tratadas como vidas nuas (sem direitos), portanto, podendo ser eliminadas da ordem social impunemente. Tendo em vista que, o papel que elas detêm na sociedade civil configura uma ameaça tanto a estabilidade da ordem social quanto a usufruição de direitos fundamentais por aqueles que efetivamente participam da dinâmica social. Como Agamben pressupõe, o Estado de Exceção serve unicamente para a eliminação da ameaça que afeta, na visão do soberano, a ordem da sociedade.

Logo, a pandemia do Covid-19 fornece o contexto ideal para que o poder estatal implemente nada mais do que uma estratégia higienista, no que concerne as pessoas em situação de rua no país. Pois, a pandemia compreende a justificativa perfeita para a retirada desses seres do meio urbano e sua acomodação em locais públicos fechados, como albergues, estádios de futebol, Centros de Acolhimento e prédios abandonados⁴.

⁴ Governos como os dos Estados do Pará, de São Paulo e do Rio de Janeiro, utilizando de sua autonomia de gestão durante a pandemia, alocaram moradores de ruas em locais como Estádio de futebol, Centros de Acolhimento e Hospitais de campanha. Sob a explicação de impedir que o vírus atinga essas pessoas.

É importante que se diga que, locais como esses são, na verdade, ainda mais propícios a proliferação do vírus. A tese levantada pelos governantes para tais decisões durante a pandemia é a de que assim essas pessoas terão suas integridades físicas preservadas contra o vírus. O que soa estranho, pois, se o Estado estivesse realmente preocupado com a saúde dessas pessoas, para tal teria agido. Portanto, como já mencionado, o soberano enxerga esses seres como ameaças a ordem social e a seus devidos indivíduos, assim, deve-se interpretar essas medidas postas em prática durante a crise sanitária como uma política de Estado com o único e determinado fim de impedir que esses seres que vagam pelas ruas do país sejam vetores de transmissão da doença para aqueles com quem, aparentemente, o soberano se importa, os que participam política, econômica e socialmente do contexto sob égide do(s) governo(s).

CONCLUSÃO

Em suma, de fato a questão da população em situação de rua no país é algo de altíssima urgência a ser solucionada, e em seu processo de tratamento se conferir a devida observação de sua raiz histórica vinda da formação das cidades e industrialização do país. Já que, o estabelecimento de um verdadeiro Estado Democrático de direitos passa pela seguridade de direitos fundamentais a todos os cidadãos, sem distinção. Porém, o fato de a composição dos Estados modernos abrir margem para jogos de politização da vida faz com que a temática das pessoas em situação de rua no Brasil adquira nuances nefastas. Passando pela implementação de políticas ineficazes, indiferença perante os efeitos negativos de tais políticas até chegar na clara desistência na tentativa de conferir direitos a esta classe de pessoas.

Assim, tem-se uma cabal interpretação de que o soberano (Estado) não apenas declina da tentativa de conferir direitos as pessoas em situação de rua, pelo fato de elas não contribuírem para a política e para a economia, como também passa as enxergar como uma ameaça a usufruição de direitos por aqueles que efetivamente, na visão governamental, tem algo a oferecer para a sociedade civil. Instaurando-se, portanto, um verdadeiro Estado de exceção envolta deste contingente populacional, onde haverá a supressão total de qualquer meio que as possibilite alcançar um patamar de bem-estar social e onde dar-se-á sua eliminação. Com efeito, a política de indiferença é o

que mais traduz fielmente como o Estado compreende a situação das pessoas em situação de rua no país.

Isto posto, é possível afirmar que, como o Estado já tem em suas estratégias a concepção de que as pessoas em situação de rua são meros seres vivos descartáveis (vidas nuas/sacras) a pandemia age como um fator acelerador da política de eliminação dessas pessoas do convívio social. Dando-se da seguinte forma, retira-se esses seres do meio urbano (onde já estavam em situações degradantes), os coloca em verdadeiros campos de proliferação do vírus e cria-se uma narrativa falaciosa de proteção dessas pessoas no decorrer da pandemia. E é desta forma que o problema das pessoas em situação de rua se dá no Brasil, desta vez, com o Estado utilizando o fator do Covid-19 como uma ferramenta de pujança e aceleração de suas políticas nefastas de eliminação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. 37ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2000.

GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª Edição. Rio de Janeiro. LTC, 1981.

GRINOVER, A; ASSAGRAD, G; GUSTIN, M; DE LIMA, P. LENNACO, R. *Direitos fundamentais das pessoas em situação de rua*. 2ª Edição. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Projeção da População Brasileira*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/box_popclock.php> Acesso em: 10/07/2020.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA – IPEA. *100 mil pessoas em situação de rua*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=29303>. Acesso em: 10/07/2020.

SITE AGÊNCIA PARÁ. *Governo do Pará já abrigou aproximadamente 700 pessoas em situação de rua durante a pandemia*. Disponível em: <<https://agenciapara.com.br/noticia/20491/>>. Acesso em: 10/07/2020.

SITE DO PLANALTO. *Decreto presidencial nº7.053 de 23 de Dezembro de 2009*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7053.htm>. Acesso em: 10/07/2020.

SITE DO SENADO. *Constituição Federal*. Disponível em: <https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.12.2016/art_6_.asp>. Acesso em: 10/07/2020.

SITE O SUL. *O IBGE aponta que mais de 30 mil venezuelanos vivem no Brasil; a 3 anos, eram mil*. Disponível em: <<https://www.osul.com.br/ibge-aponta-que-308-mil-venezuelanos-vivem-no-brasil-ha-3-anos-eram-mil/>>. Acesso em: 10/07/2020.

SITE OBSERVATÓRIO DO TERCEIRO SETOR. *Como estão as pessoas em situação de rua em plena pandemia?* Disponível em: <<https://observatorio3setor.org.br/noticias/como-estao-as-pessoas-em-situacao-de-rua-durante-a-pandemia/>>. Acesso em: 11/07/2020.

SITE UOL. *População em situação de rua no Rio teme passar fome durante pandemia de coronavírus*. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/deutschewelle/2020/03/25/populacao-de-rua-teme-fome-durante-pandemia.htm>>. Acesso em: 11/07/2020.

7. MICHEL FOUCAULT E A LEITURA FILOSÓFICA: CONSTITUINDO FERRAMENTAS DE RESISTÊNCIA AO PODER



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-7>

Giovani do Carmo Júnior¹

Resumo

Este artigo propõe-se demonstrar que para Michel Foucault a leitura de textos filosóficos é uma forma de produzir práticas de resistência ao poder. O artigo está organizado em três pontos. Partimos de textos e conferências do filósofo afim de verificar na sua forma de ler alguns conceitos de Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche de que modo ele identificava esses corpos teóricos como ferramentas de pensamento. Primeiro ponto, tratamos do texto “O que é a crítica?” (1978) expondo a análise foucaultiana da atitude crítica presente no artigo “O que é o iluminismo?” (1784) de Kant. Segundo, no curso “A verdade e as formas Jurídicas” (1973) apontamos a utilização da noção nietzschiana de verdade presente no texto “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” (1873) como ferramenta de investigação das relações entre práticas sociais e domínios de saber. Terceiro, lançando mão da entrevista “Os intelectuais e o poder” (1972) e do texto “O sujeito e o poder” (1982), indicamos que a finalidade do uso das ferramentas para o pensamento foucaultiano está em constituir práticas de resistência às diferentes formas do poder. Sendo assim, para Michel Foucault a forma de ler um texto filosófico pode produzir práticas de resistência às formas do poder.

Palavras-chave: Resistência; Leitura; Ferramentas; Poder;

1. INTRODUÇÃO

“Mas, o que há, enfim de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?” (FOUCAULT, 1996, p. 8). Os intelectuais franceses do pós-guerra constituíram um ambiente do saber voltado para si (BARING, 2019, p.11). Para Deleuze (2012), em maio de 1968 o abismo existente entre a academia e as massas foi desvelado. Elas demonstraram nas ruas a insuficiência da figura dos intelectuais como mestres da verdade e diretores de consciência. Na *École Normale Supérieure* (ENS) onde Foucault graduou-se de 1946 a 1951 havia uma conexão estreita entre teoria e prática de vida por parte de discentes e

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), especialização em andamento em Filosofia Contemporânea pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ) e graduando em Teologia pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL). E-mail para contato: giovanidocarmojunior@gmail.com.

docentes como Althusser afiliado ao Partido Comunista Francês. Porém, a concepção da teoria ainda estava ligada nos cursos ao comentário, análise e tentativa de atualização de obras e autores tradicionais da história da filosofia ao presente: Marx de Althusser, Hegel de Jean Hypollite e Kojève, Fenomenologia Husserliana e Heideggeriana interpretada pela Epistemologia Francesa de G. Canguilhem, Alexander Koyré e Gaston Bachelard e pelo Existencialismo de Jean-paul Sartre e Merleau-Ponty, o Estruturalismo de Saussure e Claude Levi-Strauss e Sigmund Freud de Jacques Lacan (FOUCAULT in MOTTA, 2013, p. 325-326). O comentário é um estilo filosófico de leitura que consiste na exposição dos argumentos do autor e no estabelecimento de diálogos entre o texto em questão, a obra do autor e a história da filosofia afim de interpretar a função do escrito no interior da obra e do pensamento do autor (FOLSCHEID, 1997, p.49). Segundo Safatle, o estilo de Foucault ler textos está baseado na utilização das obras como ferramentas para romper os limites internos e externos do texto e da academia (SAFATLE, 2020, p. 3). Por isso, nesta escrita queremos demonstrar que o estilo filosófico foucaultiano de leitura dos textos produz práticas de resistência ao poder.

2. KANT: COMO NÃO SER GOVERNADO DESSE MODO?

“O que é a crítica?” conferência ministrada na Sorbonne em 27 de maio de 1978 diante da Sociedade Francesa de Filosofia foi uma homenagem a Kant pelo lançamento em 1784 no *Berliner Monatsschrift* de “O que é o iluminismo?”. Kant foi importante para Foucault pensar a modernidade como atitude crítica correlacionada ao processo de governamentalização (BRITTO, 2005). Debruçar-me-ei neste tópico sobre o uso da análise foucaultiana do texto kantiano para tratar do governo de si. “[...] já que não tenho a pretensão de retomar o que foi o projeto crítico kantiano em seu rigor filosófico - eu não me permitirei isso diante de tal auditório de filósofos [...]” (FOUCAULT, 2005, p. 79).

Pensar a questão “o que é a *Aufklärung*?” significa para Foucault (2005) perguntar-se pelo presente. Por um lado, levando em consideração a intenção primeira do escrito kantiano de dar uma resposta àquilo que estava acontecendo em seu tempo. Por outro lado, concebe o presente como sendo moderno. Para ele, o Ocidente ainda não se distanciou da modernidade (FOUCAULT, 1999, p. XX). Por isso, perguntar-se

pela *Aufklärung* é indagar a modernidade. “[...] eu diria que é porque se quer fundamentalmente pôr o problema ‘o que é a *Aufklärung*?’ que se reencontra o esquema histórico de nossa modernidade” (FOUCAULT, 2005, p. 85).

O presente apresenta-se como condição de possibilidade de reflexões, de acontecimentos e de lutas. Segundo Foucault (2005), é um lugar de jogo e que está em jogo, visto que é um espaço de jogo de relações entre sujeitos e instituições, e concomitantemente está em jogo por ser um espaço de formulação de novas formas de refletir, de agir, de escrever a história e de questionar-se a respeito de si mesmo. Portanto, Kant significa para Foucault (2005) uma via de acesso à possibilidade de problematizar quem somos nós habitantes deste solo histórico onde estão localizados os jogos de relações e possibilidades de reformulação do próprio presente. “O que então eu sou, eu que pertença a essa humanidade, talvez a essa margem, neste momento, neste instante de humanidade que está assujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em particular?” (FOUCAULT, 2005, p. 84).

Nesta conferência, o objetivo de Foucault (2005) é analisar a *Aufklärung* no nível da relação entre o poder, a verdade e o sujeito. Remontar a história-filosófica da atitude crítica em face da governamentalização é uma prática histórico-filosófica de fabricação de uma história das relações entre racionalidade e mecanismos de assujeitamento (FOUCAULT, 2005, p. 84). Durante os séculos XV e XVI disseminou-se pelo Ocidente o tema do governo dos homens tendo a pastoral cristã como chave e modelo de direção da consciência e cuidado dos fiéis. Este cuidado possui um modo de atuar na vida dos indivíduos de modo que cada fiel deveria ser governado e deixar-se governar por um mestre espiritual ao qual se vincula por meio da obediência em vista da salvação eterna.

A obediência imprimida pela pastoral cristã está baseada numa tripla relação com a verdade por parte do governado: dogma; modo de conhecimento particular e individualizante; regras gerais e métodos de confissões e entrevistas. Antes de entregar-se à direção espiritual por um mestre, o indivíduo liga-se à verdade por um ato de adesão à verdade dogmática da fé. Por meio da adesão, a verdade o constrange a deixar a consciência ser governada em vista de uma salvação futura.² Assim,

² Foucault (2005) não está tratando de um conceito de verdade, mas como ela é capaz de exercer força instrumental de governo dos homens. Segundo Foucault, no curso “Do governo dos vivos”, a verdade não exerce força de governo por seu valor, mas exerce força devido ao ato de profissão, de compromisso, de inclinação do próprio sujeito à verdade produzida pelo exercício do poder e do conhecimento. “Não é correto que a verdade só é constrangente pelo verdadeiro. Para [expressar] as coisas mais

constituiu-se a arte de governar os homens. “Afinal, não se deve esquecer que aquilo que, durante os séculos, se chamou na igreja grega como *technè technôn*, e na igreja latina como *ars artium*, era precisamente a direção da consciência; era a arte de governar os homens” (FOUCAULT, 2005, p. 75)

O modelo pastoral se espalhou. A arte de governar foi disseminada pelo Ocidente por dois movimentos. A laicização dos mecanismos cristãos expandiu para a sociedade civil o tema do governo dos homens e os métodos para realizá-lo. Houve a multiplicação da arte de governar pelos diferentes domínios: como governar crianças, pobres, mendicantes, famílias, casa, exército, diferentes grupos, cidades, Estados, o próprio corpo e o espírito? (FOUCAULT, 2005, p. 75). Assim, para Foucault (2005) a questão fundamental dos séculos XV e XVI explicitada pela multiplicação da arte de governar a consciência dos homens consiste na governamentalidade.³

Concomitante ao tema do governo, Foucault (2005) reconhece que havia nos séculos XV e XVI no Ocidente uma atitude crítica expressa na maneira de pensar, de agir, de dizer. Nos termos do autor:

E parece que entre o grande empreendimento kantiano e as pequenas atividades polêmico-profissionais que carregam esse nome de crítica, me parece que houve no Ocidente moderno (a datar, grosseiramente, empiricamente, a partir dos séculos XV e XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de, igualmente, agir; uma certa relação àquilo que existe, àquilo que se sabe, àquilo que se faz; uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também e que nós poderíamos chamar, digamos, de atitude crítica (FOUCAULT, 2005, p. 76).

A crítica como uma atitude frente à governamentalidade assume para si a

simplesmente, de uma forma quase infantil ou totalmente infantil: em todos os raciocínios, por mais rigorosamente construídos que os imaginemos, e o mesmo no fato de reconhecer algo como uma evidência, sempre há, e sempre há que se supor, uma certa afirmação, uma afirmação que não é da ordem da lógica da constatação ou da dedução, em outras palavras, uma afirmação que não é exatamente da ordem do verdadeiro e do falso, que é antes uma espécie de comprometimento, de profissão” (FOUCAULT, 2014b, p. 87).

³ O conceito governamentalidade fundamental nos cursos “Segurança, Território e população” (1977-1978) e “Nascimento da biopolítica” (1978-1979) tornou-se uma das chaves de leitura do pensamento foucaultiano. “A governamentalidade é um conceito que aparece na obra foucaultiana com o seu curso no *collège de France Sécurité, territoire, population* e com *Naissance de la biopolitique*, termo que surge com um sentido largo, não apenas se referindo ao século XVI e, aí, às suas estruturas políticas e à gestão do Estado, mas a algo que se formou no século XVIII: toda uma racionalidade que encontrou no funcionamento do Estado o seu campo de aplicação e que vai relacionar a série segurança-população-governo” (ROCHA, 2014, p.112-113)

questão: como não ser governo desse modo? Esta pergunta põe o foco da reflexão na capacidade do sujeito de indagar-se a respeito dos princípios, objetivos e procedimentos por meio dos quais é governado em vista de um fim. A atitude crítica não se coloca a opção de não ser governado por nada e nem ninguém. Entretanto, ela põe na berlinda o modo pelo qual o indivíduo se deixa governar. Não é não ser governado, mas de que modo o indivíduo é governado ou de que modo deixa ser governado. Portanto, para Foucault (2005), a crítica é “[...] a arte de não ser governado desse modo” (FOUCAULT, 2005, p. 76).

A atitude crítica versus a bíblia, o direito e a ciência. Colocou em voga as verdades contidas na escritura e a própria escritura como verdade. Implicou não querer ser assujeitado às leis injustas e à vontade ameaçadora do soberano. Acarretou não aceitar o argumento de autoridade como fundamento da verdade. Assim, a crítica torna-se a arte da inservitude voluntária, pois “[...] teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que poderia se chamar, em uma palavra, a política da verdade (FOUCAULT, 2005, p. 77).

Kant deu prosseguimento a essa atitude crítica renascentista nascida nos séculos XV e XVI. Segundo Foucault (2005), a atitude crítica enquanto desassujeitamento da política da verdade assemelha-se à definição kantiana de *Aufklärung* em 1784. Nos termos de Kant (2017), o “Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. [...] *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. (2017, p.5). Para Foucault (2015), Kant reposiciona a atitude crítica para o campo do governo de si mesmo. Enquanto a *Aufklärung* significa a arte de não ser governado, a crítica é a possibilidade de dizer a si mesmo até que ponto torna-se possível se raciocinar sem esbarrar no dever de obediência do súdito ao soberano. Ao invés de deixar um outro governá-lo e impor o silêncio, o sujeito assujeita-se ao governo sem necessitar da voz de comando do soberano. Desse modo, emerge na história a possibilidade do sujeito por seu próprio governo assujeitar-se. “[...] não se terá mais de ouvir o obedeça, ou, mais ainda, que o obedeça será fundado sobre a autonomia mesma. (FOUCAULT, 2005, p. 79).

Kant postulou a *Aufklärung* como a saída do homem do estado de menoridade. Foucault (2005) lendo-o analisa a relação entre verdade e sujeito a fim de fornecer instrumentos de inservitude das singularidades frente ao modo de governo do Estado,

da religião e da ciência fundados na verdade jurídica, estatal e científica. Desse modo, a *Aufklärung* oferece ao pensamento foucaultiano uma ferramenta de análise das relações entre poder, verdade e sujeito as quais são o núcleo da atitude crítica renascentista: como não ser governado desse modo? “[trata-se] de tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações se pode aplicar, não importa qual momento da história, esta questão da *Aufklärung* de saber as relações dos poderes, da verdade e do sujeito” (FOUCAULT, 2005, p. 85).

3. INVENTAR A VERDADE

“Há um pertencimento de origem entre a verdade e o conhecimento” (FOUCAULT, 2014a, p. 187). Para Foucault (2013), Platão, Descartes, Kant, Espinosa e Marx determinaram o conhecimento à verdade. Nietzsche desfez esta implicação ao pôr o conhecimento como resultado histórico. Neste tópico focalizarei a primeira conferência do ciclo “A verdade e as formas jurídicas” (1973) para mostrar a análise foucaultiana da produção do sujeito de conhecimento, do conhecimento e da verdade por meio das ferramentas dos textos nietzschianos “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” (1873), Vontade de poder” (1880), “A gaia ciência” (1882) e “A genealogia da moral” (1887). Logo, não se trata de um comentário foucaultiano de Nietzsche, mas de seu uso operacional de análise. “[...] tomei este texto de Nietzsche em função de meus interesses, não para mostrar que era essa a concepção nietzschiana do conhecimento” (FOUCAULT, 2013, p. 31)

Não há antinomia entre verdade e poder político. O objetivo de Foucault é mostrar o quanto as relações políticas em conexão com o saber estabelecem, investem e produzem fenômenos no interior da cultura (FOUCAULT, 2013, p. 38). Ao analisar a tragédia “Édipo-Rei” de Sófocles, na segunda conferência, reconstitui a história da desvinculação entre poder e verdade. Édipo tinha nas mãos o poder e o saber. O poder político tirânico sobre a cidade e o saber de desvendar o enigma da esfinge e salvar a cidade. No entanto, Édipo por excesso de poder e saber termina a tragédia cego, ignorante e no ostracismo. Para Sófocles e a República de Platão se o homem do poder é ignorante, então o saber, a ciência e a verdade não possuem laços com o poder político. Isto marca a passagem do poder tirânico à democracia, pois o poder do povo sobre a cidade torna-se possível sem a tirania do rei assírio. Foucault, utilizando

Nietzsche, implode essa construção ao mostrar a luta de poder por trás de todo saber. “O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber” (FOUCAULT, 2013, p. 56).

Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância (NIETZSCHE apud FOUCAULT, 2013, p. 23).

Há duas histórias da verdade: interna e externa. A história interna consiste nas correções da verdade a partir de princípios de regulação internos às teorias. A história externa aborda a formação histórica da verdade, da subjetividade, dos objetos e saberes. Esboçar a constituição histórica por meio de práticas sociais faz-se possível, segundo Foucault, ao implodir a história interna da verdade, pois esta baseia-se no sujeito de conhecimento originário e absoluto (FOUCAULT, 2013, p. 34).

No trecho citado Nietzsche utiliza invenção (*Erfindung*) para refutar o conhecimento enquanto origem (*Ursprung*). Origem tem que ver com algo dado de forma natural. Para Platão, Kant e Descartes homem e mundo estão dados naturalmente ao conhecimento. No entanto, para o autor “o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos” (FOUCAULT, 2013, p. 25). O mundo é um caos eterno, por isso “não é natural à natureza ser conhecida” (FOUCAULT, 2013, p. 27). O conhecimento é relação de violência, dominação e poder ordenador do caos. Se homem e mundo não estão dados por natureza ao conhecimento⁴, então o conhecimento é invenção por não ser fundado originariamente no mundo ou no sujeito.

O conhecimento é produto dos instintos. “O que significa conhecer? – *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* – diz Espinosa [...] pensamos portanto que *intelligere* seja algo conciliador, justo, bom, algo essencialmente oposto aos impulsos [...]” (NIETZSCHE, 1882/1999, §333). Rir, deplorar e detestar (odiar)

⁴ A leitura de Nietzsche indica para Foucault (2014a) que não existe uma verdade depositada no sujeito ou no objeto ou na relação entre os dois à espera do ato intencional de conhecimento. Para o nosso filósofo não há uma relação entre sujeito e objeto que seja uma estrutura fundamental para o ato de conhecimento, visto que ela é produzida. Nos termos de Foucault, “Dizer que não há conhecimento em si é dizer que a relação sujeito – objeto (e todos seus derivados, como aprioridade, objetividade, conhecimento puro, sujeito constituinte) é na realidade produzida pelo conhecimento em vez de servir-lhe de fundamento” (FOUCAULT, 2014a, p. 190).

são paixões pelas quais o sujeito afasta-se do objeto, e procura destruí-lo. Enquanto Espinosa sob os ecos de Platão compreende o conhecimento como harmonia, semelhança, adequação, beatitude, unidade e apaziguamento das paixões, Nietzsche entende-o na forma de produto da luta entre os instintos naturais. Essa relação estratégica de luta entre os instintos na qual o homem está posto produz o caráter perspectivo do conhecimento. A definição do conhecimento é ser o efeito do choque entre as forças instintivas. Assim, o conhecimento é resultado histórico do combate entre as paixões. “O conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer (FOUCAULT, 2013, p. 32).

O conhecimento é produzido pelo par saber-poder. Para Nietzsche o conhecimento é resultado da luta de forças. Para Foucault é produto das relações de poder e saber. A política é a região das lutas e embates. Sendo assim, o conhecimento e a verdade devem ser buscados nas relações de poder subjacentes ao saber. De Platão ao conceito de ideologia em Marx a filosofia aferrou-se à concepção segundo a qual as relações sociais e as formas políticas impõem-se do exterior ao sujeito. Nosso autor, ao contrário, quer demonstrar as “[...] condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade” (FOUCAULT, 2013, p.34). Segundo Yazbek (2012), para Foucault as relações entre poder e saber são tramas interdependentes nas quais não há oposição entre ambas⁵. Desse modo, as relações de poder e saber são produtoras de condições políticas de emergência do conhecimento.

Então, para Foucault, as ferramentas fornecidas pelo filósofo do martelo desmontaram a história interna da verdade. O conhecimento é invenção, luta, estratégias e relações de poder. Nietzsche traz à perspectiva foucaultiana a possibilidade de operar uma história da verdade a partir das condições políticas produtoras do sujeito, do saber e suas relações com a verdade.

4. RESISTIR AO SILÊNCIO

Neste tópico lançando mão da entrevista “Os intelectuais e o poder” (1972) e do texto “O sujeito e o poder” (1982), indicamos de que modo a leitura foucaultiana dos

⁵ “Afim, não é no abandono do terreno do ‘saber’ que Foucault se volta ao ‘poder’ – cada uma destas instâncias não é estática em relação à outra. Ao contrário, elas são tramadas em uma independência que proíbe fazer do poder o ‘outro do saber’ [...]” (YAZBEK, 2012, p. 257).

textos filosóficos produz práticas de resistência ao poder quando abre possibilidades de pensar diferente.

O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse (FOUCAULT apud MARTON, 1985, p. 46).

Michel Foucault possui um estilo filosófico de ler textos. Sua experiência intelectual tratou de objetos específicos como o louco, a loucura, os hospitais, o delinquente, a delinquência, as prisões, a sexualidade. Sua forma de ler esses objetos divergiu dos modos aprendidos na sua formação acadêmica. Segundo Machado, seu estilo tinha aparência poética e literária a um primeiro olhar, mas profundamente conceitual filosófico em um segundo nível⁶. Para Foucault, “[...] é filosofia o deslocamento e a transformação dos quadros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se distinto do que se é” (FOUCAULT apud CASTRO, 2016, p. 174). A leitura filosófica dos textos provoca os sujeitos a estabelecerem modos de relação a si que os levem a constituírem formas distintas de subjetividade. Assim, a proposta foucaultiana não se preocupa em agregar verdades sobre o autor e sua escrita à história da filosofia, mas intenta filosofar por torção, deformação e utilização do texto em vista do pensar distintamente do estabelecido.

Na entrevista intitulada “Os intelectuais e o poder”⁷ Gilles Deleuze e Foucault (2012) concebem a atuação política de um intelectual como prática filosófica. Após maio de 1968 os intelectuais foram surpreendidos pela capacidade crítica da massa agir sem a consciência e discurso universal dos intelectuais. Os discursos e os saberes provindos das manifestações e greves em contraponto foram censurados pelos

⁶ “Como se sua linguagem tivesse dois níveis. Um nível mais superficial, nível da aparência, onde há uma linguagem poética e metafórica. Digamos, uma linguagem literária. Mas, tudo aquilo é fundamentado num nível mais profundo conceitualmente. [...] Foucault é um escritor profundamente conceitual (Informação verbal)”. Dado fornecido pelo Professor Roberto Machado durante sua conferência na Universidade Federal de Goiás intitulada “Michel Foucault e a diferença” em novembro de 2015. Esta conferência está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=M4gRr9mE6Ag>>.

⁷ Na esteira da problemática intelectual e poder temos outros dois textos de Michel Foucault como ressalta o professor Ernani Chaves. “A função da política do intelectual” publicado na revista “Politique-Hebdo” no número de 29 de dezembro – 5 de dezembro de 1976. O segundo é “Entrevista com Michel Foucault” publicada em 1977 na edição italiana da “Microfisica del potere”. O escrito entrou na edição brasileira com o título “Verdade e poder” (CHAVES, 2019, p. 8).

sistemas de poder institucionalizados na academia e na rede da sociedade. Lutar contra essa rede silenciadora de discursos constitui a prática filosófica do intelectual. Localizado neste ponto o Grupo de Informações sobre as prisões (GIP)⁸ fundado por Foucault e outros intelectuais tinha por escopo constituir uma rede de contradiscursos sustentados pelos presos. A prática filosófica é teoria na medida que luta contra o poder por meio da constituição de redes contradiscursivas específicas resistentes à censura. Nas palavras de Foucault (2012),

É nisso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática. Porém local e regional, como o senhor [Deleuze] diz: não totalizadora. Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e abalá-lo ali onde ele é mais invisível e mais insidioso [...] uma ‘teoria’ é o sistema regional dessa luta (FOUCAULT in MOTTA, 2012, p. 38).

No paradigma universitário da formação de Foucault ser intelectual era representar a consciência e a voz de todos. Os alunos formavam-se em cursos baseados em comentários, análises e atualizações de autores tradicionais da história da filosofia. As teorias gestadas nas salas de aula e na escrita dos intelectuais proclamavam a boa nova universal a ser seguida pelas massas. Essa institucionalização universitária constituía regimes de verdade e invalidava discursos considerados falsos. Como mostrado no tópico anterior a verdade é efeito das relações de poder. O poder institucionalizado produz, multiplica e reforça “[...] regras segundo as quais se separa o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder [...]” (FOUCAULT in MOTTA, 2014, p. 34). O intelectual específico para Foucault (2014) deixa o lugar de mestre da verdade e assume lutas reais de setores singulares. Essa luta contra o poder não é em prol da verdade, mas em torno dos efeitos produzidos pela

⁸ Motta (2012) faz uma intervenção no texto do “Manifesto GIP” contido no volume IV da edição em português da coleção “Ditos e Escritos” afim de clarificar o nascimento do GIP. Em suas palavras: “D. Defert, que participa da pequena célula encarregada de preparar politicamente os processos dos prisioneiros, propõe a M. Foucault animar uma comissão de inquérito sobre as prisões, tal como houve uma sobre a saúde dos mineiros quando do tribunal popular de Lens, da qual J.-P. Sartre fora o procurador. Sendo uma história da prisão a sequência lógica e anunciada da História da Loucura, M. Foucault aceitou esse projeto com entusiasmo, mas transformou a ideia de comissão de inquérito, termo judiciário, em grupo de informação, o que insistia, ao mesmo tempo, sobre a experiência coletiva de pensamento e sobre sua tomada da palavra pelos detentos. Tratava-se também de mobilizar intelectuais específicos – magistrados, médicos, assistentes sociais – e de desembaraça-los da compartimentagem através de uma produção ao lado dos detentos: os inquiridores são inquiridos. Assim nasceu o GIP, Grupo de Informação sobre as Prisões” (MOTTA, 2012, p.1)

verdade. Seu interesse volta-se para constituição de modos pelos quais novos regimes de verdade sejam possíveis discursos antes invalidados. Desse modo, a prática política do intelectual específico exerce força para produção de novos regimes de verdade em seus setores de atuação.

A prática filosófica é prática agonística de resistência ao poder. Para Foucault, no texto “O sujeito e o poder” (1982), o poder é um conjunto de ações que se induzem e se respondem em lutas agonísticas. Como demonstrado no tópico anterior o poder para as análises foucaultianas é compreendido como luta de forças advindas dos corpos e do encontro entre os corpos. As lutas do poder produzem regimes de verdade determinadores de modos pelos quais alguém se reconhece sujeito. Ser sujeito é reconhecer-se assujeitado a uma verdade sobre si e sobre o mundo⁹. No entanto, concomitante a um exercício de forças direcionadas ao assujeitamento existem forças estratégicas de resistência em oposição formando assim a agonia do poder. Segundo Chaves (2019)¹⁰ e Branco (2008), com a categoria da agonia do poder nosso autor rompe com as correntes filosóficas do poder e da história contratualistas, da servidão voluntária e teleológicas porque o mundo pautado na agonística é aberto a focos de resistência. “O enfrentamento agonístico pressupõe campos de lutas sempre abertos, pela razão de que são constituídos por forças em lutas estratégicas sem descanso” (BRANCO, 2008, p. 207). Sendo assim, para Foucault a prática filosófica é um dispositivo de resistência às formas de poder capaz de constituir nova economia das relações de poder, novos regimes de verdade e novas formas de subjetividade.

Pois, dizer que não pode existir sociedade sem relação de poder não quer dizer nem que aquelas que são dadas são necessárias, nem que de qualquer modo o ‘poder’ constitua, no centro das sociedades, uma fatalidade incontornável; mas que a análise, a elaboração, a retomada da questão das relações de poder, e do ‘agonismo’ entre relações de poder e intransitividade da liberdade, é uma tarefa política incessante; e que é extremamente esta a tarefa política inerente a toda existência social (FOUCAULT, 2013, p. 246)

⁹ “Se digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros” (FOUCAULT in MOTTA, 2013, p. 344).

¹⁰ “[...] Foucault quer ressaltar o caráter agnóstico dos processos de dominação, uma vez, que não há nenhuma estratégia de dominação que não tenha sido exigida pela existência de focos de resistência” (CHAVES, 2019, p. 14).

Imaginar e construir o que poderíamos ser. Foucault ataca e recusa a economia das relações de poder investidora de verdades e subjetividades do presente. “Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser [...] (FOUCAULT, 2013, p. 239). Resistir para produzir o novo significa operar a possibilidade de ser diferente do que somos. Para Foucault, o novo aparece no antagonismo das estratégias de resistência. Em oposição de força ao comentário, torcer, deformar, utilizar e problematizar um texto fazendo-o gritar algo ainda não dito pelos comentadores torna-se uma forma nova de dizer a verdade sobre a história do pensamento moderno que nos constitui. Para Foucault, abrir campos de possibilidade de pensar e dizer a verdade sobre quem somos é a liberdade inerente às relações de poder. O exercício do poder só pode existir entre “[...] sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer” (FOUCAULT, 2013, p. 244). Um golpe basilar nas cátedras e cursos de filosofia gerenciadores do poder de formarem profissionais e mestres da verdade que irão proclamar ao mundo quem somos por resultado da história do pensamento. Na entrevista concedida a J. G. Merquior e S. P. Rouanet publicada em 1971, Foucault diz: “Não escrevo um livro para que seja o último; escrevo um livro para que outros sejam possíveis, não necessariamente escritos por mim” (FOUCAULT, 1996, p. 25-26). Assim, a caixa de ferramentas filosófica foucaultiana pretende exercer força de resistência nas relações de poder por meio de seu estilo de leitura em vista de imaginar e construir campos de possibilidade saídos do silêncio onde podemos escapar da verdade que somos.

5. CONSIDERAÇÃO FINAL

Neste artigo demonstramos que para Michel Foucault o modo de leitura de textos filosóficos produz práticas de resistência ao poder. A filosofia é prática de resistência ao poder. O poder é uma luta agonística de forças entre os corpos. Não se possui poder, mas se exerce poder nas relações. Deformar um texto não quer dizer falta de rigor teórico. Pelo contrário, vimos como nosso autor possui um nível conceitual apurado. Fazer um texto gritar algo ainda não dito pelos comentadores inscreve-se em um estilo de filosofar a respeito do que somos. A história dos sistemas de pensamento

comentada nas cátedras e cursos de filosofia pretende enformar os alunos na narrativa segundo a qual o que somos é resultado do processo civilizatório da humanidade e do pensamento ocidental. A atitude crítica de recusar essa forma institucionalizada de fabricar verdades sobre o que somos produz focos e práticas de resistência ao poder. Desse modo, para Michel Foucault a forma de ler um texto filosófico já é uma prática de resistência perigosa por ser capaz de proliferar campos e discursos onde novas verdades, antes silenciadas, sobre o que somos tornem-se possíveis.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANCO, G. C. Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault. In: *Revista Verve*. São Paulo, v.13, p. 202-216, 2008.

BRITTO, F. de L. *Crítica e modernidade em Foucault: uma tradução de “Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung], de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2005.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. 2.ed. Belo horizonte: Autêntica, 2016.

CHAVES, E. P. Foucault, Deleuze e o papel dos intelectuais. In: *Revista Apoena*. Belém, v.1, n. 2, p. 7-16, 2019.

FOLSCHEID, D.; WUNEMBURGER, J. J. *Metodologia filosófica*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. *A verdades e a formas jurídicas*. Trad. Eduardo Jardim Morais; Roberto Cabral de Melo Machado. 4.ed. Rio Janeiro: NAU, 2013.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

FOUCAULT, M. Entrevista com Michel Foucault. In: MOTTA, M. B. da (org.). *Ditos e escritos: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Trad. Abner Chiquieri. V.9. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014. p. 13 – 34.

FOUCAULT, M. Entrevista com Michel Foucault. In: ROUANET, S. P. (org.). *O homem e o discurso: A arqueologia de Michel Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 17 – 42.

FOUCAULT, M. Estruturalismo e Pós-estruturalismo. In: Motta, Manoel Barros da (org.). *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. v.2. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 322-350.

FOUCAULT, M. O que é a crítica? In: BRITTO, Fabiano de Lemos. *Crítica e modernidade em Foucault: uma tradução de “Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*, de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2005. p. 73-104.

FOUCAULT, M. O Sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero; Gilda Gomes Carneiro; Antonio Cavalcanti Maia. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 273 – 295.

FOUCAULT, M.; DELEUZE, G. Os intelectuais e o Poder. In: Motta, Manoel Barros da (org.). *Ditos e escritos: estratégia, pode-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. v.4. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 36-45.

KANT, I. *Resposta à pergunta: O que é o iluminismo?* Tr. Artur Morão. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf>. Acesso em: 21 out. 2020.

MACHADO, R. *Michel Foucault e a diferença: parte 1*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=M4gRr9mE6Ag>>. Acesso em: 21 out. 2020.

MARTON, S. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

Motta, M. B. da (org.). *Ditos e escritos: estratégia, pode-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. v.4. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999. p. 171 – 207.

ROCHA, J. A. *Michel Foucault: crítico – esteta – cínico mitigado*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

SAFATLE, V. *Curso Integral: introdução à experiência intelectual de Michel Foucault*. Disponível em: < https://www.academia.edu/5854771/Curso_Integral_-_Introdu%C3%A7%C3%A3o_%C3%A0_experi%C3%Aancia_intelectual_de_Michel_Foucault_2011_>. Acesso em: 21 out. 2020.

YAZBEK, A. C. A “transgressão do universal”: o intelectual e o poder em Michel Foucault. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n.125, p. 251- 262, jun. 2012.

FILOSOFIA ANTIGA

8. A CRÍTICA DE CÍCERO À RETÓRICA ESTOICA



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-8>

Diogo da Luz¹

Resumo

Neste texto será analisada a crítica de Cícero à retórica dos estoicos. Primeiramente é feita uma exposição da retórica estoica de acordo com os testemunhos que nos chegaram. Em seguida, são mencionadas as críticas de Cícero aos estoicos. Após isso, é argumentado que as críticas ciceronianas ocorrem em função de sua retórica ter um objetivo diferente da retórica estoica. Em vista disso, torna-se relevante perceber que os estoicos tinham motivos para se oporem à crítica de Cícero.

Palavras-chave: Cícero. Estoicos. Retórica. Dialética.

1 Considerações iniciais

O filósofo, orador e advogado Marco Túlio Cícero é uma das principais referências para se entender a filosofia do período helenístico. Muito do que se conhece hoje das escolas cétricas, epicuristas e estoicas deve-se aos seus livros. Com textos expositivos e críticos, o romano analisa diversos detalhes dessas escolas ao mesmo tempo em que se posiciona sobre elas, garantindo à sua obra uma perspicácia intelectual digna de nota. Sendo assim, Cícero frequentemente serve de referência para quem quer conhecer a filosofia de sua época. Dado o escasso material literário que nos restou desse período, testemunhos como os de Cícero muitas vezes dão a linha de interpretação do que seriam as abordagens filosóficas de sua época.

Por outro lado, a despeito da grande relevância das exposições ciceronianas, não é necessário nem recomendável pautar as doutrinas das escolas citadas *apenas* pelos testemunhos de Cícero. Apesar de ser cauteloso e de demonstrar grande honestidade intelectual, ele muitas vezes elabora críticas que ficam sem o devido contraponto. Ao nosso ver, esse parece ser o caso do tema em questão, a saber, a retórica estoica. Embora Cícero contextualize a retórica dos estoicos com algumas informações e exemplos, ele não aborda certos detalhes que podem ser encontrados em outras obras e testemunhos. Por isso, pretendemos, com este artigo, explorar as críticas de Cícero

¹ Doutorando em Filosofia – PUCRS. Bolsista da CAPES/PROEX. E-mail: diogoftcons@hotmail.com.

aos estoicos sob a luz de um maior entendimento do que é a retórica estoica e qual a sua finalidade.

2 A retórica estoica

De acordo com Atherton (1988, p. 424), as raízes da retórica estoica podem ser encontradas nas obras de Platão. Inspirados nos diálogos, os estoicos defendem um orador com conhecimento, que é justo e que quer apenas fazer com que seus concidadãos sejam melhores. Nesse caso, não faz sentido aos estoicos procurar formas de persuasão em estratégias retóricas que apelem a algo diferente do bom discernimento da questão². O intuito deles é que o orador fale bem, sempre em vista de algo correto e justo, utilizando-se da retórica para ajustar o discurso, de modo a falar retamente e a evidenciar a verdade (cf. QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*, I 15, 34). Sendo assim, embora haja uma retórica estoica, e ela seja considerada uma ciência (*epistéme*) (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 42), seu objetivo não é alcançar o mero convencimento do público, mas fazer um bom uso do *lógos* - sendo este entendido como discurso e razão - de maneira a englobar todo o necessário à boa argumentação.

Os estoicos não utilizam adornos discursivos em sua retórica, preferindo um discurso mais limpo e franco. Para eles, há cinco virtudes em todo discurso: helenismo (*hellenismós*), clareza (*saphéneia*), concisão (*syntomía*), propriedade ou adequação ao tema (*prépon*) e distinção (*kataskheúe*). Os estoicos estabelecem também dois tipos de vícios, o barbarismo (*barbarismós*) e o solecismo (*solokismós*). Diógenes Laércio (VII, 59) descreve o significado de cada um deles:

Helenismo é a expressão impecável, em sua construção culta, e não em um uso coloquial ou vulgar. A clareza está na expressão inteligente o que se pensa. Concisão é a expressão que abarca apenas o necessário para a revelação de seu assunto. A propriedade consiste na expressão adequada e natural ao objeto. A distinção dá-se na expressão que evita a vulgaridade. Dentre os vícios do discurso está o barbarismo, que é a expressão contrária aos gregos de boa reputação, e o solecismo, que é um discurso com incoerência sintática.

² Neste capítulo, não se tem por objetivo tratar dos elementos retóricos utilizados pelos estoicos mais tardios. É sabido, por exemplo, que Sêneca faz transparecer sua educação retórica em seus textos. Para mais sobre Sêneca, ver Reale (1994, p. lxxiii-lxxv).

Conforme observa González (2011, p. 172-175), helenismo, clareza e distinção são virtudes próprias ao que a retórica clássica descreve como *estilo simples ou plano*. Segundo Cícero, o estilo simples não envolve falar coisas para agradar a plateia ou manipular suas paixões, mas é um discurso sóbrio que visa estabelecer uma boa argumentação instrutiva. Já as outras duas virtudes, *propriedade* (ou adequação) e *concisão* são caracteristicamente estoicas. A *propriedade* refere-se ao que é adequado ao discurso, que é o assunto ou objeto em questão: é o assunto que estabelece o que deve ser dito e a forma a ser dita, não o auditório e suas circunstâncias (cf. CÍCERO. *De finibus*, III, 19). Nisso os estoicos *se diferenciam da retórica clássica*, uma vez que esta última caracteriza a *propriedade* como a adequação ao público, que em Cícero está ligada à ideia do decoro (*decorum*): “o decoro ciceroniano sem dúvida alguma tem muito a ver com a preocupação sofista pelo *kairos*: o sentido de oportunidade que faz com que o orador saiba quais coisas dizer, como dizer, a quem dizer e em que momento preciso” (GONZÁLEZ, 2011, p. 176).

A *concisão*, por sua vez, é provavelmente a virtude mais evidente do discurso estoico. Por meio da concisão, os estoicos recusam o que outros colocariam como uma virtude do discurso: o ornamento (cf. CÍCERO. *De Oratore*, 24, 79). O discurso conciso é transparente, sem adornos, atém-se apenas ao necessário. Além disso, a concisão parece estar de acordo com a ênfase que Zenão atribuía à brevidade na argumentação (cf. ATHERTON, 1988, p. 412). Nesse caso, vale a pena citar a interpretação de M. Schofield (1983, p. 56) quanto a essa brevidade³:

(...) se você quer que um argumento seja o mais seguro e forte possível, então você deve mantê-lo o mais curto possível. Segurança e força são, ao menos caracteristicamente, os tipos de virtudes argumentativas procuradas por filósofos dispostos a tornar seus argumentos probatórios.

Portanto, os estoicos não consideram bons os discursos que se propõem a floreios e digressões que tornam a fala longa e excessiva. Eles buscam expressar o que é importante para a compreensão dos fatos, distanciando-se das estratégias que apelam a pompas ou subterfúgios argumentativos.

³ Atherton (1988, p. 412) também cita esse trecho em seu artigo. De fato, isso parece evidenciar muito bem o que Zenão tinha em mente.

Segundo Diógenes Laércio (VII, 42), a retórica estoica se estabelece em três formatos: o deliberativo (político), o forense e o encomiástico (discurso solene). Essa classificação é conservadora, uma vez que segue o padrão da classificação clássica, como bem notou Gourinat (2000, p. 45). Quanto às características constituintes da retórica, os estoicos distinguiram entre invenção/descobrimto (*heúresis*), enunciação (*phrásis*), organização ou arranjo (*táxis*) e representação (*hypókrisis*). E quanto às partes do discurso retórico, igualmente tradicional é a divisão em proêmio (*prooímion*), exposição (*diégesis*), refutação das partes contrárias (*pròs toùs antidíkous*) e epílogo (*epílogos*) (DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 4).

De acordo com Cícero (*De Oratore*, III, XVIII, 65), os estoicos não apenas consideram a retórica uma ciência, mas também uma virtude. Esse último aspecto é importante, pois eles defendem que as virtudes estão todas unidas, sendo impossível possuir algumas virtudes e outras não (Cf. *S.V.F.*⁴ III, 280). Sendo assim, eles consideram que a realização da boa retórica está atrelada a outras virtudes (Cf. QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*, I, 15, 34). Nesse caso, não basta apenas o estudo das formas, das distinções e dos detalhes do discurso, mas é preciso também que a própria pessoa seja virtuosa nos demais âmbitos da vida para que sua retórica seja excelente. Podemos resgatar o exemplo do estoico Catão, cuja retórica marcante está aliada à sua famosa correção de intenções e de conduta (cf. PLUTARCO, 2010, p. 85-167).

O estoicismo é uma corrente filosófica que se atém ao aprimoramento do indivíduo como um todo, que considera estar holisticamente conectadas as mais diversas facetas do ser humano (cf. GILL, 2006, p. 33-34). Em vista disso, eles não veem sentido em uma metodologia que se volta exclusivamente à ciência da retórica e que ignora o aperfeiçoamento em outros aspectos. Crisipo, por exemplo, não entende nem como necessariamente indispensáveis à boa retórica a clareza e o helenismo, pois estes muitas vezes têm sua importância diminuída (cf. CRISIPO DE SOLOS, fr. 40). Além disso, a apropriação correta do assunto, a saber, o seu conhecimento, proporciona condições para uma expressão mais natural e direta. Como disse Catão: “apodera-te do assunto, as palavras seguirão” (IULIUS VICTOR. *Ars Rhetorica*, I, 17).

⁴ *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

3 A crítica de Cícero aos estoicos

No *De Oratore* (II, 157-160), Cícero critica o estilo estoico, definindo-o como obscuro, escasso e sem espírito. Ele não considera que os estoicos possam ser de algum auxílio para quem quer falar bem, pois eles atribuem grande relevância à dialética que, segundo Cícero, não contribui para o descobrimento da verdade, mas somente para testá-la. Por apostarem na dialética, os estoicos se perdem em pormenores lógicos e até mesmo se espetam nas próprias farpas, criando dificuldades para si mesmos.

Por privilegiar a substância à forma, os estoicos foram considerados pouco persuasivos nas assembleias. Cícero combate a austeridade e a brevidade estoicas apesar de elas serem, por outro lado, atraentes a uma elite cultural romana por representar um tipo natural e direto de expressão (cf. STROUP, 2007, p. 27).

Cícero, por sua vez, aposta em uma retórica mais rebuscada, apelando a metódicas estratégias de convencimento, à manipulação emocional e ao cuidado com o *ethos* de seus ouvintes. Um exemplo, nesse sentido, é a diferença entre Cícero e Crisipo quanto à parte final do discurso, o epílogo: enquanto para Crisipo - assim como para Platão - a função do epílogo “é dar um resumo de cada coisa ao final para recordar o que foi dito aos que escutam” (*S.V.F.* II, 286), para Cícero (*De Inventione*, I, 98, 52-53) a recapitulação é apenas uma das três partes do epílogo, estando inclusas nesta também a indignação (*indignatio*) e a compaixão. Nessas duas últimas, ausentes na proposta estoica, ocorre respectivamente a agressão ao adversário e o elogio a si mesmo. Além disso, a conclusão é realizada de forma enérgica, de modo a mexer com as emoções do auditório.

Em relação à invenção de argumentos, Cícero diz que os estoicos não ensinam a descobrir o que dizer mas, pelo contrário, eles impedem a descoberta. Diz Cícero (*De Oratore*, II, 159):

Em relação a isso, então, aquele eminente estoico não é de nenhuma ajuda para nós, já que ele não me ensina a descobrir o que dizer; e ele realmente me impede, encontrando muitas dificuldades que ele proclama muito insolúveis, e introduzindo uma espécie de expressão que não é lúcida, abundante e fluente, mas escassa, sem espírito, estreita e insignificante; e se algum homem recomendar esse estilo, será apenas com a avaliação de que não é adequado para um orador. Nossa oratória deve ser adaptada aos ouvidos da multidão, para encantar ou instar suas

mentes a aprovar propostas que são pesadas não na balança de um ourives, mas no que eu posso chamar de escalas comuns.

Para descobrir o que dizer em um discurso retórico, Cícero segue o caminho trilhado por Aristóteles, o qual ele elogia, realizando um estudo de cada *tópos* (*locus*) retórico, que nada mais é do que a sede dos argumentos (*argumentorum sedes*), sendo a *tópica* a arte de encontrar argumentos. O romano critica os estoicos nesse quesito, afirmando que eles abandonaram essa arte, uma vez que se restringiram somente à ciência do juízo, chamada por eles de dialética. Para Cícero (*Topica*, 6-8), a *tópica* é mais importante que a análise do juízo, devendo ser colocada em primeiro lugar, sendo ela também denominada “arte de invenção” (*inventio*).

Conforme assinala Nuñez (1997, p. 14), a *inventio* é o “estudo dos vários tipos de causas e dos argumentos que devem ser usados em cada ocasião”, “é a obtenção e a preparação dos argumentos adequados aos diferentes tipos de causas” (NUÑEZ, 1997, p. 24). A causa, nesse sentido, refere-se à *constitutio* (ou *status*) da questão em debate, à situação de disputa, que em grego se traduz por *stasis*⁵. Por isso, a *inventio* é a arte de encontrar argumentos nos diversos tipos de questões, é o que propicia ao orador identificar o *status* de uma causa e extrair argumentos a partir de “lugares” (*loci*) apropriados. Por exemplo: uma controvérsia referente a um assassinato possui o *status* de *conjectural*, pois se refere a um *fato* (cf. CÍCERO. *De Inventione*, I, 10-11), e um argumento para a defesa do acusado de cometer tal crime pode ser encontrado no *locus* da *enumeração*. Como exemplifica Cícero (*De Inventione*, I, 45):

O acusado deve tê-lo assassinado por inimizade, por medo, por esperança ou por favorecer algum amigo; se não foi por nenhum desses motivos, não foi ele o assassino, pois não se comete um crime sem razão. Se é verdade que não existia inimizade entre eles, nem nada a temer, nem esperança de obter algum benefício com sua morte, nem essa morte interessava a nenhum de seus amigos, devemos concluir, portanto, que o acusado não o matou.

Quanto à eloquência, segundo Cícero, esta advém de outras estratégias retóricas,

⁵ Como diz Atherton (1988, p. 393 [nota 4]): “A *stasis* (ou *status* [ou *constitutio*]) de um caso, grosseiramente falando, é a questão que se torna, o ponto que, se decidido, determinará o resultado de todo o caso. Ou conforme relata Cícero (*De Inventione* I, 10): “A *constitutio* é o primeiro conflito que se produz ao rechaçar a acusação. Por exemplo: ‘fizeste isso’, ‘não o fizeste’ ou ‘tinha direito a fazê-lo”.

como, por exemplo, do uso dos argumentos nos *momentos certos*, nas partes corretas do discurso, etc. Nesse caso, o romano se distancia da proposta estoica defendida por Catão de se preocupar mais com o domínio do assunto, mais com a substância do que com a forma.

Por outro lado, ainda que Cícero se ocupe com a forma do discurso, não se pode dizer que ele deixa de lado a relevância do conteúdo. O romano não critica os estoicos por esse aspecto, pois reconhece neles uma profundidade de espírito causada pela competência filosófica. Na verdade, o que ele almeja é justamente a união de dois mundos: o da oratória e o da filosofia. Diferentemente de Platão, Cícero entende ser relevante a combinação de filosofia e retórica, pois dessa maneira é possível aos oradores contribuir para a qualificação dos assuntos públicos, abrindo espaço para a inserção da filosofia nos debates políticos, jurídicos e outros âmbitos relevantes para a cidadania⁶. Além do mais, a filosofia também serve para dar conteúdo e boa formação aos oradores. Ao fazer isso, Cícero atribui grande importância à figura do orador para a formação do homem público romano (NUÑEZ, 1997, p. 25-26), atribuição esta que se tornou famosa e certamente foi marcante para a história de Roma.

A filosofia (*sapientia*), como foi observado, é um componente importante para a formação do orador, uma vez que muito contribui para a eloquência. Nesse sentido, Cícero propõe um termo à disputa que ocorria entre retóricos e filósofos, apresentando como solução para o orador a união entre esses dois mundos. Essa cisão entre retórica e filosofia, que se tornou célebre em Platão (cf. PINTO, 2010, p. 81-82), é criticada por Cícero, visto que, segundo o romano, isso gera menos poder de convencimento ao próprio conteúdo filosófico. Em vista disso, Cícero traz a filosofia grega para o modo de vida romano, mais afeito à busca da eloquência política por meio de discursos imponentes e solenes (cf. AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 58-62).

Por outro lado, apesar de Cícero ter considerado o discurso estoico pouco eloquente, preferindo e elogiando a contribuição aristotélica, é importante notar que o romano foi além da proposta de Aristóteles: embora o estagirita tenha se ocupado com tema das paixões em sua *Retórica*, sua ênfase ainda se manteve na estrutura dos argumentos. Cícero, por sua vez, preferiu fazer o inverso: dedicou-se mais ao que

⁶ “(...) o interesse da cidade não é a filosofia e a eloquência separadas, mas a união de ambas (CICERO. *De Inventione*, I, 1, 1 e 4,5).

deriva da autorrepresentação do orador e das paixões despertadas no público do que às provas oriundas dos argumentos (cf. FREITAS, 2017, p. 113-114).

4 De volta aos estoicos

Para Cícero (*De Oratore*, I, LIII 228-LV 233), um caso emblemático que evidencia o problema da retórica da *Stoa* foi a condenação do estoico Públio Rútílio Rufo. Rufo recusou-se a fazer apelos passionais e abdicou de qualquer ornamento em seu discurso de defesa, restringindo-se à pura verdade que o assunto permitia. Esse caso é interessante por possuir semelhanças com o modo como Sócrates realizou sua defesa, conforme descrito por Platão na *Apologia*. Sócrates não fez um discurso engenhoso ou belo, mas solicitou aos juízes que ignorassem a forma como ele iria se expressar e atentassem apenas à análise da questão (cf. MAY, 2002, p. 64). O ateniense rejeitou as estratégias da oratória convencional e demonstrou grande habilidade dialética.

Assim como Sócrates não foi suficientemente persuasivo em sua defesa, pode-se dizer que o mesmo ocorreu com Rútílio Rufo. Para Cícero (*De Oratore*, I, 230), Rufo foi um ótimo ser humano, mas infelizmente não obteve absolvição justamente em razão de sua insistência estoica em não se preocupar com a abundância no discurso e em não apelar a estratégias de manipulação emotiva. Ao afirmar isso, Cícero quis demonstrar que a retórica estoica possui pouco poder de persuasão ao público.

De acordo com Atherton (1988, p. 34-36), a dialética socrática não é canalizada para discursos políticos ou para um grande público, mas para encontros filosóficos um a um. Já os estoicos buscaram fornecer um modelo de discurso que abarca tanto o âmbito público quanto o privado, visto que o filósofo estoico não possui uma linguagem pública e outra privada. Em vista disso, sustenta Atherton, a retórica estoica, subsidiada pela análise de juízos de sua dialética, pode até se mostrar mais precisa, porém é menos convincente a um público plural. Além do mais, e não menos importante, Atherton argumenta que, pelos estoicos considerarem a retórica uma virtude, eles acabam por desconsiderar o êxito público do discurso, uma vez que a virtude é uma questão de êxito privado. Ao vislumbrar no bem falar uma virtude, os estoicos eliminam os critérios públicos de sucesso e fracasso.

Por outro lado, sabe-se, como já visto, que não é o caso que os estoicos apenas trazem elementos da dialética para a elaboração do discurso retórico. Apesar da influência socrática, há também no estoicismo um estudo específico da retórica. Não se pode afirmar que os estoicos simplesmente ignoram formas de organizar o discurso de maneira a ser melhor compreendido pelo público. O que eles fazem, na verdade, é dedicar-se não às particularidades de seu público, mas àquilo que é comum entre o orador e *qualquer* público: a razão. Levando em conta a condição humana de lidar com juízos, os estoicos instauram uma retórica clara, de maneira a deixar as questões evidentes. Para o estoicismo, assim como para Sócrates, o mal só se faz mediante erro, visto que ninguém escolhe o mal porque quer, mas porque se equivocou. Inclusive as paixões (que são emoções negativas para os estoicos) ocorrem mediante juízos, pois elas são frutos de opiniões, de uma visão do mundo, das coisas ou das pessoas (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 110-116). Por isso, também não é o caso que eles desconsideram a reação emocional do público mediante o discurso: na verdade, os estoicos sabem que podem suscitar diversas reações emocionais, pois elas estão atreladas às opiniões que os ouvintes possuem. Na medida em que o discurso se desenvolve, os juízos dos ouvintes são postos à prova, podendo desencadear reações passionais particulares, de acordo com cada pessoa. Sendo assim, não é o caso de afirmar que a sobriedade da retórica estoica implique necessariamente em discursos frios ou, como menciona, Sarah C. Stroup (2007, p. 27), mais adequados a uma biblioteca. O cerne da questão está no fato dos estoicos procurarem fazer uma exposição da melhor forma possível por meio do discurso: é o desafio de falar de modo veraz, não sendo o objetivo principal a simples vitória em uma disputa jurídica ou política. O comprometimento com a verdade exige muito mais do que o compromisso de advogar em uma causa judicial ou ideológica.

O que Cícero critica no estoicismo é justamente o que causou a inovação estoica no âmbito da retórica: a incorporação das questões dialéticas (cf. GOURINAT, 2000, p. 41). A precisão estoica no discurso proporcionada pelo recurso dialético indica uma preocupação maior do que a persuasão de um determinado público com uma determinada cultura. Embora Cícero tenha criticado a postura dos filósofos da *Stoa*, considerando-a inapta para a oratória política⁷, é importante notar que os estoicos

⁷ Uma crítica de que a filosofia não achava lugar na conciliação de um público amplo também é assinalada por Filodemo em SUDHAUS, *Philodemi Volumina Retórica II*, col. XVIII, 9-20, p. 223 (CRISIPO DE SOLOS, fr. 388).

entendem o ideal político de concórdia (*homónoia*) por uma visão mais ampla, uma vez que se referem à dimensão cósmica do ser humano, dimensão esta que fundamenta o cosmopolitismo, a cidadania universal pautada na comunidade dos seres racionais. Em vista disso, a comunhão pelo *lógos* é o mais importante para os estoicos, visto que, para eles, a razão é o que fundamenta a política para além dos diferentes tipos de *ethos* dos povos (cf. MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IV, 4).

Um exemplo mais específico de como a dialética adentra à retórica pode ser encontrado no pensamento do estoico Possidônio. Graças ao testemunho de Quintiliano, temos a notícia de que Possidônio faz uma análise do *status* na retórica à luz da dialética. Na obra *Institutio Oratoria*, Quintiliano afirma que o estoico divide o *status* (*stásis*) em dois gêneros, possuindo cada gênero subdivisões. Esses gêneros são (i) *vox* (linguagem) e (ii) *res* (coisa/fato), e estão diretamente associados à divisão da dialética estoica em *phóné* (significante) e *prágmata* (coisas significadas) (KIDD, 2004, p. 687). Conforme afirma Quintiliano (*Institutio Oratoria*, III, 6, 37-8), esses gêneros se subdividem da seguinte forma:

Quanto à linguagem, ele pensa vir as perguntas: 'Isso tem algum sentido?'; 'Qual é o seu sentido?'; 'Quantos sentidos isso tem?'; 'E de que modo?' Quanto ao fato, ele classifica "conjectura", que diz depender da percepção sensorial; 'qualidade', que é a definição do fato [coisa], que Posidônio denomina de conceitual; e 'relação'. Um resultado dessa classificação é outra divisão em 'escrita' [lei] e 'não escrita'.

Como se vê no trecho acima, não é possível caracterizar a retórica estoica como rasa ou pouco elaborada. Apesar de ter-nos chegado uma pequena quantidade de informações sobre os estudos de retórica dos estoicos, ao menos é possível depreender que eles não negligenciaram o assunto, uma vez que um dos grandes legados estoicos parece ter sido o de incorporar a acurácia da dialética à retórica.

5 Considerações Finais

Se, por um lado, a crítica ciceroniana aos estoicos se tornou bem conhecida devido à importância dos escritos do romano para o estudo da retórica, por outro lado, a perspectiva propriamente estoica não se tornou devidamente conhecida em função dos escassos testemunhos que nos chegaram. No entanto, a partir da associação dessas

escassas informações com traços característicos da filosofia do estoicismo, como foi realizado acima, torna-se possível perceber que os estoicos também tinham motivos para sustentar sua ideia de retórica em contraposição à Cícero.

Sendo assim, dada a especificidade do paradigma filosófico estoico, é preciso ter em consideração que a perspectiva deles em relação à retórica não é a mesma do famoso orador romano. Em vista disso, faz-se necessário contextualizar as críticas de Cícero aos estoicos tendo ciência das diferentes propostas de discurso e dos diferentes objetivos pretendidos por ambos.

Referências

ATHERTON, C. Hand over Fist: The Failure of Stoic Rhetoric. *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 38, No. 2, 1988, p. 392-427.

ARNIM, H von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903-1905, v. 1-3, 1924, v. 4. (Índices por M. Adler).

AUVRAY-ASSAYAS, C. *Cícero*. Trad. Jane Pessoa. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

CÍCERO. De finibus bonorum et malorum. In: CÍCERO, M. T. *Textos Filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 245-526.

CICERO. *De Oratore I, II*. Trans. E. W. Sutton & H. Rackham. Loeb, 1967.

CICERÓN. *La Invención Retórica*. Trad. Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997.

CÍCERO. *Tópica*. Trad. Tobias Reinhardt. Oxford, 2003.

CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y fragmentos*. Tradução de F. Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras. Madrid: Gredos, 2006. v. 1 e 2.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama. Brasília: UNB, 2018.

FREITAS, E. S. Platão, Isócrates e Aristóteles no *De Oratore*, de Cícero. *Itinerários*, Araraquara, n. 45, jul./dez. 2017, p. 103-118.

GILL, C. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. New York: OUP, 2006.

GONZÁLEZ, C. Elocuencia estoica y persuasión ciceroniana: discurso veraz vs discurso inverosímil, *Episteme NS*, v. 31, n. 2, 2011, p. 171-191.

GOURINAT, J-B. *La Dialectique des Stoïciens*. Paris: Vrin, 2000.

IULIUS VICTOR. *Ars Rhetorica*. In: HALM, C. (ed.) *Rhetores Latini Minores*. Leipzig: Teubner, 1863.

KIDD, I. G. *Posidonius: The Commentary (ii)*. Cambridge: CUP, 2004, v. 2.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. In: EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Os Pensadores.

MAY, J. M. *Ciceronian Oratory in Context*. In: MAY, J. M. (ed.). *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, p. 49-70.

NUÑEZ, S. *Introducción*. In: CICERÓN. *La Invención Retórica*. Trad. Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997, p. 7-74.

PINTO, M. F. *Retórica e filosofia na formação do pensamento moderno. O que nos faz pensar*, n. 27, maio/2010, p. 59-91.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas VIII*. Trad. Carlos Alcalde Martín e Marta González González. Madrid: Gredos, 2010.

REALE, G. *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. In: SENECA. *Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere*. Milano: Rusconi, 1994, p. lxxiii-lxxv.

SCHOFIELD, M. *The Syllogisms of Zeno of Citium, Phronesis*, n. 28, 1983, p. 31-58.

STROUP, S. C. *Greek Rhetoric Meets Rome: Expansion, Resistance, and Acculturation*. In: DOMINIK, W.; HALL, J. (ed.). *A Companion to Roman Rhetoric*. Blackwell, 2007, p. 23-37.

9. A FALÁCIA NATURALISTA E RESPOSTAS ARISTOTÉLICO-TOMISTAS: INEXISTÊNCIA OU INEFICÁCIA?



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-9>

Ian Silveira Pompeu¹

Resumo

O presente artigo trata de uma comparação entre as respostas à falácia naturalista dadas pela teoria neoclássica da lei natural – ou epistemológica – e pela teoria neoescolástica – ou metafísica. Para isso, apresenta-se o problema a partir do modo descrito pelos teóricos de cada ramo da teoria da lei natural, principalmente, como exposto no debate entre Germain Grisez e John Finnis de um lado e Ralph McInerny, Henry Veatch e Anthony Lisska do outro. Os proponentes neoclássicos afirmam que o problema da falácia não atinge a teoria da lei natural por eles proposta pela consideração da auto evidência dos princípios básicos da razão prática, que são a base às proposições normativas. Por outro lado, a teoria neoescolástica propõe a inexistência do problema a partir da consideração de natureza humana como ‘disposicional’/ativa, o que, necessariamente, exigiria uma derivação. Ao final, expõem-se como a resposta dada pela teoria neoclássica parece ser mais razoável e abrangente ao problema suscitado.

Palavras-chave: Falácia naturalista, Lei Natural, Epistemologia, Metafísica.

1. Introdução

Este artigo visa a apresentação de duas diferentes respostas dentro da tradição da Lei Natural (TLN) ao argumento da falácia naturalista, seja por via de uma metaética, seja de modo metafísico, o que gera consequências distintas para a filosofia ética² propriamente. Para isso, analisam-se as bibliografias dos principais autores de dois ramos da TLN e de alguns recentes comentadores, os quais resumem os debates, demonstram insuficiências e propõe novos caminhos para as obscuridades teóricas de cada autor.

As limitações desse trabalho são, principalmente quatro: (i) o foco em apenas uma parte conceitual específica de cada teoria; (ii) a adoção de um modo de expor a

¹ Graduando do 8º semestre do Curso de Direito do CESUPA. E-mail: iansilveiraa@gmail.com.

² Ou Filosofia Moral, não se faz distinção nesse trabalho.

falácia sem grandes comparações; (iii) a exposição de apenas duas soluções à falácia naturalista; e (iv) a não comparação com respostas fora da teoria da lei natural.

Entretanto, apesar dessas insuficiências, há relevância na maneira de abordar o tema por, principalmente, três razões: (a) ainda que se discorde disso, parece que não é possível, para participar, do *mainstream* da filosofia moral contemporânea, sem dar uma resposta ao *Is and Ought Problem*; (b) a teoria da lei natural, desde a década de 60 do século passado, pôde ser reconsiderada como um dos grandes ramos da filosofia prática³, merecendo ser estudada⁴; e (c) ainda há muitas incompreensões sobre como essa tradição poderia responder ao problema suscitado, considerando que no começo do século XX se tinha a afirmação da superação total da filosofia moral, quanto mais de um ramo tão combatido na modernidade, como o aqui exposto. Diante dessas justificativas, passemos a um breve sumário deste trabalho.

A primeira parte do trabalho trata da especificação do IOP, esclarecendo em que sentido a derivação de um ser (fato) para um dever-ser (valor) deve ser compreendida a partir da natureza lógica do argumento. A segunda e a terceira parte deste trabalho são destinadas à exposição de alguns pontos de duas ‘escolas’ da lei natural, a Teoria Epistemológica - Nova Teoria da Lei Natural (NTLN), ou Neoclássica – e a Teoria Metafísica – ou neotomista ou neoescolástica.

A NTLN é representada principalmente por Germain Grisez, John Finnis e Joseph Boyle, os quais argumentam, em termos simples pela ineficácia da falácia à uma teoria lei natural. O segundo ramo da lei natural, representado por Ralph MacInerny, Henry Veatch e Anthony Lisska, argumenta pela inexistência da falácia.

Antes de prosseguir, é importante esclarecer duas preliminares, a primeira sobre a distinção dos pensadores aqui feita e a segunda sobre o debate. O critério para distinguir as teorias, entre Epistemológica e Metafísica, dá-se em relação ao ponto de partida para responder à falácia naturalista. Então pode não ser a forma mais comum de classificar cada uma, mas parece mais didático para esse trabalho. Ademais, o debate tem como “cânon” a *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (1225 – 1772), especialmente o que ficou conhecido como Tratado da Lei (I-II, Q. 90 – 98) e, ainda

³ Adota-se o sentido aristotélico-tomista, englobando tanto as técnicas, quanto a política, direito e economia (FINNIS, 1998, p. 21)

⁴ Ver mais em ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal. ‘Iusnaturalismo contemporâneo’. In: *Universidad Autónoma de México: Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, vol. I, pp. 37-59 e OLIVEIRA, Júlio Aguiar de; LESSA, Bárbara Alencar Ferreira. ‘A teoria do direito natural de Tomás de Aquino na filosofia do direito contemporânea’. In: *Revista Opinião Jurídica*, Fortaleza, ano 12, n. 16, p. 208-231, jan/dez. 2014.

mais específico, a Q. 94, a.2. Apesar de não se reduzir a um debate sobre os escritos tomistas, tomando, com efeito, contribuições recentes, como conceitos da filosofia analítica.

Feitas tais considerações, passa-se a uma breve exposição do argumento da falácia naturalista, elencando seus pontos principais, a partir de como os dois grupos teóricos aqui citados respondem ao problema. Em seguida, expõe-se a resposta da Teoria Epistemológica, a da Metafísica, a réplica daquela e se conclui com o parecer de que a Teoria Epistemológica consegue responder à falácia como aqui exposta de modo mais satisfatório.

2. Exposição do argumento da falácia naturalista

O termo falácia naturalista foi propriamente utilizado pelo filósofo analítico G. E. Moore na famosa obra *Principia Ethica* (1903). A falácia apresentada por Moore se funda em uma confusão entre o uma qualidade de certo objeto e sua bondade. Ou seja, afirmar que X, o qual tem qualidades Y, é bom, não significa afirmar que bom é igual a Y (MOORE, 2004, p. 10). Apesar disso, segundo o autor, o grande problema da filosofia moral foi cometer tal salto indevido.

Esse argumento foi incluído pelo *mainstream* da filosofia moral dentro do *Is and Ought Problem* (IOP), ou Problema do É-Deve, que é uma interpretação de natureza lógica de certo trecho da Seção 1, Parte i, Livro III da obra *A Treatise of Human Nature* (1740) de David Hume, afirmando que não é possível a derivação de um “dever-ser” a partir de um “ser”. Em termos lógicos, não se pode concluir uma proposição teórico-normativa a partir de premissas teórico-factuais. Então, não se pode afirmar, por exemplo, que “o homem tem uma natureza humana A”, logo “deve buscar o conteúdo que realiza A”, transitando da metafísica à lei (FIGUEROA, 2002, p. 393). Essa é a interpretação do problema *é-deve* considerada aqui, ainda que existam outras⁵.

Após a consolidação dessa argumentação, alguns filósofos morais⁶ atribuíram às teorias aristotélico-tomistas tais afirmações, indicando que, a partir de um certo

⁵ Ver mais em FINNIS, John, 2007, p. 44 – 57

⁶ Ver mais em STONE, Julius. *Human Law and Human Justice*. Sydney: Maitland Publications, p. 212 e NIELSEN, Karl. An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law. In *Natural Law Forum*, v. 4, 1959, p. 44 - 71

conceito de natureza humana, Aquino afirma o que os homens deveriam, moralmente, fazer para o florescimento daquela.

Percebe-se que certos autores das teorias apresentadas a seguir também consideram um importante problema a ser respondido, tanto Finnis (2007, p. 44 – 53) quanto Lisska (1996, p. 57). Ainda que discordem do nível da importância e deem respostas optando, respectivamente, pela ineficácia do problema, já que as conclusões normativas não são derivadas, ou pela inexistência, fazendo-se a pergunta “não poderia ser que o próprio “ser” da natureza humana tenha um “deve” formado em si mesmo? (FIGUEROA, 2002, p. 396).

3. A Teoria Neoclássica da Lei Natural

Antes de tratar da resposta das Teorias Epistemológicas ao problema proposto neste artigo, explica-se que a escolha por primeiramente ser apresentada essa teoria se dá pela sua maior abrangência conceitual, i.e., os conceitos expostos no presente tópico servem como base para melhor analisar as formulações dos tópicos seguintes.

Entretanto, isso, de modo algum, causa uma análise reducionista e arbitrária, pelos dois motivos seguintes: são alguns conceitos presentes nos comentários de Aquino à Ética de Aristóteles, o que é comum a ambas teorias; e são apenas para esclarecer em que nível proposicional – teórico, lógico, ou prático – estão a metodologia e, conseqüentemente, afirmações feitas.

Dito isto, cita-se um trecho da obra *Lei Natural e Direitos Naturais* de J. Finnis para procedermos com a explicação.

[...] Simplesmente não é verdade que “qualquer forma de teoria da moral baseada no direito natural acarreta a crença de que as proposições a respeito dos deveres e das obrigações do homem podem ser inferidas de proposições a respeito de sua natureza”. E também não é verdade que para Tomás ‘bem e mal são conceitos analisados e fixados na metafísica antes de serem aplicados na moral’. Pelo contrário, Tomás assegura [...] que os princípios do direito natural, que especificam as formas básicas do bem e do mal e que podem ser adequadamente apreendidos por qualquer um que tenha atingido a idade da razão (e não apenas pelos metafísicos) são *per se nota* (evidentes por si mesmos) e indemonstráveis. Eles não são inferidos de princípios especulativos. Não são inferidos dos fatos. Não

são inferidos de proposições metafísicas sobre a natureza humana [...]. São não derivados (embora não sejam inatos) (FINNIS, 2007, p. 44 – 45).

Essa citação resume a resposta dada pela NTLN ao problema *é-deve*, pois responde à principal acusação feita à teoria da lei natural: de que esses teóricos derivam, para justificar certas posições, proposições normativas de um conceito de natureza humana. Como talvez essa seja a maior ‘imagem e objeção’ feita à tradição aristotélico-tomista, aprofunda-se o argumento para demonstrar como a teoria epistemológica chega a um juízo normativo.

Preliminarmente deve-se expor a natureza dos argumentos da filosofia moral. Para isso, Finnis cita o comentário de Aquino à *Ética* de Aristóteles para demonstrar que o conhecimento pode pertencer à quatro irreduzíveis e distintas ordens da realidade: (i) a ordem das ciências não afetadas pelos nossos pensamentos – a ordem natural, estudada por teóricos das ciências naturais, matemática e metafísica; (ii) as ciências da ordem da organização dos nossos pensamentos – a ordem lógica em sentido amplo; (iii) as ciências da ordem que podemos “trazer” às nossas deliberações, escolhas e ações voluntárias – a ordem prática, da filosofia moral, do direito e política; e (iv) as ciências das artes práticas, que tem como finalidade a confecção de algo distinto do homem a partir de sua razão – a ordem técnica (FINNIS, 1998, p. 21).

O ponto fundamental dessa distinção é que as ações humanas propriamente – aquelas em que o homem decide racional e livremente diante de opções que podem ser igualmente concretizadas – não podem ser estudadas devidamente a partir das ordens (i), (ii) ou (iv) (FINNIS, 1998, p. 22). É claro que essas não estão separadas totalmente na realidade, mas cada uma é ponto de partida para os diversos conhecimentos.

Outra preliminar importante para o entendimento da resposta da teoria epistemológica é a distinção entre pré-moralidade e moralidade dos bens. Finnis classifica certos bens (ou fins) como básicos, os quais são razões últimas para a ação, no sentido de que direcionam o agente a fins em si mesmos. Ou seja, não são meros meios para fins posteriores (FINNIS, 1998, p. 79).

Esses bens, por serem básicos aos seres humanos, são chamados de preceitos da lei natural e estão fundados em um princípio estruturante, chamado de primeiríssimo princípio da razão prática, o qual postula que “o bem é para ser feito e buscado, e o mal é para ser evitado”. É importante esclarecer que lei natural, ou lei da natureza, nesse contexto, referem-se à terceira ordem da realidade, e não à primeira

(das ciências naturais e metafísica). Finnis, seguindo Aquino, explica que os princípios primários dirigem aos bens básicos, e não um conceito de natureza humana (FINNIS, 1998, p. 80).

Isso se dá por uma distinção entre o procedimento da razão enquanto prática, ou seja, enquanto busca fins racionais de modo autodeterminado, e o procedimento da razão teórica, a qual discerne “qual é o caso”. O primeiro modo de proceder parte da pergunta “o que deve ser buscado?”, que é respondida com um ato de experimentar a natureza do ‘lado de dentro’, percebendo o que é buscado em uma forma ampla de bem (fim), por meio de um ato de entendimento não-inferencial (FINNIS, 2007, p. 45).

Assim como o princípio de não contradição é a forma do pensamento racional, o primeiríssimo princípio da razão prática é a forma do pensamento prático. Não é possível tratar da ação sem considerá-lo, ainda que o termo “bem”, que tem razão de finalidade, não tenha qualquer conteúdo nesse momento. Essa base liga-se com os bens básicos na medida em que eles são o aspecto material do raciocínio prático. Isso significa que, com a identificação de bens como a vida e o conhecimento, o raciocínio prático começa a se formar e adotar a seguinte estrutura: o conhecimento é para ser buscado e a ignorância para ser evitada (FINNIS, 1998, p. 86).

O “é-para-ser” (*is-to-be*) expressa um direcionamento, não sendo nem indicativo nem imperativo. Não se pode falar que “o conhecimento será buscado e a ignorância será evitada”, e sim que “deve ser buscado” e “deve ser evitada”. O “deve” é compreendido em um sentido não moral, já que diversas pessoas chegam à mesma conclusão, ainda que indiferentes às afirmações morais. O sentido moral, para a teoria epistemológica, só é alcançado quando o primeiríssimo princípio, conectado com os bens básicos, sem qualquer interferência desarrazoada⁷ de qualquer fator subracional, como algum nível de desequilíbrio emocional, leva os homens a uma ação concreta (FINNIS, 1998, p. 86 – 87). Desse modo, percebe-se que há uma diferença entre o sentido normativo dos primeiros princípios, que se dá pela própria razão de buscar um bem (no caso do conhecimento, para se evitar a ignorância) e o sentido normativo propriamente moral.

Quanto ao conhecimento dos bens, pode-se perceber que não derivam de algum conceito de natureza humana, e sim são indemonstráveis e auto evidentes. Isso não

⁷ Não nos detemos na explicação dos requisitos de razoabilidade para a ação pela limitação de páginas e finalidade do artigo. Ver mais em (FINNIS, 2007, p. 105 – 108) e (FINNIS, 1998, p. 123 – 129).

significa que não possuem qualquer conteúdo para ser apreendido, e sim que a partir do conteúdo da experiência são apreendidos por uma indução de princípios. Além disso, a auto evidência está relacionada com o conhecimento sem um meio termo, ou seja, não deduzido por um pensamento silogístico de alguma proposição anterior e mais evidente (FINNIS, 1998, p. 88)

A partir dessas elucidações, pode-se construir a resposta à falácia naturalista. Percebe-se que Finnis não afirma que para uma pessoa saber o que deve fazer, deve agir de acordo com a natureza humana, até porque somente metafísicos poderiam agir corretamente desse modo. Ao contrário, quando se fala da terceira ordem da realidade, fala-se de premissas e conclusões normativas. O homem é atraído de modo racional pelos bens que são, ao seu modo, atrativos pela sua bondade própria, ou seja, pelo benefício que sua instanciação promete, como o conhecer, ou a preservação da vida. Finnis afirma que “essa bondade, precisamente como uma oportunidade, como é-para-ser, é a fonte de toda genuína normatividade moral [...]. Em suma, o ‘deve’ dos primeiros princípios práticos não é deduzido de um ‘é’” (FINNIS, 1998, p. 89 – 90).

Assim, pode-se compreender como a teoria epistemológica, chamada assim por iniciar o processo de construção de preceitos morais a partir do conhecimento prático de bens básicos, responde ao problema *é-deve*.

4. A Teoria Neoescolástica e a Crítica à Teoria Neoclássica

Diante da exposição dos entendimentos da Teoria Epistemológica, apresenta-se a resposta da teoria metafísica. Contudo, como a primeira, não há apenas um autor, que procede de um modo metafísico à construção de uma teoria da lei natural, mas um conjunto, o qual pode ser representado por Ralph McInerny (1929 – 2010), Henry Veatch (1911 – 1999) e Anthony Lisska (1940 -).

Segundo H. Veatch, em seu artigo *Natural Law and the “Is” – “Ought” Question*, há um grande dilema entre, de um lado, “produzir os meios para proceder dos fatos às normas” ou, de outro, “continuar a ser um expoente da defesa da Tradição da Lei Natural” (1981, p. 253). Contudo, apesar de compreender que isso é um dilema no meio acadêmico, não é, segundo o autor, uma real dicotomia, apenas necessita de certas distinções para que as duas coisas sejam compreendidas de modo conjunto.

De modo preliminar, é importante notar que o proceder da teoria metafísica exposta a seguir não parte de discussões metodológicas sobre a abordagem da lei natural, e sim sobre uma base metafísica, já que considera essa como matéria essencial antes de tratar da ética. Contudo, apesar disso, nem todas as afirmações da NTLN são negadas pelos metafísicos, como o exemplo seguinte.

G. Grisez (1965, p. 340 – 341) direciona uma crítica à interpretação da lei natural como uma inscrição feita por Deus, que pode ser consultada a qualquer momento para saber o que se deve fazer, ou não fazer diante de certas situações. Segundo Grisez, esse modo de compreender a lei natural se dá pela confusão entre um preceito enquanto comando e um preceito no modo gerundivo. Ou seja, entre “faça o bem e evite o mal” e “o bem é para ser feito e perseguido e o mal para ser evitado”, a última tem natureza diretiva e perfectiva, que se encontra em toda ação humana, já que busca um ‘bem’ como ‘fim’, enquanto a primeira é imperativa e não se verifica em todos os atos do ser humano. Para autores da Teoria Metafísica, como R. McInerny (1980, p. 6), essa é crítica válida, apesar de não desse autor não concordar com o significado pré-moral de bem (McInerny, 1980, p. 13).

Contudo, ainda que haja algumas concordâncias, deve-se passar às discordâncias, o que esclarecerá como a resposta à falácia naturalista é construída. Para isso, expõe-se o argumento geral e depois a sua construção. De acordo com Veatch (1981, p. 252 - 255) e Lisska (1996, p. 148 - 149) a afirmação de que não se pode derivar diretamente um dever-ser de um ser é incorreta quando se trata da construção de uma metafísica que serve, necessariamente, de base para uma filosofia moral, levando-os a afirmar que a teoria de Finnis e Grisez considera importante um problema que não existe.

Para McInerny, a passagem da afirmação “cereais são bons para você” para “você deve comer cereais” (1980, p. 8) ou “o conhecimento é bom para o homem” para “os homens devem buscá-lo” (1980, p. 12) deve ser negada segundo a teoria epistemológica. Isso não faz sentido à teoria metafísica, pela consideração da natureza do objeto de análise que se trata e da subordinação da filosofia moral à metafísica.

Quanto à primeira, o problema é-deve somente se aplica à uma natureza estática, como de uma figura geométrica, mas não à uma ativa (VEATCH, 1981, p. 257), ou ‘disposicional’ (LISSKA, 1996, p. 155) como a do ser humano. Para Veatch, “é impossível determinar o que é um ser humano, enquanto tal, sem determinar o que ele

pode ou poderia ser – sem considerar as humanas potencialidades e atualidades às quais aquelas potencialidades estão orientadas.” (VEATCH, 1981, p. 258). Ou seja, afirmações sobre a natureza humana são capazes de derivar conclusões normativas justamente porque esse movimento metafísico é relevante ao homem. Ou seja, pela e na própria natureza, está sujeito ao desenvolvimento, à passagem de um conjunto de proposições factuais que explicitam um conjunto de fins a serem buscados. Logo, o “deve” é partícipe do “é”, de modo que a natureza humana demanda a busca de suas próprias potencialidades para seu desenvolvimento.

Junto a isso em consonância com a solução de Grisez e Finnis, Veatch concede que a crítica feita por aqueles é válida quanto aos vários advogados da lei natural que afirmam uma natureza humana aos moldes geométricos, como de um triângulo. Isto é, não compreendida com a natureza de potencialidade. Somente nesse sentido Veatch aceita que é realmente procedente a crítica de Hume, apesar de afirmar que esse entendimento de natureza humana é o dado pela filosofia moderna, e não pela teoria metafísica (VEATCH, 1981, p. 259).

Diante dessa compreensão de natureza, parte-se para outra, qual seja a subordinação existente entre ética e metafísica, ou melhor, o entendimento da filosofia moral como uma atividade de segunda ordem (LISSKA, 1996, p. 150). Para Lisska, isso se dá com o próprio Tomás de Aquino, o qual estabelece uma metafísica da moral, em termos de uma metafísica da finalidade servindo como fundamento de uma teoria da lei natural (LISSKA, 1996, p. 148).

Esse é um importante ponto por fazer uma distinção entre a consideração de Aristóteles da ética como uma disciplina prática e a exclusão do papel da metafísica. Lisska (1996, p. 154), seguindo Veatch, afirma que não há uma oposição entre ética e metafísica e fazer isso é confundir essa com epistemologia. Ou seja, Finnis e Grisez, ao colocarem de lado o papel da metafísica o reduz ao mero modo de conhecer teoricamente, que, em verdade, é papel de uma teoria do conhecimento.

Além disso, parece existir uma confusão na afirmação de Finnis sobre razão prática e razão teórica no que diz respeito ao modo de conhecer os fins básicos do homem. Com a rejeição de uma natureza humana como ponto de partida da filosofia moral, o desenvolvimento da natureza se torna um exercício da razão prática. Contudo, esse movimento prático, que busca o fim a ser buscado é, em verdade, um conhecer teórico, ou aos termos da teoria epistemológica, não é um “fazer” e sim um “conhecer”.

Isso significa, aplicando o que já foi dito, que é uma forma da razão teórica determinar a atualização de certas disposições/atividades que desenvolvem a natureza humana. Ainda que o conhecimento seja *per se nota*, é um conhecer e não uma ação, logo, função da razão teórica (LISSKA, 1996, p. 156). Por fim, como consequência do exposto, segue-se que a teoria neoclássica da lei natural ignora a formulação de alguma natureza humana, reduzindo, ou até eliminando o papel da metafísica, o que não faz sentido quando se quer falar de bens objetivos a serem buscados pela razão prática (FIGUEROA, 2002, p. 421).

Feitas tais breves considerações diante de uma teoria com muitos escritos, pode-se formular a resposta da teoria metafísica dada ao problema *é-deve*. Em termos simples, a argumentação se fundamenta na característica ‘disposicional’ da natureza humana e na consideração aristotélico-tomista de que “bem” é o fim a ser buscado, o qual é aquilo para que uma propriedade ativa tende.

Desse modo, uma proposição normativa não é derivada de um fato, e sim que as disposições (fatos) e os fins (valores) são a mesma categoria ontológica, sendo as primeiras a causa formal e as últimas a causa final (LISSKA, 2008, p. 79). Isso transcende o IOP, já que este se funda na consideração de Hume nem de Moore de propriedade matemáticas, que são o oposto de uma análise ‘disposicional’, ou seja, que considera aquilo para que algo tende. Em outras palavras, o argumento de Lisska afirma que um dever-ser está, necessariamente, contido em um ser quando se trata da filosofia moral, já que as ações humanas (ser) tendem, naturalmente, a certos fins (dever-ser). Logo, quando analisamos o problema a partir das categorias devidas, não faz sentido a afirmação de Hume e Moore sobre o tema.

5. Réplicas da Teoria Neoclássica da Lei Natural

Diante do exposto, passa-se à réplica da Teoria Epistemológica. Desde já é importante pontuar que todas as respostas foram incorporadas às obras subsequentes ao debate, de modo que John Finnis e outros seguidores mais recentes buscam deixar claro o significado de certas proposições. Então, percebe-se que não há uma mudança

radical na teoria⁸, e sim reformulações para esclarecer e expandir o centro posto desde 1956 com o artigo de G. Grisez.

As réplicas aqui consoantes podem se dividir em dois grupos: primeiro, como metodologicamente não são compreendidos os objetivos dos trabalhos da teoria epistemológica pela teoria metafísica; e, segundo, como essa comete algumas incoerências internas. Quando ao primeiro ponto, utiliza-se principalmente a resposta ao artigo citado de McInerny por Finnis e Grisez, *The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny* (1981) e no comentário ao debate de Pablo Figueroa (2002).

Em primeiro lugar, quanto à consideração de que a teoria epistemológica abandona qualquer compromisso com um conceito de natureza humana, logo com a metafísica, percebe-se uma má compreensão do que fora formulado. Para compreender isso, faz-se uma distinção entre os bens básicos serem deduzidos da natureza humana e a afirmação de que aqueles bens se fundamentam nessa natureza. A afirmação da teoria neoclássica é a segunda, a qual se dá devido à uma distinção posterior: entre o nível ontológico e o nível epistemológico (FIGUEROA, 2002, p. 421).

O nível epistemológico trata da maneira como se conhecem os bens básicos e o ontológico, sobre o que é capaz de realizar a natureza humana. Ao se afirmar que não há derivação de um conceito de natureza humana não significa excluí-la, e sim que para conhecer as razões básicas para ação, não é preciso conhecer essa natureza. Em verdade, o conhecimento se dá no sentido inverso, ou seja, a partir do conhecimento dos bens básicos que é possível conhecer as ações que o homem tem, então possibilita-se o conhecimento de suas capacidades e, por estas, da natureza humana. (FINNIS, 1998, p. 29 – 30). Percebe-se, diante disso, que o modo de proceder do nível epistemológico é o inverso do ontológico e é naquele nível que se encontra a resposta à falácia naturalista.

Aplicando o exposto à afirmação de McInerny sobre os cereais, responde-se que falta uma premissa normativa, que são os bens básicos, ou primeiros princípios da razoabilidade prática (FINNIS, 1998, p. 79). Ou seja, realmente não se procede de fatos a normas de modo correto, já que uma proposição normativa não está em uma proposição factual, o que geraria uma conclusão com algo que não está nas premissas.

⁸ Isso não significa que nada foi alterado, e sim que as premissas básicas e compreensões alcançadas continuam sendo utilizadas.

A afirmação dos cereais, ou do conhecimento ser bom ao homem exposta no tópico 4 pode levar à uma conclusão válida no nível ontológico, porém sem força normativa (FINNIS, GRISEZ, 1981, p. 23). Em outras palavras, considerando as quatro ordens da realidade expostas, uma afirmação da ordem natural é distinta de uma afirmação da ordem prática.

Desse modo, pode-se retirar como consequência da falta de distinção entre os níveis ontológico e epistemológico, e entre a ordem teórica e prática, que as afirmações da teoria metafísica, que pretendem ter normatividade, nada concluem sobre o que é-para-ser feito pelos homens. Considerando que a filosofia moral trata, especificamente, das ações humanas, uma teoria como a metafísica não pode ter suas conclusões aplicadas ao estudo do agir humano, sendo, por isso, incoerente com a própria tentativa de defender a lei natural como fundamento da ação.

6. Conclusão

Diante da réplica da Teoria Neoclássica da lei natural se percebe uma maior consistência em suas afirmações, principalmente quanto à necessidade de se tratar dos problemas éticos na ordem prática do conhecimento, e não na ordem teórica, já que, desse modo, não se pode extrair consequências normativas para explicar a ação humana.

Entretanto, é importante destacar que o debate não pode ser considerado como finalizado em absoluto e com um “vencedor” eterno. Isso se dá pelas limitações de quem expõe o debate e pela possibilidade de novos argumentos surgirem para a retomada do que foi apresentado nesse trabalho. Além disso, a discussão sobre a falácia naturalista também não teve um fim, sendo retomada a cada momento a partir de novas perspectivas, principalmente com as formulações da lógica deôntica⁹.

Feitas tais considerações, ainda que tendo explicado o debate de modo geral e focando no problema do *é-deve*, percebe-se que o meio mais coerente de responde-lo, por uma teoria da lei natural, é considerando uma resposta na ordem prática, no nível epistemológico e compreendendo a auto evidência do bens, ou seja, que praticamente pode-se conhece-los sem um conhecimento prévio da natureza humana.

⁹ Ver mais em NAVARRO, P. *Normas Condicionales y Falacia Naturalista*. In: DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, v. 30, 2007, p. 601 – 616.

Referências Bibliográficas

FIGUEROA, P. ¿Retorno a Aquino? El nuevo derecho natural y las relaciones entre metafísica y moral. *Persona y Derecho*, v. 46, 2002, p. 391 – 441.

FINNIS, J. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unissinos, 2007, p. 35 – 59, 105 – 136.

FINNIS, J. *Aquinas: moral, political and legal theory*. New York: Oxford University Press, 1998.

FINNIS, J.; GRISEZ, G. The Basic principles of natural law: A reply to Ralph McInerny. *Am. J. Juris.*, v. 26, p. 21-31, 1981.

LISSKA, A. J. *Aquinas's theory of natural law: An analytic reconstruction*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LISSKA, A. J. The Metaphysical presuppositions of natural law in Thomas Aquinas: A New Look at some Old Questions. In: DI BLASI, F. Hochschild J. P., Langan J. *Virtue's End: God in the Moral Philosophy of Aristotle and Aquinas*. South Bend: St. Augustine's Press, 2008, p. 67 – 83.

MCINERNY, R. The principles of natural law. *Am. J. Juris.*, v. 25, p. 1, 1980.

MOORE, G.E. *Principia Ethica*. 2.ed. Mineola: Dover Publications, 2018, p. 1 – 36.

VEATCH, A. Natural Law and the “Is” – “Ought” Question. *The Catholic Lawyer*, v. 26, 1981, p. 251 – 265.

10. INDERDEPENDÊNCIA ENTRE DEFINIR E DEMONSTRAR NOS *SEGUNDOS ANALÍTICOS DE ARISTÓTELES*



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-10>

Mariane Farias de Oliveira¹

Resumo

Aristóteles desenvolve no livro II dos *Segundos Analíticos* uma teoria robusta sobre a interdependência entre as práticas de definir e demonstrar a partir da introdução da noção de causalidade. Isto é, a causa, que determina o “o que é” (a definição) do objeto, deve ser expressa no termo-médio da demonstração para que haja conhecimento em sentido forte. O problema, contudo, é que ao chegar ao fim do capítulo, tendo pretendido ter apresentado como a definição é conhecida, Aristóteles recai em uma aparente inconsistência. Tal inconsistência consiste em três proposições apresentadas (93b15ff) ao fim do capítulo: (i) Há conhecimento do “o que é” (definição); (ii) Não se pode conhecer o “o que é” sem demonstração; (iii) Não há demonstração do “o que é”. O espanto é latente: como, afinal, a definição, cuja possibilidade de conhecimento já foi garantida em (i), pode apenas ser conhecida por demonstração (ii), sem, contudo, poder haver demonstração dela (iii)? Defenderemos nesta apresentação que há conhecimento da definição através do poder explanatório da causa, instanciada no termo-médio, dentro da estrutura demonstrativa. Não é o resultado da demonstração, isto é, o que ela prova, que *revela* a definição, mas sim um certo “arranjo dos termos” na estrutura demonstrativa que torna possível o poder explanatório causal desta. Assim, podemos resumir nossa tese de que é este poder explanatório causal, determinado por um termo-médio adequado que apresente a causa eficiente, que *revela* ou *mostra* a definição sem demonstrá-la. Para isso, nos embasaremos na tese de Charles de que a “explanação estrutural causal” é aquela que explica não apenas as propriedades necessárias, mas (a) por que x é o tipo ou espécie de coisa que x é e, ainda, (b) por que tem de ser desse jeito para ser da forma que é – requisitos para estabelecer uma definição triádica. A relação causal e definicional explica essas propriedades necessárias do objeto justamente por haver uma conexão indemonstrável não apenas dentro da estrutura causal, mas também entre um objeto e sua essência. Palavras-chave: Aristóteles. Causalidade. Teoria da definição. Demonstração. Teoria do Conhecimento.

1. Introdução: demonstração, conhecimento científico e o livro II dos *Segundos Analíticos*

Nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles, que faz parte de seu *Organon*, o primeiro livro é dedicado ao conhecimento científico e sua forma de exposição, a

¹ Doutoranda na Université Lille 3. Professora Substituta da UFG (Universidade Federal de Goiás). E-mail para contato: oliveirafarias@ufg.br.

demonstração. O conhecimento científico, para Aristóteles, é advindo apenas daquilo que é necessário ou que acontece no mais das vezes. Esse conhecimento, que é somente de essências ou fenômenos, é adquirido apenas quando encontramos sua causa. Dispor da causa, por sua vez, significa encontrar aquilo que permite obter conhecimento científico do que “não pode ser de outro modo” e é pela causa determinado (71b9ff).

É através da demonstração, para Aristóteles, que esse conhecimento é expresso (veremos, que, no livro II, Aristóteles explorará as definições que também possuem o requisito causal). A demonstração, dada que é de itens necessários, também deve advir de “itens verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e que sejam causas dela.” (71b19).

O papel da noção de causa é central tanto na prática de definir quanto de demonstrar. Ainda na discussão sobre o conhecimento demonstrativo, Aristóteles afirma diversas vezes em I.2 que possuir a causa é a condição de cognoscibilidade dos objetos, pois ela é anterior na ordem do conhecimento e, sendo anterior, permite que a demonstração possa ser realizada.

O princípio da demonstração será uma proposição tomada como verdadeira e imediata (também chamada de primeiro princípio), que é assumida para, junto do termo médio, que expressa a causa, assegurar a transitividade da necessidade das premissas à conclusão. Charles (2010, p. 298) afirma que o papel da demonstração é tornar as essências e fenômenos inteligíveis a nós através de definições. Segundo Charles², para isso, Aristóteles parece não compreender que uma ciência deva começar com um número x de proposições axiomáticas tomadas como no método euclidiano e disso formar o corpo de conhecimento que deseja apresentar nas definições, mas sim que elas devem ser encontradas ao longo da investigação – e isto é justamente o que o livro II parece investigar.

O livro II dos *Segundos Analíticos* começa com a afirmação de que o número das coisas que podem ser investigadas e as coisas que podem ser conhecidas é o mesmo (89b23). Depois de fornecer, no livro I, uma caracterização da demonstração e do conhecimento demonstrativo, cabe agora a Aristóteles se perguntar que tipos de itens podem ser conhecidos e como eles são conhecidos. Isso significa investigar se as

² Também Angioni (2012) defende essa tese, a partir da análise dos requisitos da demonstração científica em *Segundos Analíticos* I.2, em que pretende mostrar que esses requisitos estão de acordo com uma visão não axiomatizante na ciência em Aristóteles, em que a demonstração consistiria sobretudo em uma “explicação pela causa apropriada” (p.7). Visões contrárias a esta são encontradas em Barnes (1975) e Scholz (1975).

demonstrações podem ter um papel positivo na descoberta, para além de garantir que a necessidade seja preservada na passagem das premissas à conclusão de um raciocínio axiomático (cf. Chiba, 2012, p. 172-3). Assim, a investigação se dá em quatro aspectos que são apresentados em II 1: o “que” (o fenômeno ou fato), o “porquê” (a sua causa), o “se é” (existência) e o “o que é” (definição).

A investigação do “que” e do “se” simplesmente sem mais consiste na investigação sobre se há ou não um elemento intermediador³ de conhecimento do objeto. Quando esse conhecimento do “que” ou do “se” é dado, passamos a investigar o “por que” ou “o que é”, passando, assim, do fato constatado, para a busca de qual é o seu termo médio (que permite tornar o fenômeno cognoscível em si). Toda investigação, portanto, será sobre “se há ou o que é o intermediador” (90^a5), pois ele expressa a causa e é o que permite revelar a essência. Dada a necessidade de encontrar o que permite revelar a essência, será de extrema relevância entendermos o que é “intermediador” – o termo médio – e como ele se revela na estrutura demonstrativa.

Encontrar o termo médio consiste, em última análise, em encontrar a causa que tornará possível a demonstração. Mais do que isso: através da demonstração não entendemos apenas o significado, isto é, não compreendemos apenas nominalmente o que um fenômeno ou substância significa, mas também, por conhecermos sua causa, conhecemos sua essência.

Com essas considerações gerais, Aristóteles parece impor a agenda que o livro II seguirá. E esses quatro aspectos de investigação (“que”, “se é”, “por que” e “o que é”) são o que irá nortear a sua investigação sobre como conhecer por demonstração e por definição e, entre os capítulos II.3-10, sobre as complexas relações entre essas duas maneiras de conhecer. Entre II.3-7 Aristóteles parece lançar mão de um aparato já pré-determinado de proposições acerca do conhecimento para tentar dar conta dessa relação, expondo inúmeras aporias e insucessos, que, por não ser central nessa discussão, não teremos tempo de trabalhar aqui, e entre II.8-10 parece tentar conciliar as proposições de que dispunha desde o início, mas agora a partir de outra interpretação.

Uma noção geral da definição triádica com a qual podemos operar, e que não nos lança a aparentes inconsistências e problemas interpretativos que o texto

³ Aqui também chamaremos, seguindo a literatura, de “termo médio”. Usamos em alguns momentos “intermediador” para estar em conformidade com a tradução seguida de Lucas Angioni, mas trata-se do mesmo conceito.

aristotélico nos colocará mais tarde, é a seguinte: uma definição é o que apresenta os itens próprios de x , que única e exclusivamente pertencem a x , conformados em uma unidade.

Além disso, mais especificamente para nosso interesse aqui em explicar a definição propriamente científica, Charles (2010, p. 293-300) afirma esta, no entendimento geral de Aristóteles nos *Analíticos*, será aquela que fixa a identidade do objeto, pois é adquirida mediante a prática conjunta de definir e explicar (a definição triádica advém das respostas conjuntas às perguntas “O que é x ?” e “Por que x ?”). Tal tese também terá ecos em *Metafísica Z* e merecerá, obviamente, em outros trabalhos, estudos mais aprofundados, diante de sua relevância. Também devemos deixar claro que, sempre que falamos do “o que é”, em razão de tradução, estamos nos referindo à noção de definição.

Em II.8, tendo examinado os métodos falhos e suas aporias (pelo menos para o projeto dos *Segundos Analíticos*), como se assim tivesse “limpado o terreno”, Aristóteles retoma o mesmo ensejo do bloco II.3-7. Por suas palavras, parece que até então havia analisado a busca pelo conhecimento do “o que é” a partir de métodos pré-estabelecidos em outros contextos (a divisão, em *Tópicos I 5*, por exemplo, e a demonstração, no livro I dos *Segundos Analíticos*). Agora é preciso reanalisar a situação através de novas ferramentas, filtrando erros e acertos da análise até agora feita: “Devemos novamente examinar o que foi dito acertadamente, entre essas coisas, e o que foi dito não acertadamente, e o que é a definição, e se porventura há de certo modo demonstração e definição do ‘o que é’, ou de modo algum.” (93^a1-3)⁴. Como podemos ver, algo do que foi dito nas investigações anteriores pode ser útil ainda à investigação: os argumentos, ainda que insatisfatórios como foram formulados até então, podem conter algo de satisfatório, a ser reformulado em II.8 como uma resposta definitiva ao problema da relação entre demonstração e definição. Dessa forma Aristóteles, reformulando a noção de como a essência pode estar contida na demonstração, recusará, de certa maneira, a conclusão a que chegou no capítulo anterior.

⁴ Todas as traduções dos *Segundos Analíticos* aqui citadas são de autoria de Lucas Angioni, conforme referência na bibliografia.

Já no início do capítulo Aristóteles introduz a noção de causalidade, que será a noção-chave para compreensão da relação entre as noções de definição e demonstração que está se delineando:

(...) saber o que é uma coisa é o mesmo que saber a causa de sua existência; e a razão pela qual a coisa tem uma causa definida, que é ou idêntica a ela ou dela distinta e que, se distinta, é ou demonstrável ou indemonstrável. Ora, no caso desta causa ser distinta e demonstrável, tem ela que ser um termo médio e ser demonstrada na primeira figura, uma vez que é nesta que a conexão demonstrada é universal e afirmativa. (93a5-9)

Ora, mas ainda podemos nos perguntar: a definição e a demonstração são sobre o mesmo objeto ou fenômeno, mesmo que ambas contenham sua causa? E como esses procedimentos se entrelaçam? *Explanandum* e *explanans* são intercambiáveis com *definiendum* e *definiens*? A chave para compreender isso está no último parágrafo de II.8 e é o problema visado por este artigo como ponto nevrálgico para compreender a inter-relação entre definir e demonstrar, sendo apresentado na próxima seção.

2. A aparente inconsistência de II. 8 e as definições que a compõem

Nosso problema consiste, como já dissemos, na aparente inconsistência de Aristóteles que surge no último parágrafo de II.8, e como a tentativa de esclarecê-la pode nos levar a uma compreensão muito mais precisa da interdependência das práticas de definir e demonstrar.

Investigar as concepções de definições em Aristóteles, especialmente as triádicas (científicas), envolve pesquisar o cerne da concepção de investigação científica, aprendizado e ciência no pensamento aristotélico. Autores como David Charles, Bayer, Barnes, Ross, Brunschwig, Pellegrin, Bronstein, Chiba e outros discutiram amplamente a questão do conhecimento nos *Segundos Analíticos*, mas acreditamos ainda haver uma lacuna na leitura do capítulo II.8 que enfraquece a teoria das definições e a teoria do conhecimento em geral de Aristóteles. Entender como o processo de aquisição de conhecimento científico, isto é, o conhecimento através de definições e demonstrações envolve dar conta da ambiguidade já apontada na caracterização de nosso problema: como podemos conhecer a definição das essências

se delas não pode haver nem demonstração, nem silogismo, sendo justamente através destes que ela é manifesta (93b16-18). A própria aparente inconsistência exige interpretação e exegese na elaboração de seu problema e prováveis soluções.

Para isso, iremos analisar a passagem-chave de II.8 por completo para enfim chegarmos à formulação da inconsistência.

Está dito, portanto, [1] de que modo assume-se o “o que é” e [2] de que modo ele se torna conhecido, tal que, [3] do “o que é” não se gera silogismo nem demonstração, embora [4] ele se torne evidente através de silogismo e demonstração. Por conseguinte, [5] não é possível vir a conhecer o “o que é” (aquele cuja causa é uma outra coisa) sem demonstração, nem há demonstração dele, [6] tal como já foi dito na diáporia. [93b15-20]

Em [1], “assumir o ‘o que é’” parece tratar-se da discussão, no capítulo, de que podemos assumir uma parte do *definiendum* ou do *explanandum* sem conhecê-lo por completo: “No que respeita aos itens dos quais apreendemos *algo* do ‘o que é’ (...)” (93a29). Isso é necessário para fixar o início da investigação. Também pode ser possível uma outra leitura: na medida em que se fala em “assumir”, poderia tratar-se de um termo técnico para indicar as definições que figuram como primeiros princípios e só podem ser assumidas sem mais na premissa maior da demonstração.

De todo modo, como em [2] Aristóteles parece crer que já apresentou de que modo definições são conhecidas, parece que a primeira interpretação que visamos para [1] estaria mais correta. Tal ideia de Aristóteles em crer já ter apresentado como o “o que é” pode ser descoberto até o parágrafo final de II.8 figura como base para apresentar nossa inconsistência, como veremos em seguida. Ainda assim, a ideia aristotélica de já ter lidado com o assunto não parece totalmente incorreta se olharmos para os exemplos anteriores a este parágrafo, na investigação sobre como pode-se definir e demonstrar os itens dos clássicos exemplos do eclipse e do trovão que surgem durante o capítulo.

Em seguida [3], vemos que os pressupostos que irão formar a inconsistência vão se tornando cada vez mais robustos, embora dizer que não há silogismo ou prova de uma definição e da essência esteja de acordo com algumas outras passagens dos *Segundos Analíticos*, pois em diversos momentos Aristóteles deixa claro que essências não podem ser submetidas a provas.

O trecho de [4] já está articulado com nosso problema, pois não considerar a definição passível de demonstração, mas evidente através dela vai nos levar à pergunta: evidente como? Como um primeiro princípio? Evidente na estrutura? Vejamos como o problema se delinea no trecho de [5]. E, por fim, antes de apresentarmos a inconsistência, resta dizer que a parte [6] do texto, que menciona diaporias, remete aos problemas dos métodos apresentados entre II.3-7, a saber, o da divisão e dedução geral.

Voltando ao problema, no trecho de [5] pode se formular a inconsistência entre a pressuposição de Aristóteles de que:

- (i) Há conhecimento do “o que é”.
- (ii) Não se pode conhecer o “o que é” sem demonstração.
- (iii) Não há demonstração do “o que é”.

Também podemos reformular para uma maneira mais clara como:

- (i) A definição de x pode ser conhecida.
- (ii) A definição de x se torna conhecida através de demonstração.
- (iii) Não há demonstração da definição de x .

Poderíamos, de acordo com Bayer (1995, pp. 244-5), vincular a premissa (iii) ao argumento que Aristóteles apresenta em II.4 de que não podemos supor a definição nas premissas da demonstração senão recairíamos em petição de princípio. Também, outro argumento contra (iii) apareceria em II.3 e II.7, sobre o papel de definir e demonstrar: enquanto a definição nos *mostra* “o que é” (a essência), a demonstração prova a *existência* (“se é”).

O primeiro passo para tentar solucionar o problema exegético dessa passagem é compreender o poder explanatório da causa em um certo tipo de demonstração que está intrinsecamente vinculada à definição. Isso acontece quando a definição não é provada (pois isso já fora refutado por Aristóteles no bloco diaporético), mas sim *revelada* de uma certa forma dentro da estrutura da demonstração.

Cabe, neste momento, ressaltar algumas colocações de estudiosos sobre a interpretação deste problema. Charles (2000, p. 204) enfatiza que há uma interdependência forte entre a prática de demonstrar e a de definir. No contexto de II.8, quando discute a inconsistência apresentada por Aristóteles – e, em especial, a premissa (ii) que elencamos, de que não podemos conhecer a definição (o “o que é”) sem demonstração dela –, Charles afirma que: “Apresentando demonstrações nós podemos usar noções de prioridade causal e de uma causa unificada para capturar o

que é definicionalmente prioritário e garantir a unidade do *definiendum*.”⁵ (CHARLES, 2000, p. 204). Essa forma de compreender a interdependência entre definição e demonstração advém já de II. 2 (90a31-32), onde Aristóteles equivale, ou pelo menos relaciona de forma intrínseca, as perguntas sobre “o que é?” (que apresentam a definição e a essência) e “por quê?” (que apresentam a explicação e a causa). Tais concepções nos trazem um forte indício de que investigar essa aparente inconsistência que apresentamos parece envolver, portanto, uma investigação entre a relação entre definir e demonstrar/explicar.

É notável ainda que Barnes (1993 [1975], p.221), na contramão destes autores, no comentário de sua tradução dos *Segundos Analíticos*, aponta que durante o capítulo de II.8 Aristóteles não apresentou nenhum argumento satisfatório para defender a premissa (ii) da inconsistência, em suas palavras, que “Sem uma demonstração não se pode vir a saber o ‘o que é’”. Em pouquíssimas palavras, neste mesmo sentido, Barnes também afirma que em II.8 não há nada que nos leve a acreditar que Aristóteles tenha defendido que só podemos compreender uma definição a partir da construção, primeiramente, da demonstração.

Diante dessas considerações, devemos também restringir, para que a problemática fique clara, que tipo de definição é a melhor candidata para, junto da expressão do “o que é”, explicar também o “porquê”. Qual seria este “o que é” que aparece na primeira premissa da inconsistência e que Aristóteles supõe já ter garantido as possibilidades de conhecimento? E qual é seu papel explanatório dentro da demonstração para poder ser *revelada* em sua estrutura?

No capítulo II.10 Aristóteles diferenciara as definições causais das não-causais. Aristóteles apresenta quatro tipos de definições. Essas definições se dividem, no início do capítulo, em: (i) definições nominais (93b29); (ii) definições causais (93b38ff), equivalentes a todo o conteúdo da demonstração (triádicas/científicas); (iii) definições não-causais, cujo conteúdo é equivalente à conclusão da demonstração (94a7); e (iv) as definições dos primeiros princípios das ciências (94a11).

Deteremos nossa atenção aqui a dois tipos, que são os que nos interessam para a caracterização de nosso problema. Começemos então pelas definições nominais. Para alguns autores elas estão justamente no “lado oposto” da principal candidata à

⁵ No original: “Through giving demonstrations, we can use the notions of causal priority and of one unified cause to capture what is definitionally prior and to underwrite the unity of the *definiendum*”

definição científica ou explanatória, a definição triádica, mas, para outros, elas fornecem um primeiro passo para investigação e para a chegada a tais definições. Podemos conferi-las na primeira lista que Aristóteles faz das definições em II.10, mas, ao fim do capítulo, ao recapitular tal lista, o filósofo as suprime. Há muita discussão acerca delas pois, embora todos os intérpretes concordem que elas não são úteis diretamente ao projeto de Aristóteles no sentido de construir um modelo de ciência, elas podem heurísticamente ser úteis como noções pré-demonstrativas. Para Sedley (2005, p.189), embora seu valor seja apenas semântico e não ontológico (como no exemplo do bode-cervo, cf. II.7 92b5-8), tais definições não teriam sido meramente suprimidas, mas sim compreendidas como parte das definições de tipo (iii), que não possuem o componente causal na conclusão do silogismo. Outro argumento dado pelo autor é de que Aristóteles as usaria de maneira análoga ao método dos *endoxa*, isto é, tomando-as como expressões da linguagem ordinária de fácil acesso para começar uma análise de forma introdutória. Ainda há o questionamento de por que, então, tal tipo de definição ainda figuraria no início de II.10 se seria a mesma que o terceiro tipo.

Para Bronstein (2016, p.143), contudo, as definições nominais possuem um peso maior na metodologia aristotélica. Elas se dividiriam entre definições nominais de entidades existentes e não-existentes e apenas as primeiras seriam genuínas, designando, por exemplo, espécies (como ser humano). Isso será de extrema importância para compreender como pode-se chegar às definições de espécies através da divisão que Aristóteles propõe em II.13, mas este não é nosso objetivo aqui. Para Bayer (1995) elas são a chave para o “silogismo de identificação”, o que, mesmo sem todas as informações sobre o objeto a ser definido, fixa parte de sua identidade, isto é, o *definiendum*. Assim, elas mobilizariam noções rudimentares, como as definições nominais, de que predispõe o investigador para encontrar o *definiendum* correto.

O segundo tipo de definição é o que mais nos interessa, pois diz respeito diretamente às definições mais rigorosas e propriamente científicas, aquelas das quais pode-se dizer que há *episteme* em sentido forte. Angioni caracteriza essas definições como existindo em uma relação, que consiste em uma:

(...) relação causal, para Aristóteles, se dá em uma estrutura triádica: o *explanandum* consiste em uma relação predicativa entre um sujeito C e uma dada propriedade A, e a causa consiste em outra propriedade mais básica, B, a qual,

presente no sujeito C, faz esse sujeito ter a propriedade A. A causa se expressa como "mediador" na estrutura do silogismo (cf. 90a6-11). (ANGIONI, 2012, p. 3).

A partir disso, também devemos enfatizar que a causalidade, quando expressa pela definição, se faz presente, ou é *revelada*, sempre em um silogismo da primeira figura. Será no silogismo de primeira figura pois é justamente nele que o termo médio consegue ter o poder explanatório apropriado para expressar a causalidade em todas as premissas, pois é justamente quando “a causa primeira é captada como termo mediador, a premissa maior do silogismo de primeira figura se torna conversível e, por isso mesmo, a premissa menor pode ser provada por meio da conclusão original e da conversão da maior.”(ANGIONI, 2012, p. 16). Angioni traça claramente o caminho que o poder explanatório da causa apropriada, quando presente no termo médio, percorre na demonstração.

Uma das soluções que podemos formular para saber como a definição é revelada na estrutura da demonstração é ainda embrionária e se divide em duas partes. Esta pode ser resumida na seguinte forma: a revelação da definição (triádica) da essência se daria a partir da análise da estrutura da própria demonstração, através do poder explanatório causal do termo médio. Portanto, essa revelação da definição (ou do “o que é”) estaria contida na causalidade eficiente que o termo médio (i) apresenta na premissa menor da demonstração e que (ii) constrói a relação causal apropriada no arranjo dos termos da demonstração. Trata-se, portanto, de um problema não de saber *se* é revelada ou *se* pode haver demonstração e definição de um mesmo item, pois isso Aristóteles já tratou no bloco aporético. É sobretudo uma questão *metodológica* sobre *como* essa definição pode ser conhecida na estrutura da demonstração. É somente mediante uma minuciosa análise do funcionamento da estrutura e da prática demonstrativa que a noção de “revelação da definição” poderá tornar-se clara. Aspectos dessa hipótese são amparados por diversos autores, como Bronstein (2016), Charles (2000; 2010) e Chiba (2012), especialmente nos argumentos de Charles (2000) sobre a prioridade causal eficiente sobre a definicional que veremos a seguir.

Mesmo tendo em mente que poderíamos solucionar a inconsistência através do poder explanatório da causa, expressa na definição e revelada na estrutura da demonstração, ainda há diversos problemas sobre a precisão da explicação das teses propostas como soluções para a inconsistência. Diante da resposta ainda insatisfatória da maioria dos autores sobre como a definição pode ser revelada na estrutura da

demonstração, podendo assim resolver a questão sobre a inconsistência de II.8, permanecem diversos problemas: se será sempre a causa eficiente, como Aristóteles parece apontar; como exatamente é “revelada” ou “mostrada” na definição ao investigador, e em qual estágio da investigação, pois esses termos ainda parecem muito vagos para quem investiga, soam como uma espécie de “epifania”, “iluminação”, e parece que isso não é o que Aristóteles tem em mente; por fim, e não menos importante, como a definição ser expressa pela causa, que será um termo médio, se a definição também é o arranjo de todos os termos da demonstração (ou seja, o que já chamamos de “o silogismo em sua totalidade”).

3 Algumas posições a respeito do problema

Analisaremos aqui, diante da hipótese embrionária que formulamos ao problema, como ela é embasada e justificada pelos estudiosos do assunto, bem como certas modificações presentes na posição de cada um, embora todos pareçam apontar em uma mesma direção para esclarecer o problema – ainda que insatisfatória por não esclarecer pontos importantes. E como isso aponta em direção de nossa hipótese de trabalho, embora não tenhamos ainda uma resposta original e final para o problema.

A posição que Bronstein (2016) parece tomar é de que, quando Aristóteles afirma que não é possível haver nem silogismo nem demonstração do “o que é” (a definição), mas que isto é tornado claro pelo silogismo, é a diferença crucial entre *provar* e *revelar*: “O que uma demonstração prova é o fato estabelecido na conclusão. O que ela revela é a relação causal entre os itens significados pelo silogismo de três termos”⁶ (2016, p. 151, tradução livre). Trata-se, para o autor, de revelar a relação causal entre os itens da definição que, por sua vez, revela a essência (tendo em mente que se conhecemos a causa conhecemos a essência). No entanto, que tipo de revelação é esta? Quando Bronstein elabora sua resposta como “itens significados pelo silogismo”, a resposta parece adquirir um caráter lógico-semântico que se diferencia da noção de causa, que está intrinsecamente vinculada à noção de essência. É preciso, ainda, que nas premissas haja toda a “informação definicional” relevante para o objeto ou item demonstrado, para que no arranjo dos termos da demonstração sua estrutura causal fique clara e também sua unidade (unidade tanto da essência quanto da

⁶ No original: “What a demonstration proves is the fact stated in the conclusion. What it reveals is the causal relation among the items signified by the syllogism’s three terms.” (BRONSTEIN, 2016, p. 151).

definição). O que torna essa demonstração reveladora da essência não é porque toda a definição da essência aparece como conclusão, mas porque surge a expressão da relação causal contida no silogismo em sua totalidade.

Segundo Chiba (2012, p.177), “uma demonstração bem-sucedida reflete a estrutura explanatória firmada [*embedded*] no mundo, cuja descoberta é o objeto da investigação demonstrativa heurística (IDH) (*heuristic demonstrative inquiry* [DHE]). Isto é, Chiba está de acordo com Bronstein, Charles e Bayer na leitura de II.8 de que é através da elucidação da estrutura da demonstração que será possível mostrar a causalidade. O que ele acrescenta à discussão é a tese de que isso não é apenas algo que surge em II.8 para explicar um problema específico de Aristóteles no que concerne à relação entre definição e demonstração, mas que isso é fundamental para compreender o projeto dos *Segundos Analíticos* e o uso de demonstrações em si mesmas como ferramentas de um processo positivo de aquisição de conhecimento e não a mera garantia da transitividade da verdade das premissas à conclusão. É neste sentido, portanto, que Chiba cunha o termo “heurística” à demonstração utilizada no livro II, pois neste livro Aristóteles estaria utilizando a demonstração “como um meio de *ganho* de conhecimento científico” (cf. CHIBA 2012, p. 172).

Para Charles (2010, p.298-9), a “explanação estrutural causal” é aquela que explica não apenas as propriedades necessárias, mas (a) por que *x* é o tipo ou espécie de coisa que *x* é e, ainda, (b) por que tem de ser desse jeito para ser da forma que é (englobando, assim, a (a) causa eficiente e a (b) formal). Ainda, dentro dessa mesma linha argumentativa, o autor chama a atenção para o fato de que o papel da demonstração não é apresentar na sua conclusão a definição (como já vimos na maioria dos outros estudiosos), mas, através de sua *prática*, apreender o que é primeiro na ordem na causação eficiente, afinal “a ordem da prioridade definicional será determinada pela ordem de causalidade” (2000, p. 200). A relação causal e definicional, para Bronstein (2016, p.150), explica essas propriedades necessárias que Charles comenta justamente por haver uma conexão indemonstrável não apenas dentro da estrutura causal, mas também entre um objeto e sua essência. Diante dessas duas posições, vemos que a organização definicional que outrora interrogamos como acontece, para esses autores, parece repousar na ordem da causalidade. A ordem de causalidade dentro da demonstração é o que ordena o arranjo dos itens da definição, e não o contrário. E isso é dado pela ordem das condições de conhecimento. Para

entender como a demonstração revela, enquanto prática ou ferramenta, por assim dizer, a definição, devemos ter essa noção da prioridade da causalidade sobre a prioridade definicional, pois é em razão das articulações de condições de cognoscibilidade que as causas nos propõem que a prática da demonstração pode revelar a definição da essência. Tomemos o exemplo do eclipse, mais uma vez: é a causa eficiente B, “a interposição da Terra”, que é causa de A, “eclipse” ou “privação de luz na lua”, e não o contrário. Nem há intercambialidade entre os termos, pois o último termo só pode ser conhecido pelo primeiro. Charles ainda desenvolve longos argumentos a respeito da prioridade da ordem da causalidade com relação ao essencialismo aristotélico e sua ontologia, mas este não é nosso foco aqui.

A tese de Bayer (1995) consiste em encadear dois passos na investigação para que seja possível manifestar a definição pela demonstração sem demonstrá-la. Tendo em mente que o que torna a demonstração explanatória é justamente a definição do ‘o que é’ que está contida nela, seria preciso um passo anterior para garantir a expressão correta do *definiendum* na definição, antes de ser explicado. Ele propõe um “silogismo de identificação” no processo de aquisição de conhecimento. Trata-se de um silogismo adicional à demonstração que serviria para identificar o fenômeno e fixar o *definiendum*. Na medida em que a demonstração não prova a definição, mas prova algo da essência do fenômeno, seria justamente este outro silogismo que trataria de garantir que ela manifeste a definição (cf. BAYER, 1995, p.244).

4. Considerações finais

Um resumo do que os intérpretes mais proeminentes trataram da questão de II.8 sobre como a definição é manifesta através da demonstração, se não pode ser provada, consiste em defender que a definição será a expressão de toda a proposição que inclui e qualifica o *definiendum*, apresentada na estrutura da relação entre *explanandum-explanans* da demonstração. De fato, Aristóteles afirma que esse tipo de definição difere da demonstração apenas “pela ordenação dos termos” (II.10, 94a2). Isto é, ela não tem a “aparência” de uma demonstração pois não está disposta dessa forma. Porém, mesmo quando consideramos a demonstração, o que deve ser considerado verdadeiramente na definição por completo são esses termos nessa exata relação. A questão do arranjo ou ordenação dos termos é importantíssima de ser notada para o problema da inconstância de II.8, porque fornece uma proposta bem

razoável, ainda que não totalmente clara, de como esse arranjo é disposto na definição sem ser de forma aleatória (tendo de ter, por exemplo, mais do que uma simples ordenação, mas um princípio de ordenação ou prioridade entre os termos). Ainda sobre essa questão, os critérios de ordenação podem ser os mais variados. O mais defensável seria o de causalidade, mas ainda assim: de qual tipo de causa? Eficiente, final? Isso tudo molda relações intrínsecas entre epistemologia e metafísica que permeiam a obra de Aristóteles.

Dessa forma, um resumo (já que nosso artigo consistiu-se muito mais em um levantamento bibliográfico e não na tentativa de uma posição original sobre o assunto, por ser fruto ainda de um trabalho que está em seu início de percurso) da posição de grande parte dos estudiosos contemporâneos repousa na ideia de que as práticas de demonstração e definição possuem uma relação intrínseca e devem ser tomadas sempre juntas para esclarecer esse problema, justamente pelo fato da primeira revelar a segunda.

Referências Bibliográficas

- ANGIONI, L. Aristóteles: Segundos Analíticos livro II. Tradução, introdução e notas. In: *IFCH-UNICAMP: Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.4*. 2002.
- ANGIONI, L. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. In: *Journal of Ancient Philosophy* vol. I 2007 Issue 2. 2007.
- ANGIONI, L. Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles. In: *Manuscrito – Rev. Int. Fil., Campinas*, v. 35, n. 1, p. 7-60, jan.-jun. 2012. 2012.
- ALMEIDA, W. Nota sobre o conhecimento do ‘o que é’ e do ‘por que’ no livro II dos Segundos Analíticos de Aristóteles. In: *Dissertatio* [46] 121-129, 2017.
- BARNES, J. *The Complete Works of Aristotle* (2 vol.). Princeton: Princeton University Press. 1984.
- BARNES, J. *Aristotle: Posterior Analytics. Translated with a commentary*. Second edition. Oxford: Clarendon Press. 1993.
- BAYER, G. Definition through Demonstration: The Two Types of Syllogisms in Posterior Analytics II.8’. In: *Phronesis* 40: 241-264. 1995.
- BRONSTEIN, D. Investigação e Paradoxo do Mênon: Aristóteles, Segundos Analíticos II 8. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 3 – especial, p.107-130, abril, 2010.

BRONSTEIN, D. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CHARLES, D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

CHARLES, D. (ed.) *Definition in Greek Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CHIBA, K. Aristotle on Heuristic Inquiry and Demonstration of What It Is. In: *Shields* 2012, 171-201, 2012.

SEDLEY, D. Varieties of Definition. In: Ebrey, D. (ed.) *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.187-198, 2015.

PELLEGRIN, P. *Aristote: Seconds Analytiques*. Paris: Flammarion, 2005.

PORCHAT, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ROSS, W.D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

11. A RECEPÇÃO DO TEMPO DO LIVRO XI DAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO POR HANNAH ARENDT



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-11>

João Francisco Cortes Bustamante¹

Resumo

Agostinho (354-430), filósofo da antiguidade tardia, apresenta na obra *Confissões*, especificamente no Livro XI, uma das mais significativas reflexões filosóficas sobre a criação, a eternidade e o tempo. A relação entre a eternidade e o tempo abre vereda para a tripartição do tempo: passado, presente e futuro. A tripartição do tempo é o fundamento para que Agostinho exponha o tempo como uma *distentio animi* em uma substancial diferença entre o tempo objetivo e o tempo subjetivo. O legado da filosofia do tempo no Livro XI das *Confissões* é um dos temas assimilados por Hannah Arendt (1906-1975), uma das pensadoras mais instigantes e provocativas do século XX pela densa formação teórica, pela vida entre extremos e pelo destemor do pensamento. Autora da tese *O Conceito de Amor em Agostinho* sob a orientação de Karl Jaspers (1883-1969), Hannah Arendt desenvolve a temática do tempo de modo pontual em diferentes obras e, algumas vezes, é tributária da filosofia do tempo de Agostinho. O trabalho consiste em apresentar como ocorre a recepção do tempo do Livro XI das *Confissões* de Agostinho por Hannah Arendt de modo a expor similaridades e diferenças entre os pensadores.

Palavras-chave: Tempo. Agir. Pensar.

1 Introdução

Hannah Arendt, nascida em 14 de outubro de 1906, em Hannover, Alemanha, e falecida, em 04 de dezembro de 1975, em Nova York, Estados Unidos, é uma das pensadoras mais instigantes e provocativas do século XX. O domínio de latim e grego, a formação teórica densa conciliada com a vivência intelectual próxima de estudiosos como Hans Jonas, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Walter Benjamin, entre outros, somam-se a uma vida intercalada por extremos desde a dupla fuga no período nazista entre 1933-1945, primeiro da Alemanha e depois da França ocupada, a participação como correspondente da revista *The New Yorker* no julgamento de Adolf Eichmann,

¹ Mestrando em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: joao.bustamante@edu.pucrs.br

em 1961, em Israel, até lecionar na Universidade de Chicago (1963-1967) e na *New School for Social Research* (1967-1975).²

O percurso de estudos inicia na Universidade de Marburg, em 1924, passa pela Universidade de Freiburg, em 1926, e finaliza na Universidade de Heidelberg, em 1928, onde em este último conclui o doutorado em filosofia com a tese *O Conceito de Amor em Agostinho* sob a orientação de Karl Jaspers (1883-1969). Hannah Arendt, já conhecedora de Immanuel Kant desde a adolescência, a despeito dos demais pensadores influenciadores de sua vida intelectual, posiciona Agostinho como uma das principais referências em suas reflexões. Apesar da miríade de temas advindos do prolífico pensador da filosofia da antiguidade tardia e desenvolvidos de modo intercalado em diversas obras, a temática do tempo em Hannah Arendt é apreciada no legado da filosofia do tempo de Agostinho.

Agostinho, na obra *Confissões*, elaborada entre os anos de 397-400, mais especificamente no Livro XI, percorre temas como a criação, a eternidade e o tempo em uma singular reflexão filosófica por meio de questionamentos e respostas. A tripartição do tempo em tempo passado, tempo presente e tempo futuro abre margem para expor a noção de tempo a fim de diferenciar tempo objetivo e tempo subjetivo como meio para elaborar o tempo como *distentio animi*. Hannah Arendt desenvolve a temática do tempo de modo pontual em diferentes obras e, algumas vezes, é tributária da filosofia do tempo de Agostinho. O artigo consiste em apresentar como ocorre a recepção do tempo do Livro XI das *Confissões* de Agostinho por Hannah Arendt de modo que se apresentem similaridades e diferenças entre os pensadores.

2 Espaço

A primeira referência explícita de Hannah Arendt sobre o pensamento de Agostinho é na tese *O Conceito de Amor em Agostinho* sob a orientação de Karl Jaspers. Se o objeto de estudo e pesquisa é o amor, tema caro a Agostinho em diversas obras, a pensadora alemã não prescinde em consultar *Confissões* tendo em vista a ser uma autobiografia conciliada com pensamento teológico e filosófico. Hannah Arendt compõe a tese em uma transição entre o interesse político e filosófico para que concilie

² Sobre a biografia de Hannah Arendt, consultar, CORTÉS, O. Hannah Arendt: tessituras de um percurso. In: PACHECO, J. (Org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 194-232.

o ser humano na existência e na vida no mundo. A pensadora alemã demonstra, assim, a centralidade do ambiente em que se vive de modo a que o espaço privilegiado seja o viver e a vida na existência terrena.

Desse modo, especificamente na tese elaborada ao final da década de 1920, Hannah Arendt vincula-se a Agostinho ao conceber o espaço como o âmbito em que o ser humano vive e se relaciona com o outro. Essa vida em um espaço de relações detém como marco a finitude do humano por meio de um tempo presente referenciado pela pensadora alemã por meio do Livro XI das *Confissões* de Agostinho quando expressa que, “Em cada dia que passa, perdemos a própria vida; vivos, caminhamos em direcção ao nada. Só aquilo que é presente existe realmente. Mas a vida é sempre ou já muito ou ainda nada” (ARENDDT, 1997, p. 23).

Reforça-se, assim, a presença do ser humano no mundo como ser existente em constante interação no espaço, mas sempre a padecer da finitude no tempo, ou seja, o espaço relacional do ser que o habita, age e interage é condicionado por um tempo dado como nascer e morrer. Por isso, “A vida terrestre é determinada pela morte, pelo seu fim, pelo facto de ser efêmera e mutável” (ARENDDT, 1997, p. 30).

A pensadora alemã diferencia-se de Agostinho, entretanto, ao longo de diversos escritos posteriores por atender o ser humano em si e no todo, principalmente, sobre a teoria política e a política já que o pensador da antiguidade tardia enfatiza o ser humano sempre em relação com o corpo, a alma e Deus. Essa diferença é estritamente na centralidade do ser humano no espaço do mundo onde ocorre o agir e o convívio entre os seres humanos e, como consequência, Hannah Arendt limitará e delimitará o espaço ao âmbito da vida terrena do ser humano. Não é casual, portanto, um dos temas centrais da pensadora alemã, a diferença entre espaço público e espaço privado.

Essa diferença entre espaço público e espaço privado é delineada em como o viver do ser humano ocorre na casa e na *polis*. Esse viver é um viver em si e um viver com os outros, ou seja, o viver do ser humano é dado no espaço de modo relacional. A relação no viver é constituída pela inserção de o ser humano agir no espaço, cuja diferença entre público e privado é essencial ainda que as delimitações sejam sombrias:

O que nos interessa nesse contexto é a extraordinária dificuldade com que, devido a esse desdobramento, compreendemos a divisão decisiva entre os domínios público e privado, entre a esfera da polis e a esfera do lar, da família, e, finalmente, entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção

da vida, divisão essa na qual se baseava a todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma. Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional. (ARENDDT, 2010, p. 34)

O ponto fulcral é como o espaço, público e privado, é constituinte de um tempo demarcado no mundo terreno. Esse tempo do espaço vivenciado pelo ser humano como criatura é em condição de mutabilidade e de permanência. É a compreensão de que o espaço do mundo é dado pela mutabilidade da vida e da permanência do legado da ação do ser humano, ou seja, o espaço do mundo habitado é o meio pelo qual o ser humano age para imprimir o legado do que fica, do que permanece – gerações do passado e do futuro – em conjunto com a mutabilidade do ser humano na limitação da finitude.

Esse espaço é constituído na estrita referência agostiniana de que o viver é o caminho no tempo. Para Hannah Arendt, o ser humano, ao viver no espaço como o caminho no tempo, vive e age em uma congruência própria do agir humano:

A vita activa, a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. (...) Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora das sociedades dos homens. (ARENDDT, 2010, p. 26)

Desse modo, o ser humano vive no tempo da finitude em que *ações entre os seres humanos* estão dadas no espaço do mundo, ou seja, a *vita activa* está intrinsecamente vinculada à ação no tempo. O espaço-tempo, para Hannah Arendt, é meio de proximidade e ruptura do pertencer do ser humano que age na finitude de um início e fim – nascer e morrer – em conjunto com o pensar. Como consequência, agir e pensar constituem espaço-tempo. Cabe, assim, expor como a pensadora alemã expõe o tempo e como se aproxima de Agostinho em essa temática.

3 Tempo

Agostinho apresenta na obra *Confissões*, elaborada entre os anos de 397-400, especialmente no Livro XI, uma das reflexões mais significativas sobre a temática do tempo. O pensador da antiguidade tardia transita por temas como a criação, a eternidade e o tempo em forma de diálogo demarcado por questionamentos e respostas. A filosofia sobre o tempo está em conjunto com a teologia por meio do qual se constitui sempre em uma relação entre eternidade e tempo, criação e Deus, criador e criatura.

Em esse sentido, Deus é eterno, Deus não é tempo e Deus está fora do tempo com fundamento na criação: “De fato, foste tu que criaste o próprio tempo, e ele não podia decorrer antes de o criares” (AGOSTINHO, 1997 [397-400], p. 341). O tempo, como consequência, está, para o pensador da antiguidade tardia, relacionado ao mundo, ao espaço em que o ser humano habita em que tempo e ser humano apresentam-se por meio do tempo objetivo e o tempo subjetivo.

Cabe ressaltar a diferenciação entre o tempo objetivo e o tempo subjetivo tendo em vista que, para Agostinho, não há dúvida sobre o tempo objetivo, o tempo cronológico, o tempo ordenado por dias, meses, anos, séculos e outras marcações intrínsecas ao tempo objetivo, cuja instância é a linguagem. O problema filosófico para o pensador da antiguidade tardia encontra-se no tempo subjetivo compreendido como o tempo da experiência. Como efeito, a tripartição do tempo – passado, presente e futuro – é compreensão tanto do tempo objetivo quanto do tempo subjetivo. Mais do que isso, se apresenta ao ser humano o paradoxo do tempo: “De que modo existem esses dois tempos – passado e futuro, - uma vez que o passado não mais existe e o futuro ainda não existe?” (AGOSTINHO, 1997 [397-400], p. 343).

Esse paradoxo do tempo é mais pontualmente refletido por Agostinho ao adicionar as temáticas da dimensão e da medição do tempo. A resolução do paradoxo do tempo transita entre o tempo como linguagem e experiência em uma noção de ser humano composto por corpo e alma. A filosofia do tempo é, assim, apresentada por meio de uma correção na linguagem como resultado da experiência: “Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar” (AGOSTINHO, 1997 [397-400], p. 349).

O tempo agostiniano é, com isso, memória, visão e espera ou, de outro modo, lembrança, atenção e expectativa, em que a experiência do tempo ocorre também como linguagem do tempo. A experiência do tempo por meio da tripartição do tempo ocorre como passagem do tempo por meio do qual o ser humano percebe o tempo, o mede e o manifesta pela noção de breve e longo. Para medir, o tempo passa como fatos – passado, presente e futuro – de um tempo presente, e o que se mede não é o tempo presente, mas, sim o tempo.

Agostinho ensaia a resposta sobre *o que é o tempo?*: “Daí concluo que o tempo nada mais é do que extensão” (AGOSTINHO, 1997 [397-400], p. 355). O tempo como extensão é o que se mede e, por isso, o tempo como experiência exposto pela linguagem adentra como uma experiência de *passagem* em um ser humano composto por corpo e alma que mede *o tempo que passa*. Esse tempo como extensão é, para o pensador, relacionado com a alma: “Seria surpreendente, se não fosse a extensão da própria alma” (AGOSTINHO, 1997 [397-400], p. 355). O tempo, portanto, como uma extensão da alma, uma *distentio animi* é a estrita compreensão sobre o tempo apresentado no Livro XI das *Confissões*.

Hannah Arendt recepciona essa compreensão em algumas de suas obras. Conquanto não expresse a temática da alma, tampouco a noção agostiniana de ser humano como corpo e alma, a pensadora alemã absorve o tempo do Livro XI das *Confissões* em uma dimensão de como o ser humano da *vita activa* está em um espaço-tempo próxima tanto ao espaço quanto ao tempo de Agostinho.

Para isso, a pensadora alemã apresenta na tese *Conceito de Amor em Agostinho* sob a orientação de Karl Jaspers uma referência ao tempo agostiniano das *Confissões* em que a vida e o presente coadunam-se em um caminho de projeção do que se vive e do que se espera:

O presente não é mais que o desejo daquilo que está para vir, aquilo que será apenas presente efectivo, um eterno hoje. O esquecimento do presente, comparável à transformação da vida presente numa expectativa da vida futura, é o esquecimento de si mesmo. (...) Este esquecimento é o próprio esquecimento da vida humana (...). (ARENDR, 1997, p. 31)

A própria temática do amor apresentada na tese pela pensadora alemã referencia constantemente outras passagens das *Confissões*. Hannah Arendt expõe,

igualmente, em seu livro *Entre o Passado e o Futuro*, publicado em 1961, uma arguta reflexão sobre o tempo em consonância tanto com a temática do pensar e do agir como com o ser humano no espaço do mundo. Conquanto não seja citado diretamente o Livro XI das *Confissões*, a passagem direciona-se na herança da filosofia do tempo em Agostinho com a ponderação original de Hannah Arendt:

Apenas na medida em que pensa, isto é, em que é atemporal – “ele”, como tão acertadamente o chama Kafka, e não “alguém” -, o homem na plena realidade de seu ser concreto vive nessa lacuna temporal entre o passado e o futuro. Suspeito que essa lacuna não seja um fenômeno moderno, e talvez nem mesmo um dado histórico, e sim coeva da existência do homem sobre a terra. Ela bem pode ser a região do espírito, ou antes, a trilha plainada pelo pensar, essa pequena picada de não-tempo aberta pela atividade do pensamento através do espaço-tempo de homens mortais e na qual o curso do pensamento, da recordação e da antecipação salvam o que quer que toquem da ruína do tempo histórico e biográfico. (ARENDR, 2014, p. 39-40)

Esse equilíbrio entre a filosofia do tempo de Agostinho do Livro XI das *Confissões* e a originalidade da reflexão sobre o tempo em conjunto com a ação e o pensar delineiam Hannah Arendt como uma pensadora singular sobre os eventos de sua época. Nesse sentido, é possível compreender como a pensadora alemã inclina-se por emergir o período nazifascista no arcabouço do seu objetivo precípua: a política.

Por isso, como correspondente da revista *The New Yorker*, a pensadora alemã acompanha e escreve sobre o julgamento de Adolf Eichmann, em 1961, e oportuniza, em 1963, com revisão e ampliação em nova edição de 1964, o livro *Eichmann em Jerusalém*. A memória na filosofia do tempo agostiniano do Livro XI das *Confissões* coadunada com a relação entre *ação* e *pensar* desenvolvida por Hannah Arendt desde os seus primeiros escritos constituem, portanto, um dos arcabouços de reflexão sobre o caso e o julgamento de Adolf Eichmann. Cabe ressaltar o vínculo entre memória como expressão do tempo presente dos fatos passados em Agostinho absorvido por Hannah Arendt como o meio de expressão do ser humano que vive na finitude em consonância com as *ações entre os seres humanos*. De outro modo, para Hannah Arendt, a memória é vinculada ao tempo dos fatos passados em estrita relação com *ação* e, não necessariamente, com o *pensar*. Memória, ação e pensar são composições, portanto, expressivas do ser humano no mundo.

No confronto do julgamento, entre acusação e acusado, a pensadora alemã relata sobre Adolf Eichmann que “Era como se essa história corresse numa outra fita em sua memória, e era essa memória gravada que surgia como prova contra a razão e os argumentos e a informação e as demonstrações de todo tipo” (ARENDDT, 1999, p. 92). Além disso, Hannah Arendt apresenta como a memória torna-se precária quando os fatos passados expostos no tempo presente encontram-se em relação problemática com a ação e o pensar:

A memória de Eichmann, saltando os anos com grande facilidade – ele adiantou dois a sequência de eventos quando contou ao interrogador da polícia a história de Theresienstadt -, certamente não se submetia à ordem cronológica, mas não era também simplesmente caótica. Sua memória era como um armazém, cheio de histórias humanas do pior tipo. (ARENDDT, 1999, p. 95-96)

Hannah Arendt apresenta, com isso, como o tempo se insere na política por meio da ação e, principalmente, na relação com o pensar. A recepção do tempo do Livro XI das *Confissões* de Agostinho por Hannah Arendt permite transitar pela memória, visão, espera ou lembrança, atenção, expectativa não pelos paradoxos causados em uma analítico-filosófica do tempo, mas sim a instância do tempo como *des-vincular* o ser humano da existência do espaço em que habita, age e pensa.

4 Conclusão

Hannah Arendt aproxima-se de Agostinho desde o período acadêmico e, em diversas obras, se torna referência analítica para diversos temas, entre os quais, o tempo. Nesse sentido, a temática do tempo no Livro XI das *Confissões* de Agostinho é, com isso, expressa em algumas passagens nas obras da pensadora alemã. O interesse principal de Hannah Arendt consiste em como o ser humano *age e pensa* no espaço e no tempo sem se vincular com a filosofia agostiniana direcionada por Deus, alma e corpo de modo que a compreensão centraliza-se sobre o ser humano e a política.

A recepção do Livro XI das *Confissões* de Agostinho por Hannah Arendt não consiste em ser sobre o tempo histórico ou o tempo cronológico, mas, sim, na filosofia agostiniana de tempo presente dos fatos passados, de tempo presente dos fatos presentes e de tempo presente dos fatos futuros vinculados ao ser humano. É o tempo

dado como memória, agora e espera ou lembrança, atenção e expectativa que *passam* e *perpassam* a existência finita do ser humano. A relação memória e espera é representativa quando Hannah Arendt expõe o caso Adolf Eichmann em que relata como se torna precária a memória, o pensar e a ação.

A recepção da filosofia do tempo do Livro XI de Agostinho por Hannah Arendt enriquece a relação espaço-tempo do ser humano na existência da finitude. Igualmente, aproxima a política de uma filosofia do tempo como meio de compreensão sobre a ação e o pensar. Hannah Arendt expressa, portanto, como a filosofia do tempo agostiniana permite apresentar com similaridades e diferenças uma compreensão sobre o tempo vinculada à vida humana.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ARENDT, H. *O conceito de amor em Agostinho*. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

CORTÉS, O. Hannah Arendt: tessituras de um percurso. In: PACHECO, J. (Org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 194-232.

12. CONSIDERAÇÕES SOBRE A MORTE EM ORÍGENES: ESCATOLOGIA E ESPERANÇA



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-12>

Rodiny Junior¹

Resumo

O presente trabalho deslinda a noção da morte do corpo em Orígenes de Alexandria (ca. 185-254). A morte corporal é em si, um fato natural ao homem, mas, essa destruição do corpo humano, no estado de justiça original, foi suprimida pelo dom da imortalidade. Orígenes traz em sua obra um otimismo sem precedentes na Patrística, pois, admite uma possibilidade de conversão e uma purificação dos atos maus na outra vida e, por isso, uma modificação na sua sorte, posição divergente da literatura patrística anterior e também posterior a ele. A alma, por sua vez, passa incólume pela morte e adentra numa situação espiritual em que subsiste separada do corpo. Para Orígenes, com a morte do homem, morre somente uma das três partes que compõem o ser humano (corpo, alma e espírito), de modo que a alma cessa sua função informante, divorciando-se do corpo e conquistando uma condição limitante, despotencializada do corpo, que todavia, será potencializada novamente após a sua restauração no juízo final (escatologia), com a ressurreição do corpo. A ideia de Orígenes é que Cristo reunirá toda a sua criação em um único final, e em que conduzirá e submeterá até os inimigos a um juízo final, neste sentido, a cosmologia e escatologia do alexandrino estão intimamente imbricados. O fim será quando o último inimigo for destruído, isto é, a morte, e Deus será tudo em todos, ou seja, tudo em cada ser particular. O maior desejo dos cristãos, onde depositam suas esperanças, é na ressurreição dos justos e nas recompensas no post mortem pelos seus esforços. A virtude da esperança que traz em si um valor afirmativo e moral, que é movida por um desejo, não vazio e inerte, mas que se afirma em uma promessa real e concreta, a ser manifestada no fim dos tempos, fomentada sobretudo no autor da Carta aos Hebreus “Continuemos a afirmar nossa esperança, porque é fiel quem fez a promessa” (Hb 10, 23).

Palavras-chave: Morte. Escatologia. Restauração. Apocatástase. Esperança.

Abstract

The present work detaches the notion of the death of the body in Origen of Alexandria (ca. 185-254). Bodily death is in itself a natural fact for man, but this destruction of the human body, in the state of original justice, was suppressed by the gift of immortality. Origen brings in his work an unprecedented optimism in Patristics, since he admits a possibility of conversion and a purification of evil acts in the hereafter and, therefore, a change in his luck, a divergent position from the Patristic literature before and also after him. The soul, in turn, passes through death unscathed and enters a spiritual situation in which it remains separate from the body. For Origen, with the death of man, only one of the three parts that make up the human being (body, soul and spirit)

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (PFI/UFF), Especialista em História Antiga e Medieval pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: rodinyjunior@id.uff.br.

dies, so that the soul ceases its informing function, divorcing itself from the body and conquering a limiting, depotentialized condition. of the body, which, however, will be strengthened again after its restoration in the final judgment (eschatology), with the resurrection of the body. Origen's idea is that Christ will bring all of his creation together in a single ending, and in which he will lead and subject even his enemies to a final judgment, in this sense, the Alexandrian cosmology and eschatology are intimately interwoven. The end will be when the last enemy is destroyed, that is, death, and God will be all in all, that is, all in each particular being. The greatest desire of Christians, where they place their hopes, is in the resurrection of the just and in the post mortem rewards for their efforts. The virtue of hope that carries with it an affirmative and moral value, which is driven by a desire, not empty and inert, but which is affirmed in a real and concrete promise, to be manifested at the end of time, fostered above all in the author of Letter to the Hebrews "Let us continue to affirm our hope, because the one who made the promise is faithful" (Heb 10, 23).

Keywords: Death. Eschatology. Restoration. Apocatastasis. Hope.

Considerações Iniciais

A morte é um tema importante na História da Filosofia, sobretudo na Antiguidade, tema este no qual rios de tinta foram escritos. A Filosofia é tida como exercício e preparação para a morte na concepção platônica. Em diferentes épocas, povos de diversas culturas construíram diferentes concepções sobre o sentido da morte e a possibilidade de existir para além desta vida. Basearam-se em percepções da natureza e em revelações sobrenaturais, amparados pelo desejo de transcendência. Na contemporaneidade, é quase um tabu falar sobre a morte, e, diversas são as dificuldades encontradas, desde o temor que resulta na negação: extirpação de qualquer pensamento sobre o tema, até a banalização, porque o encontro com a morte é na morte do outro. O próprio cristianismo modificou ao longo dos séculos as atitudes e ritos diante da morte, todavia, o sentido da morte cristã é compreendida através do Cristo. É uma continuidade em uma descontinuidade, ou para utilizar uma expressão de Schopenhauer: "A morte é um piscar de olhos que não interrompe a visão" (2013, p. 72). Pode-se pensar que Deus e morte são duas realidades incompatíveis, mas, isso não significa que sejam incomunicáveis.

A morte do corpo na concepção de Orígenes

Na literatura e tradição judaica, a morte foi vista como consequência direta do pecado, estando ligada intrinsecamente com a sujeição do primitivo casal ao pecado

segundo o mito do Gênesis (cf. Gn 2-3). Nesta concepção, o homem estaria destinado à imortalidade de todo o seu ser. No entanto, através do pecado, rompeu unilateralmente sua relação de amizade e confiança com a divindade, perdendo assim, o dom da imortalidade. Por esta perspectiva, infere-se que porque o homem pecou, ele se tornou um mortal. Segundo a literatura cristã, a morte corporal é, em si, um fato natural ao homem, mas essa destruição do corpo humano, no estado de justiça original, foi suprimida pelo retorno da possibilidade da imortalidade, que foi perdido outrora pelo pecado, todavia, o homem recuperou seus direitos e seus efeitos primeiros. Com a morte, termina para o homem o tempo reservado para a vida terrena, encerrando, assim, o tempo de mérito e do demérito.

No cristianismo, a morte é ressignificada. Abandonou-se a concepção negativa judaica e adquire uma condição positiva e necessária. O Cristo, ao experimentar a morte no seu ser, transformou seu sentido: a morte passou de manifestação do pecado, ou de salário de pecado para os judeus; expressão da transgressão e da desobediência para ser sinal de uma vida nova. Cristo mudou o sentido da morte: *morrer para ressuscitar*. O cristão não morre para permanecer morto, mas para ressuscitar. A morte passa a ser o grande momento da vida.

O morrer cristão é um morrer *com* Cristo, pois morrendo com Cristo, o fiel ressuscitaria com ele, assim, a morte deixava de ser um *telos*, para tornar-se um trânsito rumo à vida definitiva, manifesto através da dialética: *vida-morte-ressurreição*. E avanço mais: a morte do cristão não se limita apenas ao instante da passagem, ela é uma *experiência perene* que se prolonga durante toda a vida até a consumação física, muito baseado na compreensão paulina da “morte do velho homem” (cf. Rm 6) e da verdadeira vida: “Estais mortos, e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,3). Isso está intrinsecamente ligado a um exercício espiritual, comum nas filosofias da Antiguidade tardia; a *tranquillitas animis*², através da *prosochè* (atenção a si mesmo): presença perante a divindade e perante a si mesmo. Para Platão “exercitar-se para a morte é exercitar-se para a morte de sua individualidade, de suas paixões, para ver as coisas na perspectiva da universalidade e da objetividade” (cf. HADOT, 2014, p. 45). O exercício da morte cristã é a participação da morte do próprio Cristo.

² Tratados de Sêneca e Plutarco inclusive.

Orígenes conceitua a morte como um “afastar-se da vida” (*princ*³. I, 2,4), não definitivamente, pois, não era razoável que os seres, uma vez que foram criados por Deus para à vida tivessem de perecer completamente. Desta forma, era preciso que antes da morte existisse tal potência que destruísse a morte futura, e que ela fosse a ressurreição.

Na antropologia de Orígenes, o homem é um composto formado de corpo, alma e espírito⁴. Neste sentido, com a morte do homem, morre somente uma das partes que compõem o ser humano, o corpo, parte frágil e provisória da condição humana. A alma, por sua condição imortal, permanece intocável ao evento da morte, ela simplesmente passa por uma libertação relativa ao corpo. Nesse sentido, a morte não é um evento que se refere ao ser humano, mas somente ao corpo. Não é o ser humano que morre, mas o corpo mortal, enquanto a alma imortal permanece ilesa. A morte despotencializa a alma do corpo, mas, que será potencializada novamente na restauração (juízo).

O corpo morre, dado a sua limitação, mas, na compreensão de nosso autor, é também convidado à ressurreição. Orígenes, comentando Paulo em sua primeira carta aos coríntios “[...] Porque é preciso que o corruptível se revista de incorrupção e este ser mortal se revista de imortalidade” (15,53) e ainda “um corpo animal foi semeado, e um corpo espiritual ressuscitará” (15,44), afirma que o ser corruptível e mortal se refere a matéria corporal, embora esta possa também permanecer revestida pela alma e pela incorruptibilidade. E se o corpo ressuscitará nós deveremos estar em nossos próprios corpos e não em outros. Se aqui, neste mundo, temos uma alma revestida pelo corpo, em outro mundo, haverá um corpo revestido pela alma, isto é, ambas as circunstâncias e substâncias subsistem, embora em ordem e qualidades não precisamente similares. Por mais que nosso autor admita que o corpo seja corruptível, insiste que isto não o desabona de ser imortal, pois se revestirá de incorrupção, quando for revestido pela alma (ou em outros termos do próprio Cristo)

Assim, essa matéria do corpo, agora corruptível, se revestirá de incorrupção, quando a alma perfeita, instruída pelas doutrinas da incorrupção, tiver começado a utilizá-la. Não nos admiremos de chamar vestimenta do corpo a alma perfeita aqui chamada de incorrupção [...]. Como Cristo é uma veste para a alma, assim, por certa razão fácil de entender, a alma é chamada veste do corpo. Ela é seu

³ *Tratado sobre os princípios.*

⁴ antropologia tricotômica paulina, também encontrada em Platão.

ornamento, que esconde e cobre sua natureza mortal. Assim, aquilo que se diz: “É preciso que o que é corruptível se revista de incorrupção”, é como se dissesse: é preciso que essa natureza corruptível do corpo receba a veste da incorrupção, que é a alma que tem em si a incorrupção, porque certamente ela se revestiu de Cristo, Sabedoria e Palavra de Deus. Quando esse corpo, que um dia possuiremos numa forma mais gloriosa, participar da vida, chegará ao que é imortal, de tal modo que se tornará incorruptível. O que é mortal é por isso mesmo corruptível, mas não se pode dizer que o que é corruptível seja por isso mesmo mortal. Dizemos que a pedra e a madeira são corruptíveis, mas daí não se segue que se possam chamar mortais, pois nunca tiveram vida (*princ.* II, 3,2).

Para Orígenes, Deus dá o corpo a cada um segundo o seu mérito, ele “dá corpo a cada uma das sementes como quer”. O corpo semeado é diferente do corpo ressuscitado, o corpo semeado é aquele característico da materialidade, da corruptibilidade, desprezível, fraco e físico, enquanto o corpo ressuscitado é dotado de imaterialidade, de incorruptibilidade, cheio de glória, cheio de força e espiritual. Ou fazendo uso da expressão que diz Paulo, “o homem terrestre é diferente do homem celeste”.

O limiar da alma

Orígenes definiu a alma como substância, princípio das imaginações e das impulsões. Assim, “essa definição é perfeitamente adequada a todos os animais, mesmo os que estão nas águas, e a mesma definição também se aplica convenientemente às aves” (*princ.* II,8,1). Em todos os animais, existe a alma, de modo que, também no homem, não há dúvidas que a alma esteja presente nele⁵.

O alexandrino postula ainda se há duas almas no homem uma divina e celeste, e uma inferior, que cede às paixões do corpo, sendo esta em oposição constante com o espírito. Assim, faz-se mister que:

Examinemos primeiro de que tipo são as paixões de que sofre a nossa alma quando

⁵ Orígenes só não sabe definir se os anjos e os espíritos divinos possuem alma ou se são puramente almas. Afirma apenas que a maioria pensa e postula que são seres animados, mas não há problema algum usar o termo alma dos anjos da mesma maneira que se usa a alma de Deus para Cristo. Sobre Cristo, Orígenes é bem enfático: “do mesmo modo que teve um corpo verdadeiro, teve uma verdadeira alma”.

nós no sentimos no interior rasgados em partidos opostos sobre cada ponto, quando os nossos pensamentos de certo modo lutam juntos em nossos corações [...] Quando se diz, pois, que a carne combate o espírito, os adeptos dessa última explicação compreendem por isso que o uso, as necessidades, ou o prazer da carne, quando excitam o homem, o distraem e desviam das realidades divinas e espirituais. Quando somos atraídos pelas necessidades do corpo, não temos como nos ocupar com as realidades divinas que valem para a eternidade, e, ao contrário, a alma que se entrega ao divino e está unida ao espírito de Deus combate a carne porque não a deixa amolecer nas delícias e seguir na corrente dos prazeres que são o seu deleite natural (*princ.* III, 4,4).

Deste modo, nosso autor conclui que não são duas almas que habitam o homem, mas a própria carne que fala muitas vezes mais alto do que o espírito. Assim, “ela se tornou carne e ela tira o seu nome dessa carne que passa a ser objeto do seu zelo e da sua intenção” (*princ.* III, 4, 4).

Faz-se mister reforçar que, para Orígenes, a alma é imortal, ela não está sujeita a morte mesmo que o homem esteja vivendo no pecado. A definição é clara, quando há a morte do homem, morre aquilo que é mortal, o corpo, e permanece sempre vivo aquilo que é imortal, a alma. Para o autor, o homem só será objeto de punição, descanso ou felicidade quando passar pelo processo do julgamento *post mortem*. Vale muito a atitude do corpo para elevar a alma, os gestos e a busca da oração ajuda a alma a se elevar e conquistar as bem-aventuranças, um dos exercícios fundamentais para elevar o homem e sua alma, novamente temos aqui os exercícios espirituais como caminhos para o progresso do homem, o exercício moral, no cristianismo, é espiritual.

Em suma, para Orígenes, a morte é apenas um agente de mudança, muda a condição do homem, mas a sua substância continua subsistindo com toda a certeza, uma vez que a substância é atemporal, imortal, e que em seu tempo específico, devolverá não só a ressurreição da alma, mas também a do corpo.

“O fim será igual ao princípio”: O otimismo da escatologia de Orígenes

Na Patrística, percebe-se os discursos sobre a importância decisiva da morte, reafirmando que depois dela não é mais possível adquirir-se mérito algum, com

exceção de Orígenes, que admite uma possibilidade de conversão e uma purificação dos atos maus na outra vida e, por isso, uma modificação na sua sorte. Orígenes traz em sua obra um otimismo sem precedentes na Patrística, pois, admite uma possibilidade de conversão e uma purificação dos atos maus na outra vida e, por isso, uma modificação na sua sorte, posição divergente da literatura patrística anterior e também posterior a ele.

O grande *insight* de Orígenes no tocante à escatologia foi a postulação de que “o fim será igual ao princípio”, noutros termos, o retorno à unidade inicial. Para isso, faz-se necessário sintetizar a cosmologia e a questão da preexistência das almas em Orígenes, na qual, Deus criou a natureza dotada de razão⁶ (*tá logiká*); as inteligências, participando todos de uma mesma natureza⁷, sem distinção de nenhum gênero⁸, todavia, deu-lhes o livre arbítrio⁹. No estado primitivo, todos contemplavam igualmente a chama do fogo do *eros* de Deus, por um ato consciente, decaíram do amor de Deus e esfriaram na caridade por ele. Essa queda produziu a diversidade dessas inteligências em três níveis de acordo com a escala que decaíram: os anjos, os homens e os demônios.

O mundo, segundo Orígenes, fora dado ao homem, depois de sua queda, não para corrompê-lo em uma absoluta e irreversível danação, mas para educá-lo. No tocante à questão de possibilidade de outros mundos, embora Orígenes admita-a, do processo de criação e destruição daquilo que Deus faz, ele possui muitas dúvidas se de fato existiu um mundo além deste, e se existirá outro depois (antes do fim definitivo); se há essa possibilidade tanto para o passado quanto para o futuro, ele ainda possui dúvidas de que natureza seriam esses mundos, se iguais ou totalmente diferentes. Havia defensores do modelo de sucessão idêntica dos mundos. Para Orígenes, essa possibilidade afeta o princípio de liberdade e autonomia das almas:

⁶ homens, anjos, demônios, que não tinham o bem-em-si, mas, participavam pelo criador; o *Bem-em-si*.

⁷ A criação dos princípios racionais se dá antes de todas as coisas, e são semelhantes à natureza divina (cf. *princ.* III, 1, 13).

⁸ “Ele criou todas elas iguais e semelhantes, porque não havia nele nenhuma razão para a produção de variedade e diversidade” (II,9,6).

⁹ Esta é a grande chave de leitura de Orígenes para refutar os argumentos estóicos do eterno retorno e do gnosticismo no tocante ao determinismo da salvação. Tal possibilidade de livre-arbítrio, de escolhas pessoais, ainda que em direção a um mesmo fim, não poderia dar-se no tempo do eterno retorno, pois este como um todo, já estaria dado e minuciosamente estabelecido desde os primórdios e em todas as suas circunstâncias (cf. *princ.* III, 3, 4).

Quanto aos que defendem a sucessão de mundos equivalentes e em tudo semelhantes, não sei sobre que fundamentos se apoiam. Com efeito, se nos representamos um mundo perfeitamente semelhante ao outro, será de qual modo que Adão e Eva farão de novo o que já fizeram [...]. Não vejo com que argumento isso possa sustentar-se, se as almas agem com livre-arbítrio e seus progressos ou seus recuos procedem conforme o poder de suas vontades. As almas não são determinadas a fazer ou a desejar isto ou aquilo por um movimento que retorna a si mesmo segundo os mesmos ciclos depois de tantos séculos, mas elas se dirigem, no decurso de seus atos, lá para onde tendem livremente suas disposições (*princ.* II, 3,4).

Para o alexandrino, o argumento de repetição (eterno retorno) é impossível, seria como acreditar que alguém que quisesse garantir o resultado idêntico da colheita da safra anterior, jogasse novamente sobre a terra a mesma quantidade e no mesmo lugar as sementes que novamente desejam semear, para que cada grão recorresse aos mesmos lugares, segundo a mesma ordem e as mesmas variáveis que aconteceram na semeadura passada. Nesta perspectiva, parece completamente impossível que um outro mundo possa ser restabelecido na mesma ordem e da mesma maneira que um mundo anterior. Orígenes então postula: “Podem existir diversos mundos, mas com mudanças consideráveis, de tal modo que se possa atribuir a causas evidentes que o estado de um mundo é melhor que o de outro, ou, conforme os casos, pior ou equivalente” (*princ.* II, 3,5).

A apocatástase sintetizaria o poder do *logos*, do Cristo como poder redentor absoluto. Todos os homens, dado a bondade e a misericórdia divina, teriam a plena salvação através do Cristo, o qual chamará todas suas criaturas para um único fim, dando aos bons ou ruins a possibilidade de serem salvos e habitar o céu, até mesmo os seus próprios inimigos. Isto porque, para Orígenes, mais forte que todos os males da alma é a Palavra e o poder da cura que reside no próprio Deus: “médico das nossas almas” (II, 10,6).

Orígenes afirma que a consumação de todas as coisas é a destruição do mal, isto é, quando as coisas começam a acelerar seu curso para a consumação, a unidade do Pai e o Filho, que são um, ajudará a vencer o último inimigo, que é a morte. Será destruído o mal, de modo que não haverá mais dores, tristezas, choro, nem mesmo a

morte. A destruição do último inimigo não significa que sua substância do homem será também destruída, mas somente o mal.

Podemos, portanto, pensar que toda essa substância corporal será colocada nesse estado, quando todas as coisas foram reduzidas à unidade e Deus, quando tudo será tudo. No entanto, entenda-se bem, não será realizado de repente, mas pouco a pouco e por graus, ao longo dos séculos, sem número ou medida. Não se pode definir um tempo determinado por algo que a lei do tempo não existe mais, que é no *eschaton*, e para esse processo de transformação, de acordo com Orígenes, acontecerá de forma imperceptível, individual, em seu próprio tempo, indivíduo por indivíduo. Deus será tudo em todos¹⁰, noutros termos, Deus será tudo em cada ser. Assim o homem poderá

sentir Deus, pensar Deus, ver Deus, estar com Deus, Deus será todos os seus movimentos, e assim é que Deus será tudo para ela. Não haverá mais discernimento do bem e do mal, pois que Deus é tudo para ela, e nele o mal não existe e aquele para quem Deus é tudo e está sempre no bem não mais desejará comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Portanto, se o fim reconduzido à condição inicial, e a consumação das coisas retornada ao seu princípio, restaurarão o estado que tinha então a natureza racional quando ela não tinha necessidade de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, depois de ter afastado todo sentimento de maldade, de o ter retirado para chegar à integridade e à pureza, aquele que é único Deus bom será só para ela e nela será tudo, não somente em alguns, nem em muitos, mas em todos, quando já não haverá mais morte e não mais aguilhão da morte, e absolutamente mal nenhum, então Deus será verdade em todas as coisas (*princ.* III, 6, 3).

Deste modo, Deus reinará sobre todos e submeterá¹¹ todos ao Pai, que ele submeteu todas as coisas, isto é, quando tiverem sido feitos capazes de receber Deus. De modo que todos os seres precisam dar testemunho dessa submissão para serem submetidos a salvação, pois é da submissão que vem a salvação. Embora seja razoável entender que a ideia de apocatástase, isto é, a restauração universal de todas

¹⁰ Aqui Orígenes tem o cuidado de afirmar que Deus será tudo, porque ele é tudo, ele toma esse cuidado para distanciar-se do panteísmo estoico.

¹¹ Do ponto de vista pedagógico, a submissão voluntária do Cristo como *logos* encarnado se oferece à liberdade humana antes de mais nada como um exemplo para imitação, e o desígnio escatológico divino é na realidade colocado como totalmente dependente da cooperação (*synenergeia*) da liberdade da criatura, cuja má inclinação (sua tendência a ser “negligente” e afastar-se de Deus). A submissão aqui é um bem para Orígenes.

as coisas em seu estado original, puramente espiritual, ou seja, o processo sobre o qual as almas daqueles que cometem pecados aqui na terra eles serão submetidos a um fogo purificador¹² após sua morte, enquanto as almas do bem entrarão no paraíso, esse modelo, posteriormente, foi rejeitado pela Igreja, uma vez que rompe com a ideia do juízo particular e final, proposto para julgar as almas no estado do pós-morte.

A esperança dos cristãos: o reino dos céus

A esperança é um princípio afirmativo em si mesmo e traz uma concepção moral. A definição mais simples que encontra-se para esperança é o ato de *esperar* o que se deseja. Nota-se que se trata de um conceito dinâmico. A esperança é uma virtude, comumente associada como uma expectativa, mas, é uma expectativa que não é passiva, ela é uma ação, uma força externa capaz de despertar uma busca de sentido de vida, possibilita uma abertura ao Transcendente; ação que direciona o homem ao sentido último da vida. Ela é a chave para o futuro.

É o *desejo* de algo mais, que denominamos, por fim, de esperança. Assim, é correto afirmarmos que, esperança é a expectativa de algo superior e perfeito. É uma força que transcende toda e qualquer experiência humana; expectativa que aspira algo supremo, intocável, infinito. Por esta razão, é difícil descrevê-la, assim, faz-se mister permitir *envolver-se* por ela, pois apenas a esperança possibilita desfrutar, *já* no presente, um *kairós* vivificante e anunciador de um *ainda não* futuro.

Etimologicamente, esperança vem do latim *spes*, também compreendida pelo verbo esperar: *sperare*. Significa: “espera aberta; que não versa sobre resultados externos (como a expectativa), mas sobre a realização do ser pessoal” (RUSS, 1994, p. 89). Em grego, *elpis* (*elpizen* e *elpidso*), designava a atitude de quem aguarda um acontecimento alegre ou triste, feliz ou infeliz. Os gregos reconheciam a esperança, mas se preveniam contra a sua insegurança. Para eles, o ser humano se faz dono do futuro não através da esperança, mas por julgar o presente.

¹² Sobre o carácter especificamente escatológico da *paideia purgativa* que se realiza através do castigo é afirmado explicitamente por Orígenes em diversas passagens no *De Principiis* (cf. p. ex. II,9,8; II,10,2; II, 10,6). Apenas o médico das nossas almas conhece os castigos necessários para a purificação da alma, noutros termos a fúria da vingança divina aproveita à purificação das almas. Orígenes retira essa ideia do fogo purificador do livro de Isaías: “Deus os santificará no fogo ardente” (Is 66,16). Faz-se mister recordar também que em I,1,1 o próprio Deus é comparado com o fogo.

Platão, no *Fédon*, oferece-nos um argumento otimista em favor da grande e bela esperança, porém relacionada depois da morte. Neste caso é ressaltada a importância da sobrevivência da alma. Também resgata o valor etimológico da palavra *elpis* como desejo. Surge, agora, uma relação com o Belo e com o Bem, através da qual a esperança (*elpis*) alcança o seu cumprimento máximo. A atitude de Platão diante da morte é uma atitude de esperança.

A certeza de um futuro pleno e feliz, caracterizado pela esperança, só é encontrado efetivamente na tradição judaico-cristã. Nela, a esperança aparece como o fim das tensões que trabalham o coração humano e encaminha à posse gratuita do próprio Deus. Aparece no ato de esperar (*spes qua*), que se funda no objeto da esperança (*spes quae*) que é o próprio Deus. O livro da Esperança é o Apocalipse, a expectativa do novo céu e da nova terra, onde o próprio Deus enxugará as lágrimas e não haverá dor ou morte. Porque tudo será renovado.

Assim, o maior desejo dos cristãos, onde depositam suas esperanças, é na ressurreição dos justos e nas recompensas no *post mortem* pelos seus esforços. O reino de Deus é, por assim dizer, a grande dádiva da esperança cristã, onde, na visão de Orígenes está a verdadeira vida, a vida eterna. Deve-se compreender o que está acima das realidades corporais e dedicar-se à sabedoria e ao conhecimento. todavia, mesmo àqueles que deixarem esta vida com poucos conhecimentos, mas, que apresentarem obras dignas, poderão tomar parte nesta vida, porque sofreram com coragem as lutas desta vida.

Para Orígenes, Deus plantou o amor da verdade em nossa inteligência, que tem um desejo próprio e natural de conhecer a verdade transcendental e a causa das coisas. E esse desejo será plenamente realizado no futuro, quando será acrescentada a beleza da imagem perfeita, mas, o Deus não colocou esse amor da verdade para que não seja satisfeito nesta vida, o desejo pode ser satisfeito, só que na compreensão de Orígenes, esta vida é uma espécie de rascunho da verdade e do conhecimento (*princ. II, 11, 4*). Orígenes utiliza a metáfora do espelho para explicar isso, porque quando tiver, no futuro, a visão total e perfeita:

Assim como nesta vida corporal primeiro crescemos no corpo, e nos primeiros anos a quantidade suficiente dos alimentos nos serve para crescer, mas depois, quando atingimos a estatura adequada à medida do nosso crescimento, já não usamos o alimento para crescer, mas para viver e nos conservar na vida pela

comida, assim, segundo creio, quando a mente chega à perfeição, ela se alimenta, ela usa os alimentos que lhe são próprios e lhe convêm à medida que não há falta nem excesso. Em tudo é preciso entender como alimento a contemplação e a compreensão de Deus segundo as medidas que lhe são próprias e convêm à natureza que foi feita e criada (*princ.* II, 11,7).

Assim, percebemos que há estágios de progresso e crescimento na verdade e no Bem. Orígenes também cita Paulo, mostrando a sua aspiração às coisas supraterestras e supracelestes: “Pois nossas tribulações momentâneas são leves em relação ao peso eterno de glória que elas nos preparam até o excesso. Não olhamos para as coisas que se veem; pois o que se vê é transitório, mas o que não se vê é eterno” (2Cor 4,17-18). O que se vê é transitório, o que não se vê é eterno. As coisas que se vê, isto é, as sensíveis, visíveis só possuem um tempo, ao contrário, as coisas que não se vê, ou seja, as inteligíveis, invisíveis são eternas, não estão sujeitas ao tempo. Assim, todas as coisas que impedem o homem de alcançar a eternidade parecem não ter importância. Isso vale para as provações, tribulações, perseguições, nada disso importa, se o foco do ser humano for a busca pelo eterno.

Conclusão

Segundo Orígenes, deve-se buscar o reino de Deus, pois tem-se “um sumo sacerdote eminente, que atravessou os céus” pela grandeza do seu poder e de seu espírito, “Jesus Cristo, Filho de Deus” (Hb 4:14). Pois o Cristo prometeu àqueles que de maneira digna vivam as coisas divinas, conduzir a cada um aos bens que estão além deste mundo, isto é, aos céus. A fim de cumprir a promessa em que diz: “a fim de que, onde eu estiver, estejais vós também” (BÍBLIA, Jo 14:3). As dificuldades, as tribulações, os sofrimentos devem ser suportados, pois têm-se a grande esperança de entrada no reino dos céus. Aceita a esperança, e aguardando que a promessa se cumpra, toda a criação agora geme no afeto que tem por aqueles que ela ajuda, e com eles sofre com paciência, esperando o que lhes foi prometido. A esperança aqui se afirma em uma promessa real e concreta, a ser manifestada no fim dos tempos, fomentada sobretudo no autor da Carta aos Hebreus “*Continuemos a afirmar nossa esperança, porque é fiel quem fez a promessa*” (Hb 10, 23).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CROUZEL, H. *Origène*. Paris: Dessain et Tolra, 1985.

CROUZEL, H. *Theologie de l'image de Dieu chez Origène*. Toulouse: Ed. Montaigne, 1956.

DANIÉLOU, J. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948.

DROBNER, H. *Manual de Patrologia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HADOT, P. *Que es la filosofía antigua*. Fondo de Cultura Económica: México, 1998.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. (Col. Patrística n. 30) São Paulo: Paulus, 2012.

ORÍGENE DIZIONARIO: la cultura, il pensiero, le opere. Roma: Città Nuova Editrice, 2000.

PRAT, F. *Origène, le théologien et l'exégète*. Paris: Librairie Bloud, 1907.

QUASTEN, J. *Patrología: hasta el concilio de Nicea*. v.I. 3. ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1984.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992.

13. DA FILOSOFIA À LITERATURA: COMO FILÓSTRATO E LUCIANO INAUGURAM A SEGUNDA SOFÍSTICA



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-13>

David dos Santos Fraga¹

Resumo

O presente artigo visa analisar dois proeminentes pensadores da segunda sofística: Flávio Filóstrato (c. 170-250) e Luciano de Samosáta (c. 125-192) sob a ótica das análises da filósofa francesa Barbara Cassin. A segunda sofística é o “terceiro efeito sofístico” citado por Cassin em sua obra *O Efeito Sofístico* e marca a passagem “da Filósofa à Literatura”: Filóstrato, invertendo Aristóteles, fará a acusação de *psêudo* contra a própria filosofia: não é a sofística que parece filosofia sem de fato ser mas os filósofos que parecem sofistas mas não o são, só os melhores e mais sábios filósofos é que podem ascender ao nome e estatuto de “sofista”, pois a sofística é uma “retórica filosofante”; já Luciano cria o primeiro romance ficcional da história da humanidade inaugurando a ficção científica, cria um romance *psêudo*, que sabe e se reivindica como *psêudo* mas escreve, também, o único tratado sério sobre História que nos relegou a Antiguidade. O pensador faz *história*, nos dois sentidos, brincando com toda ambiguidade e duplo sentido da palavra grega.

Palavras-chave: Filóstrato, *Historia*, Luciano, *mythos*, *plasma*.

DA FILOSOFIA À LITERATURA

A primeira sofística perdeu a guerra filosófica para Platão e Aristóteles que a reduziram a *pseudos*, não-ser, falso e falsificação da filosofia relegando a ela o estatuto de má retórica vazia de sentido. Com essa expulsão bem sucedida da história do pensamento “as plantas que falam” de Aristóteles, os sofistas da segunda sofística não pertencerão mais ao corpus dos filósofos mas ao dos oradores e Cassin nos aponta também que “se quase não se hesita mais em lhe conceder apenas uma existência real, isolável, é necessário constatar que a importância que lhe atribuímos é sempre somente histórica ou literária” (CASSIN, 1990, p. 13.).

Filóstrato faz a acusação de *psêudos* contra a própria filosofia. Respondendo ao Fedro de Platão em seu livro *A Vida dos Sofistas*, a sofística é uma retórica filosofante e só os melhores filósofos podem aceder ao nome e estatuto de sofistas. Enquanto o livro Gama de Aristóteles acusava a doutrina sofista de parecer filosofia sem de fato

¹ Mestrando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES. E-mail: davidsfraga@gmail.com

sê-la, agora são os filósofos que não são sofistas e apenas parecem ser. Na outra margem da segunda sofística, Luciano, cria o primeiro romance ficcional da história. O romance constitui uma resposta ao interdito filosófico, pois o romance é um *psêudos* que se sabe e se reivindica como *psêudos*. Um discurso que renuncia a toda adequação ontológica para seguir sua demiurgia própria: falar não para significar, mas falar pelo prazer de falar e de produzir assim um efeito-mundo, “ficção” romanescas. Luciano com sua História Verdica faz sofística sobre a própria sofística ao brincar com o paradoxo do mentiroso e dizer que sobre um ponto será mais honesto que os historiadores anteriores e que sob um ponto ele dirá a verdade: que ele conta mentiras. Ao mesmo tempo, Luciano é uma figura contraditória, se de um lado escreveu Uma História Verdica, o primeiro romance ficcional, de outro escreveu o único tratado sério de História que nos relegou a Antiguidade: Como se deve escrever a história. É dessa forma, com a demiurgia do logos estabilizada em ficção romanescas e jogando com ambos sentidos de historia é que um já “maduro” Luciano poderá escrever um diálogo satírico moral e religioso como o Diálogo dos Mortos que trata tanto do conceito estrito de história, ao elencar como personagens figuras históricas como Menipo, Diógenes e Sócrates; *mythos* ao escolher como cenário o mitológico Hades dos gregos; e *plasma* (ficção), ao criar um diálogo satírico e cômico de coisas falsas que não aconteceram mas que “são ditas como as que aconteceram” pois são “verossímeis” se imaginarmos um diálogo entre tais figuras.

Entendida como parte da tradição literária² do período alexandrino, a segunda sofística tinha como modelo absoluto o grego ático. Todos os oradores e prosadores orgulham-se de ser áticos, *attikizein*, isto é, escrever à maneira ática.

FILÓSTRATO E A SEGUNDA SOFÍSTICA

Flavio Filóstrato de Lemnos, viveu provavelmente nos séculos II e III d.C. (entre 170-250) e provinha de uma conhecida família de sofistas. Foi sofista durante o período dos imperadores romanos tendo recebido seus primeiros ensinamentos de retórica em Atenas depois mudou-se para Roma. Escreveu a *Vida de Apolônio de Tiana* e as *Vidas dos Sofistas* em grego.

² Todo esforço de Cassin, tanto em *Ensaio Sofísticos*, como em *Efeito Sofístico* gira em torno de estabelecer não apenas a importância da segunda sofística na história da literatura à segunda, mas também, uma importância na história do pensamento humano.

A segunda sofística retorna com Filóstrato com a acusação de *pseûdos* contra a própria filosofia. Para o sofista romano, a sofística é uma “retórica dedicada a filosofia”³, uma “retórica filosofante”:

Deve-se considerar a antiga sofística como uma retórica filosofante. Ela disserta sobre aquilo de que tratam os que filosofam, mas enquanto estes últimos, construindo armadilhas com suas questões e avançando passo a passo em diminutas questões de suas pesquisas, afirmam que ainda não conhecem, o sofista antigo fala como se soubesse. (Vida dos sofistas, I, 480; CASSIN, 2005, p. 404.).

Para Filóstrato só os melhores filósofos podem aceder ao nome e ao estatuto de sofistas. Se Aristóteles no livro *Gama da Metafísica* acusava a sofística de “parecer filosofia sem sê-lo”, agora são os filósofos “que não são sofistas, mas apenas parecem”:

Sofista foi o nome que os antigos deram não apenas àqueles oradores que falavam excessivamente bem e resplandeciam em glória, mas também àqueles filósofos que davam livre curso à sua expressão: é deles que preciso falar em primeiro lugar, visto que, sem serem sofistas, mas parecendo sê-los, ganharam o direito a esse nome. (Vida dos sofistas, I, 481; CASSIN, 2005, p. 409).

Filóstrato, então, situa a retórica e a filosofia sob a égide da sofística. Esse é o ponto nevrálgico que caracteriza a “segunda sofística”: Filóstrato em algumas frases redesenha toda a estrutura de tal forma que a sofística não se encontra mais no limite, ou fora, de uma filosofia delimitada.

Com Filóstrato, a sofística constitui por si só um elemento sem fora, o universo, e um apogeu, a excelência - esboço ao mesmo tempo inocente e extravagante de uma estrutura ontoteológica da sofística. Na segunda sofística não há nada além de sofística. (CASSIN, 2005, p. 186).

³ Na edição em espanhol de *Vidas de los Sofistas* há uma pequena diferença da tradução de Barbara Cassin. O que Cassin traduz por “retórica filosofante” na edição espanhol traduzida por Maria Concepcion Giner Soria é traduzido por *retórica dedicada a la filosofia*. Cf. FILOSTRATO. **Vida de los sofistas**. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1999, p. 62.

Se para Filóstrato a filosofia está ligada à “harmonia com a mântica humana que os egípcios, os caldeus e, antes deles, os hindus” (*Vida dos Sofistas*, I 480; CASSIN, 2005, p. 404) a sofística está em “harmonia com a arte dos profetas e dos oráculos” (*Vida dos Sofistas*, I 480; CASSIN, 2005, p. 404). Dessa forma não se compreende mais o questionamento filosófico com *thauma*, espanto mas como o gosto pelo maravilhoso que sustenta a atenção literária. Trata-se de agir como o sofista Crítias e fazer referência, à referência das referências, Homero: “Sei que Crítias, o sofista, também não procedia assim e que apenas de Homero fez menção ao pai, pois tratava-se de revelar a maravilha de Homero ter tido por pai um rio” (*Vida dos Sofistas*, I 479; CASSIN, 2005, p. 403). Pois Homero é o pai da sofística e a tragédia sua mãe e Arquíloco⁴ seu sopro:

Quando o sofista Nicágoras chamou a tragédia de “mãe dos sofistas”, Hipódromo completou sua engenhosidade dizendo: “E, Homero, o pai”, e apoiou-se em seu conhecimento de Arquíloco quando chamou Homero de voz dos sofistas e a Arquíloco, seu sopro.⁵ (Vidas de los sofistas, II 620; FILOSTRATO. Vida de los sofistas. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1999, p. 236, tradução nossa).

Segundo Cassin, Filóstrato marca duas diferenças entre a primeira e a segunda sofística: conteúdo e forma. A antiga trata daquilo que a filosofia trata, isto é, moral (de coragem e justiça), de religião (dos heróis e dos deuses), cosmologia (da *ideia* do mundo); a segunda sofística trata do *hypotyposato*, “os tipos” do pobre, do rico, do nobre, do tirano e os casos que cabem assim sob um nome (*tas es onomo hypotheseis*) que a história traz (*eph’ has he historia agei*). As “hipóteses” nada mais tem a ver com a filosofia no seu sentido de “tema” ou “questão submetida a exame” mas é ligada a história, a “hipótese” é uma “questão definida”, uma *causa* latina que implica fatos, pessoas, pessoas, tempos e etc; uma causa com seu *kairos*.

⁴ Arquíloco de Paros foi um poeta lírico e soldado grego que viveu na primeira metade do século VII a.C. Os antigos colocavam-no em pé de igualdade com o próprio Homero.

⁵ Cuando el sofista Nicágoras llamó a la tragedia “madre de los sofistas”, Hipódromo completó la ingeniosidad diciendo: “Yo, a Homero, el padre”, y se apoyaba en su conocimiento de Arquíloco cuando llamaba a Homero voz de los sofistas y a Arquíloco, su aliento.

Pode-se agora compreender, em seu mínimo detalhe, terminológico, a definição de Filóstrato: A segunda sofística “faz a hipotipose”, isto é, descreve em linhas gerais caracteres (os mesmos dos quais se alimentará nossa literatura clássica, em La Bruyère como em Molière) e tira daquilo que a história “traz” (*agei*) e “narra” “os casos que cabem assim sob um nome”: Alexandre, sob o caso do conquistador, ou Demóstenes, sob o caso do demagogo, e igualmente Fedra como amante e Andrômaca como viúva. (CASSIN, 2005, p. 197.)

Se para Filóstrato “a antiga sofística completava a filosofia, assim também a segunda sofística completa a história” (CASSIN, 2005, p. 198). Dessa forma, Cassin chega a uma analogia de proporção do tipo: primeira sofística/filosofia = segunda sofística/história. Com isso ela busca afirmar que se a primeira sofística é uma *retórica filosofante*, a segunda é uma *retórica historizante*: “Se antiga sofística é uma *rhetorike philosophousa*, a segunda é uma *historousa rhetorike*, uma ‘retórica historizante’” (CASSIN, 2005, p. 198).

LUCIANO DE SAMÓSATA E SUA HISTÓRIA VERÍDICA OU O PSÊUDO QUE SE ADMITE PSÊUDO

Luciano de Samósata nasceu em 125 d.C. em Samósata, na província romana da Síria, e morreu em 181, possivelmente na Alexandria, Egito. Sabemos pouco a respeito de sua vida, mas o apogeu de sua atividade literária foi durante o reinado de Marco Aurélio entre os anos 161 e 180. Ele escreveu em grego e se ficou conhecido por seus diálogos satíricos. Satirizou e criticou acidamente os costumes e a sociedade da época tendo exercido no período da Renascença influência em escritores ocidentais como Erasmo, Rabelais, Quevedo, Swift, Voltaire e Machado de Assis. Foram atribuídas a ele mais de 80 obras, conhecidas por *corpus lucianum* (“coleção luciânica”), acredita-se que pelo menos uma dezena delas seja apócrifa. Suas obras mais conhecidas e notórias são: *Uma História Verdadeira* (ou *Uma História Verídica*), *Como se deve escrever a história* e *Diálogo do Mortos*.

Luciano parece ser uma figura ambígua que joga com os dois sentidos da palavra grega *historía*. De um lado escreve *Como se deve escrever a história* considerado como o único “tratado” sobre a matéria que nos relegou a Antiguidade e de outro *Uma História Verídica* considerado o primeiro romance ficcional da história. Pois *Uma História Verdadeira* é um “*pseudos* que se dá como *pseudos*” (CASSIN,

2005, p. 238). *Uma História Verdadeira* é uma ficção e se admite como ficção. Luciano no início do livro após constatar que muitos dos ditos “historiadores” que diziam ter visitado tal e tal lugar na verdade tudo inventam e que isso “era então habitual, mesmo, entre os quais faziam profissão de filósofos” (*H.V. A, 4; LUCIANO, 1980, p. 19*) e que lhe espantava “o facto de cuidarem que as mentiras que escreviam passariam despercebidas” (*H.V. A, 4; LUCIANO, 1980, p. 19*), põe em suspenso a própria atividade do historiador ao brincar com o paradoxo do mentiroso e admitir que será mais honesto que os seus predecessores ao admitir que tudo que conta ali são mentiras:

E foi assim que também eu, por vanglória, resolvi deixar à posteridade qualquer coisa do gênero, só para não ser o único a não beneficiar da faculdade de contar histórias fantásticas. E já que não tinha nada de verídico para narrar (na realidade, não me tinha sucedido nada digno de registro) virei-me para a mentira, mas uma mentira mais desculpável que a daqueles, porquanto numa coisa serei eu verdadeiro: ao confessar que minto. (*H.V. A, 4; LUCIANO, 1980, p. 19*).

E é dessa forma após essa abertura e pedido de desculpas que Luciano começa sua “História Verdadeira” e relata diversos viagens fantásticas, entre elas: uma ilha onde visualizam as pegadas de Hércules e Dionísio (A.5)⁶ e um rio de vinho cujas margens era rodeadas de videiras (a parte de cima dessas videiras eram mulheres nuas das quais brotavam, das pontas das mãos e dos cabelos, cachos de uvas) de onde escorriam um fino fio de vinho e peixes que embriagavam quem os comiam (A.7,8); uma viagem à lua (A.10), a outros planetas (A.15) e navios voadores (A.9), os “Cavaleiros Abutres” (A.11), o rei Endímion e seu inimigo solar Faetonte (A.12), uma guerra galáctica nas estrelas (A.13 à 20), algo semelhante à astronautas sob o nome de “Corredores-de-Vento” (A.13) e “Bailarinos-do-Espaço” (A.16)⁷, o homossexualismo entre os homens da lua que parem pela barriga da perna, as “Dendritas”, árvores feitas de carne geradas de um testículo plantado na terra lunar (A.22); O “mundo” dentro da baleia, o jovem e o velho que viviam em seu interior há 27 anos (A.31 à 33), a batalha

⁶ Os números indicados entre parênteses indicam o parágrafo exato na obra de Luciano afim de serem encontradas no original ou em qualquer tradução rapidamente. As letras indicam a parte da obra, A indicando parte 1 e B a parte 2.

⁷ Luciano antecipa diversos temas como à viagem à Lua, viagem espacial interplanetária, a existência de vida extraterrestre, guerras espaciais e diversos outros temas que só serão efetivamente popularizados na ficção científica do século XX.

contra os habitantes aquáticos (A.40), a batalha das ilhas flutuantes da Nesomaquia (A.41,42); o mar de leite e a ilha de queijo (B.3), os homens Felópodes⁸ que caminhavam sobre as águas (B.4); a ilha dos “Bem-aventurados” cujo vento soprava melodias encantadoras e seu aroma era de flores variadas (B.5,6), que era governada por Radamanto, um dos três juízes do Hades que julgava na ocasião uma série de heróis tais como Ajax, Teseu e Menelau, Alexandre (B.7 à 9). As pessoas da ilha dos heróis são incorpóreas, transparentes, impalpáveis e nem envelhecem. O clima é sempre de primavera. (B.12). Os banquetes na Planície Elísia são embalados com música e cantares de Homero que vive lá junto à outros poetas como Hesíodo. (B.14,15). Pode-se beber de duas fontes, a fonte do riso e a fonte do prazer (B.16); a terra dos ímpios, com suas prisões e locais de suplício, de onde brotava espadas e lanças do chão e seus rios de lama, sangue e fogo (B.30,31); a ilha e cidade dos Sonhos de onde todos os sonhos provém que é governada por Hipno⁹ (B.32,33); depois de navegar por bosques e florestas (B.42) Luciano e sua tripulação chegam “ao fim do mundo” num enorme precipício no mar. Conseguindo então atravessar uma ponte que “ligava os dois mares à superfície e corria dum mar para o outro” no meio do precipício (B.43) eles chegam a terra dos selvagens Búcefalos que comiam carne humana (B.44). Fugindo de lá encontram os “homens-navio” que navegavam de costas e cujo mastro era seu pênis ereto (B.45); terminam por fim na ilha das Onósceles, mulheres marinhas que seduzem os homens para comê-los (B.46), fugindo rapidamente dali chegam à outro continente que Luciano diz ficar “do lado oposto à habitada por nós”, dessa forma ele encerra o livro prometendo contar em outra oportunidade as aventuras no outro continente¹⁰ (B.47).

Podemos constatar, também, em *Uma História Verdídica*, um Luciano que já satiriza com um “sério” e “deslocado” Sócrates¹¹ que habita a ilha dos heróis e se nega a divertir-se nunca deixando de praticar sua “ironia socrática”: “Dizia-se até que Radamanto estava zangado com ele e que muitas vezes tinha ameaçado expulsá-lo da ilha, se continuasse a tagarelar e não resolvesse pôr de parte a ironia divertir-se” (H.V.

⁸ Pés-de-Cortiça

⁹ Sono.

¹⁰ Luciano nunca chegou a escrever a continuação de suas aventuras. Talvez devamos aplicar a essa promessa as palavras do § 4, assim como o resto da aventura também trata-se de uma mentira.

¹¹ A sátira a figura de Sócrates será muito mais enfática e efusiva no *Diálogo dos Mortos* quando Menipo e Diógenes encontram um choroso e arrependido Sócrates.

B. 17; LUCIANO, 1980, p. 71.); ou ainda um Sócrates que mente à respeito de sua homossexualidade:

No que toca ligações amorosas e sexo, eis a sua concepção: têm relações às claras, à vista de todos, tanto com mulheres como homens, coisa que de modo algum consideram vergonhosa. Apenas Sócrates jurava a pés juntos que o seu contacto com os jovens era puro, mas a verdade é que todos o acusavam de perjúrio, porquanto, em muitas ocasiões tanto, Jacinto como Narciso o haviam confessado, mas ele negava. (*H.V. B. 19*; LUCIANO, 1980, p. 73).

Se um de um lado temos esse Luciano, autor e inaugurador do romance ficcional de outro temos o Luciano, “pretensso historiador” autor de *Como se deve escrever a história*. Temos então dois Lucianos que brincam com o duplo sentido do termo *historía*. Como nos relata Cassin:

Insistir no discurso da história e em como escrevê-la já é jogar propositalmente com a amplitude do sentido de *historia* e contar histórias. Assim como insistir na importância decisiva da escolha dos fatos é por o dedo na homonímia constitutiva do *factum*: ele aconteceu e foi fabricado. (CASSIN, 2005, p. 239).

E de fato o Luciano “historiador” de *Como se deve escrever a história* parece levar a sério este ofício ao recomendar que o historiador deve ser sem medo, incorruptível, livre, franco e verdadeiro:

Portanto, assim seja para mim o historiador: sem medo, incorruptível, livre amigo da franqueza da verdade; como diz o poeta cômico, alguém que chame os figos de figos e a gamela de gamela; alguém que não admita nem omita nada por ódio ou por amizade; que a ninguém poupe, nem respeite, nem humilhe; que seja juiz equânime, benevolente com todos a ponto de não dar a um mais que o devido; estrangeiro nos livros e apátrida, autônomo, sem rei, não se preocupando com o que achará este ou aquele, mas dizendo o que se passou. (*Pôs deî historían syngráfhein*, 44; LUCIANO, 2009, p. 71)

O historiador para Luciano, além da franqueza e verdade também deve-se ater inteiramente aos fatos:

Com efeito, do mesmo modo que admitimos que o historiador deve ter como objetivos a franqueza e a verdade, assim também o primeiro e único objetivo de sua linguagem é mostrar claramente os fatos fazê-los aparecer em plena luz. (*Pôs deî historían syngráphein*, 44; LUCIANO, 2009, p. 73)

Além de se ater totalmente aos fatos é preciso que o historiador de todas as formas tente comprová-lo, mas caso isso não seja possível é necessário confiar em quem os expõe com mais integridade:

Quanto aos próprios fatos, não se devem ajuntar ao acaso, mas é preciso, ao preço de mil penas e sofrimentos, comprová-los e, sobretudo se são atuais presenciá-los. Caso isso não seja possível, deve-se confiar em quem os expõe com mais integridade, aquelas pessoas que parecem que não amputariam ou acrescentariam algo aos acontecimentos, por compaixão ou hostilidade. (*Pôs deî historían syngráphein*, 47; LUCIANO, 2009, p. 75).

Podemos, então, agora fazer o mesmo questionamento que Barbara Cassin: “Esse tolo - esse sofista - do Luciano consegue realizar a façanha de ser ao mesmo tempo o campeão da história e o promotor daquilo que Hayden White denomina de a meta-história?” (CASSIN, 2005, p. 239).

Se a primeira sofística crítica a ontologia e opunha o dizer do Ser ao estatuto do *logos*, do discurso e suas *epideixes*, performances através do *kairos* e da *homonoia* davam corpo ao político que substituía o físico, a segunda sofística através do deslocamento da mesma *homonoia* e de um *kairos* próprio seu vai colocar a *história* no lugar da “filosofia tradicional” e não apenas *uma* história mas ambas histórias: a ficcional e a real. Esses dois contraditórios “contadores da histórias” são performatizados na figura de Luciano. E por que os diferenciamos? Quem responde é Machado de Assis:

Um contador de histórias é justamente o contrário do historiador, não sendo um historiador, afinal de contas, mais do que contador de histórias. Por que essa diferença? Simples, leitor, nada mais simples. O historiador foi inventado por ti, homem o culto, letrado, humanista; o contador de histórias foi inventado pelo povo que nunca leu Tito Lívio, e entende que contar o que se passou é só fantasiar. (ASSIS, 1979, p.361-362).

PLASMA, MYTHOS, HISTÓRIA E O DIÁLOGO DOS MORTOS

É importante conceituarmos o que essas três palavras gregas *plasma*, *mythos* e *historía* significavam para a segunda sofística. É fácil verificar a importância terminológica de *plasma* uma vez que é “a palavra usual para designar o roteiro inventado de uma declamação sem situação histórica específica” (CASSIN, 2005, p. 223) ou simplesmente “ficção”. Para contextualizarmos um pouco mais é necessário examinar a noção de *plasma* com a de *historia*, bem como a de *mythos*. A mais explícita se encontra em Sexto Empírico em sua obra *Adversus Mathematicus*,¹² que reproduz e reelabora toda uma tradição latina¹³. *Plasma* é uma espécie de gênero dos *historoumena* (“objetos da história”) e se opõe, no interior desse gênero, a dois outros: *mythos* e *historia*. Enquanto *historia* versa sobre o “verdadeiro” pois diz respeito ao “factual (*he praktike*), personagens, lugares-tempos e ações”, *mythos* e *plasma* (mitos e ficções) são “falsos”. Dessa forma, o “que concerne a história” (*ton historoumenon*) é história (*historia*), mito (*mythos*) e ficção (*plasma*). A história narra “coisas verdadeiras e que ocorreram de fato”; o mito narra “fatos não ocorridos e falsos” e a ficção narra “fatos que não se deram, mas que são semelhantes aos que se deram” e cita como exemplos “as peças cômicas e os mimos”:

Em adição às coisas, tendo em vista que um dos objetos da História é a história, outro o mito, e o outra a ficção; e que a História é a exposição de coisas verdadeiras e que ocorreram de fato, por exemplo, que Alexandre morreu envenenado na Babilônia por conspiradores, a ficção é a narração de fatos que não se deram, mas que são semelhantes aos que se deram, como as peças cômicas e os mimos, // e o mito [é] a exposição de fatos não ocorridos e falsos, como quando contam que a ração dos aranhas venenosas e das serpentes nasceu do sangue dos Titãs. (*Adversus Mathematicos*, I, 263, 264; SEXTO EMPÍRICO, 2015, p. 121-123).

¹² A crítica de Sexto a “história” é uma das mais radicais desde sua desvalorização na *Poética* (183,184) de Aristóteles. A crítica (*Adversus Mathematicos*, I, 248-269) inscreve-se primeiramente como uma crítica da gramática para depois se circunscrever em uma crítica mais geral das ciências e do ensino. Provém dessa mesma obra, também, uma das paráfrases do *Tratado do Não-Ser* de Górgias que é usada por Sexto com fins céticos a fim de construir através dele e de sua crítica da gramática, das ciências e do ensino o seu “ceticismo absoluto”.

¹³ Cícero e Quintiliano também escreveram sobre a “tripartição da história”: *historia*, *fabula* (invés de *mythos* de Sexto) e *argumentum* (“argumento” ou “roteiro” invés de *plasma*).

Segunda Cassin a formulação de Sexto para tripartição dos objetos da *historia* (*historoumena*) “são superponíveis às distinções encontradas tanto em Cícero quanto em Quintiliano” (CASSIN, 2005, p. 227) e para demonstrar isso com mais precisão e exatidão, a pensadora francesa nos apresenta a seguinte tabela em seu livro (CASSIN, 2005, p. 228):

ton historoumenon (Sexto)
narrationum in negotiis partes (Cícero)

<i>historia</i> (S.) ¹⁴ <i>historia</i> (C./Q.)	<i>mythos</i> (S.) <i>fabula</i> (C./Q.)	<i>plasma</i> (S.) <i>argumentum</i> (C./Q.)
coisas verdadeiras e que aconteceram (<i>genomena</i> , gesta)	coisas que não aconteceram e que são falsas (S.) nem verdadeiras nem verossímeis (C./Q.)	coisas que não aconteceram, mas que são ditas como as que aconteceram (<i>homoios legomenon</i> , S.)
	= tragédias, poemas, parte histórica da gramática (Q./S.)	coisas fictícias, mas que poderiam ter sido feitas (<i>ficta... fieri</i> , C.)
		coisas falsas mas verossímeis (<i>falsum... fingunt</i> , Q.)
		= comédias e pantomimas (S.), comédias (Q.)

É dessa forma, com a demiurgia do *logos* estabilizada em ficção romanesca é que um já “maduro” Luciano poderá escrever um diálogo satírico moral e religioso como o *Diálogo dos Mortos* que joga tanto com os sentidos de *historia*, ao elencar como personagens figuras históricas como Menipo, Diógenes e Sócrates; *mythos* ao escolher como cenário o mitológico Hades dos gregos; e *plasma*, ao criar um diálogo

¹⁴ As letras indicam respectivamente: S para Sexto Empírico, C para Cícero e Q para Quintiliano.

satírico e cômico de coisas falsas que não aconteceram mas que “são ditas como as que aconteceram” pois são “verossímeis” se imaginarmos um diálogo entre tais figuras.

O *Diálogo dos Mortos* é uma “sátira menipeia”¹⁵, esse gênero literário é caracterizado por sua ousadia, recursos cômicos tais como a sátira, a ironia e o ridículo que contrastam com os gêneros considerados “sérios” como as tragédias, diálogos platônicos e também pela ruptura com a realidade. Luciano compôs 30 diálogos nos quais se relacionam e dialogam, Hades, o senhor do submundo, Hermes¹⁶, o deus que conduz os mortos e os entrega à Caronte, o barqueiro que transporta-os através do rio das almas Estige, outras figuras importantes e famosas da mitologia (tais como o Cérbero) e da história (tais como Sócrates) da Grécia Antiga aparecem nos diálogos.

Os diálogos giram em torno de Diógenes e de Menipo, dois falecidos filósofos cínicos que constantemente questionam os outros mortos e expõem com corrosiva ironia a inconsistência de suas ideias e atitudes durante a vida.

Analisaremos, agora, a obra o *Diálogo dos Mortos* de Luciano. Não se busca aqui fazer uma longa crítica literária ou resumo da obra, mas apontar em quais pontos e diálogos encontra-se infundida à crítica luciânica (na figura dos cínicos/sofistas¹⁷) tanto à um modo de vida falso e materialista quanto à crítica aos “charlatões”, sejam eles filósofos ou heróis.

A obra se inicia com um diálogo entre Pólux e Diógenes, onde este pede que chame Menipo para ali rir-se e zombar dos mortos que se lamentam. Pois se em vida já era fácil zombar e rir-se das pessoas que viviam vidas falsas

Aqui, no entanto, não cessarás de rir com segurança, como eu estou fazendo agora. Sobretudo porque tu vês os ricos, os sátrapas, os tiranos, agora tão rebaixados e insignificantes, reconhecidos apenas pela lamentação; isto é, que são uns poltrões

¹⁵ A expressão originou-se das *Saturae Menippeae* do erudito romano Marco Terêncio Varrão (116 a.C./ 27 a.C.), que aborda em seus diálogos satíricos as ideias do filósofo cínico Menipo de Gadara, que viveu no século III a.C. e escreveu diversas obras, das quais nenhuma chegou até nós; o mesmo destino tiveram as ‘*Sátiras Menipeias*’ de Varrão.

¹⁶ Hermes é uma divindade polivalente, notoriamente conhecido como “o mensageiro dos deuses”. No *Diálogo dos Mortos* ele assume a função de *psykhopompos*, isto é, “Condutor (ou acompanhante) das Almas”.

¹⁷ Menipo e Diógenes por vezes são chamados de filósofos cínicos e em outras de Sofista. Importante ressaltar que Luciano usa o termo “Sofista” com seu sentido originário de “alguém com maestria em Saber” e não o sentido pejorativo platônico de um “enganador que utiliza-se de argumentos falaciosos”. É por isso que no diálogo XI, após desmascarar um arrogante e pomposo Hércules, Menipo é chamado de Sofista por ele: “Tu és um impertinente e um sofista” cf. *Nekrikoí diálogoi*, XI, 3 ; LUCIANO, 1996, p. 103.

e ignóbeis, enquanto ficam recordando das coisas lá de cima. (*Nekrikoí diálogoi*, I, 1; LUCIANO, 1996, p. 45).

Diógenes chega até mesmo a zombar dos deuses a dizer para Menipo que caso topasse com uma oferenda ou rito aos deuses que trouxesse para que eles comessem:¹⁸

E mais: que ele venha para cá com a sacola cheia de muito tremoço, e, se em alguma encruzilhada ele topar com um jantar preparado para Hécate ou ovo de alguma purificação ou alguma coisa desse tipo, que traga. (*Nekrikoí diálogoi*, I, 1 ; LUCIANO, 1996, p. 45).

Uma das características mais marcantes dessa obra é presenciar um Diógenes que busca afastar-se e diferenciar-se dos “filósofos charlatões”. Após dizer a Pólux que Menipo podia ser encontrado sempre rindo e “zombando daqueles filósofos charlatões” ele pede que mande um recado a tais filósofos:

Em poucas palavras recomendo-lhes de parar conversa fiada, de discutir sobre a universalidade das coisas de plantar chifres uns dos outros e de fabricar crocodilos e de afiar as mentes para formular perguntas sem resposta. (*Nekrikoí diálogoi*, I, 2; LUCIANO, 1996, p. 47).

A ideia de que a morte iguala a todos e que a retórica é o elemento que se distingue no Hades perpassa todo diálogo. Os mortos despojados dos excessos inúteis para a vida, permanecem, ainda, com a capacidade de dialogar entre si, além de poder julgar. A capacidade de rir e zombar das pessoas que viviam vidas falsas e viver despojado de bens materiais é o que distinguirá os cínicos. De fato, no diálogo II, Menipo não tem nem ao menos um óbolo¹⁹ para pagar sua travessia a Caronte e obriga este a levá-lo de graça. (*Nekrikoí diálogoi*, II, 1; LUCIANO, 1996, p. 53.) Ao entregá-lo para Hermes pergunta de onde ele havia retirado aquele “cão” zombeteiro ao que Hermes responde que Menipo era um alguém completamente livre:

¹⁸ De fato, os pobres costumavam aproveitar-se disso e comiam oferendas de encruzilhadas ou ovos que eram usados em ritos de purificação *cf.* nota 6 de Murachco *in* LUCIANO, 1996, p. 50.

¹⁹ Era costume enterrar os mortos com um óbolo entre os lábios para que pudessem pagar a travessia ao barqueiro Caronte.

Caronte: Hermes, de onde tu nós trouxeste esse cão? Que coisas ele dizia durante a travessia... ele ria e zombava de todos os passageiros. Enquanto os outros gemiam, ele era o único que cantava.

Hermes: Não sabes, Caronte, que tipo de homem tu tivestes como passageiro? É alguém absolutamente livre. Esse é Menipo. (*Nekrikoí diálogoi*, II, 2 ; LUCIANO, 1996, p. 55).

No diálogo IV, é que surge pela primeira vez a figura de um frágil e choroso Sócrates pela boca do Cérbero²⁰ que responde ao questionamento de Menipo de como havia sido a descida de Sócrates ao Hades. É também nesse diálogo que somos surpreendidos por Menipo chamar Sócrates de sofista:²¹

Cérbero – De longe, Menipo, ele parecia avançar com o rosto perfeitamente imperturbável e parecia não ter nenhum medo da morte; e isso ele queria mostrar também aos que estavam parados na entrada do Hades. Mas, assim que ele olhou para dentro do abismo e percebeu a escuridão, e quando, enquanto ele hesitava, eu o mordi (com a cicuta) e puxei-lhe o pé, ele se pôs a berrar como um bebê, a lamentar seus próprios filhos, enfim, ficou daquele jeito.

Menipo - Então o homem era um sofista e não era verdade que desprezava coisa?! (*Nekrikoí diálogoi*, IV, 1; LUCIANO, 1996, p. 63).

Sócrates volta à cena no diálogo VI quando Menipo finalmente o encontra preocupado com sua reputação (e não com sua esposa, filhos ou discípulos) “lá em cima” ao que o cínico responde que com isso não precisa preocupar-se pois “todos acham que tu foste um homem admirável e que sabias tudo! E isso, acho que é preciso que eu te diga, sem saberes nada...” (*Nekrikoí diálogoi*, VI, 3 ; LUCIANO, 1996, p. 75) Ao que Sócrates concorda inteiramente com Menipo de que sua ignorância era real e total e não uma ironia como era vista e interpretada por todos: “Mas eu mesmo lhes dizia isso! Mas eles achavam que a coisa era ironia!”. (*Nekrikoí diálogoi*, VI, 3 ; LUCIANO, 1996, p. 75).

²⁰ Cão de três cabeças e uma cauda de serpente que guardava, acorrentado, a entrada dos portões do Hades.

²¹ Há quem defenda que Sócrates era um sofista como foi pintado e satirizado na obra *As Nuvens* de Aristófanes. Para maiores discussões a esse respeito cf. GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. 8ed. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2005, p. 36-37, 167-169.

Os filósofos voltarão a ser criticados novamente no diálogo XX quando uma figura chamada apenas de o “filósofo” é obrigado por Caronte e Hermes a se despir de sua “bagagem” que continha todo tipo de “armação”, “fanfarronice”, “besteira” e “discussão”, entre tantas outras coisas. Neste diálogo, Caronte precisa transportar uma quantidade considerável de mortos e explica que todos precisarão se despir de suas bagagens e tocar fora as coisas inúteis pois o barco está todo furado e esburacado é dessa forma que ele e Hermes vão “despindo” um à um os passageiros de suas “bagagens sobressalentes e supérfluas”. Assim o “Charmoso” é despido de sua enorme peruca, o vermelho nas bochechas, o manto púrpura e a coroa. “Lâmpico”, o tirano é despido de toda sua riqueza, arrogância, orgulho, manto, coroa, presunção, ignorância, insolência e raiva. “Damásios”, o atleta que se apresenta nú crê estar livre de qualquer bagagem ao que Hermes o responde que não está nú que é necessário jogar fora toda aquela carne, bem como seus diplomas e coroas. “Cráton”, um aristocrata é obrigado a jogar fora também sua riqueza, bem como a moleza, o luxo, enfeites fúnebres, honrarias dos antepassados, estirpe e glória. “O militar” é obrigado a jogar fora todas as suas armas e troféus (*Nekrikoí diálogoi*, XX,1-3 ; LUCIANO, 1996, p.147-151). Até que finalmente Hermes questiona que é “esse aí, o sério, de sobranceiras franzidas, montado em seus pensamentos, enrolado em espessa barba?” (*Nekrikoí diálogoi*, XX, 3; LUCIANO, 1996, p. 151). Ao que Menipo responde:

Menipo - Esse aí é um filósofo, Hermes, melhor dizendo, é um charlatão. Ele é cheio de truques, Hermes. Por isso, despe-o bem e verás muitas coisas engraçadas, escondidas debaixo do manto

Hermes - Joga no chão primeiro essa armação... em seguida também todas essas coisas... ó Zeus! Quanta fanfarronice ele está trazendo! Quanta besteira quanta discussão! E a glória vã, as interrogações sem saída, os discursos picantes e as meditações complicadas. Ele traz também trabalhos inúteis e frivolidades não poucas; insignificâncias e mesquinhas e também dinheiro, ó Zeus! E aqui: vida fácil, falta de pudor, preguiça, luxo e moleza. Nada disso me escapa, mesmo que tu as escondas. Despe também a falsidade, o orgulho e a crença de que tu és melhor do que os outros. Se tu entrares carregando todas essas coisas, que navio de cinquenta remadores de poderia aceitar? (*Nekrikoí diálogoi*, XX, 3; LUCIANO, 1996, p. 151).

Sem sombra de dúvidas o filósofo é apontado como o morto que carrega mais bagagens e quem nem um navio com cinquenta remadores poderia carrega-lo com tudo isso: armação, fanfarronice, besteira, discussão, glória vã, interrogações sem saída, discursos picantes, meditações complicadas, trabalhos inúteis, frivolidades, insignificâncias, mesquinhas, dinheiro, vida fácil, falta de pudor, preguiça, luxo, moleza, falsidade, orgulho e a crença de que era melhor do que os outros. Após retirar todas essas coisas do filósofo Menipo aponta à Hermes que ainda uma coisa pesaria no barco: a barba do filósofo, ao que Hermes entrega um machado à Menipo que “barbeia” o filósofo. Mesmo depois de tudo despido e devidamente barbeado o filósofo ainda esconde uma coisa debaixo do braço: bajulação. O filósofo então irrita-se com Menipo e diz que ele deve despir também suas coisas: liberdade, franqueza, ausência de tristeza, nobreza e o riso, ao que Hermes replica que não, que as coisas de Menipo são fáceis de carregar e úteis a viagem:

O Filósofo - Pois então, Menipo, tu também despreza a liberdade, a franqueza, a ausência de tristeza, a nobreza e o riso, porque tu és o único que estás rindo.

Hermes - De forma alguma. Ao contrário, conserva essas coisas. Todas são fáceis de transportar e são úteis para a viagem. (*Nekrikoí diálogoi*, XX, 4; LUCIANO, 1996, p. 153).

A crítica luciânica efetuado no *Diálogo dos Mortos* se firma no questionar os valores sociais através da agressividade, da grosseria, zombaria e do riso característicos da sátira. Ele ressalta o afastamento social do cínico/sofista como uma figura livre, franca que com sua ausência de tristeza sabe de tudo rir atuando continuamente numa tentativa de construir um espaço igualitário, cuja função é denunciar os excessos cometidos por uma determinada elite, seja ela política, intelectual ou social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, M. D. *Obra Completa, v.3*. São Paulo: Nova Aguilar, 1979.

CASSIN, B. *Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Loyola, 1999.

CASSIN, B. *Ensaio Sofísticos*. São Paulo: Siciliana, 1990.

CASSIN, B. *L'Effet Sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.

CASSIN, B. O Efeito Sofístico. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CASSIN, B. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DIELS, H.; KRANZ, W.. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol.1 Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol.2 Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

DIELS, H.; KRANZ, W. *The Older Sophists: A complete translation by several hands of the fragments in die fragmente der vorsokratiker*. Edited and preface by Rosamond Kent Sprague. Columbia: University of South Carolina Press, 1972.

FILÓSTRATO. *The lives of the Sophists*. Trad. W.C. Wright. Londres: Loeb Classical Library, 1921.

FILÓSTRATO. *Vidas de los Sofistas*. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gregos, 1999.

GÓRGIAS. *Górgias: testemunhos e fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas E Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1999.

KERFERD, G. B. *The Sophistic Moviment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

LUCIANO. *Como se deve escrever a história*. Tradução, introdução, apêndices e ensaio de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

LUCIANO. *Diálogo dos Mortos*. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena, Edusp, 1996

LUCIANO. *El Cinico y otros diálogos Morales*. Buenos Aires: Editorial Tor, 1950.

LUCIANO. *Uma História Verídica*. Prefácio, tradução e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1980.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os gramáticos*. Trad. Rafael Huguenin, Rodrigo Pinto de Brito; apresentação Ana Paula Grillo El-Jaick, Fábio da Silva Fortes; comentários Aldo Lopes Dinucci. – 1 ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

UNTERSTEINER. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

UNTERSTEINER. *Les Sophistes vol. 1*. Trad. Alonso Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.

14. PIERRE HADOT E A FILOSOFIA ANTIGA ENTRE A ORALIDADE E A SABEDORIA



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-14>

Mateus Rodrigues dos Santos¹

Resumo

É um problema tão constante quanto geral para os historiadores e comentadores modernos o fato dos filósofos antigos repetidamente se contradizerem, faltarem com rigor e coerência ou serem inconclusivos. É diante desse problema que Pierre Hadot (1922-2010), filósofo e historiador francês, retraça uma nova perspectiva da filosofia antiga. Partindo da ideia de que para compreender um texto é preciso conhecer as condições existenciais e literárias nas quais ele se insere, Hadot explora as obras filosóficas antigas com um olhar renovado. Aqui, pretendemos analisar duas dessas condições: (i) a finalidade norteante da filosofia antiga: o ideal da sabedoria; (ii) uma certa característica constante de seu ensino: a oralidade. A questão é entender como, pela abordagem hermenêutica de Hadot, o ideal de sabedoria e a oralidade constituem aspectos fundamentais para a compreensão da filosofia antiga. A partir desses dois elementos notaremos que a relação que os filósofos antigos tinham com o discurso é decisivamente diferente da relação moderna, o que resolverá o problema da (aparente) falta de rigor nas obras filosóficas antigas e, por conseguinte, possibilitará percebermos a conclusão final de Hadot, isto é, que a filosofia antiga é sobretudo um modo de vida.

Palavras-chave: Filosofia antiga, Modo de vida filosófico, Discurso filosófico, Hadot.

1. INTRODUÇÃO

Há certas personalidades que têm a capacidade de nos fazer retornar a velhos problemas sob novas perspectivas. Mas são poucas as que, com isso, revitalizam antigas perspectivas de modo a que possamos pensar novos problemas. Esse certamente é o caso de Pierre Hadot, filósofo e historiador francês que, diferente de muitos intelectuais de sua geração, só passou a ganhar a atenção mais ampla do público ao fim de sua carreira. Hadot coloca para si um problema já antigo e incômodo da história da filosofia. Arnold Davidson, no prefácio de *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, uma coletânea de ensaios de Hadot, avalia que “longe de buscar um novo tipo de espiritualidade edificante – como acabou por encontrar – Pierre Hadot

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB), mateusrodrigues1212@gmail.com

queria confrontar o tema, historicamente constante, da pretensa incoerência dos filósofos antigos” (HADOT, 2014a, p.8).

Os leitores modernos por vezes se surpreendem que os diálogos platônicos se mostrem inconclusivos, que os escritos de Aristóteles expressem teses inconciliáveis entre si, que nos textos de Plotino haja proposições que se contradizem, que nas cartas de Epiteto que, como sabemos, era estoico, por vezes fossem defendidas doutrinas epicuristas contrárias às verdades de sua escola. Foi dessa preocupação essencialmente literária que Hadot se lança numa investigação em que tentará entender por que razão os escritos antigos nos parecem como que mal redigidos e incoerentes. Por que nos é tão difícil firmar seu esquema geral?

Trata-se aqui de pensar como a resposta de Hadot a essa pergunta revela uma compreensão da filosofia antiga como modo de vida. Para tanto, procederemos de duas condições que perfilavam o fazer filosófico na Antiguidade, quais sejam, (i) a finalidade da filosofia e (ii) o estilo oral de seu ensino. É a partir desses dois aspectos que desvelaremos uma relação com o discurso na filosofia antiga que em muito difere da dos modernos. O que se tentará mostrar é como tais diferenças entre a filosofia antiga e a filosofia moderna se tornaram um obstáculo para que esta entenda àquela e como tal incompreensão aponta para um declínio do próprio sentido da filosofia.

2. ALGUMAS DIFICULDADES PARA A LEITURA DOS TEXTOS FILOSÓFICOS ANTIGOS

Pierre Hadot passou não menos que 22 anos traduzindo e estudando Mário Vitorino, um antigo e desconhecido retor da cidade de Roma e autor de uma obra com fama de enigmática. Esses anos, entretanto, foram fundamentais para a carreira de Hadot. Foi uma “virada decisiva”, como ele mesmo descreve (HADOT, 2016, p.49), no seu método de trabalho. Se até então era um “puro filósofo”, depois disso se torna também historiador e filólogo (HADOT, 2016, p.49). O estudo dessas duas disciplinas mostraram-lhe a importância de considerar a evolução do pensamento e das ideias ao longo dos séculos, que estas não eram de forma alguma intemporais ou dotadas de sentido imutável (HADOT, 2016, p.50). Ensinar-lhe também certa argúcia e prudência necessária ao estudo dos textos antigos decorrente de um paciente trato filológico da parte de quem lê: “Sucede por vezes”, escreve Hadot, “quando traduzo

Marco Aurélio, por exemplo, que eu trabalhe um dia inteiro para saber qual seria o significado de determinada palavra grega num contexto específico” (HADOT, 2016, p.49). A partir de 1968, quando defende na Sorbonne sua tese de doutorado, Pierre Hadot encerra seus estudos em Mário Vitorino e passa a se dedicar sobretudo a Plotino e a Marco Aurélio. É o estudo dessas duas figuras, somadas à sensibilidade histórico-filológica que desenvolvera nos últimos anos e sua preocupação ao patente problema histórico da incoerência dos filósofos antigos, que levaram Hadot a refletir de maneira mais geral sobre o fenômeno da filosofia antiga (HADOT, 2016, p.55). Ele escreveria: “eu tentava me perguntar: o que era um filósofo? Em que consistiam as escolas filosóficas? Assim fui levado a conceber a filosofia antiga como um modo de vida” (HADOT, 2016, p.55).

Se tomarmos o exemplo de Plotino, não faltarão incoerências e contradições de detalhes quando comparados os conteúdos doutrinários de diferentes tratados (HADOT, 2014a, p.62). Mas tais incoerências se devem a que, equivocadamente, espera-se destes textos uma exposição sistemática do pensamento de Plotino. Antes, como mostra Porfírio, seu discípulo, em tais escritos eram dadas respostas específicas a questões situadas: “os diferentes *logoi* de Plotino adaptam-se às necessidades de seus discípulos e buscam produzir neles um certo efeito psicagógico” (HADOT, 2014a, p.62). Assim, a compreensão do fenômeno da filosofia antiga em geral, assim como a interpretação de cada filósofo em específico, exige, como bem mostra o exemplo de Plotino, o exame do contexto em que ela se insere.

Então, para entender o fenômeno da filosofia antiga é preciso desviar tanto quanto possível de análises subjetivas, interpretações retrospectivas e conclusões precipitadas. Ao contrário, é inescusável buscar uma compreensão “objetiva” da Antiguidade. Uma objetividade que, por sua vez, não é tanto sobre saber das coisas “como realmente são ou foram”, mas sobretudo entender aquilo que há de único num evento (FORCE, 2011, p.26, tradução nossa). Compreender o que há de único num texto - abordá-lo objetivamente - exige que entendamos tanto as suas “condições espirituais [...] – isto é, tradição filosófica, retórica ou poética”, bem como suas “condições materiais [...] – isto é, meio escolar e social, exigências decorrentes do suporte material da escrita, circunstâncias históricas” (HADOT, 2016, p.93). Daí que, segundo Hadot, “para compreender as obras dos autores filosóficos da Antiguidade, é

preciso ter em conta todas as condições concretas nas quais eles escrevem” (HADOT, 2014a, p.248). E quais são, afinal, essas condições?

3. AS CONDIÇÕES HERMENÊUTICAS PARA A LEITURA DOS TEXTOS FILOSÓFICOS ANTIGOS

Uma primeira característica dos escritos filosóficos antigos é que estes estavam, segundo Pierre Hadot, estritamente associados à oralidade. O historiador francês Henri-Irénée Marrou descreve como na Antiguidade a palavra oral usufruía de superioridade ante a palavra escrita quando diz que “na Grécia antiga a palavra falada é rainha” (MARROU, 1973, p.90). No caso de Roma, após adotar vários elementos da cultura grega, Marrou nota que a retórica é disciplina angular e norteante da vida pública de sua nobreza (MARROU, 1973, p.90). A filosofia antiga não estava isolada desse aspecto e seu ensino era completamente orientado pela oralidade (HADOT, 2014a, p.249). Por isso, os textos antigos reproduziam traços típicos do discurso oral. Nota-se assim que as obras escritas estavam sempre em profunda relação com o tempo, com a forma e a função da palavra falada (HADOT, 2014a, p.249). Vê-se igualmente que muitos textos filosóficos, tinham a extensão equivalente ao tempo de uma lição. Isso porque, na Antiguidade, ler é habitualmente ler em voz alta, e se não o fazia o próprio estudante ou filósofo, era feito pelo seu escravo ou professor (HADOT, 2014a, p.249). Se ler é ler em voz alta, então se espera que o autor use certos recursos linguísticos que se adaptem a essa realidade. Assim, as retomadas, as hesitações, as repetições da fala e o uso de fórmulas ou metáforas estereotipados não produziam estranhamento algum (HADOT, 2014a, p.249).

Para além de um mero efeito retórico, a oralidade da cultura antiga irradiou sobre a filosofia uma influência decisiva, a qual orientou o ensino filosófico e a maneira como as obras foram escritas. De fato, a ligação da escrita com o discurso é, dentre outras coisas, o que justifica, pela presença de livre associação de ideias – coisa típica do discurso falado –, a frequente ausência de rigor sistemático nos textos filosóficos (HADOT, 2014a, p.249). Por isso, as produções literárias antigas eram, em sua maior parte, tomadas ora como preparação, ora como prolongamento ou eco daquele ensino que permanece inalteradamente oral (HADOT, 2014a, p.250). Afinal, mesmo que eventualmente alguém se aproxime de uma doutrina a partir de um livro, o sujeito “logo se lança junto ao filósofo para escutar seu discurso, interrogá-lo, discutir com ele

e com outros discípulos, numa comunidade que é sempre um lugar de discussão” (HADOT, 2014a, p.259-60).

Além disso, ou talvez por isso mesmo, essa formação ocorre dentro de um grupo de proporções restritas, no qual as obras e os ensinamentos do filósofo não se destinavam a todos os homens, a um auditório universal, mas sempre a um grupo limitado de alunos, de membros da escola (HADOT, 2016, p.76). Essa restrição dos destinatários personalizava o discurso, seja em texto ou em fala, na medida em que eram feitos em função das necessidades e do grau dos ouvintes (HADOT, 2016, p.77). Hadot percebe que isso implica que “o mestre que escreve, ou cujas palavras são escritas, conhece seus discípulos e sabe, pelas discussões anteriores, o que eles sabem e o que não sabem” (HADOT, 2016, p.77). Em suma, sempre que se escrevia, havia um público concreto e particular em mente, o que trazia uma especificidade aguda a cada texto.

É em consequência desse tipo de relacionamento que os textos filosóficos antigos correspondiam, quase sempre, a um jogo de perguntas e respostas, como num diálogo (HADOT, 2016, p.76). Um diálogo que se perfaz numa relação viva entre as pessoas, em vez de uma relação abstrata com ideias (HADOT, 2016, p.78). Tudo isso resulta numa maneira específica de formação filosófica, pois “o diálogo é um itinerário do pensamento cujo caminho é traçado pelo acordo, constantemente mantido, entre aquele que interroga e aquele que responde” (HADOT, 2014a, p.41). A dimensão do interlocutor, portanto, é capital, pois impede que a obra seja apenas uma exposição teórica e dogmática e a obriga a ser um exercício concreto, prático e constante com um outro. Assim, no diálogo “não se trata de expor uma doutrina, mas de conduzir um interlocutor a certa atitude mental determinada: é um combate, amistoso, mas real” (HADOT, 2014a, p.41). Os diálogos platônicos demonstram essa realidade muito bem, pois eles “são exercícios modelares. Modelares porque não são estenografias de diálogos reais, mas composições literárias que imaginam um diálogo real. Exercícios, precisamente, porque são diálogos” (HADOT, 2014a, p.41). Ou seja, mesmo sendo uma composição literária, os diálogos simulam um itinerário formativo com a intenção de promover uma mudança de atitude, de convicção, enfim, uma “conversão” (HADOT, 2014a, p.43). Por isso, mais uma vez, o interlocutor nunca é perdido de vista.

Todavia, é em Sócrates que a forma dialógica encontra seu maior representante. “No diálogo socrático, a verdadeira questão que está em jogo não é *aquilo de que se*

fala, mas aquele que fala” (HADOT, 2014a, p.43). É sempre curioso o fato de Sócrates assumir que só sabe nada saber e que, de uma certa forma, ele mesmo não tem a pretensão de ensinar nada a ninguém. Na verdade, é o que mostra com uma clareza vertiginosa que o diálogo socrático buscava muito menos informar do que formar. Afinal, se ele nada sabia, tudo o que podia oferecer ao seu interlocutor era uma dialética ascendente, que ia depurando as ideias, por via de suas perguntas, até chegar a uma solução maximamente clara. Ou seja, Sócrates fazia com que seu interlocutor participasse e “parisse” junto dele a verdade. Eis porque, “no diálogo socrático, a verdadeira questão que está em jogo não é *aquilo de que se fala, mas aquele que fala*” (HADOT, 2014a, p.36, grifo do autor). Está explicada como “a missão de Sócrates consiste em convidar seus contemporâneos a examinar a consciência, a cuidar do progresso interior” (HADOT, 2014a, p.37). Ela se faz na forma de convite ao “exercício espiritual interior, isto é, ao exame de consciência, à atenção a si, em síntese, ao famoso ‘conhece-te a si mesmo’” (HADOT, 2014a, p.38). Eis porque a abordagem e o objetivo de Sócrates talvez sejam o exemplo mais cabal para o restante da filosofia na Antiguidade, pois ele faz da filosofia um exercício de formação do espírito humano e, para Hadot, toda a filosofia antiga funcionava da mesma forma.

Para Hadot “o exercício espiritual não é um acréscimo à filosofia e ao seu discurso, ao contrário, é a filosofia em sua inteireza que é um exercício” (HADOT, 2016, p.16). Se até aqui identificamos a forte influência da oralidade e algumas de suas consequências para o ensino e aprendizado da filosofia, convém notar, do mesmo modo, que a formação filosófica caminhava sempre para um mesmo ideal cujo progresso se dava por meio de um conjunto de instrumentos que Pierre Hadot chama de *exercícios espirituais*.

Mas o que são os exercícios espirituais? Para compreendermos esse conceito devemos levar em conta as duas noções que o compõe: eles são “exercícios” porque são um conjunto de práticas, de atividades ou trabalhos; e são “espirituais” pois operam não somente no pensamento, na moral ou no intelecto, mas em todo o psiquismo do indivíduo (HADOT, 2014a, p.9). Em outras palavras, “a expressão [‘espiritual’] engloba o pensamento, a imaginação, a sensibilidade assim como a vontade” (HADOT, 2014a, p.68-9).

Por exemplo, o exercício espiritual da meditação em Platão, em que o pensamento esforçosa e repetidamente se submete ao *logos* universal, consiste,

ulteriormente, em deixar a perspectiva das paixões individuais, das banalidades contingentes do cotidiano, para galgar até uma representação do mundo governada pela universalidade e objetividade. A meditação não é, pois, um exercício meramente teórico, circunstancial, muito mais do que isso, é um exercício que arrasta o indivíduo como um todo, englobando completamente seu psiquismo e realizado com toda a seriedade disponível. A morte de Sócrates é paradigma máximo, assim como exemplo fundante, da gravidade com que se pratica a filosofia e, nesse caso, a meditação. Filósofo que, tendo submetido as urgências do corpo às alturas numinosas do *logos*, “preferiu o Bem ao ser, preferiu a consciência e o pensamento à vida de seu corpo” (HADOT, 2014a, p.44).

Os exercícios espirituais, assim, estiveram presentes ao longo de toda a filosofia antiga. Contudo, se são, como escreve Hadot, “uma prática destinada a operar uma mudança radical do ser” (HADOT, 2014b, p.254), é certo que promovem uma mudança em direção a alguma coisa. Que coisa é essa? É o ideal por excelência da filosofia: a busca pela sabedoria. Com efeito, em todos os casos, em todas as escolas ou doutrinas, “a vida filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assintótico, na direção desse estado transcendente” (HADOT, 2014a, p.245). Um filósofo, para usar um argumento etimológico, é precisamente um amigo da sabedoria (*philos*: amizade, amor; *sophia* - sabedoria, saber), sabedoria que significa a condição ideal da vida humana, aquela condição que possibilitaria enfim uma “boa vida”. Certamente, o ideal de sabedoria varia de escola para escola, mas permanece inalterável que o sábio é o sujeito que conseguiu se colocar num patamar superior de existência e, por isso mesmo, é feliz (HADOT, 2014a, p.243).

Eis que examinamos duas das condições concretas da filosofia antigas identificadas por Hadot: (1) ela está imersa numa cultura oral e (2) ela é em sua inteireza um exercício que busca a condição de sabedoria.

4. A FILOSOFIA ANTIGA E O DISCURSO

A compreensão dessas duas condições leva Pierre Hadot a perceber que os filósofos antigos tinham uma relação com o discurso, isto é, com a palavras, sejam elas escritas ou faladas, muito peculiar, e que muito a distingue da abordagem moderna. Primeiro, a oralidade dirige a filosofia a uma forma dialógica, o que por um lado põe

em segundo plano a articulação sistemática do discurso e, por outro lado, insere-lhe numa situação de vivaz dinamicidade. Segundo, a busca pela sabedoria orienta o filósofo a um conjunto de exercícios espirituais ou de práticas transformativas, as quais acabam por moldar a natureza e a finalidade do discurso. Resta agora examinar melhor a influência que esses dois fatores exerceram na relação da filosofia antiga com as suas obras.

Em primeiro lugar, a oralidade dá um dinamismo ao ensino que repercute no discurso filosófico. De fato, a expressão das ideias filosóficas quase sempre se dava em meio a uma relação viva entre as pessoas, e que portanto levava em conta o interlocutor e o tempo de seu *logos* (HADOT, 2014a, p.60); o ensino, assim, era profundamente dialógico (HADOT, 2016, p.76). E é a oralidade que dá vivacidade ao discurso uma vez que mantém sempre ativa a preocupação com um interlocutor concreto, vivo, que precisa ser conduzido a certa atitude mental (HADOT, 2014a, p.41). Ao mesmo tempo, é o que tira o rigor sistemático das obras e lhes confere aquelas incoerências de que tanto foram acusadas pelos modernos. Com efeito, tomando o caso do estagirita, “o erro de muitos intérpretes de Aristóteles foi esquecer que suas obras eram notas de cursos e imaginar que se tratava de manuais ou de tratados sistemáticos, destinados a propor uma exposição completa de uma doutrina sistemática” (HADOT, 2014a, p.60). Aristóteles, em meio a uma cultura oral, e assim dialógica, estava mais preocupado em conduzir seus alunos no exercício da busca pela Verdade do que em dar uma articulação sistemática à sua obra, assim como seu método busca mais colocar os problemas de uma certa forma do que na resposta que eventualmente se chega depois do exame (HADOT, 2014a, p.60-1), “aliás, Aristóteles, não pensa de modo algum em propor um sistema completo da realidade, ele quer formar seus alunos para utilizar métodos corretos em lógica, na ciência da natureza, na moral” (HADOT, 2014a, p.61).

Em segundo lugar, o ideal de sabedoria da filosofia antiga tencionava todo discurso a ser nada mais que um meio para lograr esse fim. O discurso, então, nunca era um fim em si mesmo, devia ser ele mesmo um exercício espiritual que auxiliasse o discípulo e o mestre na sua busca pela sabedoria². Afinal, “[o discurso] é sempre destinado a produzir um efeito, a criar na alma um *habitus*, a provocar uma transformação do eu. [...] Nessa perspectiva, pode-se defini-lo como um exercício

² Hadot escreve em *O que é filosofia antiga*: “Trata-se, antes de tudo, de tornar-se melhor. E o discurso só é filosófico quando se transforma em modo de vida.” (2014b, p. 250).

espiritual, isto é, como uma prática destinada a operar uma mudança radical no ser” (HADOT, 2014a, p.254). Assim, esquecido de sua função instrumental, o discurso perdia todo o propósito. Como bem sublinha Hadot, “todas as escolas denunciam o perigo que corre o filósofo, se imagina que seu discurso filosófico pode bastar-se a si mesmo, sem estar de acordo com a vida filosófica” (HADOT, 2014a, p.252). Aqueles que pensam serem filósofos pela simples habilidade e argúcia na argumentação, pelo brilho de sua retórica ou pela sofisticação de seu discurso, mas sem o esforço contínuo de ajustarem seus espíritos à suas palavras, recebem tradicionalmente o nome de “sofistas” (HADOT, 2014a, p.252).

Ensino oral e busca pela sabedoria de vida, eis uma fórmula que expressa as duas condições que nos permitem entrever essa relação específica que havia entre a Antiguidade e o discurso filosófico. Uma relação ao mesmo tempo pautada pelo patente desejo de se tornar um sábio e balizada pelas necessidades circunstanciais e definidoras de cada diálogo em específico, que torna a discurso não uma apresentação de alcance absolutamente universal, mas bastante particularizado (HADOT, 2016, p.77).

5. CONCLUSÃO

As obras filosóficas antigas não têm uma apresentação sistemática e coerente entre si porque não foram feitas para isso. Por isso é um erro procurar, como tanto fizeram os leitores modernos, pela sistematicidade doutrinal nas doutrinas escritas, pois “o pensamento exposto pela escrita não se desenvolve para expor um sistema total da realidade” (HADOT, 2016, p.77). Devemos então ler as obras filosóficas antigas como exercícios espirituais. Os filósofos estavam muito mais interessados em formar espíritos do que em formalizar coerência doutrinal. Os exercícios espirituais, assim, não eram acréscimos dispensáveis ou qualquer coisa de supérfluo, ao contrário, é a filosofia em sua inteireza que é um exercício (HADOT, 2014a, p.166).

Perdida a dimensão da filosofia como prática espiritual, perde-se também a chave para sua leitura. É por isso que os historiadores contemporâneos do pensamento antigo, reféns tanto de uma concepção puramente teórica da filosofia, quanto das tendências estruturalistas, não são capazes de enquadrar, em seus modelos de explicação, o fenômeno da filosofia antiga (HADOT, 2014a, p.65).

E o que separa a concepção filosófica contemporânea da concepção antiga, e o que por conseguinte explica a dificuldade moderna de compreender as obras antigas, é um processo histórico que muda a representação da filosofia e que começa já no início da Idade Média. Hadot elabora que, desde os primeiros séculos, o cristianismo começou a absorver a filosofia dentro de uma nova perspectiva, assimilando também a prática tradicional dos exercícios espirituais. Mas foi com a marcada distinção que fez a escolástica na Idade Média entre a *philosophia* e a *teologia*, atribuindo à primeira a função de mera fornecedora de material conceitual à segunda, que por conseguinte assume a posse dos exercícios espirituais, que o discurso passa a sofrer uma hipertrofia dentro da atividade filosófica. Quando na modernidade a filosofia reconquista sua autonomia, seu caráter puramente formal, conceitual e abstrato se manteve, evoluindo com o passar do tempo para uma sistematização cada vez mais avançada, que no entanto não mais considerava os exercícios espirituais.³

Devido a esse processo, o caráter oral do ensino se arruína, e com ele a perspectiva dialógica se enfraquece. Para Pierre Hadot “é com a imprensa, sobretudo, que uma transformação radical se opera. O escrito prevalece sobre a fala. [...] Ao mesmo tempo, uma vez que não se trata mais de persuadir um auditório concreto, mas o auditório universal, o homem em si, trata-se de assegurar as condições de uma certeza absoluta: de Descartes a Hegel, essa será a preocupação maior dos filósofos. Coerência total, valor universal para uma razão impessoal, eis o que querem possuir doravante as filosofias que se tornam propriamente sistemas” (HADOT, 2014c, p.90-1). O que antes era uma relação circunstancial e concreta agora é uma exposição abstrata e geral.

A relação moderna com o discurso, como podemos ver, é muito diversa da relação antiga. Aliás, tão distinta quanto decisiva. Com efeito, a partir das modificações no discurso ao longo do tempo, Hadot vê “a perda parcial, mas bem real, da concepção da filosofia como modo de vida”, além da perda manifesta “do aspecto pessoal e comunitário” que havia nas escolas filosóficas antigas (HADOT, 2016, p.79). Portanto, a oralidade e o ideal de sabedoria – com seus exercícios espirituais – estavam indissociavelmente entrelaçados na Antiguidade para formar aquele fenômeno fascinante e ao mesmo tempo sóbrio que foi a filosofia antiga, um filosofia ansiosa por se encarnar na vida mesma daqueles que a procuravam.

³ Para uma breve exposição desse processo histórico, cf. HADOT, 2014a, p. 64-5

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FORCE, P. The teeth of time: Pierre Hadot on meaning and misunderstanding in the history of ideas. In: *History and Theory*. vol. 50, no. 1, 2011, pp. 20–40.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2014a.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 6ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

HADOT, P. *Wittgenstein e os limites da linguagem*: acrescido de uma carta de G.E.M. Ascombe e de “A lógica como literatura?: observações sobre o significado da forma literária em Wittgenstein”, de Gottfried Gabriel. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2014c.

HADOT, P. *A filosofia como maneira de viver*: entrevistas de Jannie Carlier e Arnold I. Davidson. Trad. Lara Christina de Malimpensa. 1ª ed. São Paulo: É realizações, 2016.

MARROU, H. I. *História da educação na antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Ed. da USP, 1973.

ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE

15. SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO *WILHELM MEISTER DE GOETHE*

Subjectivity and objectivity in Goethe's *Wilhelm Meister*



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-15>

Renato Costa Leandro¹

Resumo

Sabe-se que o romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* [*Wilhelm Meisters Lehrjahre*], publicado entre 1795 e 1796 por Goethe, representa um paradigma na literatura moderna ocidental, principalmente por ser amplamente considerado como o representante definitivo daquilo que conhecemos por romance de formação [*Bildungsroman*], porém, tal constatação não contempla a vasta e complexa rede de significação filosófica da obra, além de ser uma caracterização, em partes, problemática, quando se observa a genealogia deste subgênero literário a partir do que se entende por romance moderno. Partindo deste diagnóstico, e à luz de outros textos de Goethe, bem como de sua fortuna crítica, o presente trabalho tem por objetivo analisar alguns dos movimentos reflexivos e narrativos empreendidos por Goethe na história de Wilhelm Meister, sobretudo as relações entre subjetividade e objetividade, as quais emergem de importantes discussões elaboradas ao longo da obra acerca de noções como destino, acaso, dever e querer. Sendo assim, buscaremos apresentar alguns dos elementos decisivos para a significação filosófica do romance, a fim de oferecermos ao debate mais uma possível chave interpretativa desta obra tida por muitos como enigmática e, nas palavras de Schiller, “incompreensível como a natureza”

Palavras-chave: Wilhelm Meister; Goethe; Estética; *Bildung*.

Abstract

It is known that the novel *Wilhelm Meister's Apprenticeship* [*Wilhelm Meisters Lehrjahre*], published between 1795 and 1796 by Goethe, represents a paradigm in modern western literature, mainly because it is widely regarded as the definitive representative of what we know as a novel of formation [*Bildungsroman*], however, such an ascertainment doesn't contemplate the vast and complex network of philosophical meanings of the work, as well as being a problematic characterization if one observes the genealogy of this literary subgenre from what is understood as a modern novel. Based on this diagnosis, and in the light of other Goethe's works, as well as his critical fortune, the current work aims to analyze some of the reflective and narrative movements undertaken by Goethe in the history of Wilhelm Meister, especially the relations between subjectivity and objectivity, in which emerge important discussions elaborated throughout his work about notions such as fate, chance, duty and will. Therefore, we will try to present some of the decisive elements for the philosophical meaning of the novel, in order to offer to the debate one more

¹ Graduando em Filosofia pela Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH-UNIFESP). Bolsista de Iniciação Científica pela FAPESP. E-mail: renatocleandro@outlook.com.

possible interpretative key of this work, considered by many as enigmatic and, in Schiller's words, "incomprehensible as nature".

Keywords: Wilhelm Meister; Goethe; Aesthetics; *Bildung*.

I Introdução

“Para dizer-te em uma palavra: instruir-me a mim mesmo, tal como sou, tem sido obscuramente meu desejo e minha intenção, desde a infância”² (GOETHE, 2009, p. 284). É assim que Wilhelm Meister, no Livro V de seus *Anos de aprendizado [Wilhelm Meisters Lehrjahre]*, apresenta e proclama a sua tão *desejada* busca à “formação plena”, motivo e fio condutor de toda sua história; é assim que se consolida, ainda que de maneira controversa³, um novo subgênero literário, o romance de formação [*Bildungsroman*], caríssimo à literatura dos séculos seguintes; é assim que Goethe, por meio da literatura um tanto quanto filosófica e especulativa - e porque não dizer experimental⁴ -, busca circunscrever e apresentar elementos sobre a existência do homem moderno em meio aquilo que o cerca e o constitui. “Instruir-me a mim mesmo”: Wilhelm Meister não quer apenas instruir-se, quer também ser ferramenta da própria instrução; Wilhelm busca *autonomia*. No entanto, é possível a instrução ou formação livre de um indivíduo, tal como ele é, em meio a uma sociedade ininterruptamente dinâmica como a da época moderna? Como entender e resolver o dualismo entre a *subjetividade* do “ser como é” e a *objetividade* do “mundo como é” no romance? Para respondermos tais indagações, observaremos alguns dos movimentos reflexivos que Goethe desenvolve, principalmente, nos Livros I e II do romance, os quais apresentam impasses que serão resolvidos apenas no final do Livro VII e, em grande medida, no Livro VIII.

² “Daß ich Dir's mit *einem* Worte sage: mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht” (GOETHE, 1982, p. 301). O verbo “auszubilden”, traduzido por “instruir-me”, também pode ser traduzido por “formar-me”, opção de maior teor representativo em relação ao conceito chave do romance em questão: formação [*Bildung*].

³ O conceito de *Bildungsroman* não foi cunhado por Goethe; trata-se de uma caracterização elaborada posteriormente a publicação do romance em questão por parte da teoria literária, a qual convencionou ser *Wilhelm Meister* seu principal representante paradigmático. Ainda que amplamente convencionado, classificar o romance de Goethe como um *Bildungsroman* pode trazer riscos, uma vez que a tradição parece não ter um consenso claro sobre aquilo que constitui e caracteriza esse subgênero do romance burguês. Sobre a polêmica do conceito de romance de formação, cf. OLIVEIRA, M. H. Crítica ao conceito *Bildungsroman*. In: *Revista Investigações*, Recife, vol. 26, n. 1, jan. 2013.

⁴ “Os anos de aprendizado de Meister não são mero efeito da natureza, são uma espécie de experimento” (SCHILLER, 1993, p. 77) (Carta de 8 de julho de 1796).

II Dever e querer, destino e acaso

Wilhelm Meister é um jovem burguês criado em uma realidade familiar pautada pelas especulações comerciais de seu pai, entretanto, seu espírito é decididamente inclinado ao gosto e fazer artístico, especialmente ao teatro. O interesse de Meister pelo teatro nasce quando ele, ainda criança, teve contato com o teatro de marionetes em sua casa. É justamente a partir deste encantamento precoce pelo enigmático teatro de marionetes⁵ que o pequeno Wilhelm descobre sua paixão e inclinação para o teatro e a poesia, apresentados de início por Goethe como “viva aptidão poética” (GOETHE, 2009, p.32), pois desde cedo ele já “[...] desejava estar ao mesmo tempo entre os encantadores e os encantados, tomar parte em segredo naquilo e, como espectador, desfrutar o prazer da ilusão” (GOETHE, 2009, p. 36). Em uma de suas típicas e sentimentais falas acerca dessa mágica reminiscência infantil, Meister confia a Barbara, velha criada de sua amada Mariane, algo relevante:

Para mim, aquela foi, contudo, uma época especial; meu espírito orientava-se de vez para o teatro, e eu não encontrava alegria maior que ler, escrever e representar peças de teatro. Prosseguia os estudos com meus professores; *haviam-me destinado ao comércio* e pensavam em me colocar no balcão da casa comercial de nosso vizinho; mas justamente por aquela época, afastava-se meu espírito com impetuosidade de tudo aquilo que eu considerava como ocupação inferior. *Queria dedicar ao palco toda minha atividade*, nele encontrar toda minha felicidade e satisfação (GOETHE, 2009, p. 47-48, grifos nossos).

Tal confissão de Wilhelm nos revela uma contraposição que norteará o desenvolvimento do romance: o embate entre *dever* e *querer*; aquele imposto por um *destino* alheio ao personagem que, no caso, é mais ou menos regido pela vida burguesa; este fruto de sua *vontade*, de sua autodeterminação e autonomia, a qual busca na arte teatral sua mais completa realização. Nasce aqui não apenas um enfrentamento entre o querer de uma subjetividade e o dever imposto pelo mundo objetivo, mas também

⁵ Wilhelm diz: “Haviam erguido um portal, coberto por uma cortina mística” (GOETHE, 2009, p. 30); “[...] eu era o único que vagava de um lado para o outro, pois me parecia impossível que ali, onde no dia anterior tivera lugar tanta magia, restassem apenas os batentes de uma porta” (GOETHE, 2009, p. 35); “Se na primeira vez eu havia desfrutado a alegria da surpresa e do espanto, na segunda vez foi grande o prazer em prestar atenção e investigar. Interessava-me descobrir como tudo aquilo funcionava” (GOETHE, 2009, p. 36).

uma discussão típica do século XVIII, originada a partir do advento da Estética como disciplina filosófica, sobre a legitimidade do fazer artístico em detrimento da vida prosaica pautada pelas obrigações sociais e práticas. Em um de seus escritos teóricos intitulado *Shakespeare e o sem fim* [*Shakespeare und kein Ende*], Goethe apresentará a querela entre dever e querer ao analisar o dramaturgo inglês.

Os maiores tormentos, assim como a maioria das coisas a que o homem pode estar exposto, surgem de um daqueles mal-entendidos entre dever [*Sollen*] e querer [*Wollen*], mas também entre dever e realizar [*Vollbringen*], entre querer e realizar, e são esses mal-entendidos que frequentemente o põe em embaraço ao longo da vida. O menor embaraço, surgido de um leve erro que pode ser resolvido sem demora e sem causar danos, ocasiona situações ridículas. Os maiores embaraços, em contrapartida, insolúveis ou deixados sem solução, nos trazem os momentos trágicos (GOETHE, 2012, p. 42).

É notável que Wilhelm Meister, como percebemos ao longo do romance, enfrenta muitos tormentos e embaraços, exatamente por estar dividido entre essas duas instâncias ainda confusas e nebulosas. Aqui, Meister e o mais conhecido herói de Shakespeare, Hamlet – personagem extremamente relevante na concepção do romance, bem como em seu desenvolvimento narrativo –, parecem ser um só, pois ambos enfrentam irresoluções e dúvidas, as quais representam a dificuldade do homem moderno em lidar com aquilo que deve ser feito por ele e aquilo que ele deseja fazer. Nesse sentido, Meister e Hamlet ilustram o contraste entre a condição humana moderna e antiga⁶, pois, como diz o mesmo Goethe, “o que domina na poesia antiga é a desproporção entre dever e realizar; na moderna, entre querer e realizar” (GOETHE, 2012, p. 42). É como se ambos estivessem em frente a um caminho bifurcado, sem placas, sem instruções, sem saberem para onde cada caminho os levará, e mais, sem a possibilidade de dar meia volta: é preciso agir em alguma direção.

Wilhelm considerava desde cedo a vida burguesa, regida por convenções em grande medida econômicas, como uma “ocupação inferior”; a uma certa altura ele diz

⁶ Ao comentar *Shakespeare e o sem fim*, Jean-Marie Schaeffer dirá que Goethe “retêm a atenção para o fato de que ele [Shakespeare] enuncia uma nova formulação entre a poesia antiga e a poesia moderna” (SCHAEFFER in GOETHE, 1983, p. 213, tradução nossa); isso justifica a escolha do poeta alemão em se valer do principal herói shakespeariano como referência para o desenvolvimento narrativo dos *Anos de aprendizado*, de modo que o romance é mais uma tentativa de exemplificar tal formulação do poeta inglês.

que o ideal burguês, em especial o lar burguês, com “essas paredes listradas, essas flores, os arabescos, as cestinhas e figuras que se repetem milhares de vezes me impressionam muito mal. Lembram-me, quando muito, a cortina do teatro. Mas, que diferença sentar-se diante dela!” (GOETHE, 2009, p. 30). A vida artística, ao contrário da vida prosaica, dá asas à imaginação de Meister; por detrás da cortina do teatro moram musas e gênios inexistentes na incipiente configuração ideológica e estética do lar burguês⁷. “Acaso é inútil tudo aquilo que não nos põe de pronto dinheiro nos bolsos, que não nos proporciona um patrimônio imediato? [...] Não são porventura também inúteis essa tapeçaria de seda, esse mobiliário inglês?” (GOETHE, 2009, p. 30). Desenha-se aqui o primeiro grande conflito que a subjetividade do personagem irá enfrentar.

O que encontramos, em grande medida, ao longo do primeiro livro do romance, é um elogio sentimental e inesgotável de Meister ao teatro, bem como à Mariane, “outra deusa, mais amável” (GOETHE, 2009, p. 48), a qual, na configuração afetiva de Meister, é a representação encarnada de seu diletantismo apaixonado; a vida burguesa, no entanto, é alvo de severas críticas. Sobre nosso herói, o narrador:

Acreditava entender o claro sinal do *destino* que, através de Mariane, lhe estendia à mão para arrancá-lo àquela arrastada e inerte vida burguesa, da qual há muito desejara se libertar. Deixar a casa paterna e os seus parecia-lhe fácil. Era jovem e novato no mundo, e o amor cobrava-lhe ânimo para percorrer as distâncias à procura da felicidade e satisfação. Não tinha mais dúvida alguma de que fora *destinado* para o teatro; parecia-lhe mais próximo o nobre objetivo a que se

⁷ Sobre a relação entre Meister e o ambiente caseiro de origem, o narrador descreve: “Educado numa elegante casa burguesa, a ordem e o asseio eram o elemento no qual respirava e, havendo herdado em parte o amor de seu pai pelo luxo, já de pequeno sabia decorar suntuosamente seu quarto, que considerava como seu pequeno reino”. (GOETHE, 2009, p. 71). Complementar a essa peculiaridade estética do lar burguês, identificada no *Meister*, é a curta, mas interessante reflexão de Franco Moretti, em *O romance de formação*, sobre o *kitsch* como sintoma da mudança de paradigma no *status* da vida cotidiana moderna, principalmente aquela de caráter privado. Moretti indica que “o kitsch literalmente domestica a experiência estética, levando-a aonde predominantemente ocorre a vida cotidiana: em casa” (MORETTI, 2020, p. 72); ou seja, “o kitsch está ao alcance do homem, ao passo que a arte está fora de seu alcance” (MOLES apud MORETTI, 2020, p. 71). Nesse sentido, podemos pensar que a diligência de Wilhelm pela arte - esta em sentido clássico contraposto ao *kitsch* - é uma espécie de busca por um ideal de arte que parece se diluir com o advento da modernidade, ou seja, da burguesia; trata-se, portanto, de uma rejeição daquilo que a burguesia, atenta sobretudo a lógicas econômicas, busca validar como novo paradigma estético. Além disso, nosso herói encontra afago contra sua opressora vida burguesa na casa de Mariane, pois “descobriria em tal desordem um encanto que jamais havia sentido em seu ordenamento suntuoso” (GOETHE, 2009, p. 72); em parte porque a configuração caseira da amada parece refletir o espírito de uma jovem artista entregue as paixões desordenadas, em parte porque “em presença dela, Wilhelm pouca atenção dava a todo o resto” (GOETHE, 2009, p. 72).

propusera, contato que procurasse alcançá-lo ao lado de Mariane [...] (GOETHE, 2009, p. 50, grifos nossos).

A paixão de Wilhelm por Mariane e pelo teatro parecem ser uma só; nada mais evidente. Entretanto, o narrador nos revela no excerto uma certa confusão de Wilhelm em relação aquilo que ele compreende por *destino*; ora, estava o herói destinado ao comércio, como ele disse anteriormente, ou ao teatro, como disse agora? Tal ambiguidade nos apresenta a inocência de Wilhelm em relação a configuração da realidade, cuja discussão no romance se dá principalmente através das relações entre *destino* e *acaso*, uma espécie de composição causal que rege a vida; por esses e outros motivos, a formação se faz necessária: é preciso ao menos equalizar tais contradições. É justamente o caráter confuso do personagem – o qual, como veremos ao longo do trabalho, é constante – que leva Goethe a caracterizá-lo como um “pobre diabo” (GOETHE apud BARRENTO, 2018, p. 92), pois “é com personagens destas que melhor se deixam mostrar o jogo inconstante da vida e as inúmeras e diversas tarefas, e não com caracteres rígidos e já formados” (GOETHE apud BARRENTO, 2018, p. 92-93). A inocência, a imaturidade de Wilhelm será colocada a prova no mundo o qual, ao longo da história, será cada vez mais revelado a ele. Nesse sentido, é o mundo objetivo quem forma Meister ou é ele mesmo quem conduz e orienta este trabalho? A princípio, a *Bildung* parece ser uma via de mão dupla onde subjetividade e objetividade avançam lado a lado em direção ao desenvolvimento das potencialidades do herói; essa associação entre instâncias subjetiva e objetiva na configuração da realidade vivida pelo ser – mas acima de tudo, tornada por ele consciente – é distintamente moderna, e nisso fundamenta-se um dos aspectos relevantes dos *Anos de aprendizado*. Entretanto, suas modulações, bem como a ação inconstante do nosso herói, confundem o leitor assim como o próprio personagem; é preciso, pois, ir mais a fundo na estrutura interna do texto. Para resolvermos essa questão, aprofundaremos naquilo que já identificamos e que, de pronto, ameaça a ação livre de nosso herói: a vida burguesa.

III Ideal artístico e ideal burguês: o embate entre subjetividade e objetividade

A resistência de Wilhelm frente ao destino burguês que supostamente lhe foi

imposto é exemplificada em seus conflitos com o velho Meister, seu pai⁸, e principalmente com Werner, seu amigo e cunhado. O velho Meister, junto do pai de Werner, considera o comércio “a mais nobre ocupação” (GOETHE, 2009, p. 56), sendo que ambos se mostram “extremamente atentos a toda vantagem que uma especulação qualquer lhes possa acarretar” (GOETHE, 2009, p. 56). Foi com essa mentalidade que “o velho Meister, logo depois da morte de seu pai, transformara em dinheiro uma valiosa coleção de quadros, desenhos, gravuras em cobre e antiguidades” (GOETHE, 2009, p. 56), erguendo assim seu lar burguês, bem como seu comércio⁹; esse fato já nos demonstra que a mentalidade burguesa subjuga a arte a partir de sua monetização, pois, atenta a todo tipo de especulação, não deixará de tratar a arte como objeto de barganha – convicção claramente oposta em relação a de Wilhelm. Werner, o típico burguês aficionado por lucros e conquistas materiais, seguiu os passos do pai e representará no romance uma espécie de antípoda de Wilhelm, acentuando os contrastes entre subjetividade e objetividade na narrativa.

O primeiro diálogo travado entre Wilhelm e Werner que nos é apresentado, no capítulo dez do primeiro livro, ocorre quando nosso herói se prepara para viajar em busca da vida artística que tanto deseja; essa situação enseja as primeiras impressões fortes do conflito vivido por Wilhelm e o ideal burguês. Wilhelm é alvo de críticas de Werner por não costumar terminar seus escritos – ao qual justifica-se dizendo que “não é tarefa do aluno terminar alguma coisa, basta que se exercite” (GOETHE, 2009, p. 52), revelando assim um dos princípios da *Bildung* presente no romance, a saber, o jogo recorrente entre tentativa e erro. Na sequência, lembrou Werner, ainda, sobre o hábito de trocar os trajes e os cenários da antiga companhia teatral que integravam quando criança, que, na verdade, era o próprio amigo culpado por incitar o inútil costume de adquirir novas roupas para os pequenos bonecos. A isso, segue-se o diálogo, iniciado por Werner:

⁸ O velho Meister é talvez o personagem que mais insinuará a ideia de que Wilhelm está destinado ao comércio: “não se pode conceder a um jovem benefício maior que iniciá-lo a tempo naquilo que há de ser o destino de sua vida” (GOETHE, 2009, p. 57). Tal convicção demonstra que o destino (ou um dos destinos) o qual Wilhelm acredita ser seu na verdade é resultado de uma imposição externa muito bem localizada na figura paterna, a qual nada mais havia desejado “que poder inculcar em seu filho qualidades que a ele próprio faltavam, e legar a seus filhos os bens aos quais atribuía o maior valor” (GOETHE, 2009, p. 56).

⁹ A esse fato soma-se também outro, o de que “a administração de sua casa seguia num passo sereno e uniforme, e tudo o que nela se determinava ou se renovava era precisamente aquilo que a ninguém poderia proporcionar algum *prazer*” (GOETHE, 2009, p. 56, grifos nossos). Ora, o banimento do prazer no lar paterno, para Wilhelm, parece ser nada menos que a impossibilidade de dar vazão a seus desejos; ou seja, é a dissolução de seu *querer* por um *dever* externo que lhe oprime.

- Costumo lembrar com prazer que tirava proveito de tuas campanhas teatrais, como os fornecedores o tiram da guerra. Quando todos se armaram para libertar Jerusalém, obtive um belo lucro, como outrora o fizeram os venezianos num caso parecido. *Não acho que exista nada mais sensato no mundo que tirar proveito da loucura alheia.*
- Pois creio que não pode haver satisfação mais nobre que a de curar os homens de suas loucuras.
- Se bem os conheço, seria um esforço inútil. Já é muito que um só indivíduo seja sagaz e enriqueça, na maior parte das vezes, às custas dos outros (GOETHE, 2009, p. 53, grifos nossos).

Surge diante de nós um princípio de tensão entre *ideal burguês*, personificado por Werner, e *ideal artístico* – também um *ideal de formação* por meio da arte –, encarnado por Wilhelm; ainda que “cada um dos dois pensava o melhor de seu ofício” (GOETHE, 2009, p. 55), o diálogo nos mostra que um tenta se sobrepor ao outro, cada qual com seus argumentos. O argumento de Werner é ardiloso, pois compreende – erroneamente – que homens cujos interesses não se voltam para o comércio, como aqueles que se dedicam a arte, operam a partir da lógica da loucura. A loucura como categoria atribuída a arte – seja ao objeto artístico ou ao gênio que o concebeu – é uma operação retórica não muito convincente quando analisamos aquilo que caracteriza um juízo estético. Sem procurar uma analogia direta, podemos contrapor ao juízo, digamos, lógico de Werner, o que Kant nos diz:

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento do objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer e desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento; por conseguinte, não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *não* pode ser *senão subjetivo* (KANT, 2016, p. 37-38).

Kant quer nos dizer que a arte opera, em si e sobre nós, por meio de uma lógica própria; ou melhor, ela opera de maneira reflexionante, diversa e única quando comparada a outros âmbitos da vida, principalmente aqueles em que há uma finalidade bem definida, um uso prático e determinante das coisas, como nos juízos

morais ou nas operações de nossas faculdades que visam a aquisição de conhecimento¹⁰. A arte, para Kant, encontra-se no registro do desinteresse cognitivo: do sentimento, da imaginação, da subjetividade; por isso, seu juízo não é lógico e sim estético. Essa particularidade do juízo estético subjetivo em relação a outros tipos de juízo explica o que o narrador expõe:

Werner, que exercitava seu correto raciocínio no trato com Wilhelm, habituara-se a pensar com grandeza de alma em seu próprio ofício e em seus negócios, acreditando fazê-lo sempre com mais direito que seu amigo, outrora sensato e estimado, o qual, como lhe parecia, conferia um valor enorme e todo o peso de sua alma ao que havia de mais *irreal* no mundo. Pensava por vezes que não seria de todo impossível subjugar aquele *falso entusiasmo* e reconduzir ao caminho correto um homem tão bom (GOETHE, 2009, p. 54-55, grifos nossos).

Goethe, pela boca de Werner, introduz no leitor a dúvida: será que o entusiasmo de Wilhelm não é falso? Será que ele pode de fato se dedicar ao teatro? Sua ironia argumentativa procura desestabilizar a decisão de Wilhelm de seguir sua inclinação artística. Werner compreende como loucura e irrealidade tudo aquilo que é alheio a sua lógica e a lógica em geral, pois o comércio, a exploração e o lucro assentam-se sobre o terreno da vida prosaica, onde as coisas têm e necessitam ter uma finalidade objetiva, prática e útil, seja lá qual e para quem for; o juízo estético, a arte, ao contrário, é subjetiva, é ligada aos sentimentos e a imaginação, não visa fins, tampouco conhecimento das coisas. Por não se referir ao entendimento de um objeto, o juízo estético deve ser desinteressado; portanto, a arte é *autônoma*.

Vê-se facilmente que se trata do que faço dessa representação em mim mesmo, não daquilo em que dependo da existência do objeto, para dizer que ele é *belo* e para provar que tenho gosto. Cada um tem de reconhecer que aquele juízo sobre beleza, ao qual se mescla o mínimo interesse, é muito faccioso e não é nenhum juízo-de-gosto puro. Não se tem de simpatizar minimamente com a existência da coisa, mas

¹⁰ Ao refletir sobre o estatuto científico, especificamente sobre a validade dos experimentos, Goethe nos diz que “nas coisas científicas, portanto, há de se proceder de maneira diretamente inversa ao que se tem de fazer a respeito das obras de arte”, uma vez que estas não exigem uma validação de conhecimento durante seu processo de criação, tampouco depois, ao passo que “é altamente aconselhável não construir um edifício científico antes que o plano e os materiais sejam universalmente conhecidos, julgados e selecionados” (GOETHE, 2019, p. 90).

ser a esse respeito completamente *indiferente* para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz (KANT, 2016, p. 40, grifos nossos).

A autonomia da arte acompanha, na formulação juvenil de Wilhelm, a cisão fundamental no romance entre vida artística e vida burguesa; no caso, ambas enxergam uma a outra com maus olhos, pois elas operam de maneiras diferentes. A arte, diferentemente do comércio, não se realiza através de cálculos objetivos, mas sim de sentimentos subjetivos; essa distinção pode ser facilmente reconhecida ao observarmos os valores e aspirações de Wilhelm e Werner. Ainda assim, Werner tenta sobrepor sua lógica à de Wilhelm ironizando o poema, em suposta verve poética, que nosso herói escreveu quando adolescente, cujo título é “*O jovem na encruzilhada*” (GOETHE, 2009, p. 53).

E posso assegurar-te que, se pretendes empregar aqui tua imaginação poética, poderias opor resoluto à tua a minha deusa, na qualidade de vencedora irresistível. É verdade que à espada prefere ela empunhar o ramo de oliveira; ela ignora completamente punhais e grilhões, mas em troca distribui entre seus eleitos coroas que, sem desmerecer ninguém, reluzem do ouro puro extraído das minas, e das pérolas apanhadas nas profundezas do oceano por seus sempre atarefados servidores (GOETHE, 2009, p. 55).

Para além do título do poema revelar ironicamente a indecisão que se passa na alma de Wilhelm – ele não sabe ao certo o que deve fazer, por isso encontra-se na encruzilhada –, Werner, nesta e em outras passagens, fará aquilo que Schiller chamou de “apologia do comércio” (SCHILLER, 1993, p. 37), cuja intenção é propor a soberania desta esfera em relação a da arte. Tal apologia explícita motivos que outrora já foram apresentados por Wilhelm como contrastantes àquilo que ele acredita ser substrato para a auto realização de suas potencialidades. É na arte, na esfera subjetiva, que Wilhelm encontra verdadeiro fundamento formativo, não na racional e indesejada vida de comerciante regida pela convicção de que “a ordem e a clareza acentuam o gosto pela economia e pelo lucro” (GOETHE, 2009, p. 54); Wilhelm precisa se libertar da objetividade, do dever que lhe oprime, e dar vazão a sua subjetividade, ao seu desejo de ser artista – e de formar a si mesmo –, o qual cada vez mais lhe toma conta.

Portanto, sua *Bildung* só poderá começar quando sua vida de afazeres burgueses terminar.

Está claro que Wilhelm e Werner, ainda que unidos pela antiga amizade, compreendem a vida de formas consideravelmente diferentes. Na sequência do diálogo anterior, Werner novamente fará uma apologia do comércio, a qual se segue uma interessante intervenção de seu interlocutor:

- [...]. Que panorama nos oferece a ordem com que conduzimos nossos negócios! Permite-nos abarcar a todo momento o *conjunto* [*Ganze*], sem que tenhamos de nos embaraçar com as *minúcias* [*Einzelne*]. Que vantagem não proporcionam ao comerciante as partidas dobradas! É uma das mais belas invenções do espírito humano, e todo bom gestor deveria introduzi-las em seus negócios.

- Perdoa-me – disse Wilhelm, rindo -, começa pela *forma* [*Form*], como se ela fosse o *fundo* [*Sache*]; mas, em geral, com todas essas somas e todos esses balanços, as pessoas se esquecem do verdadeiro resultado da vida.

- É uma pena, meu amigo, que não vejas como aqui *forma e fundo não são senão uma coisa só*, não podendo existir uma sem a outra. [...] (GOETHE, 2009, p. 53, grifos nossos).

O riso de Wilhelm durante sua resposta reflete a tranquila certeza de que a lógica dos negócios defendida por Werner, a de que é possível “abarcar a todo momento o *conjunto* sem que tenhamos de nos embaraçar com as *minúcias*”, é problemática. Para nos explicar melhor esse interessante exemplo de tensão entre os dois personagens, calcado num problema metodológico, recorreremos ao Goethe cientista. Em *O experimento como mediador entre objeto e sujeito* [*Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*]¹¹, escrito em 1792 como um retorno a seus estudos ópticos, Goethe irá discorrer acerca do método científico baseado em experimentos, sendo que a principal ideia exposta por ele, já leitor das críticas kantianas, é a de considerar “prejudicial a aplicação imediata de um experimento para a demonstração de qualquer hipótese”, sendo portanto útil, ao contrário, “uma aplicação mediada do

¹¹ Em carta de 12 de janeiro de 1798, Schiller dirá à Goethe suas impressões acerca deste ensaio, o qual “contém uma excelente ideia e ao mesmo tempo a justificativa de seu procedimento histórico-filosófico, e toca nos mais importantes assuntos e necessidades de todo empirismo racional [...]” (SCHILLER, 1993, p. 151). Como de costume, as impressões de Schiller acerca das produções de Goethe são ótimos complementos interpretativos, pois exprimem em linguagem filosófica aquilo que o autor muitas vezes expos através de imagens poéticas, ainda que se trate de escritos teóricos.

mesmo experimento” (GOETHE, 2019, p. 93). Tal conclusão baseia-se na convicção de que o interesse do sujeito em relação a um objeto pode enviesar o experimento e conseqüentemente levá-lo ao erro (cf. GOETHE, 2019, p. 88) – aqui Goethe desdobra a ideia de *desinteresse* kantiano para além do âmbito estético, atingindo também o entendimento e da razão. Junto a isso emerge uma constatação acerca de outro “erro” comum ao processo humano de apreensão de conhecimento.

O ser humano se contenta mais com a representação [*Vorstellung*] do que com a coisa [*Sache*], ou, antes, precisamos dizê-lo: o homem apenas se contenta com uma coisa [*Sache*] na medida em que a representa [*er sich dieselbe vorstellt*], ela tem de adequar-se à forma do seu sentido [*Sinnersart*], e ele pode elevar o tanto quanto queira acima do comum a sua forma de representação [*Vorstellungsart*], pode purifica-la o tanto quanto queira, ainda assim ela permanece comumente apenas uma forma de representação; isso significa a tentativa de reunir muitos objetos numa certa relação palpável, a qual, tomada a rigor, lhes falta reciprocamente [...] (GOETHE, 2019, p. 92).

“Começas pela *forma* [*Form*], como se ela fosse o *fundo* [*Sache*]”. Sob a luz do Goethe cientista, percebemos que Wilhelm critica em Werner o erro, ainda que cômico, quase trágico de se contentar mais com a *representação da coisa*, com sua *forma*, do que com a *coisa “em si”* – com a coisa intangível, ideal –, sem que ele leve em conta aquilo que a *constitui*, ou seja, as *minúcias* que compõe o seu *conjunto*; em última instância, sem que ele compreenda as *partes* que compõem o seu *todo*. Essa situação, apresentada no romance por meio de discussões filosóficas e conceituais¹² – estratégia narrativa que será largamente utilizada por Goethe ao longo da obra¹³ –, mais uma vez sugere a convicção de Wilhelm quanto a impossibilidade de se formar harmonicamente enquanto burguês comerciante: se tais lógicas antes já não

¹² A sugestão de que *Os anos de aprendizado* é composto por latentes abordagens filosóficas também é colocada por Schiller, em carta de 7 de janeiro de 1795 à Goethe: “Não posso expressar-lhe o quão muitas vezes me é penosa a sensação de penetrar na essência filosófica de um produto desse tipo. Aqui [no romance] está tudo diluído com tanta serenidade, vida, harmonia, e tão verdadeiramente humano, lá [na filosofia] é tudo tão exato, rígido e abstrato e extremamente artificial [...]” (SCHILLER, 1993, p. 39). A dificuldade de Schiller em interpretar filosoficamente o romance se dá justamente pelo fato da obra de arte operar de maneira distinta se comparada a obra teórico-filosófica.

¹³ Goethe, ao lembrar sua adolescência, diz o seguinte: “Costumava ter grande prazer em *traduzir poeticamente* o que eu acabara de perceber em mim, nos outros e na natureza. Aliás, fazia isso cada vez com maior facilidade, já que era algo que se dava de *modo instintivo* – eu ainda não havia sido confundido pela crítica” (GOETHE, 2017, p. 288, grifos nossos).

contemplavam seus ideais de formação, agora elas se mostram ainda mais incoerentes pois, além de suplantarem a viva subjetividade do personagem, elas colapsam em si mesmas por não reconhecerem corretamente o estatuto que constitui a relação objetiva entre as partes de um todo no mundo. Numa palavra, o que Goethe alerta, pela boca de Wilhelm, é a malograda tentativa de instaurar ou apreender uma ideia de todo sem considerar a existência de suas partes; é o engano da subjetividade ao qual Wilhelm manifesta sua convicção de maneira risonha, ao passo que Werner continua acreditando em sua aparente verdade.

Nesse sentido, nosso herói não parece de todo inocente quanto a maneira com que a realidade se apresenta. Wilhelm, ainda que um artista não muito preocupado com a vida material, tem consciência disso, pois tal noção não se restringe aos assuntos econômicos; ele mostrará tais habilidades, por exemplo, nas posteriores discussões com Serlo sobre a montagem de Hamlet, onde a atenção se voltará sobre as partes da peça que devem ou não ser suprimidas do todo de sua representação (cf. GOETHE, 2009, p. 287-293). Aliás, a convicção de Wilhelm de que “com todas essas somas e todos esses balanços, as pessoas se esquecem do verdadeiro resultado da vida” (GOETHE, 2009, p. 53) vai de encontro com aquilo que Franco Moretti, em *O romance de formação* (2020, p. 84), diz ser uma das principais recomendações da Sociedade da Torre: lembre-se de viver! Wilhelm, como veremos ao final do romance, viveu, experimentou, errou e, além de ter deixado que tais experiências contribuíssem para sua formação, ficou até mais agradável fisicamente, como notará Werner no começo do Livro VIII:

Tens os olhos mais profundos; a fronte, mais larga; o nariz, mais afilado; e a boca, mas afável. Vejam só como ele se sustém! Como tudo lhe assenta bem e se harmoniza! Como prospera a preguiça! Em compensação, eu, pobre diabo – e mirou-se no espelho –, se durante todo esse tempo não tivesse ganhado dinheiro bastante, não seria absolutamente nada (GOETHE, 2009, p. 476).

Voltando à relação de Wilhelm com Mariane, percebemos outros movimentos reflexivos que nos permitem pôr em perspectiva o sentido de significação do ser em ação ao longo da obra. No capítulo dezessete do primeiro livro, Wilhelm se encontra profundamente magoado e desiludido por acreditar que Mariane está se relacionando com outro homem, o qual surge como um “vulto confuso” numa noite em frente à casa

de sua amada e que nosso herói tem a infelicidade de avistar. A este homem Wilhelm também atribui a autoria de um bilhete que encontrou no lenço da jovem. A desilusão de Wilhelm o acomete triplamente, uma vez que Mariane, além de ser sua amada, também é o elo que o une ao teatro e propicia sua fuga da vida de comerciante. Na carta escrita por ele à Mariane, a qual pretendia lhe entregar na desafortunada noite em que avistou o vulto, Wilhelm diz:

Há muito que meu coração já deixou a casa de meus pais; ele está contigo, do mesmo modo que meu espírito paira sobre os palcos. Oh, minha amada! A que outro homem tem sido dado conciliar seus desejos, como a mim? [...] Não quero dar nenhum passo irrefletido, insensato nem ousado; meu plano está traçado, e irei executá-lo com toda serenidade (GOETHE, 2009, p. 77).

Nessa passagem da carta, cujo teor geral é elaborado apaixonadamente, revelando seus planos para o casal, Wilhelm afirma sua excepcional característica de ser um indivíduo dotado de desejos, capaz de ordená-los, dinamizá-los e realizá-los. Percebemos, pois, que Wilhelm pretende e entende ser dono de seu destino, pois este diz mais respeito a seu querer e menos a seu dever; ainda que também ecoe, em segundo plano, outra face do destino apresentada pelo personagem, como “um poder que nos governe e tudo conduza para nosso bem” (GOETHE, 2009, p. 83) – tais afirmações, quando comparadas, mais uma vez revelam o caráter confuso de Wilhelm quanto ao estatuto do destino. Wilhelm Meister é o espelho do homem moderno que talvez não perceba e tão pouco reconheça a sua orfandade transcendente, mas que parece encontrar na realidade interior subjetiva sua única chance de alcançar a completude da existência, uma vez que esta completude pode ser entendida como aquilo cuja premência de realização mobiliza suas ações por meio da vontade, ou seja, por meio de ato puramente interno apartado das necessidades objetivas. Goethe, por meio deste personagem, figura a condição humana, tipicamente elaborada pelo século XVIII, do indivíduo dotado de um querer que pretende dinamizar seus desejos e vontades em busca de algo “maior”, “na esperança de uma tal compensação” (GOETHE, 2009, p. 76).

IV O sentido da *Bildung* no romance

No início do romance, Wilhelm anseia consumir seu amor por Mariane ao mesmo tempo em que se esforça pelo reconhecimento público como ator e artista, além de nutrir, assim como o próprio Goethe, o sonho de criar um teatro nacional alemão – motivos que são de interesse eminentemente pessoal, como subterfúgio do destino que sua condição de burguês-comerciante o impelia, mas que, ainda assim, conferem seu valor na formação individual da personagem. Perceberemos ao longo da obra que muitas vezes os planos de Wilhelm Meister não se realizam, ou não da maneira que ele imaginava. A presunção do personagem é acreditar que seu “plano está traçado”, pois acreditar nisso seria entender tal plano como uma antecipação, como uma certeza irrestrita de um ato que na verdade não é nada mais do que uma potência. Em incontáveis momentos, Wilhelm diz algo, mas age de maneira contrária, como, por exemplo, quando afirma não pretender ingressar na companhia teatral de Serlo (GOETHE, 2009, p. 77), o que acaba acontecendo no Livro V. A concepção de Wilhelm sobre a vida no teatro, principalmente aquela encontrada nos Livros I e II, é deveras inocente e carece de experiência empírica: ela é claramente imaginativa; não à toa, sua posterior decepção com o mundo dos palcos coincide com aventuras e situações inesperadas, nas quais Goethe apresenta uma possibilidade de superação da imaginação irrestrita, da subjetividade unilateral e exacerbada, pela ação recíproca com a objetividade, como instância igualmente provedora de sentido.

Após a iniciação na Sociedade da Torre, no final do Livro VII, o sentido da experiência e principalmente da formação do personagem apontam para uma finalidade necessária, útil e edificante, não apenas para si, indivíduo isolado, mas também para um espectro social ampliado, indicando um equilíbrio entre a ação objetiva-universal e a ação subjetiva-individual; tudo o que se aprende deve ser direcionado ao bem comum: Jarno sugere que Meister “não pense em si mesmo, mas naquilo que o cerca” (GOETHE, 2009, p. 525); é este, portanto, o sentido e objetivo da *Bildung* que Goethe propõe no romance. Visto que não há uma representação religiosa ou transcendente, como Deus ou alguma outra deidade, que sirva de guia moral ao Meister, Goethe dispõe as personagens da Torre como “mentores invisíveis” (MAZZARI, 2009, p. 17) para articular e definir a discussão sobre destino e acaso ao longo do romance, os quais intervêm como figuras metafísicas, guiando ou desviando

os caminhos de Wilhelm de maneira velada. Mesmo que inconstantes e ainda que entrecortadas por anseios e ambições pessoais, as ações e interesses de Meister são constantemente ressignificadas ao vislumbrar a infinita gama de possibilidades, as quais surgem em instantes de desinteresse. Embora a tônica desse desinteresse seja, em certos momentos, dada pela confusão, pela incerteza ou pela simples metamorfose de uma existência naturalmente inconstante e eminentemente mutável, a ocorrência de tais manifestações são indícios da possibilidade de Meister agir de maneira desinteressada e livre, o que não necessariamente garante que ele sempre agirá assim: quando a Sociedade da Torre proclama o fim da formação de Wilhelm, por meio da Carta de Aprendizado (GOETHE, 2009, p. 472), ela também parece dar um basta no agir livre e autônomo de Meister. Esse fato ilustra a disponibilidade de Wilhelm frente a um futuro que não o pertence, que pertence mais à Sociedade da Torre do que ao próprio herói, realidade que é mais dominada por ela, como metáfora do mundo objetivo e exterior, do que pela subjetividade e interioridade da personagem; ainda que haja uma ação recíproca entre subjetividade e objetividade, a interioridade de Wilhelm parece ser suplantada, via Torre, pelas necessidades do mundo e do dever. Se retomarmos a frase que abre o romance: “o espetáculo durava muito tempo” (GOETHE, 2009, p. 27), talvez agora, depois dessas constatações, ela comece a fazer mais sentido: é como se Goethe já antecipasse que a arte, ou a subjetividade irrestrita e imaginativa do protagonista, precisasse chegar ao fim, pois as necessidades do mundo objetivo reivindicam atenção. Nos termos de Hegel, é a “poesia do coração” cedendo lugar à “prosa da vida” (HEGEL, 2014, p. 138).

V Considerações finais

Percebe-se que, ao narrar as aventuras de Meister, Goethe apresenta uma nova concepção de realidade circunscrita na época moderna, partindo da vivência de um indivíduo ainda confuso em relação a si mesmo e ao mundo, mas que, apesar disso, tenta dinamizar seus desejos e, principalmente, vivê-los. Subjetividade e objetividade manifestam-se no romance justamente no embate entre homem e mundo, querer e dever, sentimento e entendimento; com isso, Goethe parece tentar fazer um certo balanço entre tais instâncias, de modo a apresentar soluções que as equalizem, sem que isso signifique a eliminação do outro, do diferente, da contradição; é o que vemos, por exemplo, na relação entre Wilhelm e Werner: ainda que com ideais opostos, ambos

se abraçam carinhosamente na ocasião do encontro ao acaso no fim do romance (cf. GOETHE, 2009, p. 475). O acaso desestabiliza a confusa noção de destino que Meister elabora em incontáveis momentos ao longo da narrativa e reafirma o caráter inconstante e contingente da vida na época moderna, o qual difere do inexorável destino vivido por personagens dos poemas antigos.

Ao fim, ainda que desiludido com o teatro, Wilhelm não sucumbiu à indesejada realidade burguesa, a qual sempre criticou severamente, mas encontrou nos ideais progressistas da Sociedade da Torre uma nova possibilidade de agir “modernamente” – ou melhor, foi a Torre quem possibilitou tal encontro, a partir de aparições estranhas e inesperadas ao longo da narrativa. Nesse sentido, a *Bildung* é o processo pelo qual o protagonista foi capaz de compreender, de certa forma, o estatuto da vida e, principalmente, suas limitações subjetivas, o que lhe possibilitou uma maior valorização da objetividade que o cerca e também o constitui; para oportunizar tal inversão de valores, Goethe mobiliza um elemento alheio a subjetividade de Meister – a Sociedade da Torre –, como se a interioridade irrestrita do personagem fosse incapaz de formá-lo. A *Bildung* vivida por Meister é, em última instância, um deixar viver: uma oportunidade de reconhecer a si mesmo através do outro, do mundo e das contradições.

Referências

BARRENTO, J. *Goethe - o eterno amador*. 1.ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2018.

GOETHE, J. W. von. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. 4.ed. Stuttgart: Reclam, 1982.

GOETHE, J. W. von. *Goethe e Schiller: Companheiros de viagem*. Tradução de Cláudia Cavalcanti. 1.ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

GOETHE, J. W. von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GOETHE, J. W. von. Shakespeare e o sem fim. In: GOETHE, J. W. von. *Escritos sobre literatura*. Tradução de Pedro Süssekind. 3.ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012, p. 37-51.

GOETHE, J. W. von. *De minha vida: poesia e verdade*. Tradução de Mauricio Mendonça Cardozo. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

GOETHE, J. W. von. *O autor compartilha a história dos seus estudos botânicos*. In: GOETHE, J. W. von. *A metamorfose das plantas*. Tradução de Fábio Mascarenhas Nolasco. 1.ed. São Paulo: Edipro, 2019, p. 67-85.

GOETHE, J. W. von. *O experimento como mediador entre objeto e sujeito*. In: GOETHE, J. W. von. *A metamorfose das plantas*. Tradução de Fábio Mascarenhas Nolasco. 1.ed. São Paulo: Edipro, 2019, p. 87-96.

HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética, volume IV*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. 1.ed. São Paulo: EDUSP, 2014.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

MAZZARI, M.V. Apresentação. In: GOETHE. J.W. von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 7-23.

MORETTI, F. *O romance de formação*. Tradução de Natasha Belfort Palmeira. 1.ed. São Paulo: Todavia, 2020.

OLIVEIRA, M. H. Crítica ao conceito *Bildungsroman*. In: *Revista Investigações*, Recife, vol. 26, n. 1, jan. 2013.

SCHAEFFER, J-M. Shakespeare à n'en plus finir. In: GOETHE. J. W. von. *Écrits sur l'art*. Tradução de Jean-Marie Schaeffer. 2.ed. Paris: Klincksieck, 1983, p. 213-214.

16. O "HOMERO" DE PAUL RICOEUR: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE "O ÚNICO E O SINGULAR"



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-16>

Thiago Luiz de Sousa¹

Luiza Vieira Godinho²

Resumo

Em *A crítica e a Convicção*, Paul Ricoeur diz que sempre preferiu em seus textos filosóficos trabalhar problemáticas delimitadas. Sendo assim, nenhum dos seus textos é dedicado diretamente a questões grandiosas, como "o que é filosofia?". Porém, como observa Fernanda Henriques, através de trechos de suas obras, podemos constatar uma posição clara daquilo que o filósofo francês considerava como sendo filosofia, um desses trechos é a análise que ele faz, em *O único e o singular*, do quadro *Aristóteles contemplando um busto de Homero*, do pintor holandês Rembrandt Harmenszoon van Rijn. Segundo Paul Ricoeur, tal obra representaria aquilo que ele considera como obra filosófica, desde seu título, que pode ser contrariado, pois, talvez, Aristóteles apenas toque o busto de Homero, sem contemplar, perpassando pelos detalhes, como as vestes contemporâneas de Aristóteles, representando que a filosofia sempre é contemporânea, sempre trabalha com temas atuais. O presente trabalho pretende evidenciar o ponto de vista de Ricoeur, no sentido de que, na obra filosófica, há sempre um toque de Aristóteles com Homero, da Filosofia com Não-filosofia, com o poético, com o que amplia os seus horizontes. Neste sentido, podemos questionar: Quem seria o "Homero" de Ricoeur? Qual é a não-filosofia que o filósofo francês toca? Tal pergunta foi feita em meio a entrevista transcrita em *O único e o singular*. No entanto, Paul Ricoeur não responde diretamente a esta questão, pois a não-filosofia seria apenas fonte da filosofia e não seu ponto de partida. Este silêncio, que é o ponto de arranque de nossa reflexão, busca investigar a raiz interdisciplinar de uma filosofia que reconhece a não-filosofia como germen de toda filosofia, mas, ao mesmo tempo, busca sempre ocultá-la.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; Filosofia, Não-Filosofia; Interdisciplinaridade.

Abstract

In *A crítica e a Convicção*, Paul Ricoeur says that he always preferred to work on defined problems in his philosophical texts. Therefore, none of his texts is directly dedicated to grandiose questions, such as "what is philosophy?". However, as Fernanda Henriques observes, we can notice a clear position of what the French philosopher considered to be philosophy through excerpts from his works, one of these excerpts being the analysis he makes in *O único e o singular*, of the painting *Aristóteles contemplando um busto de Homero*, by Dutch painter Rembrandt Harmenszoon van Rijn. According to Paul Ricoeur, such a work would represent what he considers as a philosophical work from its title - which can be contradicted, because perhaps Aristotle just touches Homer's bust, without contemplating - going through the details, like Aristotle's contemporary garments, representing that philosophy is always

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista CAPES, e-mail: thlzssousa@gmail.com

² Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), bolsista CAPES, e-mail: luizaviig@gmail.com

contemporary and is always working with current themes. The present work aims to highlight Ricoeur's point of view, meaning that, in the philosophical work, there is always a touch of Aristotle with Homer, of Philosophy with Non-philosophy, with the poetic, with what broadens your horizons. In this sense, we can ask: Who would be Ricoeur's "Homer"? What is the non-philosophy that the French philosopher touches? This question was asked during the interview transcribed in *O único e o singular*. However, Paul Ricoeur does not answer this question directly, as non-philosophy would be only the source of philosophy and not its starting point. This silence, which is the starting point of our reflection, seeks to investigate the interdisciplinary root of a philosophy that recognizes non-philosophy as the germ of all philosophy, but at the same time always seeks to hide it.

Keywords: Paul Ricoeur; Philosophy; Non-Philosophy; Interdisciplinarity.

Paul Ricoeur (1913-2005) é um dos principais nomes da história da filosofia contemporânea francesa. Ele é o principal nome da tradição hermenêutica na França. Entre os diferentes temas que Ricoeur trabalhou profundamente, ao longo de sua vasta obra, pouco a sua recepção se dedicou a explicitar o seu conceito de filosofia³ (HENRIQUES, 2013, p. 282). Em *A crítica e a convicção*, o próprio Ricoeur admite que em seus livros filosóficos ele sempre se voltou para questões delimitadas, como a questão da narrativa ou da vontade, não tratando questões maciças como essa. Assim ele declara: “Os meus livros tiveram sempre um carácter limitado; nunca abordo questões maciças do tipo ‘O que é filosofia?’” (RICOEUR, 1995, p. 115). No entanto, segundo Henriques, podemos superar este desafio:

[...] no meu entender, a prática filosófica de Paul Ricoeur, bem como algumas reflexões espalhadas pela sua obra sobre o fazer filosófico em geral, permitem configurar uma posição muito bem definida, pelo menos em três aspectos: 1. O carácter autônomo da metodologia filosófica, 2. A receptividade temática da filosofia e 3. A radical contingência e contextualização da prática filosófica. Ou seja, para Ricoeur, o discurso filosófico entretece-se em relação com um contexto cultural, por isso, perpassado de historicidade, emergindo como campo prático teórico próprio no diálogo com a não-filosofia. Dito de outra maneira, o discurso filosófico não é originário, uma vez que a filosofia não começa nada absolutamente, porque, em filosofia, todo o *começo é reapropriação*. Mas, por outro lado, o discurso filosófico instaura uma ruptura em relação àquilo de que se apropria para começar e, portanto, é autônomo. Neste sentido, o que está em questão no exercício do

³ Assim Fernanda Henriques afirma: “Entre os diferentes temas que Paul Ricoeur trabalhou profundamente, ao longo de sua vasta obra, a questão do ensino de Filosofia não está incluída. Isto não quer dizer que nos muitos milhares de páginas que escreveu não possa haver referências ao tema, quer apenas significar que o ensino de filosofia não pertenceu às grandes áreas teóricas em que interveio de modo sistemático e original. Tão pouco se dedicou a explicitar seu conceito de filosofia” (HENRIQUES, 2012, p. 282).

filosofar é um paradoxo decorrente da dupla afirmação do discurso filosófico e da sua dependência em relação a um *fora de si* que o determina (HENRIQUES, 2013, p. 282).

Para justificar textualmente estes três aspectos, Fernanda Henriques apresenta três excertos que compõem a obra de Ricoeur. O primeiro deles está presente em *O único e o singular*, que é a transcrição de uma entrevista dada por Paul Ricoeur ao programa *Noms de Dieux*, de Edmond Blattchen. Tal seleção se dá com a seguinte justificativa: “Considero que a resposta que Paul Ricoeur dá a Edmond Blattchen é a melhor ilustração de tudo o que está em jogo na sua prática filosófica” (HENRIQUES, 2013, p. 283). Queremos seguir os passos de Henriques e explorar este primeiro excerto, deixando os outros dois⁴ para outra oportunidade, pois cremos que ele revela mais uma característica que deve ser destacada: a morte do filósofo ao escrever seu texto filosófico.

Uma das grandes características da hermenêutica ricoeuriana é a consideração da “morte” do autor ao escrever um texto. Assim o próprio Paul Ricoeur afirma em *O único e o singular*: “não é a intenção do autor que conta, mas o que os leitores leem” (RICOEUR, 2002, p. 30). Ora, isso significa que podemos ler os textos de qualquer modo? Para respondermos tal questionamento, observemos a distinção entre as espécies de singularidades que esta mesma obra apresenta: (i) singularidade de pessoas, que é a afirmação de que todas as pessoas são insubstituíveis; (ii) singularidade de obras, que é a afirmação de que cada obra de arte é a solução de um problema; (iii) singularidade da natureza, cada paisagem é única (RICOEUR, 2002, p. 42). Neste sentido, a singularidade humana (a do autor) produz, por meio de suas obras, um tipo diferente de singularidade, que não é a pessoal, que, por sua vez, se encontrará com outra singularidade também humana (a do leitor), esta, sim, é pessoal. É este encontro de singularidades que faz com que tenhamos uma multiplicidade de sentidos, que não são relativos, mas resultados da abertura natural do ser. Isso que estamos apresentando é válido para todo tipo de texto, desde um mero bilhete que você escreve para sua mãe, até um tratado gigante de metafísica. Sendo assim, até mesmo

⁴ Fernanda Henriques diz o seguinte sobre a seleção de outros dois textos: “As outras escolhas que fiz dizem a respeito a dois textos dos anos de 1960: *L’Homme Fallible* e *La Symbolique du Mal*. Estas obras apresentam aquilo que, no projeto definido pelo autor, nos anos 1950, correspondem o momento da elaboração de uma *Empírica da Vontade*, ou seja, à abordagem da humanidade do humano na sua concretude histórica e existencial” (HENRIQUES, 2013, p. 284). Tais textos nos ajudam a aprofundar a questão sobre o que seria filosofia na obra ricoeuriana, abrindo novas questões e novos horizontes, que não temos tempo, nem espaço, para explorarmos aqui.

o discurso filosófico, como o feito por Aristóteles, nasce desta abertura, com o encontro com outra singularidade, como, por exemplo, a poesia:

A prosa conceitual do filósofo está em contato com a língua ritmada do poema. Aristóteles olha outra coisa. O quê? Não sabemos. Mas olha outra coisa que não a filosofia. Ele toca a poesia mas para reorientar seu olhar para outra coisa; para o ser? A verdade? Tudo que se possa imaginar (RICOEUR, 2002, p. 52).

Neste sentido, temos a seguinte ilustração de um fazer filosófico. O poeta escreve um poema, o filósofo lê este poema e reorienta aquilo que ele leu, apresentando um novo horizonte, voltado para outra coisa. Para compreendermos melhor isso, observemos o quadro ao qual este comentário acima citado é direcionado.

Imagem 1 - Aristóteles contemplando um busto de Homero (1653)



Fonte:(REMBRANDT, 1653)

Tal obra representa, para Paul Ricoeur, sua compreensão do que seria uma obra filosófica (RICOEUR, 2002, p. 51). Para chegar no ponto da reorientação, Ricoeur inicia sua análise contrariando a intenção de Rembrandt, que está no título de sua obra, afirmando que Aristóteles “toca” e não “contempla” Homero, mostrando que a filosofia não é mera exegese de algo já dado, mas parte de uma reinterpretação. Está aí um ponto que é destacado por Hilton Japiassu sobre a originalidade filosófica de Ricoeur, a saber, a filosofia não nasce do nada, mas sempre através de uma reorientação, que não é uma contemplação⁵. Seguindo a análise, Ricoeur aponta para um detalhe: “Aristóteles está vestido com roupas contemporâneas (de Rembrandt, naturalmente) – a filosofia é sempre contemporânea – ao passo que o busto de Homero é erigido em estátua” (RICOEUR, 2002, p. 52). A reorientação de Aristóteles é, assim sendo, contemporânea, enquanto o poético permanece imóvel, enquanto estátua. Mas algo fundamental ainda deve ser esclarecido: o que é o poético? Paul Ricoeur define o poético da seguinte maneira: “Estendo a palavra ‘poético para além da poesia no sentido de rimado e ritmado, ao sentido de produção de sentido” (RICOEUR, 2002, p. 55). Temos, assim, uma excelente pista do que seria filosofar em geral para Paul Ricoeur: um discurso que dá um novo horizonte para um sentido previamente criado. A questão que fica é a seguinte: o que há de singular na apropriação poética feita pela filosofia ricoeuriana? Em termos metafóricos, qual é o “Homero” de Ricoeur?

Edmond Blattchen, que é o responsável por conduzir a entrevista que compõe *O único e o singular*, realiza este mesmo questionamento⁶, com a intenção de saber o que Ricoeur encontra no poético. Por sua vez, Paul Ricoeur não responde diretamente este questionamento e é este silenciamento o ponto de arranque de nossas reflexões⁷. Como uma justificativa para este silêncio, podemos encontrar as seguintes palavras:

⁵ Assim afirma Japiassu: “A originalidade de Ricoeur está em não fazer filosofia a partir de filosofia. Não reflete a partir de ideias. Seu pensamento não se abriga nem se repousa no pensamento dos outros. É um pensamento que recria, que serve do pensamento dos outros como de um instrumento. Evidentemente, sua filosofia não constitui um *ex nihilo*, um círculo que se fecha em si mesmo, porque não pode haver filosofia sem pressuposições. Trata-se de um pensamento que se propõe a adotar um método reflexivo capaz de romper todo e qualquer pacto com o idealismo” (JAPIASSU, 1977, p. 1).

⁶ Blattchen questiona: “Aplicamos a simbólica desse quadro à sua própria experiência. Qual é o seu Homero, quais são seus Homeros, Paul Ricoeur?” (BLATTCHEN, 2002, p. 54).

⁷ Como observa Danilo de Almeida, embora seja palco de constante conflito, está no silêncio a profundidade de uma experiência, por isso ele deve ser refletido: “A profundidade de uma experiência não está na sua duração nem na sua dramaticidade, mas no seu silêncio. A expressão da experiência e aquilo que nela se cala são duas dimensões inseparáveis. Cada experiência tem o seu silêncio. E, se podemos chegar a um acordo imediato sobre aquilo que a experiência expressa, estamos frequentemente prontos ao desacordo sobre aquilo que está silenciado nela ou sobre aquilo que se

A poesia fala para todo mundo. Mas há um núcleo do poético que é o sagrado, o religioso, a palavra original. Isso é o problema das convicções. E o problema da comunidade política é poder compartilhar essa convicção traduzindo-a de novo na língua de cada um, na sua filosofia, na sua liberdade profana. Mas o essencial é poder falar de maneira a ser compreendido por todos (RICOEUR, 2002, p. 67).

O essencial para o filósofo, segundo Ricoeur, é poder ser compreendido por todos. Sendo assim, ao ter como fonte uma poesia, que, conseqüentemente, possui um núcleo sagrado, o filósofo deve distanciar-se de sua fonte, criando um ponto de partida “novo” que seja universalizável, isto é, um ponto de partida filosófico. Não importa para onde o filósofo olhe, como no caso de Aristóteles, o que importa é que seja universal. O que queremos dizer, com isso, é que o “Homero” de Ricoeur é omitido por ele em seus escritos filosóficos, pois, por mais que seja fonte de suas reflexões, tal “Homero” compõe suas convicções e não pode ser traduzido de maneira que seja compreensível por todos, ou seja, de maneira filosófica. Por isso, por exemplo, quando questionado sobre seu cristianismo, Ricoeur responde: “[...] faço muita questão de ser discreto sobre isso – as convicções pessoais ou de uma comunidade não devem ser impostas a todos” (RICOEUR, 2002, p. 66).

Assim, podemos elaborar uma resposta, entre outras possíveis, para nosso questionamento: um “Homero” de Ricoeur é Cristo, porém, isso não faz dele um filósofo cristão, uma vez que a religião é fonte de suas indagações e não um pensamento a ser alcançado ou defendido. A manutenção desta dualidade, entre religião e filosofia, permite que Ricoeur seja um professor de filosofia de universidade pública, isto é, um professor/defensor de filosofia acessível para todos. Ele próprio descreve esta situação:

Sou muito apegado a essa dualidade, com risco de esquizofrenia. Quero dizer que quando ensino filosofia, particularmente na universidade pública, na universidade laica, falo para todo o mundo e com os argumentos acessíveis a todos. E penso que a filosofia argumenta (RICOEUR, 2002, p. 23).

Esta acessibilidade buscada pelo professor de filosofia gera, por consequência, algo fundamental para os alunos: a liberdade para filosofar. A maior conquista de um

expressa silenciosamente. Isso explica nossa dificuldade de comunicar o silêncio. Geralmente é aí que reside o conflito das opiniões” (ALMEIDA, 2008, p. 302).

filósofo, enquanto professor, se dá “[...] por não ter discípulos, mas por ter amigos” (RICOEUR, 2002, p. 67), isto é, por ter alunos que não apenas repetem aquilo que o professor ensina, mas que buscam elaborar, a partir de suas convicções, sua própria filosofia e que podem transmitir seus próprios pensamentos. Isto não revela apenas uma característica relacionada à educação do pensamento ricoeuriano, mas também uma característica política. Ora, há um elemento que ainda não comentamos acerca da pintura de Aristóteles, a saber, a medalha com o rosto de Alexandre. Tal medalha, segundo Ricoeur, representa a relação contínua que existe entre a filosofia e a política, uma vez que Aristóteles foi professor de Alexandre, e que a política ocupa um lugar intermediário, entre a poesia e a filosofia. Nas palavras de Ricoeur:

Então, se recolocarmos essa medalha realmente em seu lugar intermediário, compreenderemos que o político está silenciosamente presente, discretamente presente, no plano de fundo da relação entre poética e filosofia. Porque é uma relação de palavras – o poeta fala, o filósofo fala -, mas o político, em sua melhor destinação e em sua maior eficácia, é a paz pública, ou seja, a possibilidade de que o discurso continue numa ordem tranquila. Essa medalha está aí para nos lembrar que a filosofia não pode continuar sua obra de reflexão sobre uma palavra que não é a sua, a palavra poética, a não ser que ela continue uma relação ativa com a política, da qual está encarregada (RICOEUR, 2002, p. 54).

Sendo assim, a aposta por uma filosofia autônoma não omite apenas suas convicções poéticas, mas também políticas, uma vez que a busca por um ensino de filosofia em que todos tenham espaço para filosofar, traz, por consequência, também uma postura política. Mas, qual é a política que Ricoeur está buscando? Este texto é escrito após a queda do muro de Berlim e a reflexão sobre a grande guerra que ocorreu no século XX ainda se faz bem presente. Por isso, Ricoeur, baseado nos testemunhos daqueles que mais sofreram com a guerra, procura enxergar o ponto positivo das políticas que estavam por surgir, que são marcadas pela democracia:

Vejo bem o positivo. E o positivo, apesar de tudo, para as pessoas do Leste, é terem saído da pior, a saber, a tirania, o totalitarismo. E todos os meus amigos poloneses, húngaros, checos – são os que mais frequento – não param de me dizer: isso não pode ser pior. Particularmente nos planos intelectual e espiritual. Esses regimes funcionam essencialmente baseados no medo e na mentira; é por isso que me

apego tanto ao pensamento, à obra de Vaclav Havel; ele apostou no lado moral da resistência. Há uma era nova, que é, apesar de tudo, a era da liberdade, e portanto, das chances para democracia (RICOEUR, 2002, p. 61-62).

Hoje, vinte e um anos após a escrita de *O único e o singular*, podemos constatar que um fazer filosófico aos moldes democráticos, que seja um lugar de liberdade e encontro de todas convicções, é mais do que necessário, é urgente, pois não faltam esforços para que reine o totalitarismo e, por consequência, se repitam os sofrimentos do passado. Neste sentido, cabe um último esclarecimento: Cristo é apenas um “Homero” de Ricoeur. Ou seja, há outros “Homeros” a serem explorados, seja na filosofia ricoeuriana, seja na nossa própria filosofia. Algo que chama a atenção é esses exemplos não serem filósofos, tanto Homero, quanto Cristo, embora poderíamos ter um exemplo filosófico enquanto poético. O privilégio do não-filosófico, de uma filosofia que tem como ponto de partida a interdisciplinaridade, como nota Domenico Jervolino, o rompimento, através da concretude, com uma filosofia que se julga autossuficiente, que só encontra diálogo com ela mesma (JERVOLINO, 2011, p. 57-58), que é, em última análise totalitária. Em suma: A interdisciplinaridade é o ponto de partida para uma filosofia cujo acolhimento possa ir até o estrangeiro, até o outro desconhecido. Este paradigma filosófico é que dá esperança para Ricoeur de que a filosofia pode enfrentar os problemas dos futuros, sejam eles quais forem:

[...] minha esperança está na linguagem, a esperança de que haverá sempre poetas, de que haverá sempre pessoas para refletir sobre eles e pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política (RICOEUR, 2002, p. 66).

Sempre poderemos contar com poetas, com pessoas que, independentemente da sua área, criam novos sentidos para si mesmas e para realidade. Por consequência, sempre teremos oportunidade de contarmos com filósofos, isto é, com pessoas que conseguem ver, por meio do pensamento, no sentido do poeta algo válido para todos. Porém, para que isso se realize, nesta terra de palmeiras e sabiás, devemos trazer para nós a questão que motivou nosso trabalho e perguntar: quem é nosso “Homero”? Sem nos esquecer de para quem filosofamos. Estes são os primeiros passos para uma luta

pelo filosofar, pela liberdade, pela democracia, para um desapego do idealismo e do totalitarismo.

Referências

ALMEIDA, D. D. O silêncio dos docentes: uma nova configuração? *Linhas Críticas*, 14, n. 27, 2008. 301-318. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/3497>> Acesso em: 24 outubro 2020.

BLATTCHEN, E. In: RICOEUR, P. *O único e o singular*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo; Belém: Editora UNESP; Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002. p. 81.

HENRIQUES, F. Paul Ricoeur - A filosofia como começo metodológico. In: FERREIRA, M. L. R.; PINTO, M. J. V. *Ensinar Filosofia? O que Dizem os Filósofos*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013. p. 282-286.

JAPIASSU, H. Apresentação. In: RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. p. 1-13.

JERVOLINO, D. DISCORSO FILOSOFICO ED ESISTENZA IN RICOEUR: FILOSOFARE DOPO KIERKEGAARD. In: LEONHARDT, R. R.; CORÁ, E. J.; (ORG.) *O LEGADO DE RICOEUR*. Guarapuava: Unicentro, 2011. p. 57-69.

REMBRANDT, R. V. Aristóteles com um busto de Homero. *The Met 150*, 1653. Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/pt/art/collection/search/437394>>. Acesso em: 24 outubro 2020.

RICOEUR, P. *A Crítica e a Convicção*. Tradução de António Hall. Lisboa. Lisboa: Edições 70, 1995. 254 p.

RICOEUR, P. *O único e o singular*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo; Belém: Editora UNESP; Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002. 81 p.

17. A IMAGEM SUBVERSIVA DE GEORGES BATAILLE: UMA (ANTI)TEORIA ESTÉTICA DO INFORME

*THE SUBVERSIVE IMAGE OF GEORGES BATAILLE: AN (ANTI-) AESTHETIC THEORY
OF THE FORMLESS*



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-17>

Pedro Antônio Gregorio de Araujo¹

Resumo

O presente trabalho trata de apresentar a conceituação dada pelo pensador francês Georges Bataille acerca da imagem subversiva. Nos seus *Documents*, Bataille realiza um trabalho multimídia envolvendo textos e imagens. A partir de determinadas fotos o pensador realiza uma subversão delas, apontando as forças inassimiláveis na segunda camada da foto até o ponto de irrupção das mesmas. Um exemplo disso seria a própria arquitetura, que, para Bataille, apenas esconde a existência da morte por meio de um idealismo real, mas mesmo assim a arquitetura é assombrada por uma monstruosidade residual. Nem a ciência nem a filosofia podem assimilar tais forças heterogêneas, sempre presentes e sempre reprimidas. Porém, tais forças estão presentes dentro das imagens, assombrando-as e pingando delas como uma possibilidade. Para denotar esta presença fantasmagórica, Bataille conceberá a noção de informe, propondo que tomemos as palavras pelas suas tarefas, ao invés de ser pelo sentido. O informe causa a desclassificação da forma ao apontar suas dessemelhanças. Todavia, não podemos dizer que o informe é uma coisa em si, pois isto seria homogenizar ele ligando-o ao princípio de utilidade, logo sua heterogeneidade estaria negada. Apontar as dessemelhanças seria arrastar a obra de arte de volta ao chão, de forma materialista. Necessariamente uma subversão da visão acontece quando se fala de uma subversão da imagem; Bataille aponta como a sedução do olhar relaciona-se a sua vulnerabilidade. Apresentaremos a subversão da imagem nos *Documents* de Bataille, fazendo isso demonstrando a metodologia do autor pautada no baixo materialismo e a dessemelhança do informe, assim como natureza do olho na sua obra. Apontaremos como isso não pode ser homogenizado numa teoria, dando razão ao nosso título de (anti-)teoria.

Palavras-chave: Bataille. Informe. Baixo materialismo. Imagem subversiva. Olhar.

Abstract

The present work tries to present the conceptualization given by the French thinker Georges Bataille about the subversive image. In his *Documents*, Bataille performs a multimedia work involving texts and images. From certain photos, the thinker subverts them, pointing out the unassimilable forces in the second layer of the photo up to the point of their eruption. An example of this would be architecture itself, which, for Bataille, only hides the existence of death by means of real idealism, but even so

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CNPq. E-mail: pedroantonio.gdearaujo@gmail.com

architecture is haunted by a residual monstrosity. Neither science nor philosophy can assimilate such heterogeneous forces, always present and always repressed. However, such forces are present within the images, haunting and dripping from them as a possibility. To denote this ghostly presence, Bataille will conceive the notion of formless, proposing that we take words for their tasks, rather than for their sense. The formless causes the form to be declassified by pointing out its dissimilarities. However, we cannot say that the formless is a thing in itself, as this would be to homogenize it by linking it to the principle of utility, so its heterogeneity would be denied. To point out the dissimilarities would be to drag the work of art back to the ground, in a materialistic way. Necessarily, a subversion of the vision occurs when one speaks of a subversion of the image; Bataille points out how the seduction of the gaze is related to its vulnerability. We will present the subversion of the image in Bataille's *Documents*, doing so by demonstrating the author's methodology based on low materialism and the dissimilarity of the formless, as well as the nature of the eye in his work. We will point out how this cannot be homogenized in a theory, giving reason to our title of (anti-) theory.

Keywords: Bataille. Formless. Base materialism. Subversive image. Gaze.

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca apresentar a teorização acerca da noção de informe realizada pelo autor francês Georges Bataille. O informe seria aquilo que está presente em toda forma, que a assombra, e por fim a subverte, tal qual uma energia que não pode ser reduzida à utilidade. Tal noção está inserida em uma teoria materialista, que busca trazer aquilo que está no alto para baixo. Como por exemplo a análise do autor de uma foto de um casamento, que demonstra uma energia de revolta sendo contida pela repressão social. Tal teoria do informe nos leva a subverter a visão: o olho não é apenas para a sedução, ele também é um símbolo a beira do horror.

Para fazermos isso apresentaremos a crítica de Bataille aos materialismos pré-existentes, mostrando assim seu “baixo materialismo”. Feito isso, passaremos ao informe, que é a noção que norteará seu trabalho nos *Documents*. Por último, apresentaremos a subversão que o autor faz em relação ao olho e ao olhar.

1 BAIXO MATERIALISMO

Para compreendermos melhor o projeto de Bataille nos *Documents* é importante que vejamos sua defesa de um materialismo, que é acompanhada de uma

crítica ao movimento surrealista de André Breton, pois este teria sido demasiado idealista, para Bataille, apesar de se dizer materialista.

Georges Bataille faz uma crítica ao materialismo vulgar que predominava em seu tempo. Para ele, tais materialistas tinham o vício de falar sobre como *deveria ser* a matéria, ao invés de dizer como ela *é*. Ou seja, ocorre aqui um idealismo da matéria:

Eles situaram a matéria morta no topo de uma hierarquia convencional dos fatos de ordens diversas, sem perceber que cediam, assim, à obsessão de uma forma *ideal* da matéria, de uma forma que se aproximaria mais do que qualquer outra daquilo que a matéria *deveria ser*. (BATAILLE, 2018, p. 80, grifos do autor)

Em resposta a este materialismo tradicional baseado em fenômenos isolados artificialmente, Georges Bataille propõe um materialismo fundamentado em fatos psicológicos e/ou sociais: “O materialismo será visto como um idealismo decrépito na medida em que não for fundado imediatamente nos fatos psicológicos ou sociais, mas em abstrações tais como os fenômenos físicos artificialmente isolados.” (BATAILLE, 2018, p. 81) Bataille propõe um “baixo materialismo”. Baixo no sentido de não se submeter a sistemas “elevados”; é um materialismo cuja única aliança é a baixeza: “A matéria baixa é exterior e estranha às aspirações ideais humanas e se recusa a se deixar reduzir às grandes máquinas ontológicas que resultam dessas aspirações.”. (BATAILLE, 2018, p. 161)

A partir deste materialismo, Bataille pode fazer o seu projeto de arrastar para baixo aquilo que estava no topo, como é o caso de seu verbete acerca da “Boca”. A boca é considerada uma parte do corpo “elevada” pois ela permite com que falemos e nos comuniquemos entre nossos pares, ao passo que para os animais a boca é o órgão mais aterrorizante, visto que é a forma que o predador dá fim à vida da presa. Sem contar o fato que enquanto que a boca no animal está no topo, para o humano está no meio do caminho do corpo:

A boca é o começo, ou, se quisermos, a proa dos animais: nos casos mais característicos, é a parte mais viva, isto é, a mais aterrorizante para os animais que estiverem próximos. Mas o homem não tem uma arquitetura simples como os bichos, e nem sequer é possível dizer onde ele começa. (BATAILLE, 2018, p. 191)

Embora o homem ocidental tenha esquecido a proeminência da boca, ela ainda pode se tornar predominante. Bataille dá o exemplo do grito de pavor, e como isso faz com que o sujeito coloque sua boca no topo do corpo, tal qual um animal:

E, nas grandes ocasiões, a vida humana ainda se concentra bestialmente na boca, a ira faz ranger os dentes, o terror e o sofrimento atroz fazem da boca o órgão dos gritos dilacerantes. É fácil observar, nesse sentido, que o indivíduo transtornado levanta a cabeça esticando o pescoço freneticamente, de maneira que a boca vem se colocar, tanto quanto possível, no prolongamento da coluna vertebral, *isto é, na posição que ela ocupa normalmente na constituição animal*. (BATAILLE, 2018, p. 192, grifos do autor)

Bataille aplica esta ideia de converter aquilo que está no alto para abaixo, ao falar sobre a tela de Salvador Dalí “O Jogo Lúgubre”: “Interessa-me aqui unicamente – ainda que, levando assim a hilaridade bestial ao seu cúmulo, tivesse que revoltar o coração de Dalí – lançar eu mesmo gritos de porco diante de suas telas.” (BATAILLE, 2018, p. 143). Ao fazer isso, Bataille mostra que seus objetivos não são os mesmos dos surrealistas de Breton. Ele demonstra que a própria imagem pode ter efeitos incontroláveis. Conforme afirma Noys: “Os gritos de porco de Bataille é um ato dadaísta de provocação que arrasta a imagem surrealista para a sujeira. Ao arrastar a imagem para baixo, Bataille também rejeitou o modelo surrealista de vanguarda.” (NOYS, 2000, p. 28, tradução nossa)²

2 INFORME

No verbete dedicado ao “informe”, Bataille descreve a missão dos *Documents*:

Um dicionário começaria a partir do momento em que não desse mais o sentido, mas as tarefas das palavras. Assim, *informe* não é apenas um adjetivo que tem este ou aquele sentido, mas um termo que serve para desclassificar, exigindo geralmente que cada coisa tenha sua forma. O que ele designa não tem seus direitos em sentido algum e se faz esmagar em toda parte como uma aranha ou uma minhoca. Seria preciso, de fato, para que os homens acadêmicos ficassem

² “Bataille’s squealing like a pig is a Dadaist act of provocation which drags the surrealist image into the dirt. By dragging down the image Bataille also rejected the surrealist model of the avant-garde.”

contentes, que o universo tomasse forma. A filosofia inteira não tem outra meta: trata-se de dar um redingote ao que é, um redingote matemático. Em contrapartida, afirmar que o universo não se assemelha a nada e é apenas *informe* equivale a dizer que o universo é algo como uma aranha ou um escarro. (BATAILLE, 2018, p. 147, grifos do autor)

A intenção de Bataille com o conceito de informe é mostrar aquilo que se esconde dentro da palavra por meio da imagem. O informe está sempre na forma, porém ele não é absorvido por ela, e sim denota suas impossibilidades, conforme afirma Benjamin Noys: “A impossibilidade da imagem subversiva é que ela não cabe dentro da moldura mas derrama em cima dela. O informe está sempre *em-forma*, mas nunca é absorvido por aquela forma.” (NOYS, 2000, p. 35, tradução nossa, grifos do autor).³ Paul Hegarty também sinaliza esse aspecto do impossível do informe, tendo em vista o final do verbete que menciona o universo ser tal qual uma aranha ou um escarro. Para ele, o informe é uma outra maneira de ver como a forma se amalgama: “Se nós olharmos para a última frase do ‘Informe’, nós podemos ver que Bataille assinala o informe como o arbitrário, a impossibilidade, o não-acontecimento da forma que a forma esconde.” (HEGARTY, 2000, p. 143, tradução nossa).⁴

O uso do informe não significa uma negação das formas, conforme Didi-Huberman afirma. O informe serve para parir novas formas nunca antes vistas, por meio da crueldade das semelhanças, conforme ele afirma:

Reivindicar o informe não quer dizer reivindicar não-formas, mas antes engajar-se em um *trabalho das formas* equivalente ao que seria um *trabalho* de parto ou de agonia: uma abertura, uma laceração, um processo dilacerante que condena algo à morte e que, nessa mesma negatividade, inventa algo absolutamente novo, dá algo à luz, ainda que à luz de uma crueldade em ação nas formas e nas relações entre formas – uma *crueldade nas semelhanças*. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 29)

Podemos ver este trabalho no verbete dos *Documents* dedicado à “figura humana”. Acompanha a este verbete a foto de um casamento provinciano, onde vemos os esposos rodeados de seus convidados em duas fileiras. Bataille afirma que tal

³ “The impossibility of the subversive image is that it does not fit into the frame but spills over it. The formless is always *in-form*, but it is never absorbed by that form.”

⁴ “If we look at the last sentence of 'Formless', we can see that Bataille signals formless as the arbitrariness, the impossibility, the nonevent of form that form hides”

imagem gera um sentimento duplo: tanto de riso quanto de terror, tendo em vista aquilo que a fotografia mostra e não mostra:

Ainda que hoje resulta dela [a forma humana], num sentido completamente diferente, uma gargalhada tão tola quanto a incisiva, a simples visão (pela fotografia) daqueles que nos precederam imediatamente na ocupação destas paragens não deixa de ser horrenda. (BATAILLE, 2018, p. 85, grifos do autor)

Mas por qual motivo tal imagem, aparentemente tão inocente, poderia provocar tanto temor? Não seria apenas uma foto da união de duas pessoas que se amam? Para Bataille, tal imagem assombra pois ela surge na mente do jovem em seu momento de exaltação. Os seus antepassados são uma assombração, pois eles lembram da possibilidade de um destino senil nas horas de maior prazer:

quando um desafortunado rapaz se vê entregue à solidão moral, as imagens daqueles que o antecederam no mais extenuante absurdo surgem por ocasião de cada exaltação insólita, justapondo sua imundície senil às mais encantadoras visões, fazendo com que as puras escapadelas do céu sirvam a sabe-se lá que cômicas missas negras. (BATAILLE, 2018, p. 87)

Para Noys, a imagem do casamento é a imagem que destrói toda capacidade subversiva da imagem, pois ela representaria a banalidade da burguesia provinciana: “A imagem da festa de casamento sempre ameaça assomar antes da imagem subversiva e por um fim à subversão prometida.” (NOYS, 2000, p. 20, tradução nossa)⁵ Podemos dizer que a fotografia do casamento é homogenizante, pois o que ela representa busca censurar aquilo que há de subversivo em determinada imagem. Segundo Noys, a imagem subversiva é destruída de duas maneiras pelos nossos ancestrais: primeiro, eles aparecem perante nós em momentos de gozo e exaltação; segundo, eles fazem tal horror parecer trivial.

⁵ “The image of the wedding party always threatens to loom up before the subversive image and put an end to the subversion that it promises.”

Os fantasmas de nossos ancestrais destroem a imagem subversiva em duas maneiras: primeiro, eles bloqueiam qualquer efeito de êxtase ao aparecerem perante nós em nossos momentos de prazer e em segundo lugar, eles fazem o horror que eles nos causam aparecer trivial. (NOYS, 2000, p. 20, tradução nossa)⁶

Como, então, resistir a essa redutibilidade? Bataille expõe a imagem àquela força de ruptura que ela busca conter em si, porém ele faz isso não de uma posição externa, e sim interna à fotografia:

Se admitimos, ao contrário, que nossa mais extrema agitação estava *dada*, por exemplo, no estado de espírito humano representado por tal casamento provinciano, fotografado há cerca de vinte e cinco anos, nos colocamos à margem das regras estabelecidas, no sentido de que uma verdadeira negação da existência da *natureza humana* se vê aí implicada. A crença na existência dessa natureza supõe, com efeito, a permanência de certas qualidades eminentes e, em geral, de uma maneira de ser em relação à qual o grupo representado nessa fotografia é monstruoso sem demência. (BATAILLE, 2018, p. 87)

Bataille aponta a monstruosidade pertencente aos fotografados ao interpretar a fotografia. Noys afirma que ler a imagem desta forma não é afirmar que os convidados representam um poder banal, mas sim uma tentativa de dominar as forças de irrupção que estão ao redor do par recém-casado:

Ler a imagem dessa maneira é ler a rigidez do grupo de noivos alinhado em fileiras e organizado em torno do casal de noivos não como símbolo de um poder banal, mas como a tentativa desesperada de controlar e limitar as forças irruptivas que circulam ao redor e através do casal nupcial. (NOYS, 2000, p. 20, tradução nossa.)⁷

Nesta foto há, portanto, dois elementos. O primeiro é um elemento que busca eliminar as forças subversivas, representado pelos convidados que estão em volta dos noivos. Os convidados representam, ao mesmo tempo, o ponto mais civilizado e mais

⁶ “The ghosts of our ancestors destroy the subversive image in two ways: firstly, they block any effect of rapture by appearing before us at our moments of pleasure and secondly, they make the horror they cause us appear trivial.”

⁷ “To read the image in this way is to read the rigidity of the wedding group lined up in rows and organised around the bridal pair not as symbolic of a banal power but as the desperate attempt to control and limit the irruptive forces which circulate around and through the bridal pair.”

violento da atividade mental, denotando como o progresso da civilização necessitou da repressão dos impulsos sexuais e violentos. Já o segundo elemento é o elemento simbolizado pelo casal nupcial, que encontra em volta de si mesmos uma força heterogênea de subversão, e a possibilidade de canalizar essa força para a revolta. Conforme Bataille argumenta:

Mas se, conforme nosso enunciado, olharmos esse grupo como o próprio princípio de nossa atividade mental mais civilizada e mais violenta, e se quisermos, de maneira simbólica, o par matrimonial, entre outras coisas, como o pai e a mãe de uma revolta selvagem e apocalíptica, uma justaposição de monstros que se engendrariam incompatíveis substituiria a pretensa continuidade de *nossa* natureza. (BATAILLE, 2018, p. 88, grifos do autor)

A partir desta análise podemos ver que a metodologia de Bataille não é uma metodologia que busca uma imagem subversiva pura, mas sim contaminar a imagem buscando aquilo que há de subversiva nela, ao ponto da subversão ficar aparente. A questão não é transformar o informe numa forma, e sim apontá-lo. Conforme Noys afirma, as forças irruptivas fluem para fora e para dentro da imagem, apontando a monstrosidade aparente:

Não se trata de destruir a imagem, de criar uma imagem subversiva "pura", mas de abraçar o que há de odioso e feio nessa imagem. Somos puxados de volta para a imagem, indo de encontro para ela fora de controle. As forças irruptivas reveladas por Bataille fluem para fora da imagem e então fluem de volta para ela, interrompendo sua propriedade. (NOYS, 2000, p. 22, tradução nossa)⁸

Tais forças não podem ser contidas pela ciência nem pela filosofia (aqui representada pelo sistema dialético de Hegel). Bataille compara estas forças irruptivas à figura da “mosca no nariz do orador”. Uma mosca pousar no nariz de um professor é uma imagem cômica, que, para Bataille, representa a subversividade debochando dos sistemas de conhecimento que julgam ter uma teoria que compreenda a totalidade da existência humana. Conforme o autor francês exemplifica: “É impossível reduzir a

⁸ “It is not a matter of destroying the image, of creating a ‘pure’ subversive image, but of embracing what is hateful and ugly in that image. We are pulled back into the image, running into it out of control. The irruptive forces revealed by Bataille flow out of the image and then flow back into it, disrupting its propriety.”

aparição da mosca no nariz do orador à pretensa contradição lógica entre o eu e o todo metafísico.” (BATAILLE, 2018, p. 90) O informe parodia a forma. A mosca é uma presença possível de toda e qualquer imagem, conforme aponta Noys. Ao mesmo tempo que está presente ela está ausente, podendo estar presente tanto no ato fotografado quanto na foto já produzida.

Nesse sentido, tem uma presença virtual, nem aparecendo de fato na fotografia, mas também não está completamente ausente dela. É a possibilidade assustadora da imagem subversiva que repousa “na” fotografia, mas apenas na medida em que está sempre saindo dela. (NOYS, 2000, p. 24, tradução nossa)⁹

A subversão do informe não está presente só em fotos, mas na arte como um todo, e até mesmo na arquitetura. Para Bataille, as grandes obras arquitetônicas representam o ser da sociedade. Porém, não é todo o ser, e sim o ser ideal da sociedade. Ou seja, a arquitetura apenas exhibe o ser da autoridade, de figuras tidas como “superiores” pela sociedade, tais quais religiosos, juízes e militares:

A arquitetura é a expressão do próprio ser das sociedades, da mesma maneira que a fisionomia humana é a expressão do ser dos indivíduos. Entretanto, é sobretudo a fisionomias de personagens oficiais (prelados, magistrados, almirantes) que essa comparação se refere. (BATAILLE, 2018, p. 65)

Conforme Paul Hegarty, para Bataille a arquitetura não é só um reflexo do poder, como também impõe poder: “A arquitetura, especialmente na forma do edifício monumental (oficial), impõe-se como força. É mais do que simplesmente um reflexo de poder.” (HEGARTY, 2000, p. 132, tradução nossa)¹⁰ Criticar a arquitetura leva a Bataille questionar se o museu é o lugar adequado para uma obra de arte. Para ele, o museu representa a “purificação” da arte e da vida cotidiana: os quadros não são mais quadros, e sim superfícies ocas, mortas. O museu remove a subversão da obra de arte, pois ele reduz a arte a um lugar específico e tira de seu contexto originário:

⁹ “In this sense it has a virtual presence, neither actually appearing in the photograph yet not completely absent from it either. It is the haunting possibility of the subversive image that rests ‘in’ the photograph but only in so far as it is always spilling out of it.”

¹⁰ “Architecture, especially in the form of the monumental (official) building, imposes itself as power. It is more than simply a reflection of power.”

Um museu é como o pulmão de uma grande cidade: a multidão afluí todo domingo ao museu como o sangue e sai dali purificada e fresca. Os quadros não passam de superfícies mortas e é na multidão que se produzem os jogos, as fulgurações, os derramamentos de luz tecnicamente descritos pelos críticos autorizados. (BATAILLE, 2018, p. 194)

É por este motivo que Bataille não faz uma teoria estética, pois o termo “estética” representa precisamente este movimento do escanteamento da arte. Ela é reduzida apenas a uma visita semanal e desconexa do seu contexto de origem. A arquitetura visa prender o ser humano em certo ideal, assim como as obras de arte que fazem uso da construção acadêmica. Contudo, Bataille vê que a arte de vanguarda moderna pode servir para despertar o lado incompatível com a estabilidade social:

As grandes composições de certos pintores expressam a vontade de constranger o espírito a um ideal oficial. O desaparecimento da construção acadêmica na pintura é, ao contrário, o caminho aberto para a expressão (e, portanto, para a exaltação) dos processos psicológicos mais incompatíveis com a estabilidade social. (BATAILLE, 2018, p. 66)

3 OLHAR

Podemos afirmar que um motivo pelo qual a teoria do informe é, na verdade, uma anti-teoria, por propor uma subversão não só da imagem, como também do olhar. Georges Bataille começa ao verbete sobre o olho com uma foto da atriz Joan Crawford com os olhos esbugalhados e as seguintes palavras: “*Iguaria canibal.*” (BATAILLE, 2018, p. 97, grifos do autor.) Iguaria canibal no sentido de ser, talvez, a única parte do corpo que não mordemos. O olho é sedutor, porém, é no ápice da sedução que encontramos o ápice do horror. O olho, segundo Noys, é o órgão que diz a verdade, que vemos nosso amor sendo correspondido ou não:

O olho sedutor é aquele que encontra outro olho no olhar do amor, no olhar amoroso de um olho para o outro. Essa união de olhos em um olhar busca a verdade do amor no olho do outro, e nesse olho encontra-se a confirmação de um amor correspondido ou a ruína da recusa do amor. O olho é o órgão da verdade

por meio da clareza do olhar, e descobrimos a verdade ou a falsidade do amor no olhar. (NOYS, 2000, p. 29, tradução nossa)¹¹

Bataille associa a sedução do olhar à vulnerabilidade extrema, por ser a parte do corpo mais suscetível a danos e a mais frágil. Para ilustrar isso, Bataille cita o filme de curta metragem de Luis Buñuel e Salvador Dalí, *O Cão Andaluz*. Nesta película, há a cena de um olho de uma jovem sendo cortado por uma navalha:

Desse ponto de vista, o olho poderia ser aproximado do *gume*, cujo aspecto também provoca reações agudas e contraditórias: é isso que devem ter sentido de maneira terrível e obscura os autores de *O Cão andaluz* quando, nas primeiras imagens do filme, decidiram pelos amores sangrentos daqueles dois seres. (BATAILLE, 2018, p. 97-98, grifos do autor.)

O próprio Bataille em seu mais famoso romance *História do Olho* realiza uma subversão do olhar em seu último capítulo, onde vemos o olho de um padre sendo usado num ato sexual entre os dois personagens principais. Para Georges Didi-Huberman, o que Bataille (por meio de Buñuel e Dalí) realizou foi uma quebra de limites: o olho, que era tido como uma parte privilegiada do corpo (as janelas da alma) agora não é mais que um mero objeto, todo o idealismo foi abandonado em nome do materialismo:

O que aconteceu nesse limite ultrapassado? O que se dilacerou no fio, no gume dessa navalha? [...] O olho era a janela da alma; ei-lo *objeto*, resto material de uma mutilação, não apenas privado de toda animação e da idealização de que normalmente se beneficia, mas tendo precipitado a alma e a ideia na mais repugnante das matérias vítreas. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 89)

A causa do horror ao dano dos olhos se deve ao fato de que o olho pode estar sob efeito de um olhar do amor, mas quando menos espera ele é atacado e comido como uma iguaria canibal, conforme afirma Benjamin Noys: “O horror do olho

¹¹ “The seductive eye is the eye that meets another eye in the look of love, in the amorous look from one eye to another. This joining together of eyes in a look seeks out the truth of love in the eye of another, and in that eye is found either the confirmation of a returned love or the ruin of the refusal of love. The eye is the organ of truth through the clarity of the look, and we discover the truth or falsity of love in the look.”

perfurado reside no horror do dano ao olho, porque o olho pode mudar rapidamente de ser pego no olhar do amor para ser arrancado e comido como uma iguaria canibal.” (NOYS, 2000, p. 30, tradução nossa)¹² Porém, todo olho já é danificado, Noys aponta. O medo do dano ao olho remete ao medo de abrir o olho, a essa violência original:

Além do mais, a abertura original do ponto cego explica porque o olho existe à beira do horror. O evento de horror do olho furado remete de volta ao fato que o olho é originalmente furado, e é esta abertura que possibilita a visão. Nosso horror é um horror à violência que faz a visão possível e que o olho carrega isto dentro de si, e isto não diminui nosso horror da violência para o olho mas o aumenta. É por meio do reconhecimento da fragilidade do olho como ele é, o fato que o olho já está danificado, violado e incompleto, que a resistência para a violência no olho pode originar. (NOYS, 2000, p. 31, tradução nossa)¹³

CONCLUSÃO

No nosso trabalho, fizemos a seguinte estrutura: primeiro apresentamos o teor materialista dos *Documents*. Isto significava subverter aquilo que tradicionalmente está no topo para ficar embaixo. Exemplificamos isso com a boca humana: tida como ferramenta para falar, mas que quando urra vai ao topo tal qual é nos outros animais. Também mostramos este projeto ao falar da reação de Bataille aos quadros de Salvador Dalí.

Ao sabermos isso fica mais clara qual a tarefa da noção de informe: aquilo que há de impossível, de arbitrário nas formas, presentes em todas. Mostramos a análise de Bataille acerca da foto do casamento provinciano, e de como essa imagem nos assombra, pois ela se coloca como destino de nossas vidas a banalidade burguesa. Podemos apresentar como Bataille liberta as forças subversivas da imagem, ao se focar na força heterogênea. Isto também fica aparente com a análise empreendida por

¹²“The horror of the punctured eye lies in the horror of damage to the eye, because the eye can shift rapidly from being caught in the gaze of love to being plucked out and eaten as a cannibal delicacy.”

¹³“Moreover, the original opening of the blind spot explains why the eye exists on the edge of horror. The event of horror of the pierced eyeball refers back to the fact that the eyeball is originally pierced, and it is this opening that makes vision possible. Our horror is a horror at the violence that makes vision possible and that the eye carries within it, and this does not lessen our horror of violence toward the eye but increases it. It is through recognition of the fragility of the eye as it is, the fact that the eye is already damaged, violated and incomplete, that resistance to violence on the eye can originate.”

Bataille acerca da arquitetura como um modo de impor poder e do museu como a purificação da arte.

Pudemos finalizar falando sobre o olhar conforme ele é teorizado pelo autor. Bataille vê o olhar tal qual o gume de uma faca, na mesma forma que *O Cão Andaluz*: o olho está dilacerado entre sedução e terror, tendo em vista o quão vulnerável ele é. Isso também faz parte de sua ficção, que encontra novos usos para o olho. Isso mostra como Bataille não está fazendo uma teoria, e sim uma anti-teoria. Sua obra propõe uma nova forma de visualizar a arte moderna, porém não se pode homogeneizá-la e excluir sua heterogeneidade.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, G. *Documents: Georges Bataille*. Trad. João Camillo Penna e Marcelo Jacques de Moraes. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.

DIDI-HUBERMAN, G. *A Semelhança Informe: ou o Gaio Saber Visual segundo Georges Bataille*. Trad. Caio Meira, Fernando Scheibe e Marcelo Jacques de Moraes. 1 ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

HEGARTY, P. *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. Londres: SAGE, 2000.

NOYS, B. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000.

**18. LAMPEJOS NA *HORRIBLE NOCHE*: APONTAMENTOS INICIAIS
PARA UM ESTUDO DA POESIA
DE EMILIA AYARZA E CONCEIÇÃO EVARISTO**



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-18>

Ángela María Cuartas Villalobos¹

Resumo

Em *É isto um homem*, Primo Levi narra um sonho que ele costumava ter no campo de concentração. Ele estava de volta em casa e relatava às pessoas todos os vexames que vivera no campo, sentindo-se imensamente feliz por estar entre pessoas amigas e poder relatar sua experiência. No entanto, eles não escutam, ignoram sua presença. Sua irmã olha para ele e vai embora, em silêncio. A irrepresentabilidade do horror que precisa ser narrado é o paradoxo que funda a “literatura de testemunho”. O presente trabalho se debruça teoricamente sobre a função de testemunho presente na poesia de duas autoras do último século, uma brasileira e outra colombiana, refletindo sobre as possibilidades de ampliação de dita categoria, através da retomada do conceito benjaminiano de imagem dialética que George Didi-Huberman realiza na obra *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Aquilo que o senso comum entende por “testemunho” simplifica as tensões e possibilidades estéticas da poesia, sobretudo as daquela que se volta para eventos coletivos, violentos e traumáticos, e que, por definição, põe em xeque compreensões limitantes do objeto poético. Especialmente, certa compreensão herdeira do romantismo que entende o poema como se fosse o resultado da expressão dos conteúdos internos de determinado sujeito lírico particular, localizado em um tempo histórico lineal. A compreensão dessa categoria é também necessária para refletir sobre o nosso atual contexto, no Brasil e na Colômbia, com regimes políticos virados para o totalitarismo, onde se permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Assim, é preciso revisar a visão de Agamben, que assume o pressuposto da perda total da experiência como o espaço possível de uma poesia de testemunho. O caminho apontado por Didi-Huberman, que recorre à filosofia da história de Hanna Arendt, não ignora o problema do declínio da experiência, mas considera possível e necessário olhar para as sobrevivências (e não apenas para o inenarrável). Existe, nessa via, a chance de um estudo da poesia que examine e amplie as categorias de mímese e sujeito lírico, a modo de enriquecer as leituras e o debate sobre obras significativas que direcionam um olhar oblíquo e necessário para nosso tempo.

Palavras-chave: poesia latino-americana; testemunho; história; imagem dialética.

O poema “Imprecação”, da colombiana Emilia Ayarza (1919-1966), é uma longa diatribe que expressa a dor, a raiva e a impotência causada pela condena de ter que

¹ Doutoranda em Letras – Escrita Criativa pela PUCRS. Bolsista CNPq. E-mail: cuartas.angela@gmail.com

parir filhos para uma guerra sempre injusta, sempre de outros, e sempre à custa dos mais jovens e vulneráveis, de uma população historicamente excluída e sistematicamente massacrada, como a de camponeses, negros e indígenas. Um das estrofes diz assim: “Se nasceres, menino nosso, ressuscitado do caos, / os passos do crime perguntarão por teus pés / e uma bandeira — da qual o vento fará um retrato — / te ensinará seu hino fratricida”. (AYARZA, 2020 [1962], p. 31. Tradução nossa). Meio século depois, a brasileira Conceição Evaristo escreve o seguinte, na última estrofe de seu poema “Filhos na rua”: “O banzo renasce em mim / e a mulher da aldeia / pede e clama na chama negra / que lhe queima entre as pernas / o desejo de retomar / de recolher para / o seu útero-terra / as sementes / que o vento espalhou / pelas ruas...”. (EVARISTO, 2017, p. 16).

Uma leitura atenta destes dois projetos poéticos rapidamente revela o valor testemunhal que as obras entranham: as duas autoras têm o olhar voltado para a história; ambos são projetos de escrita feminista; as duas trabalham com a elaboração da memória e da identidade coletivas através do ato poético de resgate, revisão, recriação, costura e apontamento de caminhos para o futuro; os dois projetos abordam eventos traumáticos e violentos que não são apenas marcas e vestígios de uma existência individual, mas testemunho da construção — falida — das nações colombiana e brasileira. A segunda estrofe do hino nacional da Colômbia começa assim: “*iCesó la horrible noche! / La libertad sublime / derrama las auroras / de su invencible luz.*” Após aquela promessa de liberdade, luz e justiça, que veio com a Independência da Coroa espanhola, os colombianos, estarecidos, temos assistido, ano após ano, a continuidade da noite de horror que jamais cessa. Como bem aponta Ayarza, os filhos nascem apenas para aprender um hino fratricida que serve à máquina do crime sob um falso discurso democrático. No Brasil, a história não é muito diferente, e a perpetuação do racismo estrutural trazido com a escravidão, como apontado pelo poema da Conceição Evaristo e sua referência ao banzo e à aldeia, é uma das provas do fracasso na construção de uma nação democrática.

As duas poetisas levam o olhar para os fragmentos encontrados no fundo de um naufrágio coletivo, para os interstícios de uma história oficial mal narrada, ou narrada a modo de servir os interesses daqueles que lucram com a guerra. É com essas ruínas, com esse conteúdo histórico e emocional oculto, corroído e despedaçado, e através das fissuras do discurso oficial, que as duas poetisas constroem seu projeto poético. Mesmo

que esteja em cacos, existe um conteúdo “prévio” que só será testemunhado no processo mesmo da criação. Provisoriamente, vamos chamar de *fundo* a esse conteúdo prévio. É nele que as poetas soçobram e por ele surgem os poemas. A palavra soçobrar vem da espanhola *zozobrar*, e significa “virar violentamente de baixo para cima ou vice-versa”. (SOÇOBRAR, 2020) Na mesma linha, a hipótese etimológica em espanhol afirma que *zozobrar* vem do latim *sub* ‘debajo’ e *supra* ‘encima’ (ZOZOBRAR, 2020). Em espanhol a palavra também se usa no sentido de uma agonia, um movimento em direção à morte ao a alguma coisa desconhecida. Soçobra, então, como o movimento paradigmático do sentido: um ir da superfície ao fundo e do fundo à superfície, sem afundar de vez, porque não há fundo além do próprio movimento em direção à figura. E aqui é importante entender o fundo como um vazio de identidade e completude, tanto do objeto como do sujeito. Na síntese de Paz, *el poema es una careta que oculta el vacío*, e na de Schultz, a realidade é a sombra da palavra.

Talvez, depois da soçobra, ou após a formulação do sentido, o que sobreviva seja o desejo de afundar. Esse desejo que é um contínuo ir para. O que faz com que a polonesa Wislawa Szymborska sente à mesa para escrever, por exemplo, o poema “Fotografia do 11 de setembro”?:

Pularam dos andares em chamas — / um, dois, alguns outros, / acima, abaixo. / A fotografia os manteve em vida, / e agora os preserva / acima da terra rumo à terra. / Ainda estão completos, / cada um com seu próprio rosto / e sangue bem guardado. / Há tempo suficiente / para cabelos voarem, / para chaves e moedas / caírem dos bolsos. / Permanecem nos domínios do ar, / na esfera de lugares / que acabam de se abrir. / Só posso fazer duas coisas por eles — / descrever este voo / e não acrescentar o último verso. (SZYMBORSKA, 2016, p. 222).

A escrita do poema, tendo como ponto de partida uma fotografia emblemática do evento catastrófico que deu início ao fracasso do século XXI, é em si mesmo uma prova de sobrevivência do vaga-lume que se volta para si sem dar às costas para o mundo. É, ao mesmo tempo, uma postura ética, um ato político e um gesto estético. A poeta que olha o mundo, mas continua entendendo seu ofício como um cultivo constante do não saber, da não totalidade, talvez queira transmitir uma experiência de resistência à morte, ao completo naufrágio, que é sua, mas também é dos outros, que está condensada no rosto humano das pessoas que pulam, nos cabelos, nas chaves, no

próprio voo absurdo e mesmo assim necessário, esse voo que ela quer fazer permanecer nos domínios do ar e na esfera de lugares que acabam de se abrir.

Como à poeta, o testemunho que me interessa não é a foto do arquivo, mas a fissura que a humanidade dos rostos abre em pleno voo. O testemunho possível é aquele que apenas a intermitência fotográfica, ou criadora de sentidos sem fundo completo, pode captar. A poeta, além de registrar ou descrever, elabora uma imagem, um ou muitos novos sentidos, também mudos, como aquele voo em suspensão. O poema de Symborska serve como ponto de partida para levantar a hipótese de que o estudo da imagem é um caminho adequado para pensar a função de testemunho dentro da poesia. Especificamente, o estudo da categoria de imagem dialética que, como tantas outras heranças de Benjamin, deixou um elo de reflexões, linhas de fuga, reviravoltas e enrascadas no pensamento contemporâneo.

Em *É isto um homem*, Primo Levi, resistente antifascista e sobrevivente do Holocausto, narra um sonho que costumava ter no campo de concentração, e que muitos outros costumavam ter. No sonho, ele estava de volta em casa e relatava às pessoas todos os vexames que vivera no campo: “É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio”. (LEVI, 1988, p. 61). A irrepresentabilidade do horror que, no entanto, precisa ser narrado, é um paradoxo entranhado naquilo que a partir do século XX se conhece como “literatura de testemunho”.

No campo da poesia, especificamente, é necessário problematizar e ampliar as categorias de testemunho e testemunha. Aquilo que o senso comum entende por essas palavras reduz e simplifica tanto a compreensão do lugar ético e político da testemunha², quanto as tensões e possibilidades estéticas da chamada “poesia de

² A compreensão desse lugar é também necessária para refletir sobre o nosso atual contexto, no Brasil e em outros países latino-americanos, com regimes políticos virados para o totalitarismo. Tomo emprestada aqui a definição de Agamben (2004, p. 13): “O totalitarismo moderno pode ser definido como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos”. Também acompanhando a perspectiva de Agamben, esse estado de exceção se relaciona com as experiências dos campos de concentração, onde a “falta de norma” é o estado dominante, e todas as definições de dignidade humana são, portanto, desafiadas: o ser humano é tratado apenas como “vida nua”. Essas experiências, para o autor, representam “o paradigma biopolítico moderno”.

testemunho”, ou de qualquer poesia, sobretudo as daquela que se volta para eventos coletivos, violentos e traumáticos, e que, por definição, põe em xeque uma compreensão restringida ou limitante do objeto poético. Especialmente, certa compreensão herdeira do romantismo que entende o poema como se fosse o resultado da expressão dos conteúdos internos de determinado sujeito lírico particular, localizado em um tempo histórico lineal.

E não seria apenas necessário ampliar ou problematizar a noção de testemunho do senso comum, mas também aquela que, na linha do Agamben, assume o pressuposto da perda total da experiência como o espaço possível de uma poesia de testemunho. O caminho apontado por Didi-Huberman, que recorre à interpretação da história de Hanna Arendt, não ignora o problema do declínio da experiência, mas considera possível e necessário olhar para as sobrevivências (e não apenas para o inenarrável, ou perdido para sempre no fundo do naufrágio). Existe, nessa via, a chance de um estudo da poesia que examine e amplie as categorias de mímese e sujeito lírico, a modo de enriquecer as leituras e o debate sobre obras de alta qualidade que direcionam um olhar oblíquo e necessário para nosso tempo.

Poesia e imagem são indissociáveis, se entendermos ambas em termos amplos, como o espaço possível de convívio ou tensão dos contrários, de ato e potência. Em *El arco y la lira*, Octavio Paz expõe de forma detalhada como a poesia (ou a imagem) seria o lugar de extinção do princípio de não contradição, princípio que funda o pensamento filosófico ocidental a partir de Parmênides. No tipo de leitura da realidade que o pensamento oriental e a poesia propõem, os contrários conseguem viver uma espécie de fusão ou desaparecimento no outro que supera a própria identidade fixa, individual, sem, no entanto, negá-la ou buscar uma saída transcendental, fora do tempo ou da matéria. Encontra-se no seio da existência em andamento, é o próprio tempo se engendrando, verdade é experiência.

[...] A imagem é o recurso desesperado contra o silêncio que nos invade cada vez que tentamos expressar a terrível experiência de nosso entorno e de nós mesmos. O poema é a linguagem em tensão: extremo de ser e ser até o extremo. Extremo da palavra e palavras extremas, viradas para suas próprias entranhas, mostrando o reverso da fala: o silêncio e a não significação. Aquém da imagem, jaz o mundo do idioma, das explicações e da história. Além dela, são abertas as portas do real:

significação e não significação se tornam termos equivalentes. Esse é o sentido último da imagem: ela mesma.”. (PAZ, 1972, p.47. Tradução nossa.)

Para Paz, então, a transcendência possível do poema e da imagem - “a voz”, “o outro” - é aquela da “temporalidade manando”, movimento do ser em direção a si próprio.

O estudo do regime próprio da imagem dialética (ou da erótica da imagem), como objeto de construção de sentido em diálogo com a poesia e com a história, e a natureza da relação que nela estabelecem objeto e sujeito, ou fundo e figura, resulta apropriado para pensar este problema. Como Didi-Huberman, Nancy (via Blanchot), associa a experiência estética da imagem e a do sonho:

[...] ‘a profundidade não é senão a aparência que escapa’. Poder-se-ia dizer igualmente que a consciência desperta dispõe de uma profundidade de campo, enquanto a consciência ou a impressão do sonho, e da imagem, consiste ela mesma na superfície sobre a qual a profundidade vem flutuar em reflexos movediços. (Daí, uma vez mais, que só se possa soçobrar – sem ir a pique, senão à flor da imagem). (NANCY, 2015, p. 65)

Imagem é diferente de figura, assim como o poema é mais do que a máscara que cobre o vazio. A imagem é aquilo que ressoa por trás da máscara. Portanto, não tem a ver com identificação ou reconhecimento (mimeses), mas com ressonância, com participação (methexis). “A figura modela uma identidade, a imagem deseja uma alteridade.” (NANCY, 2015, p. 60). A ressonância dos outros registros que murmuram no fundo da imagem mobilizam o desejo, e “a consumação do desejo não é uma descarga final, mas ainda mais desejo, na ascensão da imagem em seu próprio elemento e a sua própria ressonância.” (NANCY, 2015, p. 70). O sujeito que participa da imagem, aquele “eu penso” do sujeito transcendental kantiano agora está “pousado para fora e voltado em direção a si (...) não mais *punctum caecum*, mas *corpus sensitivitus*”. (NANCY, 2015, p. 62).

Este sujeito, operador de “ressonâncias” sensíveis e intelectuais que nascem, morrem e ressurgem em uma dialética imanente, que não tende nem a uma afirmação da identidade fixa ou, pior, esvaziada de conteúdo, nem a uma superação da individualidade na unidade absoluta da natureza, pode ser visto como uma

continuação ou uma versão da subjetividade lírica moderna, entendida como um campo procedimental, operativo, um campo de forças em tensão, por exemplo, da força do inteligível e do ininteligível, ou do passado e do presente. O poeta, ou o leitor de poesia, como catalizador, como “médium” imanente, despersonalizado, que não comunica conteúdos, mas as correspondências e passagens livres do pensamento, os sentidos e a natureza. O poeta, testemunha e operador da própria língua.

O regime instaurado pela imagem, em Nancy, pode se associar também à imagem dialética. Nela, o que se expõe ou se apresenta é um lampejo no agora do reconhecível, mas que só se consoma sobre a percepção do perdido. No sentido histórico, Didi-Huberman busca postular a imagem dialética benjaminiana como:

“[...] um operador temporal de sobrevivências – portadora, a esse título, de uma potência política relativa a nosso passado como à nossa ‘atualidade integral’, logo, a nosso futuro –, é preciso então dedicar-se a melhor compreender seu movimento de *queda* em nossa direção, essa queda ou esse ‘declínio’, que não é (...) *desaparição*. (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 119).

A urgência política e estética em tempos de catástrofe consistiria, desta perspectiva, em “encontrar ressurgências inesperadas desse declínio ao fundo das imagens que aí se movem ainda, tal vaga-lumes ou astros isolados”. (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 124). Nessa urgência política e estética, Ayarza e Evaristo podem ser reconhecidas como ressurgências sobreviventes, contrapostas aos refletores da catástrofe em que vivemos. A poesia delas deveria ser lida com atenção e questionada: O que testemunham e como? Quem é esse ou esses “eus” que nos falam? Como elas se relacionam com seu próprio material literário? Em que tempo ou tempos se posicionam? Por que fissuras nos falam? A que tipo de participação e ressonância nos convidam? Qual é o futuro que nos propõem? Qual é o espaço do qual escrevem e qual é o espaço que têm no debate público?

Referências

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

AYARZA, E. *El universo es la patria*. México: Talleres de B. Costa-Amic Editor, 1962.

AYARZA, E. *El universo es la patria*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2020.

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SOÇOBRAR. Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 23 set. 2020. Disponível em <https://dicionario.priberam.org/socobrar> Acesso em 23 set. 2020.

DIDI-HUBERMAN, G. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2014.

EVARISTO, C. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FRIEDRICH, H. *A estrutura da lírica moderna: da metade do século XIX a meados do século XX*. Tradução de Marise M. Curioni. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

LEVI, P. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

NANCY, J. “Imagem, mimesis & méthexis”. In: Alloa, Emmanuel. (Org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PAZ, O. *El arco y la lira*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1972

SALGUEIRO, W. *Poesia brasileira: violência e testemunho, humor e resistência*. Vitória: EDUFES, 2017.

SCHULTZ, B. *La mitificación de la realidad*.

SYMBORSKA, W. *Um amor feliz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

STAIGER, E. *Conceitos fundamentais da poética*. Tradução de Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

ZOZOBRAR. Dicionario de la Real Academia Española, 23 set. 2020. Disponível em: <https://dle.rae.es/zozobrar>. Acesso em 23 set. 2020.

19. O ESTILO COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO PARA DEFINIÇÃO DE ARTE



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-19>

Guilherme Reolon de Oliveira¹

Resumo

A crise ontológica da arte não cessa de se apresentar como problema fundamental ao campo da estética e da filosofia da arte, mesmo da ética por consequência. Diante da desmaterialização da obra de arte, da institucionalização e do mercado como fatores definidores da obra, e da intencionalidade do artista como fundamento de artificação, parece-nos que a problemática se mostra ainda mais profícua, já que a obra em si se esvai. Nesse sentido, a arte não poderia ser pensada a partir de uma abertura do eu à diferença e à alteridade, tendo em vista a imprescindível indissociabilidade da arte com as questões da vida e aos problemas da contemporaneidade (apregoadas pelos artistas contemporâneos, mas já pelos artistas modernos)? Ou seja, a arte não aconteceria se e somente se como hospitalidade e como acolhimento (a partir da conceituação de Levinas, revisada por Derrida)? Aliado a esses fatores, essa abertura parece insuficiente para dar conta do problema ontológico, já que “obra de arte” e “artista” são indissociáveis como conceitos (um é condição do outro), e essa abertura do eu é inverificável no artista pela obra. Neste caso, seria adequado pensar no conceito de *sinthoma* para essa “condicionabilidade”, tendo em vista que *sinthoma* é a própria singularidade do sujeito, ou melhor, o estilo em si, em outras palavras sua arte (a partir da conceituação de Lacan)?

Palavras-chave: ontologia, arte, estilo, hospitalidade, *sinthoma*.

Que há uma crise ontológica da arte, não resta dúvida. A desmaterialização da obra de arte, a inexistência de grandes narrativas explicadoras, a pós-história. A institucionalização, a intencionalidade do artista e a experiência estética como respostas suspensas, que anseiam dar um rumo às questões estéticas contemporâneas. O que é tão pouco diante do universo de novas facetas que até mesmo obras antigas são reinterpretadas e re-contextualizadas pelo anacronismo inevitável de nossas análises.

Hegel, numa iminência dessas questões, já destacara que a dimensão estética situa-se entre as dimensões teórica e prática. Quando a relação com o objeto acontece

¹ Crítico cultural, Doutorando em Filosofia (PUC-RS), Mestre em História, Teoria e Crítica de Arte (PPGAV/IA/UFRGS), Mestre em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), Bacharel em Filosofia (UCS/UFRGS), Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS), Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo (UCS). Editor do site apolineo.net, especializado em crítica de arte e pesquisa em estética. E-mail: guilhermereolon@terra.com.br.

no plano teórico, a singularidade daquele não interessa, pois só olhamos para um caso concreto de uma lei geral; quando a relação acontece no nível prático, queremos possuí-lo em sua individualidade, mas não o respeitamos, pois o absorvemos, o assimilamos.

Quando, porém, nos relacionamos esteticamente com um objeto, nós o respeitamos, nós o admiramos em sua individualidade concreta, nós o respeitamos e desejamos que ele exista, e nos concentramos mais nele do que em qualquer lei geral e, no entanto, não o consumimos, nós o deixamos subsistir e não cultivamos nenhum interesse egoístico. (VALS, 2002, p.16-17)

Na arte contemporânea, é comum acusarmos os artistas de ceder ao vale-tudo e de produzir qualquer coisa, privilegiando o mercado como definidor da obra de arte. A crise ontológica tomou proporções gigantescas e exponenciais após a arte moderna, que rompeu com os cânones acadêmicos, dissolvendo certezas na ânsia de seu vanguardismo. Talvez por isso a Estética e a Filosofia da Arte também ganhem outras dimensões nesse contexto: há uma exigência da atenção dos estetas, à medida que novas questões e reflexões se impõem.

Nesse sentido, nosso questionamento é se a arte não pode ser pensada a partir de uma abertura do eu à diferença e à alteridade. Tal reflexão acontece tendo em vista a indissociabilidade da arte com as questões da vida e aos problemas contemporâneos (apregoados pelos artistas contemporâneos, mas já pelos artistas modernos). Ou seja, se a arte não aconteceria se e somente se como hospitalidade e acolhimento (conceituação de Levinas, revisada por Derrida). Além disso, essa abertura parece insuficiente para dar conta do problema ontológico, já que “obra de arte” e “artista” são indissociáveis como conceitos (um é condição do outro), e essa abertura do eu é inverificável no artista pela obra. Neste caso, seria adequado pensar no conceito de *sinthoma* para essa “condicionabilidade”, tendo em vista que *sinthoma* é a própria singularidade do sujeito, ou melhor, o estilo em si, em outras palavras sua arte (a partir da conceituação de Lacan)?

Levinas, em suas poucas (digo poucas, se comparadas à totalidade de sua obra) reflexões sobre a arte, mostrou-se reticente e desacreditado de uma função positivada desta. Não por questões edificantes, mas exatamente pelo viés de uma ontologia que, pensamos, colou à arte, ainda que tenha procurado se afastar da ontologia. Pensamos

que Levinas definiu muito rapidamente as questões do Belo – e, nesta pesquisa, é nosso objetivo revisar o que o pensador escreveu sobre tais questões, propondo, ambiciosamente, que é exatamente através da arte que possamos chegar, contemporaneamente, a uma abertura para diferença e uma responsabilidade para com o Outro, anseio último da filosofia de Levinas.

Buscando determinar filosoficamente a ideia de cultura, Levinas definiu o Belo como a encarnação original do Mesmo no Outro; manifestação que decide sobre a inteligibilidade do saber do pensamento do igual e que, sem sair da cultura da imanência, toma no ateísmo do saber de nossa cultura ocidental, o lugar de um deus desconhecido e o nome de vida espiritual. (LEVINAS, 2004).

Em suma, segundo Fabri (1997) o pensador pretende mostrar que, pela arte, a realidade pode perder-se através da hemorragia de suas imagens. A arte é a instância onde se cumpre a alegoria (LEVINAS, 1948). A imagem é desqualificada não porque é semelhante ao objeto, mas porque é ídolo: ela fixa, torna o representado inerte e sem vida. A sensibilidade é uma forma de resistência à Ética, e “a passagem do fruir egoístico para a responsabilidade pelo Outro prescinde da representação e do simbólico [...] Para Levinas, não há a mediação do dever, da cultura, da representação e do símbolo para legitimar a responsabilidade do Mesmo pelo Outro” (FABRI, 1997, p.76).

Fabri (1997) acrescenta que sem a exigência de uma subjetividade anti-idolátrica, Levinas não teria como explicar porque a relação ética é a instância decisiva do sentido, e não a linguagem estética. Levinas definirá o artifício da arte como “ vaidade das vaidades: o eco de nossas próprias vozes, tomado como resposta ao pouco de preces que ainda nos resta” (1992, p.31). Para ele, a arte é a ostentação por excelência, descrita a partir do fenômeno do exotismo, isto é, de um desligamento da esfera do mundo, pois

o movimento da arte consiste em deixar a percepção para reabilitar a sensação, em desligar a qualidade desse remetimento ao objeto. Em vez de atingir o objeto, a intenção se perde na própria sensação, na *aisthesis*, que produz o efeito estético [...] Assim, a sensação e o estético produzem, pois, as coisas em si, não como objetos em grau superior; separando delas todo objeto, elas desembocam em um elemento novo – estranho a toda distinção entre um ‘fora’ e um ‘dentro’, recusando-se mesmo à categoria de substantivo. (LEVINAS, 1988, p.85-87).

Em obra mais recente, no entanto, a atitude de Levinas com relação à arte tornou-se mais favorável e menos radical. Levinas passou a reconhecer a atividade criadora do artista, não apenas como celebração do ser, mas como maneira de romper a sua insuficiência. A beleza na arte, para Levinas (1990), pode indicar um para-além da estética. Mas enquanto elemento essencial da ontologia e enquanto cristalização do tempo através da imagem, a arte sempre será vista com reservas pelo filósofo: “As coisas dão ensejo, elas não oferecem um rosto. São seres sem rosto. Talvez a arte busque dar um rosto às coisas e é nisso que reside, ao mesmo tempo, a sua grandeza e a sua mentira” (*Ethique et esprit*, 1952).

É num sentido ao mesmo próximo e distante que pretendemos investigar se a arte não seria importante fundamento para as questões éticas contemporâneas, como abertura para a alteridade e a valorização da diferença – Olhar o Outro em sua singularidade – tendo em vista exatamente a responsabilidade para com o Outro que se dá no conceito de acolhimento e hospitalidade em Levinas, posteriormente revisado por Derrida.

O filósofo da desconstrução destaca que, no acolhimento, a ética interrompe a tradição filosófica do parto e desfaz a astúcia do mestre quando este finge desaparecer atrás da figura da parteira. Uma política de hospitalidade é uma política do poder quanto ao hóspede, quer seja ele o que acolhe ou o acolhido. Para Levinas, o acolhimento dá e recebe outra coisa, mais do que eu e mais que outra coisa:

Desde as primeiras páginas de *Totalidade e infinito*, lê-se que abordar o Outro no discurso é *acolher* sua expressão em que ele ultrapassa a todo instante a ideia que se poderia ter dele. É então *receber* do Outro para além da capacidade do eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito. Porém isso significa também ser ensinado. A relação com o Outro ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, porém esse discurso *acolhido* é um ensinamento. Porém o ensinamento não retorna à maiêutica. Ele vem do exterior e me traz mais do que eu contendo. (DERRIDA, 2004, p.35-35).

Esse receber, proposto como sinônimo de acolher por Derrida, só recebe na medida – uma medida desmedida – em que ele recebe para além da capacidade do eu. Essa desproporção dissimétrica marca a lei da hospitalidade. A palavra “acolher” designa, com a noção de Rosto, a abertura do eu, e a anterioridade filosófica do sendo

sobre o ser. O Discurso, assim, se apresenta como Justiça “na retidão do acolhimento dado ao rosto” (DERRIDA, 2004, p.46). Nossa questão é exatamente neste ponto: se a arte pode ser entendida como Discurso, atuando como produtora de sentido e presença numa dimensão de abertura à alteridade.

A hospitalidade, para Derrida (2004), é a *essência* (diferente de essência) do que é, ou antes do que *se abre* assim para além do ser. Numa continuidade do pensamento levinasiano, a hospitalidade é infinita ou ela não é; ela é acordada ao acolhimento da ideia do infinito, portanto do incondicional, e é a partir de sua abertura que se pode dizer, como o fará Levinas, que a ética não é uma disciplina da filosofia, mas a “*filosofia primeira*”.

Pensamos que a arte pode figurar precisamente como originária de um olhar para o diferente e como abertura para questões fundamentais da contemporaneidade – como fielmente é produzida, sempre como atenção ao tempo presente, e mesmo como antecipatória de problemáticas futuras – a partir das formulações do conceito de acolhimento e hospitalidade, tendo em vista que a lógica desses, como destaca Derrida, é uma “estranha lógica, mas tão esclarecedora, essa de um senhor impaciente que espera seu hóspede como um libertador, seu emancipador” (2003, p.107).

Entendemos que a arte é suspensão da linguagem, porque anterior a ela. Novamente, parece-nos que a arte acontece na hospitalidade, só é se acolhe, se permite uma abertura do eu. Nesse sentido, Derrida acrescenta:

Já nos aconteceu de perguntarmo-nos se a hospitalidade absoluta, hiperbólica, incondicional, não consistiria em suspender a linguagem, uma certa linguagem determinada, e mesmo o endereçamento ao outro. Sendo assim, não seria preciso submeter a uma espécie de contenção essa tentação de perguntar ao outro quem ele é, qual é o seu nome, de onde ele vem, etc? Não seria preciso abster-se de colocar essas questões que anunciam um tal número de condições requeridas, portanto limites a uma hospitalidade assim constrangida e confinada num direito e num dever? (DERRIDA, 2003, p.117).

Essa demanda, da arte não ser entendida a partir de fundamentos mercadológicos e institucionais, bem como de princípios analítico-lógicos – forte tendência da estética contemporânea – parece-nos passar pelo ponto da obra, para constituir-se como obra de arte, configurar-se como abertura, como acolhimento e

hospitalidade. Mas isso, embora muito, ainda parece insuficiente, ou mesmo impróprio para refletirmos sobre uma possível ontologia da arte, posto que fator incondicional. Pensamos que um objeto, para transfigurar-se como obra de arte, talvez só assim o possa se, além de hospitalidade, a obra seja *sinthoma* (LACAN, 2007), ou seja, não só se ela é abertura, mas se ela originada de uma singularidade indiscernível do sujeito, constituindo-se, pois obra de arte, porque obra de um sujeito, obra de um artista. O *sinthoma* é, precisamente, a univocidade do Ser, de uma simbólica da unidade, da diferença em estado puro, que identifica o sujeito, e não permite mimetização, nem representação. No início é a *visàge*, é o Olhar do Outro: é a alteridade que constitui o Sujeito. É por meio dessa primeira imagem especular que o Sujeito acontece. Sem ela, ele permanece o amorfo, o nada, um como-todos, sem diferença, sem identidade.

Por isso, o sujeito, segundo Lacan (2007), é de uma suposição, e está sempre entregue a uma ambiguidade: “o sujeito sempre é não somente duplo, mas dividido” (p.30), porque inscrito numa idealização do Outro e numa idealização própria, constituintes e estruturadoras, que acontecem na troca fundamental: marcas simbólicas, significantes, cujo significado dependerá da subjetivação/dessubjetivação da singularidade em relação ao Outro. O sujeito é de uma conjugação fundamental de três registros – Real, Simbólico e Imaginário – fundados por um estrutural *sinthoma*, que é de uma expressividade dessa subjetivação, diferente de sintoma, como manifestação comportamental, mas diferença do sujeito, Arte deste: “Em que o artifício pode visar expressamente o que se apresenta de início como *sinthoma*? Em que a arte, o artesanato, pode desfazer, se assim posso dizer, o que se impõe do *sinthoma*? A saber, a verdade”. (LACAN, 2007, p.23). Em outros termos, a arte é manifestação da diferença (REOLON, 2008; REOLON, 2010). O conceito de *sinthoma*, tal qual descrito foi vinte anos antes formulado de forma diferente por Lacan, mas, ainda assim, profícuo nas questões da constituição da subjetividade e da singularização: “o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo, assim como o desejo é uma metonímia, mesmo que o homem zombe disso” (LACAN, 1978, p.259).

É a partir desses questionamentos que Lacan (2007, p.38) deduzirá que a arte pretende, de maneira divinatória, substancializar o *sinthoma* em sua consistência, em sua *ex-sistência* (simbolização) e em seu furo (falta). Encontrar um sentido é precisamente a função do *sinthoma*: implica saber qual é o nó (como se configura a

enodulação, no Sujeito, entre seus registros), emendando este último graças a um artifício. Não se trata propriamente de uma artificialidade, de uma simulação, mas da simbolização, ação fundamental para a entrada no Simbólico, na linguagem, na condição Humana em si. Sem este “artifício”, há uma concreticidade que não permite relação e, portanto, uma a-sociedade.

O *sinthoma* é o que possibilita uma escritura, uma Verdade. É diferença. Não se trata, pois, de uma escrita, mas de uma Escritura. A escrita, “o que ele escreve é a consequência do que ele é” (p.77). Mas a escritura é a *ex-sistência presente e com sentido*: “Quando se escreve, pode-se muito bem tocar o real, mas não o verdadeiro. [...] O real encontra-se nos emaranhados do verdadeiro. [...] Só é verdadeiro o que tem um sentido, o real não tem sentido algum”. (LACAN, 2007, p.78-112).

É, nesses termos, que a arte, em suas diferentes manifestações e expressões – visuais, musicais, literárias, cênicas – é uma escritura, um desvelamento da Verdade, porque inauguração do sentido, e, mais especificamente, *escritura de um sinthoma*, de uma singularidade, de uma subjetividade unívoca, diferença em estado puro, *instância da arte no e do Sujeito*, ou, em outros termos, como estilo da singularidade, desvelamento da verdade do Sujeito:

Entre todos os problemas da criação artística, o que mais imperiosamente requer – e até para o próprio artista, acreditamos – uma solução teórica, é o do estilo [...] o artista, com efeito, conceberá o estilo como o fruto de uma escolha racional, de uma escolha ética, de uma escolha arbitrária, ou, então, ainda, de uma necessidade sentida cuja espontaneidade se impõe contra qualquer controle, ou mesmo que é conveniente liberá-la por uma ascese negativa” (LACAN, 1987, p.375).

Como destaca Brandão (1996, p.46), partindo do aforismo de Buffon, “o estilo é o homem”, Lacan (1978, p.13) questiona justamente esse “o homem”, como uma referência não mais tão segura. Mais tarde, ele afirma a impossibilidade de o homem ter uma 'personalidade total', pois o jogo de deslocamento e condensação, de metáforas e metonímias, ao qual ele é destinado, no exercício de suas funções, marca sua relação de sujeito com o significante (p.269). Para Brandão (1996), a questão do estilo está sempre ligada à repetição e à diferença, à norma e ao desvio. Entretanto, sempre a repetição já é diferença, o mesmo já é outro, já que há tempo, há história, e o agora é

sempre repetição, mas atualização do repetido, da cena primordial, por isso diferente. O segredo do estilo está na enunciação:

O enunciado é lugar das paródias, do pastiche de todos os jogos de linguagem, mas a enunciação vem da memória e do esquecimento do autor, dos segredos do seu corpo, do ritmo pulsátil de sua mão que segura o estilete da escrita, na letra, sua marca inaugural, inscrição primeira que se escava no Real (BRANDÃO, p.53-54).

Barthes (s/d), em *O grau zero da escritura*, afirma que “seja qual for o refinamento, o estilo tem sempre algo de bruto: é uma forma sem destinação, o produto de um impulso, não de uma intenção, é como que uma dimensão vertical e solitária do pensamento” (p.122). Essa brutalidade do estilo é, para Merquior (1969), ao analisar a obra dos filósofos frankfurtianos, ruptura: o momento, na obra de arte, pelo qual ela transcende a realidade, é efetivamente inseparável do estilo:

A essência do estilo é o fragmento rebelde: o pedaço irreduzível onde a hipócrita homogeneidade da forma, cúmplice da ordem social, é denunciada pelo anti-conformismo da arte. [...] A ruptura do estilo é uma forma de guerrilha, uma estratégia de subversão estética inspirada no anelo inesperado da subversão real (MERQUIOR, 1969, p.53-55).

Na perspectiva de Auerbach (1971), a noção de estilo está estritamente ligada à concepção da obra, à seleção de elementos que devem ser incluídos e excluídos. Auerbach entende, nessa versão sociologizante, a obra como discurso, e a relação de autor e leitor como relação de interlocução. Na obra, encontra-se a problemática de uma época. Numa versão psicologizante de estilo, no entanto, Spitzer (1970) vê o estilo como desvio de uma norma. Assim, o detalhe é revelador da obra, e o estilo expressa o espírito do autor.

Diferentemente, a versão formalista se preocupa com a materialidade da obra – a forma, desde a sua unidade básica (a palavra, a cor, o movimento, a nota) até sua conjunção (forma do texto, da pintura, da partitura musical ou coreográfica). O formalista toma a obra de arte como universo, totalidade, e verifica suas leis de organização, sua estrutura.

Semelhante análise tem Granger (1974), que entende o traço de estilo a partir da noção de desvio da norma de código, como individuação da linguagem, ou seja, a “escolha” é traço constitutivo de estilo, marca de trabalho, o modo (o “como”) o locutor constitui seu enunciado para obter o efeito que deseja. Granger afirma que condição primordial do estilo é a pluralidade ou superposição de códigos. O estilo apresenta uma função individualizante. É uma modalidade de integração do indivíduo num processo concreto que é trabalho (p.29). Por meio dele, revelam-se individuação, diferença e singularidade da mensagem e do autor. A abordagem do estilo deve, assim, considerar o papel da forma na constituição do sentido e a pressão do sentido como um dos condicionadores da escolha, da seleção de uma forma. Uma forma não espelha, não reflete, nem cria um conteúdo: ela o suscita, o faz aparecer.

Para Lacan, a noção de estilo se mostra mais profícua, já que o estilo está em uma posição própria do sujeito, da singularidade. O estilo funciona como suporte do sujeito entre verdade (sempre inapreensível, sempre não-toda) e saber (o que da verdade o sujeito apreende). Como lembra Iannini (2013, p.304), para o psicanalista francês, o estilo mostra o que não se deixa dizer: “estilo, definido a partir da queda do objeto, visto como índice de uma certa relação com o desejo [...] Toda relação do desejo a um objeto supõe uma relação fantasmática” (p.140-142). Já que “mostração” de um não-dito, de um inapreensível, o estilo tem por base uma tensão, voltada à exterioridade. Deleuze (1992) destacara: “O estilo é uma variação da língua, uma ondulação, e uma tensão de toda linguagem em direção a um fora” (p.176).

A perspectiva de Lacan, em relação ao estilo, também se apresenta singular, ela mesma, diferente da do semiólogo ou do fenomenólogo, uma vez que procura outros elementos: “em fumaça, o semiólogo crê adivinhar o fogo; com o estilo, Lacan procura o fumante [...]: um estilo não faz signo, ele produz signos” (LEGUIL, 2002, p.52).

Não se trata de uma individualidade, essa impossível. Mais uma vez lembremos que não há Sujeito sem Outro, logo não há indivíduo, isolado, que possua atributos irreconhecíveis em outras individualidades. Um Sujeito só o é a partir das marcas instituídas pelo Outro. O que ele, enquanto Sujeito Desejado faz com estas marcas em seus contatos sociais e pessoais (em busca de si mesmo) são o que podemos nomear individualidade. Ao imprimir individualidade ao si mesmo, adquire Estilo. Em Lacan, o estilo ganha uma função conceitual importante, já que permite a exposição do modo como uma singularidade se produz sem se impor como particularidade irreduzível: “O

estilo é um modo fundamental de formalização da demanda de reconhecimento, da realização de expectativas de autenticidade e de verdade. Neste sentido, ele é aquilo que um sujeito tem de mais real” (IANNINI, 2013, p.17). O estilo, nessa posição, rompe com a representação, com a alienação, e mesmo epistemologicamente, nada compartilha com a metafísica do eu, com cientificismos ou relativismos:

O estilo será o modo pelo qual o sujeito pode criar algo em torno do vazio de referência inerente ao desejo, interessando, pois, o objeto. Trata-se de mostrar que a *função do estilo* – ou a preocupação não apenas com o conteúdo, mas também com a forma do discurso e as estratégias de contornar os limites do dizer e da relação entre formalização e escritura conceitual – responde a uma exigência própria não apenas à especificidade do objeto teórico da psicanálise, mas a todo pensamento que queira romper com o paradigma clássico da representação e com a metafísica da subjetividade que corresponde a ele, sem, no entanto, recuar para o solo confortável do cientificismo, nem sucumbir às diversas formas de recusa da verdade que dão a tonalidade relativista de certas vertentes do pensamento contemporâneo, do neopragmatismo ao desconstrutivismo. (IANNINI, 2013, p.24-25).

O estilo, se assim podemos afirmar, é. A singularidade é o estilo. A “solução teórica” imperiosa ao campo artístico – o problema do estilo – está intimamente ligado à crítica à metalinguagem que, segundo Lacan, implica o engajamento ético do sujeito em relação ao ato e à necessidade de se descolocar incessantemente das representações sociais que se supõe nomeá-lo, desalienar-se buscando seu estilo, sua diferença e singularidade, logo seu Desejo constituinte.

É por esse conjunto de razões que Lacan nomeia de canalhice a paixão de não querer saber do desejo, a paixão de criar metalinguagem para representar a verdade na estabilidade do enunciado, elidindo a diferença real entre enunciação e enunciado, entre desejo e sua representação. [...] A expressão “queda do objeto” parece designar algo bastante diferente da realização da fantasia, que Lacan chamou de travessia da fantasia. Atravessar a fantasia é esvaziar o objeto da consistência imaginária que garantia a ele esse lugar determinante nas formas de gozar próprias a um sujeito. É, portanto, dar lugar ao objeto como causa de desejo, não mais de gozo mórbido. Queda do objeto quer dizer, pois, perda de gozo. [...] A

queda das identificações constitutivas do eu como corolário desse processo é precondição para que o objeto, e não o eu, possa emergir através do estilo. (IANNINI, 2013, p.124 & p.306-7).

Goethe (*apud* Starobinski, 1970, p.7-42) destaca: “O estilo não é [...] nem o particular puro, nem o universal, mas o particular em instância de universalização e o universal que se despe para remeter a uma liberdade singular”. Ou, em outra perspectiva, esta do poeta gaúcho, Mário Quintana: “estilo: deficiência que faz com que um autor só consiga escrever como pode”.

REFERÊNCIAS

- AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BARTHES, R. *O grau zero de escritura*. São Paulo: Cultrix, s/d.
- BRANDÃO, R. O estilete que faz escrita. In: *Literatura e psicanálise*. Porto Alegre: UFRGS, 1996.
- DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: 34, 1992.
- DERRIDA, J. A palavra acolhimento. In: *Adeus à Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, J. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- FABRI, M. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- GRANGER, G. G. *Filosofia do estilo*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- IANNINI, G. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- LACAN, J. O problema do estilo e a concepção psiquiátrica das formas paranóicas da experiência. In: *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- LACAN, J. *O seminário: livro 23: o sinthoma (1975-76)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- LACAN, J. Tempo lógico e a asserção da certeza antecipada – um novo sofisma. In: *Escritos*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1966, 1978].

LEGUIL, F. *Sur le style ou "It's my folly the making of me"* cf. *Ornicar?*, n.50, 2002.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: 70, 1988.

LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

LEVINAS, E. *La réalité et son ombre*. In: *Les Temps Modernes*, n. 38, nov. 1948, p.771-789.

LEVINAS, E. *De l'oblitération*. Paris: Editions de la difference, 1990.

MERQUIOR, J. G. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense, 1969.

REOLON, V. M. *mulheres para um homem... para O Homem, A Mulher*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

REOLON, V. M. *Ética e Desejo – Derrida e Lacan: a psicanálise em análise na pós-modernidade*. Tese de doutorado (Filosofia), PUC-RS, 2010.

STAROBINSKI. *Leo Spitzer et la lecture stylistique*. In: SPITZER, L. *Etudes de style*. Paris: Gallimard, 1970, p.7-42.

VALS, Á. *Estudos de estética e filosofia da arte*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

20. A CONCEPÇÃO DE LEI NATURAL EM C. S. LEWIS: EM BUSCA DAS CHAVES PARA A COMPREENSÃO DO SENTIDO DO UNIVERSO

THE CONCEPTION OF NATURAL LAW IN C. S. LEWIS: IN SEARCH OF KEYS TO UNDERSTANDING THE MEANING OF THE UNIVERSE



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-20>

Wilson Coimbra Lemke¹

Resumo

A teoria da lei natural tem uma longa tradição na história da cultura ocidental. Remontando ao pensamento greco-romano, essa doutrina adquiriu certo impulso com a fundamentação filosófico-teológica dos autores medievais, recebendo, posteriormente, a crítica dos filósofos modernos, antes de chegar ao mundo contemporâneo, onde ganhou nova projeção com o desenvolvimento teórico que lhe deram os autores cristãos, dentre eles: C. S. Lewis (1898-1963), comumente referido como o “Apóstolo dos Céticos”. Seguindo essa mesma tradição, este trabalho tem por objetivo analisar a doutrina de C. S. Lewis sobre a lei natural, conforme se encontra exposta em seu livro *Cristianismo puro e simples*, de 1952. Com base no método dialético, dividimos este artigo em três partes, em que são abordadas, respectivamente: as premissas da lei natural, as objeções à doutrina do valor objetivo, e a noção de certo e errado como chaves para a compreensão do sentido do universo. Escudado nesse sólido embasamento doutrinário, concluímos que a tentativa subjetivista, que ainda permeia a sociedade contemporânea, no sentido de abolir a lei natural, equivale, ao fim e ao cabo, à tentativa de extinção da própria humanidade, como supreendentemente já havia profetizado o célebre autor britânico na poucas, porém não menos densas páginas de um dos seus livros mais debatidos: *A abolição do homem*, de 1943.

Palavras-chave: C. S. Lewis. Lei Natural. Moralidade.

Abstract

Natural law theory has a long tradition in the history of Western culture. Going back to Greco-Roman thought, this doctrine acquired a certain impetus with the philosophical-theological foundation of medieval authors, receiving, later, the criticism of modern philosophers, before reaching the contemporary world, where it gained a new projection with the theoretical development that gave it Christian authors, among them: C. S. Lewis (1898-1963), commonly referred to as the “Apostle of Skeptics”. Following this same tradition, this work aims to analyze C. S. Lewis’ doctrine on natural law, as it is exposed in his book *Mere Christianity*, 1952. Based on the dialectical method, we divided this article into three parts, in which are addressed, respectively: the premises of natural law, objections to the doctrine of objective value, and the notion of right and wrong as keys to understanding the meaning of the

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (Bolsista CAPES). Pós-graduando em Doutrina Social da Igreja e Ordem Social pelo Centro Anchieta, em parceria com a Faculdade Pio XII. Especialista em Direito Tributário e Processo Tributário pela Faculdade de Direito de Vitória. Bacharel em Direito pela Universidade Vila Velha. Advogado e escritor premiado. E-mail: wilson_coimbra@hotmail.com

universe. Shielded by this solid doctrinal basis, we conclude that the subjectivist attempt, which still permeates contemporary society, in the sense of abolishing natural law, is, in the end, equivalent to the attempt to extinguish humanity itself, as the famously prophesied British author in the few, but no less dense pages of one of his most debated books: *The Abolition of Man*, 1943.

Keywords: C. S. Lewis. Natural Law. Morality.

1 INTRODUÇÃO: O ATAQUE VERTICAL DOS LOBOS

A tendência relativista que permeia a sociedade contemporânea revela as consequências da falta de valores morais objetivos, comuns a todos os homens, sem os quais estes correm o grande risco de perderem sua condição e natureza de seres humanos.

Para um mundo confuso e espiritualmente faminto de verdade, os escritos de C. S. Lewis talvez não nos pareçam demasiadamente humanos, brandos, “originais” e atuais. Porém, assim como em *Os três porquinhos*, as obras lewisianas nos ensinam que precisamos de casas firmes, feitas de tijolos, e não de palha ou madeira (HOOPER, 2018), pois estas são mais facilmente destruídas pelo sopro das ideologias, tão más e tão perversas como os lobos dos contos de fadas.

Em um livro que se tornou um clássico, intitulado *A abolição do homem*, C. S. Lewis identifica os ataques que atingem a humanidade, oferecendo como meio de defesa a doutrina do valor objetivo, a teoria da Lei Natural, a convicção de que certas atitudes são realmente verdadeiras, e outras realmente falsas em relação ao que é o universo e o que é o homem.

Paralelamente, *Os três porquinhos* nos mostra dois tipos de ofensivas empreendidas pelos lobos – inclusive, a distinção aqui feita foi inspirada no conhecido livro de Mário Ferreira dos Santos (1907-1968): *Invasão Vertical dos Bárbaros* (1967)¹.

O primeiro tipo, a *ofensiva horizontal*, consiste na destruição das construções materiais pelo “lobo”. O segundo, a *investida vertical*, objeto deste trabalho, se dá quando o lobo sobe ao telhado e entra na “casa” pela chaminé – entendida, metaforicamente, como a corrupção das tradições e valores intelectuais, morais e espirituais de um povo. Um, são os ataques a igrejas e monumentos históricos; o outro,

¹ SANTOS, Mário Ferreira dos. *Invasão Vertical dos Bárbaros*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

as armas de manipulação das massas. Ali se destroem a memória e a fé de um povo; aqui se corrompem a sua moralidade tradicional.

Resta-nos saber, afinal, quem são os “lobos” e de onde eles partem. Antes, porém, precisamos compreender melhor o que eles tentam destruir: a moralidade absoluta e os valores universais.

À luz de uma fogueira crepitante, o último estágio da batalha Humana com a Natureza está prestes a acontecer. Os poucos homens que ainda não se tornaram completamente bestializados, terão de enfrentar, agora, os seus próprios “lobos”, num combate que decidirá, finalmente, a luta entre o bem e o mal².

Entre um e outro extremo encontramos uma chaminé de incertezas edificada sobre a intuitiva pergunta que aflora ao espírito: o que fazer para cessar esse ataque que, se der mais um passo na direção vertical, acabará na abolição do homem?

2 AS PREMISSAS DA LEI NATURAL SEGUNDO C. S. LEWIS

A teoria da lei natural tem uma longa tradição na história da cultura ocidental. Remontando ao pensamento greco-romano, essa doutrina adquiriu certo impulso com a fundamentação filosófico-teológica dos autores medievais. Recebeu, posteriormente, a crítica dos filósofos modernos, antes de chegar ao mundo contemporâneo, onde ganhou nova projeção com o desenvolvimento teórico que lhe deram os autores cristãos, dentre eles: C. S. Lewis, comumente referido como o “Apóstolo dos Céticos”.

Por *Lei Natural*, propriamente falando, também chamada de *Moralidade Tradicional*, *Primeiros Princípios da Razão Prática* ou *Primeiras Trivialidades*, Lewis (2017a) entende como um padrão de comportamento que os homens se sentem obrigados a pôr em prática. Ou, mais especificamente: um padrão universal de verdade e falsidade, de certo e errado, que governa o comportamento humano.

Em *Cristianismo puro e simples*, o autor nos mostra que as brigas e discussões travadas entre as pessoas – seja por um assento no ônibus, um pedaço de laranja ou uma promessa não cumprida – nos ensinam algo muito importante sobre a essência da Lei Natural (LEWIS, 2017a). Normalmente, nessas situações de conflito, uma das pessoas apela para um tipo de *padrão de comportamento* que espera que a outra

² Ver em anexo: Figura 1 – O lobo começa a descer pela chaminé. Fonte: McLoughlin Bro’s (1900).

conheça. E esta raramente rejeita esse padrão. Antes, tenta convencê-la de que seu comportamento não infringe o padrão de verdade; ou, ao menos, que, naquele caso particular, ela tinha uma razão muito especial para infringi-lo. Por onde, conclui C. S. Lewis (2017a) que os envolvidos na discussão conhecem uma Lei ou Regra de justiça, de comportamento digno ou moral, ou coisa do tipo, com a qual eles realmente concordam. Ora, se assim não o fosse, prossegue o autor britânico, eles lutariam como animais ferozes, em vez de discutirem racionalmente. Pois, o intuito da discussão é mostrar que o outro está errado; mas não haveria sentido em fazer isso, a menos que ambos tivessem algum tipo de consenso sobre o que é certo e o que é errado (LEWIS, 2017a). E esta lei ou regra sobre o certo e o errado chama-se, no Ocidente, “Lei Natural”³, porque todos a conhecem *naturalmente*⁴ e não precisam que outros a ensinem.

Como bem observou C. S. Lewis, essa mesma Lei que os judeus antigos elogiavam como “verdadeira”⁵, equivale, na filosofia oriental, à *Rta* dos hindus, e ao *Tao* dos chineses. Vejamos a explicação do autor:

No hinduísmo antigo, essa conduta do homem, que pode ser chamada de boa, consistia na conformidade ou quase na participação de *Rta* — aquele grande ritual ou padrão da natureza e do sobrenatural revelado de igual forma na ordem cósmica, nas virtudes morais e no cerimonial do templo. A justiça, a retidão, a ordem e a *Rta* são constantemente identificadas com *satya* ou a verdade, correspondência com a realidade [...]. Os chineses também falam de uma coisa

³ Hoje em dia, quando se fala em “leis naturais”, quase sempre se faz menção a leis que regem a natureza física, por exemplo: a lei da gravitação, as leis da química, as leis da biologia. Porém, quando os pensadores do passado utilizavam a expressão “Lei Natural”, estava implícito que se tratava das leis do certo e do errado, ou seja, daquelas regras de conduta leal, de comportamento digno, de decência ou moralidade que regem a conduta humana, como as leis da benevolência, a lei da justiça, a lei da boa-fé e da veracidade. É, neste sentido, que C. S. Lewis utiliza as expressões “Lei da Natureza Humana”, “Lei Moral”, ou “Regra do Bom Comportamento”. A principal diferença entre ambas reside no livre-arbítrio; pois, como diz o autor: “um corpo não pode escolher obedecer ou não à lei da gravidade, ao passo que uma pessoa pode escolher se obedece ou não à Lei da Natureza Humana” (LEWIS, 2017a). As primeiras pertencem ao mundo do *ser*; as segundas, ao mundo do *dever ser*. Uma, significa o que “a Natureza de fato faz”. A outra, o que “os homens deveriam ou não fazer”. Assim, o curso dos fatos ou acontecimentos seria, para C. S. Lewis (2018), uma espécie de amálgama proveniente de duas fontes: por um lado, os atos da vontade humana (que, em princípio, são orientados pela Lei Natural, mas nem sempre exteriorizados em conformidade com os seus preceitos, já que os homens possuem livre-arbítrio); e, por outro, as leis da natureza física.

⁴ Diz-se, aqui, “naturalmente” porque a razão é natural do homem.

⁵ Conforme se lê no Livro dos Salmos 119,151: “Também Vós, Senhor, estais bem perto, e todos os Vossos preceitos são verdade” (SALMOS, 1974, p. 587). Sobre o tema da “verdade”, cf. TRUTH, 1903, p. 5217-5219.

grandiosa (a maior de todas) chamada *Tao*. Trata-se da realidade que vai além de todas as situações, o abismo que havia antes do próprio Criador. Trata-se da Natureza, do Caminho, da Estrada, da Via. Trata-se do Caminho pelo qual o universo caminha, do qual emergem as coisas de forma eterna, silenciosa e tranquila para o espaço e o tempo. Trata-se também da Via que todo homem deve trilhar, imitando o progresso cósmico e supercósmico, conformando todas as atividades àquele grande exemplar (LEWIS, 2017b, p. 23-24).

É claro que existem raríssimas exceções; mas, tomando a raça humana como um todo, não podemos negar que a ideia de comportamento digno sempre esteve presente na mente de todas as pessoas. Ora, se o certo não fosse algo real, não teria sentido algum em dizer que os nazistas estavam errados. Logo, não poderíamos culpá-los pelos seus erros. No entanto, os sequazes do partido nacional-socialista chefiado por Adolf Hitler (1886-1945), assim como o seu próprio líder político, conheciam o certo tão bem quanto o restante da humanidade e, por isso mesmo, tinham o dever de pô-lo em prática como todos nós.

Ocorre que, por causa da diversidade de doutrinas morais erigidas em diversas civilizações e povos de várias épocas, algumas pessoas consideram que a Lei Natural não tem validade universal. Porém, isto não condiz com a verdade. Pois, como veremos mais adiante, embora haja diferenças entre suas moralidades, estas nunca chegaram a se distinguir *totalmente* do ensinamento moral de outros povos (LEWIS, 2017a)⁶.

Em suas *Reflexões cristãs*, por exemplo, o autor reconhece que existam tais diferenças, e até mesmo cegueiras em determinadas culturas. Mas, o que Lewis não admite é a falsa pretensão de que somos colocados diante de um mero caos só porque nenhum esboço de valor aceito universalmente foi revelado. Sobre tal aspecto, merece ser trazido à balia o excelente magistério daquele que foi um dos maiores intelectuais do século XX e, provavelmente, o escritor mais influente de seu tempo:

Longe de encontrar um caos, encontramos exatamente o que deveríamos esperar por ser o bem de fato algo objetivo, e a razão sendo o órgão pelo qual ele é apreendido — isto é, um acordo substancial com consideráveis diferenças locais de ênfase e, talvez, nenhum código que incluía tudo (LEWIS, 2019, p. 134).

⁶ Alguns exemplos da Lei Natural estão reunidos num apêndice de outro livro de C. S. Lewis, intitulado *A abolição do homem* (2017b), para o qual remetemos o leitor.

As máximas da moralidade tradicional são, portanto, axiomas da razão prática que não admitem nem exigem argumentos para sustentá-las. Ou seja, as pessoas podem até se enganarem, algumas vezes, sobre o certo e o errado, mas a existência de ambos não depende dos gostos nem das opiniões de nenhuma delas. A validade da Lei Natural decorre, portanto, de sua racionalidade, e não do consenso universal.

Ocorre que, se teoricamente, todos os homens, em todas as regiões do planeta, sabem de que devem se comportar de uma certa maneira; na prática, eles nem sempre se comportam da maneira certa – prova disso são os conflitos entre as pessoas, e as guerras entre as nações.

Por onde, C. S. Lewis (2017a) extrai as duas premissas de sua doutrina do valor objetivo: *primeiro*, a de que todos os homens, de todas as épocas e de todos os lugares, conhecem a Lei Natural; *segundo*, a de que eles, embora a conheçam, também a transgridem. A ética lewisiana relaciona, assim, a consciência com a Lei Natural, e a reta intenção com a moral objetiva.

3 ALGUMAS OBJEÇÕES À TEORIA DA LEI NATURAL

Desde a Antiguidade, passando pelo Medievo, nenhum pensador de primeiro escalão duvidava que nossos juízos de valor fossem racionais ou que o que eles descobriram fosse objetivo. Com o advento da modernidade, porém, surgiram basicamente duas objeções⁷ à doutrina do valor objetivo, ou à Lei da Natureza Humana.

A primeira afirma que isso a que se chama “Lei Natural” seria apenas um de nossos instintos (LEWIS, 2017a)⁸. Logo, “a preservação da sociedade, e da espécie em si, são finalidades que não dependem da trama precária da Razão [Prática]” (LEWIS, 2017b, p. 37)⁹. A segunda exclama que essa lei seria apenas uma convenção social, ou seja, algo que nos foi inculcado pela nossa educação (LEWIS, 2017a). Logo, “não há uma moralidade, mas um milhar”; e toda tentativa de “nos amarrar a um código moral imutável é cortar todo o progresso e aquiescer com a ‘estagnação’” (LEWIS, 2019, p. 131).

⁷ Nesta seção, analisaremos apenas as objeções dos incrédulos. Sobre as objeções dos cristãos especificamente, cf. LEWIS, 2019, p. 135-138.

⁸ Por *instinto*, refere-se, aqui, “a um impulso não refletido ou espontâneo, amplamente sentido pelos membros de dada espécie” (LEWIS, 2017b, p. 38).

⁹ Por *razão prática*, refere-se “a nosso julgamento do bem e do mal” (LEWIS, 2019, p. 126).

Ora, se os juízos de valor não são, de fato, julgamentos, mas sentimentos, ou ideias fixas, ou atitudes, produzidos em uma comunidade pela pressão de seu ambiente e suas tradições, então poderíamos ter sido socialmente condicionados a sentir o contrário. Daí surge a ideia de melhorar nossa moralidade.

Mas, desta ideia aparentemente inocente vem a doença que, segundo C. S. Lewis (2019, p. 127), acabará com a espécie humana se não for, antes, esmagada, qual seja: “a superstição fatal de que os homens podem criar valores, que uma comunidade pode escolher sua ‘ideologia’ como os homens escolhem roupas”. Eis o que ele chamou de *veneno do subjetivismo*¹⁰. Ou seja, toda essa tentativa de rejeitar os valores tradicionais como algo subjetivo e colocar no lugar deles um novo conjunto de valores.

Contra esse entendimento doentio da modernidade, a mente lewisiana apresenta dois argumentos que nos mostram que tais objeções à doutrina do valor objetivo incorrem numa falsa percepção da realidade. Ambos são antídotos para a doença.

Quanto à primeira, diz Lewis (2017a) que a Lei Natural não é simplesmente um de nossos instintos por três razões: (1) porque desejo não se confunde com obrigação moral; (2) porque, diante de um conflito de instintos, a decisão certa não é instintiva, mas racional; e, (3) porque, a rigor, não existem impulsos bons e impulsos maus, abstratamente falando, mas impulsos bons para determinadas situações concretas e maus para outras¹¹.

Para ilustrar sua perspectiva objetivista, ele se utiliza da “metáfora do piano”, onde: (1) a Lei Moral nos diz qual é o tom que devemos tocar, ao passo que nossos instintos não passam de meras teclas; (2) o que nos diz qual nota do piano devemos tocar mais alto não pode ser essa própria nota; e (3) a Lei Moral não é um único instinto ou um conjunto de instintos, mas algo como um maestro que, regendo os instintos, define a melodia que chamamos de bondade ou boa conduta (LEWIS, 2017a). Ou seja, a “partitura musical” não se confunde com as “notas do teclado”, e estas não são “certas” ou “erradas” em si mesmas, mas de acordo com a ocasião.

¹⁰ Para os subjetivistas, todas as sentenças que contêm um juízo de valor são declarações sobre estados emocionais do emissor e, por isso, carecem de importância.

¹¹ Em suas *Reflexões cristãs*, diz C. S. Lewis (2019, p. 128-129): “O reformador sabe que alguns instintos devem ser obedecidos mais do que outros apenas porque ele está julgando os instintos por um padrão, e o padrão é, mais uma vez, a moralidade tradicional que ele alega estar superando. Os instintos em si não podem obviamente nos fornecer fundamentos para classifica-los em uma hierarquia”.

Quanto à segunda, defende Lewis (2017a) que a Lei Natural não pertence à classe das convenções sociais, mas, sim, das verdades absolutas. E isto por duas razões: primeiro, porque, como se disse anteriormente, embora haja diferenças entre as ideias morais de uma época ou de um lugar e as de outro, essas diferenças nunca foram tão gritantes que não se pudesse reconhecer a existência de uma mesma lei dentro de todas as pessoas, ao passo que, as meras convenções sociais, como as atinentes ao sentido do trânsito ou aos tipos de vestimenta, diferem largamente no espaço e no tempo¹²; segundo, porque, se um conjunto de ideias morais não fosse melhor do que outro, não haveria sentido algum falar em progresso moral, já que este implica não apenas uma mudança, pura e simples, mas uma mudança para melhor (LEWIS, 2017a)¹³. Caso contrário, não haveria sentido algum em se preferir a moralidade civilizada à moralidade bárbara, ou a moralidade cristã à moralidade nazista.

A consequência prática da *teoria do subjetivismo de valores* seria, portanto, a destruição de uma sociedade que a aceitasse, conforme explica C. S. Lewis:

No próprio *Tao*, enquanto permanecemos dentro dele, encontraremos a realidade concreta, na qual participar é ser verdadeiramente humano; a verdadeira vontade comum e a razão comum da humanidade, vivas e crescentes como uma árvore, ramificando-se, de acordo com a variedade de situações, encontrando novas aplicações, sempre mais belas e dignas. Enquanto falarmos de dentro do *Tao*, poderemos dizer do Homem tendo poder sobre si em sentido verdadeiramente análogo ao autocontrole de um indivíduo, mas assim que pisarmos fora dele e nos referirmos ao *Tao* como um produto meramente subjetivo, essa possibilidade terá

¹² Algumas pessoas, porém, confundem essas diferenças morais com as meras diferenças de crença a respeito dos fatos. Com isso, distorcem a real dimensão das primeiras, levando-nos a crer serem elas maiores do que imaginamos. Exemplificando, diz C. S. Lewis (2017a) que não se executam bruxas hoje em dia como na Inglaterra de trezentos anos atrás porque não acreditamos mais que elas existem. Neste caso, não houve uma mudança de princípios morais, apenas de enfoque nos fatos. Se houve um grande avanço do conhecimento em não se acreditar mais em bruxas, isso não significa que tenha havido também um avanço moral em deixar de executá-las quando pensamos que elas não existem. Afinal, conclui Lewis (2017a), ninguém consideraria misericordioso um homem que deixasse de armar ratoeiras em casa por não acreditar que houvesse ratos em sua residência.

¹³ Sobre a intuitiva pergunta se um padrão moral permanente impede o progresso, responde C. S. Lewis (2019, p. 131): “Pelo contrário. Sem a aceitação de um padrão imutável, o progresso é impossível. Se o bem é um ponto fixo, é, pelo menos, possível que nos aproximemos mais e mais dele; mas, se a estação é tão móvel quanto o trem, como o trem pode progredir em direção a ela? Nossas ideias de bem podem mudar, mas não podem mudar nem para melhor nem para pior se não houver um bem absoluto e imutável do qual elas possam se aproximar ou do qual possam recuar”. Por onde, conclui o autor: “Os avanços morais reais são, de fato, feitos *de dentro* da tradição moral existente e no espírito dessa tradição e podem ser entendidos apenas à luz dessa tradição” (LEWIS, 2019, p. 133). Eis a diferença entre o avanço moral legítimo e a mera inovação.

desaparecido. Só o que atualmente há em comum a todos os homens é um universal abstrato, um M.D.C., e a conquista de si mesmo pelo Homem significará simplesmente o governo dos Manipuladores sobre o material humano condicionado; o mundo da pós-humanidade que praticamente todos os homens em todas as nações, de forma consciente ou não, estão atualmente trabalhando para produzir (LEWIS, 2017b, p. 72).

No entanto, por mais subjetivistas que os Manipuladores possam ser em relação a alguns valores tradicionais, eles mostram, pela própria iniciativa de dar grande valor ao seu ponto de vista, que deve haver outros valores que, para eles, nada têm de subjetivos.

É inegável, portanto, que a moralidade de alguns povos seja melhor do que a de outros; e isto significa que existe um padrão de medida – uma moralidade objetiva – com o qual se mede as diferentes ideias morais de cada época ou de cada povo¹⁴. Afinal, como bem observou C. S. Lewis:

A própria ideia de liberdade pressupõe alguma lei moral objetiva que tanto supere governantes e quanto governe. O subjetivismo sobre os valores é eternamente incompatível com a democracia. Nós e nossos governantes somos de um tipo apenas enquanto estamos sujeitos a uma lei. Mas, se não há Lei da Natureza, o *ethos* de qualquer sociedade é a criação de seus governantes, educadores e condicionantes; e todo criador está acima e fora de sua própria criação (LEWIS, 2019, p. 139).

Ou seja, a submissão de governantes e governados ao império da lei moral objetiva é condição *sine qua non* para a liberdade de um povo. Os valores morais não são determinados pelo voto da maioria. Retira-se o “natural” e logo os manipuladores escolherão que lei artificial produzirão na raça humana. É impossível abrir mão de nossa prerrogativa humana e, ao mesmo tempo, retê-la:

¹⁴ É claro que o padrão com que se mede essas moralidades difere de cada uma delas. Ora, como diz C. S. Lewis (2019, p. 127): “A menos que a haste de medição seja independente das medidas, não podemos fazer medições”. Logo, existe um padrão objetivo de moralidade.

De duas uma; ou somos espíritos racionais, obrigados para sempre a obedecer os valores absolutos do *Tao*, ou então, somos mera natureza destinada a ser esculpida e moldada em novas formas ao bel-prazer dos mestres que não devem, supostamente, ser motivados por nada além de seus próprios impulsos “naturais”. Apenas o *Tao* pode providenciar uma lei de ação humana comum capaz de abarcar legisladores e legislados ao mesmo tempo. Uma crença dogmática nos valores objetivos é necessária para a própria ideia de uma regra que não seja uma tirania, ou uma obediência que não seja escravidão (LEWIS, 2017b, p. 70-71).

Por onde, conclui-se que, apesar das diferenças de ideias a respeito da Boa Conduta¹⁵, a própria liberdade humana exige uma Lei de Conduta natural, cuja existência independe do que se possa pensar a seu respeito.

4 AS CHAVES PARA A COMPREENSÃO DO SENTIDO DO UNIVERSO

Essa lei, que não inventamos, mas que sentimos obrigados moralmente a obedecê-la, tem algo a nos dizer sobre o universo em que vivemos, sobretudo no que ele consiste e como veio à existência. Basicamente, são três as chaves de leitura que os homens se utilizaram, ao longo da história, na tentativa de deciframos esse enigma sobre o sentido do universo, conforme explica C. S. Lewis (2017a):

Uma, a chave *materialista*, diz que a matéria e o espaço simplesmente existem e sempre existiram, embora ninguém saiba o porquê disso, e que a matéria, comportando-se de formas fixas, veio, por acidente e por uma longuíssima série de coincidências, a produzir criaturas viventes como nós, seres humanos, capazes de pensar e, portanto, dotados de razão;

Outra, a *religiosa*, defende que o universo foi criado por um Ser consciente e dotado de propósitos e preferências, cujos alguns dos seus desígnios são ocultos, enquanto outros são bastante claros, como: produzir criaturas semelhantes a si mesmo – quer dizer, semelhantes na medida em que possuem algo de racional;

E, para completar esse quadro, existe uma chave intermediária entre as duas anteriores, a chamada *filosofia da Força Vital* (ou *Evolução Criativa*, também

¹⁵ O que C. S. Lewis chama de “Boa Conduta” não é a que traz vantagens para cada pessoa individualmente, porque, às vezes, o comportamento que uma julga mau não é inconveniente para si de modo algum, muito pelo contrário. Ela também não é a que traz vantagens para a humanidade como um todo, porque uma pessoa egoísta poderia não se importar com o que é bom para a sociedade se isso não lhe trouxesse vantagens individuais.

denominada *Evolução Emergente*), segundo a qual as pequenas variações pelas quais a vida neste planeta “evoluiu” das formas mais simples à forma mais complexa – a saber, o homem – não se deram em virtude do acaso, mas, sim, pelo “esforço” e pela “intenção” de uma Força Vital¹⁶.

Ora, se essa “Força Vital” for algo semelhante a uma mente, “que traz vida à existência e a conduz à perfeição”, então ela não seria outra coisa senão Deus, e este ponto de vista seria idêntico ao religioso; se não for semelhante, então não haveria sentido em dizer que algo sem mente faz um “esforço” e tem uma “intenção”. Por onde, conclui-se que ela não passa de uma força cega, sem moral e sem discernimento, como um deus domesticado (LEWIS, 2017a). Fica, assim, rejeitada a chave da Força Vital.

Com efeito, permanecem em disputa as outras duas chaves de leitura que, na verdade, sempre foram utilizadas, de alguma forma ou de outra, onde quer que tenha havia homens pensantes. Resta-nos, porém, saber qual delas é a certa.

Ora, se existe algo por trás do universo, ou ele há de manter-se totalmente desconhecido pelo homem (*chave materialista*), ou far-se-á revelar por outros meios (*chave religiosa*). Mas, se algo mantivesse totalmente desconhecido pelo homem, não saberíamos de uma verdadeira lei que não inventamos e à qual sabemos que devemos obedecer, como restou demonstrado acima. Logo, existe algo que governa o universo e que se manifesta dentro de nós como uma lei que nos incita a praticar o certo e nos faz sentir incomodados e responsáveis pelos nossos erros (LEWIS, 2017a).

Esse “Algo”, conclui C. S. Lewis (2017a), seria “mais parecido com uma mente do que com qualquer outra coisa conhecida — porque, afinal de contas, a única outra coisa que conhecemos é a matéria, e ninguém jamais se viu uma porção de matéria dando instruções”¹⁷. Pois bem: até aqui aprendemos bastante coisa sobre a Lei Moral. Mas, quase nada sabemos sobre esse Alguém que está por trás dela.

Afinal, como diz C. S. Lewis (2017b, p. 77): “É bom que a janela seja transparente, porque a estrada ou o jardim que está lá fora é opaco”. Mas, por outro lado, o autor se questiona o que aconteceria se se conseguisse perscrutá-los também. E, conclui, dizendo que: “Não há serventia nenhuma em tentar ‘enxergar o que está por trás’ dos primeiros princípios” (LEWIS, 2017b, p. 77). Ora, se se pudesse perscrutar

¹⁶ Sobre a filosofia da Força Vital, cf. SHAW, 1921; BERGSON, 1908.

¹⁷ Observamos que, embora C. S. Lewis mencione apenas a matéria, sabemos que o universo que conhecemos é feito não só de matéria, mas, também, de energia, e que esses dois aspectos, embora diferentes, pertencem à mesma realidade, razão pela qual o raciocínio desenvolvido acima se aplica, também, à energia. Afinal, ninguém nunca viu um fóton dar instruções a alguém.

todas as coisas, então tudo seria transparente. Mas, um mundo totalmente transparente seria um mundo invisível. Logo, “perscrutar” todas as coisas seria o mesmo que não enxergar nada (LEWIS, 2017b, p. 17).

Embora, por um lado, não podemos enxergar o que está por trás desse Alguém, por outro, temos dois indícios a Seu respeito: o universo por Ele criado e a Lei Moral que Ele pôs em nossa mente (LEWIS, 2017a). Ora, se o universo fosse a nossa única pista, diz C. S. Lewis (2017a), teríamos de concluir que o seu Criador é um grande artista (já que o universo é um lugar muito bonito), mas que, também, é impiedoso e cruel para com o homem (uma vez que o universo é um lugar muito perigoso e terrível)¹⁸. Logo, a Lei Natural é uma prova melhor do que a primeira, pois conhecemo-la em primeira mão. E, por conhecê-la bem, descobrimos mais coisas a respeito desse Alguém a partir dela do que a partir do universo em geral. Por exemplo, a Lei Natural nos mostra que existe um Bem absoluto que governa todo o universo. Ora, se o universo não fosse governado por um Bem absoluto, todos os nossos esforços estariam fadados ao insucesso a longo prazo, como diz C. S. Lewis (2017a). Logo, esse Bem existe, embora nos fazemos inimigos da bondade a cada dia que nos comportamos com ganância, baixezas e abusos. E esta bondade chama-se Deus.

Por onde, fica descartada a chave materialista e aceita como certa a religiosa. Esta é a única chave que, se introduzida na fechadura de nossa mente, possibilitará o acesso à compreensão do sentido do universo e de nós mesmos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A PRESERVAÇÃO DO FOGO

Ao fim e ao cabo desta exposição da doutrina do valor objetivo de C. S. Lewis, extraímos algumas lições que ajudarão a humanidade a manter-se firme na hora mais negra de sua história (LEWIS, 2017a):

Primeiro, precisamos “voltar no tempo”. Por diversas vezes, os homens tomaram o caminho errado na tentativa de compreender o sentido do universo e, por isso mesmo, devem, agora, dar meia-volta. Se continuarem seguindo em frente, distanciar-se-ão cada vez mais do seu objetivo. Para quem esteve na estrada das

¹⁸ No mesmo sentido, a conclusão de Immanuel Kant (2019, p. 187), quando diz: “Duas coisas enchem o espírito de uma admiração e de uma veneração sempre novas e sempre crescentes, na medida da frequência e da perseverança com a qual a reflexão a elas se apega: *o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim*”.

ideologias, sobretudo materialistas, progredir é retornar à direção religiosa, cuja noção de Lei Natural nos põe em contato com Algo, ou Alguém, acima do universo material;

Segundo, partindo-se do ponto de vista religioso, concluiremos que o Ser por trás do universo está muitíssimo interessado na conduta certa; e disso fazem prova os diversos exemplos da Lei Natural coletados no vasto campo das civilizações, tais como: a lealdade, o altruísmo, a coragem, a boa-fé, a honestidade e a veracidade;

Terceiro, quando nos damos conta da existência de uma Lei Natural e de um Poder por trás dessa Lei, e percebemos que nós violamos a Lei e ficamos em dívida para com esse Poder, então o Cristianismo começa a fazer sentido. Ele nos oferece uma explicação de por que nos encontramos em nosso estado atual, de odiar o bem e também de amá-lo; de por que Deus pode ser essa mente impessoal oculta por trás da Lei Natural e, ao mesmo tempo, uma Pessoa. Ele nos explica que as exigências dessa lei, que não conseguimos cumpri-la integralmente, foram cumpridas por Alguém para o nosso bem; que Deus mesmo se fez homem para salvar os homens de sua própria ira.

Portanto, para fazer cessar esse processo que, se correr solto, acabará na abolição do Homem, este precisa manter sempre aceso o fogo sagrado, a fim de consumir toda sorte de ideologias que tentem abolir a moralidade tradicional e, por conseguinte, levá-lo à sua autodestruição. Afinal, *Os três porquinhos* não nos fazem acreditar que lobos existem. Nós já sabemos que eles existem. *Os três porquinhos* nos dizem que “lobos” podem ser queimados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: F. Alcan, 1908. Disponível em: <https://archive.org/details/levolutioncreatrooberguoft>. Acesso em: 23 set. 2020.

HOOPER, W. Prefácio. In: LEWIS, C. S. *Deus no banco dos réus*. Trad. Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2019.

LEWIS, C. S. *A abolição do homem*. Trad. por Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017b.

LEWIS, C. S. *Cristianismo puro e simples*. Trad. por Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017a. *E-book*.

LEWIS, C. S. *Deus no banco dos réus*. Trad. Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

LEWIS, C. S. *Reflexões cristãs*. Trad. de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

SALMOS. In: Bíblia. Português. *Bíblia Sagrada*. Nova Edição Papal. Tradução das Línguas Originais com uso Crítico de Todas as Fontes Antigas pelos Missionários Capuchinhos de Lisboa. São Paulo: Stampley, 1974.

SANTOS, M. F. *Invasão Vertical dos Bárbaros*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

SHAW, G. B. *Back to Methuselah: A Metabiological Pentateuch*. [S. l.: s. n.], 1921. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/13084/13084-h/13084-h.htm>. Acesso em: 23 set. 2020.

TRUTH. In: CHEYNE, T. K.; BLACK, J. S. *Encyclopædia Biblica: a critical dictionary of the literary, political and religious history, the archæology, geography, and natural history of the Bible*. New York: The Macmillan Company, London: Adam and Charles Black, 1903.

ANEXO

Figura 1 – O lobo começa a descer pela chaminé.

21. DWELLING IN ‘A HIDDEN LIFE’: HEIDEGGER’S CONCEPT OF THE FOURFOLD IN MALICK’S FILM



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-21>

Daniel Peres Santos¹

Abstract

Undoubtedly, the major theme of Terrence Malick’s film, *A Hidden Life*, is the ‘unknown’ resistance – or act of disobedience – perpetrated by Franz Jägerstätter right after Germany invaded Austrian territory in World War II. Nonetheless, this essay aims to uncover what could be called as the ‘hidden aspect’ of the main characters hidden life, in other words, the ‘authentic dwelling’ of the Jägerstätter family, enunciated by the notion of ‘ownedness’ (*Eigentlichkeit*). In order to properly develop this approach to Malick’s film, I consider Heidegger’s concept of the ‘Fourfold’ and its many related philosophical notions exposed in his later works. Primarily, I present a brief synopsis of the film and introduce the main aspects of the way in which the life in the countryside is represented by Malick, showing the daily routine of the characters in the village of Sankt Radegund. These known – but not quite perceived – elements, which one could argue are usually neglected in a philosophical research, are in fact my starting point on the outlining of Heidegger’s thinking. Secondly, taking into account the philosopher’s arguments exposed in the texts, *The Question Concerning Technology*, *The Thing*, and *...Poetically Man Dwells...*, I propose a connection between the notions of ‘thingness’ and ‘measure-taking’ as our guide into the Heideggerian path. Finally, as it is put forward both the key concepts and the film’s most important characteristics, I shortly explore other works of Heidegger such as, *Building Dwelling Thinking* and the *Bremen Lectures*, in relation to the aforementioned texts, with the purpose of better exposing the ideas enunciated by the film in direct correspondence with his concept of Fourfold, and in conclusion, its relevance to our contemporary way of dealing with beings (entities).

Keywords: Dwelling, Fourfold, Measure-Taking, Malick, Thing.

1 INITIAL REMARKS

In 1938 the Nazi Germany annexed Austria as its territory, throughout Austrian lands circulated a plebiscite in which “foreign Germans” could express their opinion on voting against or in favor of the annexation [*Anschluss*]. This was also the case in Sankt Radegund, a small village located in Upper Austria, a northwestern state in which the main protagonist of Terrence Malick’s film lived with his family, his wife Franziska Schwaninger (Fani) and their two daughters. Thus, the film is based on the

¹ Master’s student of Philosophy at PUCRS. E-mail: d.santos@edu.pucrs.br

true story of Franz Jägerstätter, the one who voted ‘no’, portraying his daily life, his “silent” opposition to Nazism, the reactions of friends and neighbors, and his subsequent punishment. The film’s atmosphere starts from a calm and tranquil feeling, represented by the imagery of rural life, to a somewhat unvoiced tenseness shown in Jägerstätter search for answers on how to simply remain in his “original place”. An abrupt rupture to the daily life routine is only apparent in the Jägerstätter family, the rest of the residents seem to maintain their affairs without any disturbances, however, “reconquering” such tranquility requires the unquestioned allegiance to the Nazi party. The main character does not want, in any case, to betray himself, i.e. his beliefs, on what appears to be a respect towards one individual freedom. We could say it’s even more than that, the acceptance of the other ownness, the capacity to own oneself, without having to give up his ideas, body and soul to the State.

This theme, ownership of the “self”, is not only much studied in Philosophy in general – particularly on political philosophy and ethics – but one could say, it is also found along Heidegger’s work, both in *Sein und Zeit* (SZ) as well as in his later writings. This claim can be sustained, on the first part, if we recall the author’s description of *Dasein*’s (being-there) capacity for authenticity [*Eigentlichkeit*], this concept is primarily intrinsically connected with other two ideas, inauthenticity and the They [*das Man*], and secondly with the very notion of possibility [*Möglichkeit*]. These are not hierarchically organized concepts, in manner of importance nor primacy, they attest the idea of “simultaneity” in Heidegger’s philosophy, one is already inauthentic in “a” world, as being part of – but not properly **the** – They. As he states, “With *Dasein*’s lostness in the “they”, that factual potentiality-for-Being which is closest to it [...] has already been decided upon.” (HEIDEGGER, 2008a, p. 312). At the same time, we already have the possibility of being authentic, that is to say, we “are” already (in a way) authentic, given the fact that we are also our own possibilities of being as expressed in the analytic of *Dasein*.² “The ‘essence’ [“Wesen”] of this entity [*Dasein*] lies in its “to be” [Zu-sein]. [...] *The ‘essence’ of Dasein lies in its existence.*” (HEIDEGGER, 2008a, p. 67).

² *Being and Time*, Part one, Division one. Macquarrie and Robinson’s edition, 2008.

However, we have to attain ourselves to it (authenticity), “turning away” from, or rather, “going through” *das Man*, being in a proper way of being. As noted by Varga and Guignon,

The word we translate as ‘authenticity’ is actually a neologism invented by Heidegger, the word *Eigentlichkeit*, which comes from an ordinary term, *eigentlich*, meaning ‘really’ or ‘truly’, but is built on the stem *eigen*, meaning ‘own’ or ‘proper’. So the word might be more literally translated as ‘ownedness’, or ‘being owned’, or even ‘being one’s own’, implying the idea of owning up to and owning what one is and does. (VARGA, GUIGNON, 2020, p. 6-7).

Hence, the probable unconscious idea of Franz, can be seen as one of the notions – given its differences – present in Heidegger’s first major work (SZ). Nonetheless, instead of developing here the much already explored themes found in *Being and Time*, my aim is to set ourselves in the direction of the second part of the aforementioned claim, that this matter is also recurrent in his later works. Much will change in the philosopher’s thinking throughout his life, the turn (*Kehre*) will mark his abandonment of the transcendental horizon of *Dasein*³ and consequent embracement of the truth (or history) of Being. In any case, what interests us here, is his new manner of dealing with the subject of ownedness, within which it is directly related to other notions, such as uncovering, knowing and “staying” in our “place”, the location of mortals. These elements of Heideggerian thought are properly developed in the author’s texts of the 1950’s, and it is through them that our philosophical arguments begin. Rather than going straight down to the thinking “business”, we are going to take the initial approach of elucidating the most relevant (to us) aspects of the film.

2 FROM SANKT RADEGUND TO THINKING

In one of the first scenes in the film, Fani is remembering how life was “back then”, before the events that started in 1938, a recollection of images tells the recent story of the family, from the arrival of Franz on his motorcycle and her “best dress”, to the reaping of fields and children’s play. She talks about simplicity, happiness and love,

³ *Contributions to Philosophy [Beitrage zur Philosophie]* (1936-38).

those are not only her feelings but also what the viewer perceives, we get a sense of tranquility from the simple images of rural work, small gatherings and community lifestyle, all of this changes very rapidly once Franz is “asked” to undergo military training. After getting back from the first military draft, Franz just wants to continue living his regular life but that won’t be possible, giving the fact that almost every capable man is obliged to fight for the German army. However, Franz does not intend to willingly accept the considered ‘honor’ of fighting beside Nazis, therefore his way of life is threatened and the film enters into a sad and somewhat dark atmosphere. A person and a family that “knew” their place in the world are now forced to “unroot” themselves, to embrace a “higher purpose” that does not care for any relations they had with everyone and everything around them, this violent noise of war is contrasted by Franz silent opposition.

The main character is certainly not a revolutionary (in the historical sense), he is not someone looking for an organized form of resistance, nor is he someone that simply accepts the imposition of fascist rhetoric. Franz was someone that simply said no, someone that endured as long as he lived, the disdain from old friends and neighbors, the constant pressure of someone hurting his family, and the threats and actions of others towards their small food production. Fani, on the other hand, didn’t even have a saying on the matter (officially), however, Franz is constantly conflicted and both discuss the issue many times, which makes her also actually present in her husband’s opposition, standing together with Franz, either in person when they could see each other, or by exchanging letters with him. What both of them had in common, was their urgent defense to remain in the already dispositioned relation to things and world, they did not want to change their environment, in other words, something was already present in their lives, one could say they felt a sense of proper belonging. Those two aspects, (1) the already relation to things and (2) the sense of belonging, are worth developing now that we have established the ground (i.e., the film) for our questions.

Although both aspects are interconnected, the first one is only going to be briefly addressed so that we can understand Heidegger’s philosophical perspective towards the notion of how “things” (and the world) present themselves and are always already disclosed to us in one way or another. As for the second one, we’ll take our time in developing more explicitly the thinking surrounding it, as the question of ownedness and belonging to a “place” are the central problems in this work. Accordingly, in his

1949⁴ essay entitled, *The Question Concerning Technology*, the philosopher of the black forest takes on the task to question technology, more specifically, to uncover its essence. As a first result he arrives at the notion of Enframing (or Positionality) [*Gestell*], which as he articulates, “[...] means the gathering together of the setting-upon that sets upon man, i.e., challenges him forth, to reveal the actual, in the mode of ordering, as standing-reserve.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 325). Even though this passage might seem a little complicated, it becomes easier to grasp once we understand the author’s intentions here, he wants to discover the notion of how being (*Sein*) reveals itself to us. The question of how being **occurs** is in fact, **the** problem Heidegger is most interested in⁵, from his early works until the end of his life.

Being, understood as the how every and each being (entity) [*Seiendes*] “presences” (is), has a particular “mode” of presenting itself to us, that is, it is in its “nature” the constant movement of closing and disclosing itself. In other words, it does not matter (at least for now), the **how** we, as *Dasein*, “see” or deal with our world – our relations to things and others, but precisely the fact that there is always a **way** in which we will interact with our surroundings. This “way” is exactly given by the mode of revealing, the mode of being disclosing itself, following Heidegger, “Technology is a mode of revealing. Technology comes to presence in the realm where revealing and unconcealment take place, where *aletheia*, truth, happens.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 319). Whereas we do not need to pursue the arguments regarding the truth of being in order to get my point across, it is clear that technology, as a mode of revealing, discloses (or unconceals) in a certain way in which we “respond” to its disclosing, this mode (way) is, in fact, *Gestell*. This constitutes the “type” of unconcealment, but how do we “deal” with entities given to us in this manner? For Heidegger, ours is the age of technology, epoch of Enframing, thus, we cannot simply decide to “look” at an entity – nature for instance, as any different from other relations we already have with everything else, it’s more complicated.

Getting back to the definition of *Gestell*, entities appear to us in a mode of ordering, where we see them as challenges, something to overcome or dominate, beings that must be properly stacked, standing there, ready for us when we need it, as reserved (HEIDEGGER, 2008b). Even if this definition may be assumed as “positive”,

⁴ Officially published in *Vorträge und Aufsätze*, 1954.

⁵ For reference on this, see Thomas Sheehan’s Facticity and Ereignis in *Interpreting Heidegger* (2011), p. 43-44.

from a modern human being's standpoint, i.e., considering the "fictional" perspective of an "unlimited" supply for our species to continue thriving, Heidegger's position is extremely critical. Not to technology itself, but to the way in which we deal with it, resulting in a calculative thinking that does not even consider the very being of other entities, including other *Dasein*. If we do not attain ourselves to the question of being, the results can be catastrophic, we may end up losing the very (positive) possibility shown by *Gestell* itself, namely the capacity for "change". During the history of being – the movement of (un)concealment – things weren't always presented as a matter of "conquering", therefore, if being "changed" its disclosedness (at least once), we may have a chance to intervene in this capability, as the only ones who can interact with being itself.⁶

3 THE PLACE FOR MORTALS

After the brief explanation about how our relation to entities and being "operates", and the definition of the already present disposition of our time as *Gestell*, we can start our investigation on the second aspect enunciated before. In his texts from the 1950's, Heidegger is committed to give ourselves (a) new perspective(s) on the "actual" interaction between *Dasein* and world, consequently, between being(s) and being(s). By accompanying Heidegger through his essay, *The Thing*, we see that the thinker criticizes the primacy of science on telling us "how things really are", "Science always encounters only what *its* kind of representation has admitted beforehand as an object possible for science. [...] The thingness of the thing remains concealed, forgotten." (HEIDEGGER, 1971a, p. 168). Therefore, science presupposes the thing it analyzes as an object, thus, already in the realm of "subject-object", which is one of the conceptions already dealt with back in *Being and Time*⁷. The thingness of the thing, i.e., its very "characteristic" that makes it a thing, has to appear, the thing in itself as it is already present, not in any kind of "theorizing". In order to do this, we have to "understand" our connection to all that is "relatable" (can be in a relation to us). How can this "understanding" occur? For Heidegger, the answer starts from the notion of "nearness".

⁶ *Being and Time*, p. 32, §4.

⁷ *Dasein* as being-in-the-world is in a way *a priori* to any posterior accounts of reality.

To be near things, is not a relation of mathematical distances, when talking about the supposedly proximity of things – for instance the television’s capability of bringing images and sounds from all over the world – the author describes, “Yet the frantic abolition of all distances brings no nearness; for nearness does not consist in shortness of distance. [...] What is this uniformity in which everything is neither far nor near – is, as it were, without distance?” (HEIDEGGER, 1971a, p. 164). What could be seen as a shortness of distance between human and thing (e.g. a smartphone), is in fact the total erasure of distance, thus it cannot be nearer, nor farther, the “category” of distance does not apply. The path taken by Heidegger in the text, is a very common approach of his, he goes directly to what is already within distance (or near), to understand how can nearness appear⁸. Accordingly, he starts his investigation from a thing, in this case, a jug. As we have already set the stage for his arguments, we are now going to show his idea that a proper relation to the thing is what opens up the possibilities to bring **it**, – and as a consequence, world – near. The appropriate way in dealing with a thing, is going to be related to four different aspects of the thing itself, rather, there are four “elements” that come together in the proper way of the thing.

By letting the jug show its proper character, instead of introducing scientific methods into the presencing of the jug, Heidegger tells us that its “void” (not the scientific one), “Holds by taking what is poured in. It holds by keeping and retaining what it took in. The void holds in a twofold manner: taking and keeping. [...] The twofold of the void rests on the outpouring. In the outpouring, the holding is authentically how it is.” (HEIDEGGER, 1971a, p. 169). Thus, the outpouring is different from a simple pouring out (a liquid), it is the very characteristic of the jug that the “holding void” gathers as a giving, which in turn is exactly “where” the jug is, in its giving. As he continues, “We call the gathering of the twofold holding into the outpouring, [...] the poured gift. The jug’s jug-character consists in the poured gift of the pouring out. Even the empty jug retains its nature by virtue of the poured gift [...]” (HEIDEGGER, 1971a, p. 170). This notion of outpouring as a gift, thus poured gift as the proper way of the thing, is then realized as the same “kind” of gift present in nature, “In the spring the rock dwells, and in the rock dwells the dark slumber of the earth, which receives the rain and dew of the sky. In the water of the spring dwells the

⁸ A very similar approach is found in the essay, *What is Metaphysics?* (1929), where instead of talking “about” Metaphysics, he introduces a metaphysical problem and then questions from within.

marriage of sky and earth. [...] In the gift of water [...] sky and earth dwell.” (HEIDEGGER, 1971a, p. 170).

The dwelling of sky and earth is what constitutes their “getting-together” in one, that is, once it rains, the earth is as water, and water is as earth. This is also true in the case of the jug, in the gift of pouring out which pours water, again, sky (e.g. rain into river) and earth (e.g. clay into jug) are together. These are the first two elements, which are now in the open, that constitutes the thing itself properly “responded” by us, the next two are directly interconnect as well as the four elements themselves. As Heidegger states, “The gift of the pouring out is drink for mortals. It quenches their thirst. It refreshes their leisure.” (HEIDEGGER, 1971a, p. 170), therefore, mortals are now in direct relation to, not the jug as an object, but rather, with the thing itself, where earth, sky, and now mortals are in one. The same goes when the jug is “for” libation, not only earth, sky and mortals stand together, also the gods themselves, “The gift of outpouring as libation is the authentic gift.” (HEIDEGGER, 1971a, p. 170). Finally, the four elements are together in one as the proper way in which the thing presences (is), as a fourfold. “In the gift of the outpouring, mortals and divinities each dwell in their different ways. Earth and sky dwell in the gift of the outpouring. In the gift of the outpouring earth and sky, divinities and mortals dwell *together all at once*.” (HEIDEGGER, 1971a, p. 171).

Starting from things, their proper way of “showing” themselves in connection with our capability of proper “seeing” them, we arrived at a much more complex and meaningful comprehension, an actual relation to the thing itself. In it, we can argue that we are now much **closer** to the thing and as a consequence, also closer to gods, earth, mortals and sky. “The thing things. In thinging, it stays earth and sky, divinities and mortals. Staying, the thing brings the four, in their remoteness, near to one another. This bringing-near is nearing. Nearing is the presencing of nearness.” (HEIDEGGER, 1971a, p. 175). We have, then, arrived at a much richer conclusion than previously expected, satisfying both our understanding of things and its interaction with us, as well as our capacity of going beyond prevailing disclosedness, reaching much nearer to a new “dimensional opening” of our proper being. Within the fourfold, we seem to have this incredible capacity to “presence” (be) within other entities, in such a way that allows us to be as one, and yet different, each in its own way. In, *Building Dwelling Thinking*, Heidegger gives us a definition of this fourfold, “Earth is the

serving bearer, [...] The sky is the vaulting path of the sun, [...] The divinities are the beckoning messengers of the godhead. [...] The mortals are the human beings. [...] The simple oneness of the four we call *the fourfold*. Mortals are in the fourfold by *dwelling*.” (HEIDEGGER, 2008c, p. 351-352)

One should ask now, how are we capable of reaching out to that nearness? How can we, as entities, “know” accurately our place within the fourfold? How can we keep the thingness of the thing in its thingness instead of “ripping it apart” or “slandering” into a kind of standing-reserve? How do we... dwell? In Heidegger’s essay, *...Poetically Man Dwells...*, we see some very similar notions coming together to “handle” some not so explicit ideas proposed in *The Thing*, one in particular is the answer to all of the recently posed questions. Before getting to that final moment, we must address the path to the answer, which in our case is through one of the conclusions we got so far, the “dimensional opening”. Once within the fourfold, we can be “in contact” with this dimension, which in fact is our proper dimension, not in a sci-fi or esoteric way, but the proper dimension of our own. When questioning the poetic dwelling of humans, the author introduces a poem by Hölderlin⁹, where he gives us some directions to how are the relations “inside” the fourfold. “Hölderlin asks: “May, if life is sheer toil, a man Lift his eyes and say: so I too wish to be?” Only in the realm of sheer toil does man toil for “merits.” [...] But at the same time, in this realm, man is allowed to look up, out of it, through it, toward the divinities.” (HEIDEGGER, 1971b, p. 218). What the philosopher is pointing out here, is that on earth, where the human is, he/she can “look up” and find himself “below” the sky, this is specifically a kind of understanding on where we “belong”.

While we “interact” with the skies by glancing at it, we still remain on the ground, earth, where we inhabit, between one and the other. We can now notice that an authentic relation to the thing opens up the possibility for a proper dwelling of humans, which in turn constitutes this dimensional relationship to every other aspect of our lives. As Heidegger continues,

“This between is measured out for the dwelling of man. We now call the span thus meted out the **dimension**. This dimension does not arise from the fact that sky and earth are turned toward one another. Rather, their facing each other itself

⁹ Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770 –1843). German poet and philosopher.

depends on the dimension. [...] According to Hölderlin's words, man spans the dimension by **measuring** himself against the heavenly¹⁰. Man does not undertake this spanning just now and then; rather, man is man at all only in such spanning. This is why he can indeed block this spanning, trim it, and disfigure it, but he can never evade it." (HEIDEGGER, 1971b, p. 218, emphasis added).

In this moment, it is not only indicated the notion of dimension but also the idea of "measure", this somewhat scientific vocabulary is not at all related to science. As we have seen before, a scientific approach does not have the capacity to deal with the properly "real" (or "actual") and we as humans in the age of *Gestell*, have a very difficult time in expropriating ourselves from the conceptions of science. These two new concepts, are of the same kind as nearness, which also appeared to be "physical" (from physics), the dimension is in fact not measurable in a mathematical sense, however it does deal with a certain notion of measure. Therefore, "The godhead is the "measure" with which man measures out his dwelling, his stay on the earth beneath the sky." (HEIDEGGER, 1971b, p. 219), our "measurement" is not done by calculation, but a much simpler conception, the godhead, which appeared before, and now constitutes our "looking up" and "knowing thy place". This notion of a capacity for taking a measure is what make us able to "see" where we belong within the fourfold, it constitutes the authentic dwelling of mortals, "Measure-taking gauges the between, which brings the two, heaven and earth, to one another." (HEIDEGGER, 1971b, p. 219). Still, there are two other elements present in the measure-taking, the mortal which is the one who **does** the measure and godhead (gods, divinities), which is the **metric** of this measurement.

4 BACK TO SANKT RADEGUND

As is usual after a long journey, we may want to rest in the remote village of Sankt Radegund once again, this time we must take into consideration the entire thinking path wandered until now. We can start by recalling the Jägerstätter's routine, in each activity: the cutting of hay; the tendering of animals; or even sauntering in the fields, each seemingly done in a non-destructive or exaggerated form. The family did

¹⁰ Refereeing to this passage of the poem: "Not unhappily measures himself Against the godhead. Is God unknown?".

not have intentions of dominance towards the fields or “local market”, there was no apparent competition to justify a constant increase in production and/or profit. Thereby, one could claim that their relation to the things, animals and world (in general) were both of “inner” and “outer” awareness, implying a sense of belonging **within** the/a world, dismantling this supposed separation (internal-external) “artificially” presupposed by technological science. In fact, this is what Heidegger calls the very definition of world when referring to the fourfold, “None of the four insists on its own separate particularity. Rather, each is expropriated, within their mutual appropriation, into its own being. This expropriative appropriating is the mirror-play of the fourfold. [...] This appropriating mirror-play [...] we call world.” (HEIDEGGER, 1971a, 177).

The conception of “mirror-play”, can be easily understood as the effect of “seeing” ourselves in each of the fourfold elements, what in fact constitutes the oneness of it. Once we are expropriated as mortals, we let ourselves be appropriated by the other elements, they themselves are appropriate and expropriated as well. Consequently, this notion seems to arise from the film, in the figure of the Jägerstätter family, they do not need an explanation, a theorizing, in order to deal with world. As Heidegger states, “As soon as human cognition here calls for an explanation, it fails to transcend the world’s nature, and falls short of it. The human will to explain just does not reach to the simpleness of the simple onefold of worlding.” (HEIDEGGER, 1971a, p. 177). Thus, in worlding, the onefold presences as a fourfold which is constituted by the aforementioned components, moreover, the thing – as we saw in the figure of a jug¹¹ – has in its character the capacity to “hold it all together”, as affirmed by Heidegger, “Nearness essences insofar as the thing things. The thing things the world. Thinging is the nearing that holds the world as world in nearness.” (HEIDEGGER, 2012, p. 23). However, that is not the case in the epoch of technology, we are already “given” *Gestell*, as one has to remember was not the case in the pre-capitalist era of early 1930’s Austria.

Nonetheless, is the argument here just a reactionary move to “go back as things were before”? Is it enough to simply “live” as the Jägerstätters did? Although certainly we can appreciate a better relationship to the world in Malick’s film, it is not the case

¹¹ It doesn’t have to be what science considers an object: “But tree and pond, too, brook and hill, are things, each in its own way. [...] Only what cojoins itself out of world becomes a thing.” (HEIDEGGER, 1971a, p. 180).

(for the late Heidegger) to simply “be”. The way in which we “are”, must be properly thought of, a dedication to the meditative thinking of our time can enable us the “transition to mortality”, “Rational living beings must first *become* mortals.” (HEIDEGGER, 1971a, p. 176). This implies that it may not be enough to “be a Jägerstätter”, granting they have a better way to approach life, they might still have to become mortals, yet we could argue that their way of living is indeed closer to worlding. However, if we were to take any other family at Sankt Radegund as an example, we could easily point out how many went on the path of destruction and technological errors. It is not enough to “be” in the right epoch (assuming it was a “better” epoch in the first place), our inhabiting must be a dwelling, “Mortals dwell in that they save the earth [...] To save properly means to set something free into its own essence. [...] Saving the earth does not master the earth and does not subjugate it [...]”. (HEIDEGGER, 2008c, p. 352). Accordingly, to “save” earth within the fourfold (humans’ dwelling) is also to save us, sky and gods, to let things be free to its ownness, finally, to let human beings be their own (being), in a word, ownedness.

5 FINAL REMARKS

Malick’s imagery contained in, *A Hidden Life*, especially the initial collection of landscapes and simplicity of routine country life, exacerbates precisely the very word “contain”, its capacity to enunciate the philosophical questions proposed in this essay is proof of how art (in this case, cinema) can reveal to us, the “truth”¹². Whether or not, Heidegger’s thinking “fits” Malick’s film, is not a question worthy of our time, the very notion of “fitting in” enunciates a certain type of recipient that is mathematically measured and understood by its “function”, that is, to contain. As we have seen throughout the text, the thing must be as its own being, as an opening to the fourfold, the same goes for the film, we do not need it to be theorized, explained, or dominated, we simply let it “open up” to the questioning. Therefore,

Malick's films may not offer us the metaphysical comfort of a safe and secure place in the cosmos, but they do make us aware of the importance of this desire. They are neither more nor less important than academic philosophy, yet in addressing

¹² Idea found in *The Origin of the Work of Art* (1977) [*Der Ursprung der Kunstwerkes* (1935-1936)].

how the world is made – how we, in dwelling, make and remake the world – they may have achieved some of the very things that Malick sought to accomplish so many years ago as an undergrad. (WOESSNER, 2011, p. 156).

Malick himself was a student of philosophy, an undergraduate of Harvard, where he pursued the trail of Heidegger's path, "[...] especially of the concept of horizon – a sense of the boundedness of the world in which one lives – the subject of Malick's undergraduate honors thesis." (STIVERS, 2012, p. 8). Although the connection is clearly relevant, the goal here is to show that a film is able to awaken in us the necessity for another "thinking", a thinking that takes into account the lessons of the past and moves forward, towards a much "simpler" and yet richer connection to the world. The results found in the (very) late Heidegger, barely surfaced in this work, may give us the directions on how to properly deal with the current problems we are facing today, from global warming and exponentially increasing inequality, to the very extinction of humans, at least as we know it, as ideas such as "uploading consciousness" and "conquering mars" appear to still "fancy" the minds of the not-yet-mortals (us). Following a Heideggerian way of thinking, the answers lie before us, hidden, in the concealment of being (*Sein*), we must be aware of the "things" (proper entities) surrounding us, better yet, not on "our surroundings" but within us, as we are one in the oneness of the fourfold.

REFERENCES

HEIDEGGER, M. *Being and Time*. New York: Harper & Row, 2008a.

HEIDEGGER, M. Building Dwelling Thinking. In: HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*. New York: Harper Perennial, 2008c. p. 343-363.

HEIDEGGER, M. "... Poetically Man Dwells...". In: HEIDEGGER, Martin. *Poetry, language, thought*. New York: Harper & Row, 1971b. p. 211-227.

HEIDEGGER, M. The Thing. In: HEIDEGGER, Martin. *Poetry, language, thought*. New York: Harper & Row, 1971a. p. 163-184.

HEIDEGGER, M. The Question Concerning Technology. In: HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*. New York: Harper Perennial, 2008b. p. 307-341.

HEIDEGGER, M. Insight Into That Which Is. In: HEIDEGGER, Martin. *Bremen and Freiburg Lectures: Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*. Bloomington: Indiana University Press, 2012. p. 1-73.

STIVERS, C., *All Things Shining: A Narrative and Stylistic Analysis of Terrence Malick's Films*. PhD diss., University of Tennessee, 2012.

VARGA, S; GUIGNON, C. *Authenticity*. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/authenticity/>. Acesso em: 18 set. 2020.

WOESSNER, M. What Is Heideggerian Cinema? Film, Philosophy, and Cultural Mobility. *New German Critique*, Durham, v. 38, n. 113, p. 129-157, jul. 2011.

FILM REFERENCE

A Hidden Life. Directed by Terrence Malick. Austria: Babelsberg Film Studio, 2019.

22. O UNHEIMLICHE NA ESTÉTICA: APROXIMAÇÕES ENTRE THEODOR ADORNO E SIGMUND FREUD



<https://doi.org/10.36592/9786587424415-22>

Luiz Barbieri¹

Resumo

O presente artigo pretende elucidar o conceito freudiano de *Unheimliche* – melhor traduzido em 2019 por *Infamiliar* - a partir de uma análise do texto homônimo de Sigmund Freud e seus comentários sobre o conto *O Homem da Areia* de E.T.A. Hoffmann. Ao mesmo tempo, buscamos compreender aspectos da teoria crítica e da Estética de Theodor Adorno, e como estas estão relacionadas com a ideia de *Infamiliar* e a teoria psicanalítica.

Palavras-chave: Filosofia, Teoria Crítica, Psicanálise, Literatura.

I

Sigmund Freud publica a sua maior contribuição à Estética em 1919: *Das Unheimliche*. Embora este ensaio não seja tão famoso quanto outros textos freudianos sobre arte como *Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci* (1910) e *O Moisés de Michelangelo* (1914) - especialmente entre os psicanalistas, algo que, de certa forma, ele prevê na primeira linha do ensaio ao dizer que “O psicanalista apenas raramente se sente estimulado a investigações estéticas”. (FREUD, 2019, p.29). Isto se dá pois, supostamente, fenômenos estéticos não dizem respeito aos psicanalistas por não possuírem relação com os problemas psicológicos dos acometidos de sofrimento, os quais os psicanalistas procuram curar – algo que o próprio Freud desmentirá ao longo do texto ao mostrar como temas e fenômenos de outras áreas supostamente afastadas da psicanálise são imanentemente dialógicas entre si - como ele também fez com a sociologia, antropologia, linguística, filosofia, etc. – e que foi confortavelmente recalçada por certos psicanalistas revisionistas do caráter essencialmente crítico e interdisciplinar da Psicanálise.

Diferentemente de outros textos seus – como o citado de Michelangelo em que ele abre com “Aviso de antemão, que não sou nenhum conhecedor de arte, e sim um

¹ Graduando em Filosofia (PUCRS). Bolsista de Iniciação Científica (FAPERGS). E-mail para contato: luizpbarbieri@gmail.com

leigo” (FREUD, 2015c, p.183) - algo evidentemente falso, ou as famosas cautelas e escusas de *Além do princípio do prazer*, aqui Freud inicia explicitamente afirmando que proporá algo inovador e que era uma lacuna deixada pelos filósofos. Sua necessidade de adentrar o campo da Estética se deve ao fato de que há um fenômeno quase completamente ignorado por esta, a saber: o Infamiliar. A “ciência do conhecimento sensitivo” (BAUMGARTEN, 2017, p.70) se preocupa de sobremaneira com sensações agradáveis, com o bom, o Belo na *phýsis* e na arte, sendo também conhecida como doutrina do belo. O Infamiliar não é nada disso. *Unheimlich* não é um vocábulo criado por Freud; trata-se de uma palavra de uso cotidiano dos falantes da língua alemã, enquanto advérbio ou adjetivo: *unheimlich*, e que – em procedimento tipicamente freudiano de criar conceitos e termos técnicos a partir de palavras prosaicas, às vezes até banais -, ganha uma dimensão conceitual, estética-psicanalítica, com o texto de 1919 ao substantivar o vocábulo (*Unheimliche*), e com o qual o conceito e a palavra são associados até hoje.

O vienense conhece apenas um texto que trate especificamente do tema, do ponto de vista médico-psicológico, e de maneira insuficiente (JENTSCH (1906), citado por FREUD, 2019). A forma com que Freud investigará o infamiliar será ensaística e especulativa, não muito distante do procedimento adorniano (em grande medida herdado da dialética hegeliana, mas levado à sua conclusão não-conclusiva em marxistas como Benjamin, o jovem Lukács e o próprio Adorno) de escrever “metodicamente sem método” (ADORNO, 2003, p.30). Como dirá Adorno:

O ensaio, porém, não admite que seu âmbito de competência lhe seja prescrito. Em vez de alcançar algo cientificamente ou criar artisticamente alguma coisa, seus esforços ainda espelham a disponibilidade de quem, como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram. (ADORNO, 2003, p.16).

O pai da psicanálise então propõe seguir dois caminhos: o da análise etimológica da palavra *unheimlich*, e o das situações concretas em que experienciamos o Infamiliar (no caso, principalmente, através da literatura com o conto *O Homem da Areia* de E.T.A. Hoffmann); ambos levarão à mesma conclusão.

Citando várias páginas de registro dos termos *heimlich* e *unheimlich* (que deriva do primeiro) ao longo da história da língua alemã, principalmente, mas não só, por

meio do dicionário dos irmãos Grimm, vemos porque é uma palavra tão difícil de traduzir e com escolhas tão diferentes umas das outras entre os tradutores de Freud. Inicialmente essas duas palavras de significados opostos eram uma só: *heimlich*; portanto um termo dialético, como toda obra de Adorno, e algo menos raro nos escritos freudianos do que usualmente se pensa. Ela, e suas variantes contendo a partícula *heim*, podiam ser usadas para expressar sentidos como: doméstico, domesticado, íntimo, claro, familiar, esclarecido, conhecido, arraigado, nativo, sem temor, divino, confiável - mas também: oculto, secreto, obscuro, furtivo, latrina, magia, profano, alegórico, fechado, perigoso, entre outros. Apenas posteriormente essa polissemia contraditória parece ter se bifurcado na divisão mais contemporânea da língua alemã, com *heimlich* sendo as do primeiro grupo “positivo” e *unheimlich* - com o acréscimo da partícula negadora “un”, e que será o rastro do recalçamento do familiar para o infamiliar - e as do segundo grupo “negativo”. Não obstante, *Unheimlich* também significa aterrorizante, angustiante, estranho, causador de mal-estar, e todas as diferentes traduções em várias línguas usadas como título para o ensaio citado. Pelo que foi explicitado, a adoção do neologismo “infamiliar” (contendo a partícula negadora “in”) para traduzir o termo e o conceito psicanalítico é inegavelmente acertada.

De todas as definições e verbetes citadas por Freud, a mais próxima do que se tornará a interpretação psicanalítica do infamiliar é a de Schelling em suas aulas na *Filosofia da Mitologia* segundo o qual: “Infamiliar seria tudo que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona” (citado por FREUD, 2019, p.45).

II

Passemos agora a um breve resumo do conto *O Homem da Areia* de Hoffmann para a interpretação do Infamiliar não perder seu sentido.

O conto é narrado em terceira pessoa por um narrador irônico, dúbio, piedoso e do qual o leitor deve sempre desconfiar – não à toa Hoffmann influenciou nosso Machado de Assis, e Dostoiévski, com sua combinação estranha de “realismo” e literatura fantástica² - e cobre um certo período da vida de um jovem estudante.

² Sobre a relação entre Machado e Hoffmann ver: FERNANDES, M.T. e XAVIER, W. R. de A. A recepção transatlântica do “Gespenster-Hoffmann” no Bruxo do Cosme Velho. In: Revista Graphos, João Pessoa, vol. 18, n° 2, 2016.

Nathanael, como é chamado, é profundamente marcado pela morte infamiliar de seu pai na infância. Ele narra como, em certas noites em que seu pai recebia visitas de um estranho, sua mãe o botava para dormir cedo e o advertia de que o homem da areia iria chegar. Perguntada pelo menino sobre o homem da areia, sua babá conta que:

Trata-se de um homem mau, que aparece para as crianças, quando elas não querem ir dormir, lançando a mão cheia de areia nos olhos delas, de tal modo que os olhos, sangrando, saltam da cabeça; ele os recolhe num saco, levando-os, para a lua minguante, para alimentar suas crias; estas moram num ninho e têm bicos curvos, como as corujas, e, com eles, comem os olhos da criancinhas malcomportadas. (citado por FREUD, 2019, p.53).

Certa noite, quando o homem da areia é esperado, o garoto se esconde no escritório do pai para ver com seus próprios olhos essa figura; trata-se do advogado Coppelius. Nathanael ouve ele chamar “Olho aqui, olho aqui”, e grita assustado. Coppelius o agarra e ameaça jogar brasas do fogo da lareira em seus olhos e atirá-lo ao fogo, enquanto seu pai implora pelos olhos da criança. O menino desmaia e adocece. Um ano depois, após uma visita do homem da areia a seu pai, há uma explosão no escritório do pai, que é encontrado morto, ao mesmo tempo que Coppelius desaparece misteriosamente.

Agora, enquanto jovem adulto, Nathanael se encontra assombrado novamente pelo homem da areia, desta vez na figura de Coppola, um oculista que tenta vender-lhe_óculos na rua. Nathanael compra deste um binóculo com o qual espiona no seu vizinho Spalanzani, sua filha Olímpia, que se encontra sempre imóvel. O narrador se apaixona intensamente por ela e esquece da sua noiva com quem era comprometido. Mas Olímpia é um autômato, criada pelo “pai” e cujos olhos foram feitos por Coppola. O personagem principal se depara com os dois “pais” de Olímpia brigando por ela. Coppola pega a boneca de madeira, sem olhos, enquanto Spalanzani joga para cima de Nathanael os olhos ensanguentados de Olímpia, dizendo que eles estavam no chão e Coppola tentava roubá-los. Nathanael é acometido por um surto – como na infância - e tenta estrangular o “pai” que mora com a boneca.

Após o episódio o conto nos mostra Nathanael feliz, pronto para casar com sua noiva e aparentemente curado de seus delírios. Certo dia passeando com sua noiva e o irmão desta, o casal sobe no topo de uma torre. Inicialmente não sabemos do que se

trata, talvez um animal, mas a mulher avista uma figura infamiliar, e o noivo – após olhar a figura com o mesmo binóculo de Coppola com quem viu Olímpia, tem um novo ataque de loucura e começa a gritar e tentar jogar sua noiva da torre. O irmão da jovem a socorre e sai correndo com ela de lá. Com os gritos e caminhar em círculos de Nathanael, uma multidão é atraída lá embaixo; nela está o advogado Coppelius, que aparece subitamente na história. Coppelius ri e fala que Nathanael descera por si só. Após vê-lo lá embaixo na multidão, o jovem pula e o conto acaba com ele morto no chão e o “homem da areia” desaparecendo na multidão.

III

Quando Freud passa a análise do escrito de Hoffmann ele lembra a ideia de Ernst Jentsch de que o que causa infamiliariedade no texto e é frequente no ser humano, é a dúvida de se algo, ou alguém, é uma pessoa ou um autômato, como no caso da boneca Olímpia na obra. Mas o psicanalista defende que embora esta seja uma das causas da infamiliariedade do conto, não é a única nem a principal: esta seria o *leitmotiv* do Homem da Areia e dos olhos/binóculos sendo arrancados, vazando. Esta repetição, oriunda da infância, em Nathanael, seria o sintoma do que será a leitura original de Freud do conto e do fenômeno *Unheimliche*: o processo de *recalcamento*, e no caso específico do personagem neurótico, de seu *complexo de castração*, conceito que, Freud ressalta – em processo onipresente em sua obra – ele chegou não apenas pela análise clínica de pacientes neuróticos, mas também no mecanismo de *substituição* que ocorre nos sonhos, fantasias, e mitos da humanidade; substituição esta, do medo ancestral dos meninos de perder o pênis, por outros órgãos, no caso do *O Homem da Areia*, os olhos, como Édipo. Assim, é “justo dizer que o infamiliar é o familiar-doméstico que sofreu um recalcamento, dele retornando, e que todo infamiliar preenche essa condição” (FREUD, 2019, p. 97). O Infamiliar, pois, é tudo aquilo que deveria permanecer oculto e esquecido, porque foi recalcado, mas retorna à consciência como estranho, inquietante e amedrontador:

(...) se a teoria psicanalítica tem razão ao afirmar que todo afeto de uma moção de sentimento, de qualquer espécie, transforma-se em angústia por meio do recalque, entre os casos que provocam angústia deve haver então um grupo no qual se mostra que esse angustiante é algo recalcado que retorna. Essa espécie de

angustiante seria então o infamiliar e, nesse caso, seria indiferente se ele mesmo era, originalmente, angustiante ou se carregava algum outro afeto consigo (FREUD, 2019, p.85).

IV

Os olhos são algo fundamental no cinema de horror. Com frequência as assombrações não possuem olhos ou estes são não-humanos ou absurdamente arregalados. O truque de atores não piscarem também é recorrente para causar infamiliaridade no cinema de terror e suspense, desde os filmes do expressionismo alemão até *O Silêncio dos Inocentes* ou o cinema de David Lynch.

Na teoria psicanalítica, aos olhos de um menino, é o pai o responsável por essa castração, em virtude da qual o menino acaba desenvolvendo o *complexo de Édipo*. No texto de Hoffmann, para Freud, a *imago paterna* do personagem Nathanael encontra-se fundida em dois: na infância o advogado que quer cegá-lo (castrá-lo) e seu pai “manifesto” que quer protegê-lo disso, e que acaba morto – no ponto de vista do conto e de Nathanael – pelo advogado, o que seria uma representação que o personagem neurótico encontrou para recalcar seu desejo de morte do pai. Enquanto adulto seus dois “pais” são o oculista e o construtor de Olímpia, a qual Freud interpreta como sendo uma versão feminina dele e por isso sua paixão por ela é um amor narcísico. O “Homem da Areia” é a imago paterna do neurótico, formada pelos duplos Coppelius e Coppola, que por sua vez são duplos do pai “oficial” de Nathanael, que é duplo do construtor da boneca, que por sua vez é um duplo do personagem principal.

Como já deve ter ficado claro em nossa tentativa de resumir uma história propositalmente confusa, o leitor nunca tem certeza, nesse mundo-texto de *poliguidade*³, se tudo que lemos realmente aconteceu e é também fantástico dentro desse mundo, se é delírio, imaginação, falsa memória do jovem neurótico, ou se o que para nós leitores é fantástico, é real e “normal” dentro do mundo literário, isto é, que realmente aconteceu naquele universo mas desobedece nossas leis exteriores à obra. Esse teor nebuloso do escrito de Hoffmann também faz parte de sua infamiliaridade

³ Por esse neologismo entendemos algo que não é simplesmente ambíguo (que é sempre dois) mas com uma multiplicidade de sentidos e realidades, que, todavia, não são claros e fixados, como a palavra “polissemia” pode sugerir.

– na nossa opinião a sua principal causa (para o leitor, não tanto para a personagem) -, e que Freud ressalta:

(...) algo que tem um efeito de infamiliar frequente e facilmente alcançado quando as fronteiras entre fantasia e realidade são apagadas, quando algo real, considerado como fantástico, surge diante de nós, quando um símbolo assume a plena realização e o significado do simbolizado e coisas semelhantes (FREUD, 2019, p. 93).

Ou seja, paradoxalmente, Freud assassina a obra ao fazer uma interpretação excessivamente explicativa, reduzindo-a completamente ao complexo de castração e de Édipo, ferindo o que Adorno denominou de “primado do objeto”, tirando o caráter de mistério e enigma que são algumas das melhores qualidades do *O Homem da Areia*, e tornando o infamiliar completamente familiar – algo que vai contra a própria psicanálise cuja concepção de inconsciente é desde o início marcada por ser algo nunca passível de completamente ser trazido à consciência e controlado⁴. Também discordamos da importância dada por Freud à biografia de Hoffmann (que teve uma relação muito problemática com seu pai) – embora de maneira breve em uma nota de rodapé, mas não por isso de menor relevância; como todo leitor de Freud sabe, suas notas de rodapé são tão relevantes ou mais do que o corpo do texto – algo aliás que ele tem em comum com a *Filosofia da Nova Música* de Adorno.

V

Curiosamente, quando passa para uma análise do tema do duplo, o psicanalista vienense não cita o escritor que talvez melhor e mais explorou essa questão: Dostoiévski - embora tenha posteriormente dedicado ao russo um ensaio em 1927 (FREUD, 2015, p. 283-305). A ideia do duplo como entendemos hoje nasce na literatura com o termo *Doppelgänger* - não por acaso criado pelo escritor romântico germânico contemporâneo a Hoffmann, Jean-Paul - e significaria: “literalmente, ‘o que caminha ao lado’, ou ainda, destacando seu elemento romântico, o ‘companheiro

⁴ Ver: *Estudos sobre a histeria*. Trad. Laura Barreto. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016 e FREUD, S. *A Interpretação dos sonhos*. Trad. Paulo César de Souza. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

de viagem’, uma espécie de ‘sombra’” (FREUD, 2019, p.118-119).⁵ Conforme Freud, o duplo é:

(...)o aparecimento de pessoas que, por causa da mesma aparência, devem ser consideradas como idênticas; o incremento dessas relações por meio da transmissão dos processos psíquicos de uma dessas pessoas para a outra – o que deveríamos chamar de telepatia -, de tal modo que uma se apropria do conhecimento, do sentimento e das vivências da outra; (...) (FREUD, 2019, p. 69).

Trata-se de um fenômeno com origem na vida infantil, na qual, em virtude do narcisismo primário que domina esse período, o duplo representa uma continuação da vida - a animação de bonecas, brinquedos, objetos pela criança -, enquanto que passado esse período, na vida adulta o duplo passa a significar um presságio de morte, angústia, infamiliaridade (FREUD, 2019), como nas criações literárias. Freud também o aproxima ao Super-eu (embora não com esse termo uma vez que ainda não havia criado sua segunda tópica): uma instância moral do Eu que o julga de fora, como um outro que é o mesmo; - em termos adornianos, uma não-identidade no idêntico - ou seja, um duplo. Da mesma forma, as pessoas que deliram que estão sendo observadas e julgadas por um outro se assemelham ao Eu que se dilui e gera um duplo nesse tipo de literatura psicológica-fantástica.

Dos fenômenos geradores de sentimento infamiliar apontados no texto freudiano, talvez o mais próximo da tradição filosófica – notadamente Nietzsche, do qual ele era um grande leitor – seja a “repetição do mesmo”. Contudo, ressaltamos que – e nisso estamos de acordo com a definição do *Unheimliche* em Freud, radicalização psicanalítica da definição de Schelling – esta repetição do mesmo só é *unheimlich* quando o repetido é algo desagradável, no mínimo não desejado, que tentamos recalcar. Nisso os exemplos clínicos de Freud ilustram bem. No entanto, a repetição é uma ferramenta fundamental na indústria cultural e na reificação capitalista e só o é porque o repetido é o contrário de tudo que há no infamiliar – é familiar no sentido da língua portuguesa. Aquilo que já conhecemos é mais fácil, prazeroso, (aparece, ideologicamente, como *imediato*, “natural”) do que o não-idêntico, o estranho, o novo, desconhecido. Nos produtos da indústria cultural tudo é igual a tudo, músicas de 3 minutos em que nada muda e que repetem a si mesmas, iguais a outras do mesmo

⁵ Nota de rodapé dos editores da edição brasileira no livro citado.

“produtor”, a outras do mesmo estilo, mesma rádio, *playlist*, *label*, infinitamente. Como seria infamiliar se a programação televisiva mudasse a cada dia de horário, abertura, cenário, estilo de filmagem;⁶ e o mesmo vale para os *layouts* de nossos aplicativos na internet – embora mesmo o *shuffle* nos aplicativos seja capitulado a serviço do estatuído, uma vez que o fetiche (no sentido marxista do termo) de aleatoriedade e ecletismo se dá dentro de um Mesmo, de produtores, estilos, épocas, etc., de quem o consumidor já está vacinado contra uma experiência estética dissonante do mercado. Aqui estamos levando um pouco além a definição estrita de Infamiliar em Freud já que, aparentemente, estes exemplos não indicam nada exatamente recalcado na infância individual ou da humanidade, mas o são no sentido de uma *dialética do esclarecimento* (ADORNO, HORKHEIMER, 1985) em que o esclarecimento, o mito, e o positivismo são respostas da civilização ao mal-estar fruto do incontrolável, indomável, bestial, ilógico, contraditório, desconhecido, e por isso mesmo perigoso e ameaçador na natureza – inicialmente “natureza natural” e com o *progresso do lógos* também a “segunda natureza” – no sentido explicado por Alex Thomson ao comentar a influência do jovem Lukács em Adorno: “(...) um mundo de segunda natureza: as condições de nossa existência, que parecem ser naturais, na verdade são históricas apareceram com o tempo e como consequência do trabalho do homem”(THOMSON, 2010, p.25). Em outras palavras, a sociedade humana reificada e suas forças e interesses dominantes. Como afirma Adorno:

“O primado do *lógos* sempre foi um fragmento da moral do trabalho. A instância adotada pelo pensamento como tal, independente daquilo que possui como conteúdo, é uma confrontação com a natureza que se tornou habitual e foi internalizada: intervenção, e não simples recepção (ADORNO, 2013, p. 95).

Contra este mundo falso e alienado em que tudo é reduzido à mercadoria e o Todo a capital, em que, parafraseando Hegel: um povo outrora culto se encontra sem Metafísica (HEGEL, 2016, p.26), o caráter de verdade no Espírito deve ser esclarecido de sua obscuridade recalcadora para à consciência – dialeticamente -, sendo as artes como um dos principais meios de *práxis* utópica contra a realidade mencionada. Com isso, acreditamos que o Infamiliar seja uma propriedade fundamental para crítica

⁶ O Godard dos anos 70 fez obras nessa linha, desconstruindo toda a linguagem televisa de dentro da televisão, e que culminará na(s) *Histoire(s) du Cinéma*.

social e estética, tanto para as artes quanto para a leitura da obra adorniana e suas apologias estéticas; dotada daquilo que move por que é novo, e choca e incomoda por que é remanescente:

A experiência artística só é autônoma quando se desembaraça do gosto da fruição. A via que aí conduz passa pelo desinteresse; a emancipação da arte a respeito dos produtos da cozinha ou da pornografia é irrevogável. Mas, não se fixa no desinteresse. O desinteresse reproduz de modo imanente, modificado, o interesse. No mundo falso toda a *ἡδονή* (hedonê) é falsa” (ADORNO, 2008, p. 28-29).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, T. *Filosofia da nova música*. Trad. Magda França. 3. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ADORNO, T. O ensaio como forma. In: *Notas de literatura I*. Trad. Jorge de Almeida. 1. ed. São Paulo: Duas Cidades e Editora 34, 2003.

ADORNO, T. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. 2.ed. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2008.

ADORNO, T. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vacanti. 1.ed. São Paulo: Unesp, 2013.

BAUMGARTEN, A. Estética. Trad. Míriam Sutter Medeiros. In: DUARTE, R. (Org.). *O belo autônomo: textos clássicos de estética*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica; Crisálida, 2017.

FREUD, S. *Arte, literatura e os artistas*. Trad. Ernani Chaves. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

FREUD, S. Dostoiévski e o parricídio. In: *Arte, literatura e os artistas*. Trad. Ernani Chaves. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

FREUD, S. O Moisés, de Michelangelo. In: *Arte, literatura e os artistas*. Trad. Ernani Chaves. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c.

FREUD, S. Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci. In: *Arte, literatura e os artistas*. Trad. Ernani Chaves. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015d.

FREUD, S. *O infamiliar / Das Unheimliche, seguido de O Homem da Areia*. Trad. Ernani Chaves, Pedro H. Tavares e Romero Freitas. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. 1.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

THOMSON, A. *Compreender Adorno*. Trad. Rogério Bettoni. Petrópolis: Vozes, 2010.

