

ensaios filosóficos



#12 - 2015/2

Editora Chefe :

Elena Moraes Garcia

Conselho Editorial Docente :

Dirce Eleonora Solis
James Bastos Arêas
Luiz Eduardo Bicca
Marcelo de Mello Rangel
Marly Bulcão L. Britto
Rafael Haddock-Lobo
Rosa Maria Dias
Veronica Damasceno

Conselho Editorial Discente :

Ana Flávia Costa Eccard
Luiz Eduardo Nascimento
Marcelo José D. Moraes
Rafael Medina Lopes
Roberta Ribeiro Cassiano
Victor Dias Maia Soares

Capa Ensaaios Filosóficos, Volume 12 – Dezembro/2015

“Dawn of Flesh” - fotografia - 2015

João Maciel (grandaomaciel@gmail.com)

Endereço :

Ensaaios Filosóficos – Revista de
Filosofia Campus Francisco Negrão de
Lima Pavilhão João Lyra Filho
R. São Francisco Xavier, 524, 9º andar, Sala
9007 Maracanã – Rio de Janeiro – Rj – Cep
20550-900 www.ensaaiosfilosoficos.com.br
efrevista@gmail.com



Índice

<i>Editorial</i>	p.4
“ <i>O negro e a linguagem</i> ” - <i>Fanon e Césaire</i> ” por Dominique Combe.....	p.7
“ <i>Jung e Leibniz sobre a questão corpo/alma: da harmonia preestabelecida à sincronicidade</i> ” por Gabriel Almeida Assumpção.....	p. 19
“ <i>As bases filosóficas do Paradigma Queer</i> ” por Priscila Carvalho e Fabio Oliveira.....	p.35
“ <i>História e estado de exceção no pensamento de Walter Benjamin</i> ” por Joel Decothé.....	p. 63
“ <i>Platonismo e antiplatonismo no mundo contemporâneo</i> ” por Irley F. Franco.....	p.76
“ <i>Ressonâncias</i> ” por Fernando Maia Ribeiro.....	p.90
“ <i>A literatura e a possibilidade da crítica. Derrida, McCartney, Sakharov e Arrow entre a guerra e a paz</i> ” por André Rangel Rios.....	p.113
“ <i>Pureza e verdade: a ascética do conhecimento</i> ” por Luiz Fernando Sangenis.....	p.149
“ <i>A moderna sociedade de controle</i> ” por Mauro Sérgio Santos.....	p.170
“ <i>O colapso do sentido de representação da realidade social</i> ” por Ana Lucia do Amaral Villas-Bôas.....	p.179
<i>Entrevista com Danilo Marcondes</i>	p.192

Editorial

A presente edição da *Revista Ensaaios Filosóficos*, nossa décima segunda, traz até os leitores e colaboradores da publicação uma coleção de dez artigos acadêmicos, além de uma entrevista com o Prof. Danilo Marcondes, cuja experiência docente permitiu a publicação de livros didáticos como *Iniciação à história da filosofia* (Zahar, 1997), *Textos básicos de filosofia* (Zahar, 1999), ambos amplamente reconhecidos em seus esforços de auxiliar àqueles que assumem a corajosa tarefa de aprender e ensinar a filosofia e sua história.

Seguindo a mesma estrutura de nossas publicações precedentes, já conhecida por aqueles que acompanham nosso trabalho editorial, apresentamos também um artigo internacional, o imprescindível texto de Dominique Combe, professor de literatura na École Normale Supérieure (Paris): “*O negro e a linguagem*” - *Fanon e Césaire*, publicado originalmente em francês na revista *Rue Descartes* 2014/4 (n°83), p. 11-21. Possibilitaram a publicação do referido artigo, agora em português, nesta décima segunda edição da *Revista Ensaaios Filosóficos*, a gentileza do autor em conceder sua autorização e o trabalho cuidadoso realizado por Osmar da Silva Filho em sua tradução, aos quais não poderíamos deixar de agora agradecer.

Compõem ainda esta edição da *Revista Ensaaios Filosóficos* os nove textos que passamos a apresentar, cuja leitura, ansiamos, será profícua e marcante a todas e todos os nossos leitores e amigos, com quem compartilhamos a visão do exercício filosófico em seu sentido mais radical de abertura de possibilidades e promoção de diálogos e enfrentamentos.

Este sentido agonístico da filosofia a que nos referimos é problematizado com precisão no artigo da Prof.^a Irley Franco, docente da PUC-RIO e autora de incontáveis artigos e obras sobre a filosofia antiga, sobretudo acerca do pensamento platônico e seus desdobramentos. Em seu texto, *Platonismo e antiplatonismo no mundo contemporâneo*, a autora nos apresenta uma leitura abrangente e sólida das controvérsias mais atuais acerca das posições políticas e postulados filosóficos expressos no trabalho do autor clássico em sua inesgotável força de mobilização e reapropriação. Ao destacar algumas das revisitas a Platão, dentre as mais recentes, Irley Franco nos fornece uma reflexão importante sobre o sentido mesmo do embate (nem sempre) filosófico com autores de tamanha relevância, procurando destacar os limites da legitimidade em tal empreitada hermenêutica, muitas vezes incapaz de evitar a armadilha fácil da produção de meras



hostilidades, malevolências ou deboches.

Àqueles que nutrem especial interesse pelas temáticas e elementos característicos da filosofia grega, certamente será proveitosa ainda a leitura do artigo *Pureza e verdade: a ascética do conhecimento*, de autoria de Luiz Fernando Conde Sangenis, professor adjunto da Faculdade de Formação de Professores da UERJ e membro do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação (Mestrado em educação) Processos Formativos e Desigualdades Sociais. Como sugerido pelo título do artigo, nele o autor explicita a insistência da tradição filosófica europeia em relacionar verdade e conhecimento aos ideais de pureza e ascetismo. Em consonância com nossa perene intenção em publicar textos que tensionem os limites e potências da filosofia, tal artigo problematiza uma noção comum segundo a qual a filosofia encontra sua origem numa ruptura pontual e eternamente retificada com o âmbito de uma busca mítico-religiosa da verdade.

Compõem ainda esta edição da *Revista Ensaaios Filosóficos* os seguintes artigos: *Jung e Leibniz sobre a questão corpo/alma: da harmonia preestabelecida à sincronicidade*, escrito por Gabriel Almeida Assumpção, Bacharel em Psicologia e mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); *A literatura e a possibilidade da crítica. Derrida, McCartney, Sakharov e Arrow entre a guerra e a paz*, de autoria de André Rangel Rios, médico (FCM-RJ), doutor em Filosofia (Freie Universität Berlin) e professor associado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ) e *O colapso do sentido de representação da realidade social*, escrito por Ana Lucia do Amaral Villas-Bôas, doutora em ciências sociais pelo PPCIS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Os referidos trabalhos trazem a esta décima segunda edição de nossa revista abordagens transdisciplinares de obras de autores oriundos da tradição filosófica, reafirmando a intenção de nosso trabalho editorial em dar espaço a reflexões que procurem fomentar tais conexões e expandir os limites da atividade propriamente filosófica, proporcionando a nossos leitores a experiência da amplitude de seu alcance e da eventual efetivação de sua vocação à diversidade.

Seguindo esta tendência, a presente edição da *Revista Ensaaios Filosóficos* se compõem ainda de outros textos que levantam questões cruciais da filosofia de nosso tempo e, cada qual com sua proposta, fornecem uma rica visão das possibilidades da filosofia em diversas áreas e em suas conexões com temas diversos e incontornáveis tais como o paradigma *queer* e suas bases políticas e filosóficas, a reflexão sobre o estado de

exceção a partir de Walter Benjamin e sobre a caracterização foucaultiana da moderna sociedade de controle.

Todas e todos a quem podemos agradecer a companhia e colaboração nestes anos de publicação de nossa *Revista* certamente encontrarão solo fértil para o desenvolvimento de algumas das questões mais pungentes da filosofia política atual nos seguintes textos que aqui publicamos: *As bases filosóficas do Paradigma Queer*, escrito a quatro mãos por Priscila Carvalho, pesquisadora do Laboratório Antígona de Filosofia e Gênero (UFRJ), do grupo de pesquisa "Reconhecimento e Redistribuição: formas de combate aos estereótipos de gênero" (UFRJ), do grupo de pesquisa "Direitos Básicos, Justiça Social e Políticas Públicas" (UFRJ) e Fabio Oliveira, pós-doutorando em filosofia (Universidade de Valladolid) e pesquisador do Grupo de Pesquisa "Direitos Básicos, Justiça Social e Políticas Públicas" (UFRJ) e do *Institute for Critical Animal Studies*; *História e estado de exceção no pensamento de Walter Benjamin*, de Joel Decothé Junior, mestrando em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e *A moderna sociedade de controle*, escrito por Mauro Sérgio Santos, mestrando em filosofia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Por fim, completa a reunião de artigos agora publicamente disponível *online* em nosso endereço eletrônico: *Ressonâncias*, escrito por Fernando Maia Freire Ribeiro, professor adjunto da Faculdade de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pesquisador do Laboratório de Licenciatura e Pesquisa e Ensino de Filosofia-UERJ, ao qual nossa publicação é vinculada. No referido artigo a noção de instauração, conforme estabelecida por Souriau, serve de guia para a abertura de ressonâncias que possibilitam, nas palavras do autor “ouvir as vozes, cores, linhas... não humanas que ressoam em nós”.

Assim sendo, aproveitamos este espaço para agradecer a nossos colaboradores e a todas as autoras e autores cujos trabalhos compõem a presente edição da *Revista Ensaio Filosóficos* e para convidar àqueles que compartilham conosco o interesse e o entusiasmo com a filosofia para que nos enviem seus textos e artigos, os quais esperamos sempre acolher com seriedade em meio a nosso trabalho editorial. Estamos sempre abertos, por meio de nosso endereço eletrônico (**efrevista@gmail.com**), a receber as críticas e sugestões de nossos leitores, para quem buscamos elaborar uma publicação cada vez mais diversa, prolífera e abrangente, como cremos ser o caso desta que aqui vos apresentamos.

“O negro e a linguagem” - Fanon e Césaire¹

Dominique Combe²

Tradução por Osmar Soares da Silva Filho

Resumo

Neste artigo de Dominique Combe, a “Negritude” de Aimé Césaire e Léopold Senghor é analisada como uma tomada de consciência negra pela palavra poética. O autor se vale dos versos de Césaire em *Diário de um retorno ao país natal* e de trechos do *Discurso sobre a Negritude*, dentre outros textos, para, baseado na análise sartriana do tema no *Orfeu negro*, empreender uma leitura que interrelaciona as obras de Fanon e Césaire. A questão da linguagem e da língua imposta ao negro colonizado, dito e feito pelo dizer racista branco, segundo consta na obra de Franz Fanon em *Peles negras, máscaras brancas*, prepara a tomada do discurso e do dizer pelo negro. Através da força poética do escritor negro (Césaire), que relata sua experiência de retorno da França às Antilhas, o negro passa de objeto do discurso nomeado pelo branco a um autorreferencial sujeito do dizer. Conclui sua leitura atribuindo à Negritude o estado poético-filosófico de conceito, que seria a capacidade de resistência do negro através da criação de um mundo novo pela palavra.

Palavras-chave: Linguagem. Discurso. Negritude. Poética.

Abstract

In this article Dominique Combe analysis “Negritude” as mentioned by Aimé Césaire and Léopold Senghor as a black consciousness regained through the poetic process. The author uses Césaire's *Return to my Native Land* and fragments from *Discourse on Negritude* among other texts in order to, based on sartorial analysis on *Black Orpheus*, engage on a reading that allow an interaction between the works by Fanon and Césaire. According to Franz Fanon in *Black Skin, White Masks* language is forced onto the colonized Africans by Europeans, shaping their voice and actions. This process sets the taking of discourse by the black people. Through the poetic force of the black writer (Césaire), whom narrates his experience of returning to the Antilles from France, he becomes an auto referencial subject of discourse instead of the previous objeto dissected by white men. At the end of the text the author attributes a poetic-philosophic state to blackness which would enable the black people to resist by creating a world of their own through discourse.

Keywords: Language. Discourse. Negritude. Poetic.

A “Negritude”, palavra inventada conjuntamente por Césaire e Senghor e também pelo poeta guianense L.D. Damas nos anos 1930, não é um conceito – pelo menos não na

¹ Uma versão deste texto foi originalmente publicada em francês na revista *Rue Descartes* 2014/4 (n°83), p. 11-21. A autorização de sua tradução e publicação nos foi gentilmente cedida pelo autor. [N.E.]

² Dominique Combe é professor de literatura na École Normale Supérieure (Paris). Sua última obra publicada é: *Aimé Césaire. Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Editions des PUF, 2014.

origem. Na formação desse motivo imaginário da Negritude, não podemos subestimar a influência da poesia americana da Renascença do Harlem, à qual Césaire consagrou seu memorial de conclusão de estudos na Sorbonne, quando se graduou na Escola Normal Superior. Opondo-se a Placide Tempels e seus herdeiros, Césaire insiste: “A Negritude, aos meus olhos, não é uma filosofia, não é uma metafísica” (Césaire, *Discurso sobre a Negritude, Poesia, Teatro, Ensaaios e Discursos*, p. 1589). Ou ainda: “Temos falado bastante sobre a Negritude. Nunca houve, pelo menos da minha parte, qualquer intenção de fazer um tratado sobre a Negritude. A Negritude jamais foi para mim um verdadeiro conceito filosófico”. A Negritude decorre primeiramente da poesia, muito mais que da filosofia, da antropologia ou da etnologia. Se existe um pensamento da Negritude, ele é para Césaire um pensamento poético, em imagem. A palavra “Negritude”, ao que parece, surgiu pela primeira vez em 1935, sob a pena de Césaire numa edição do Jornal *L'Étudiant noir*, mas foi o grande poema *Diário de um retorno ao país natal (Cahier d'un retour au pays natal)* (1939) que lhe deu todo seu esplendor, sobretudo depois de ser republicado simultaneamente nos Estados Unidos e na França, em 1946, e graças ao posfácio de Breton:

*minha negritude não é uma pedra, sua surdez se
arremete contra o clamor do dia
minha negritude não é um leito d'água morta sobre o
olho morto da terra
minha negritude não é nem uma torre nem uma catedral*

*ela mergulha na carne vermelha do solo
ela mergulha na carne ardente do céu
ela perfura o esmagamento opaco de sua tranquila paciência*

*ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité
ruée contre la clameur du jour
ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur
l'oeil mort de la terre
ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale*

*elle plonge dans la chair rouge du sol
elle plonge dans chair ardente du ciel
elle trouve l'accablement opaque de sa droite patience.*



(*Diário*, p. 46.47)

É certo que a *História da civilização africana*, do etnólogo alemão Leo Frobenius, fundamentada na diferença de “estilo” entre civilização “kemética” e “etíope”, traduzida em 1936, é uma fonte intelectual primária para o pensamento de Césaire de Senghor. Mas Césaire, naquela época, não tinha ainda ido à África, mantendo, principalmente, clichés exóticos da paisagem africana que abrem seu primeiro livro, publicado por Suzanne Césaire na revista *Tropiques*:

Um céu de aço cinza-azulado sobre a savana ilimitada, um sol vermelho, uma relva de cor escura, na relva e, ainda na relva, aqui e ali uma acácia – aqui e ali um lugarejo negro miserável, algumas cabanas redondas com telhas de sapé em forma de cone arredondado na parte superior, alguns nativos cor de chocolate, vestidos de tiras de pano e tangas de peles de animais, armados com arcos e flechas...

É também essa mesma imagem poética da Negritude que funda a antologia “da nova poesia negra e malgaxe” (a associação de adjetivos é algo ainda por comentar) de Senghor, que, popularizando a ideia de uma “poesia negra” (graças a uma difusão facilitada pelo prefácio de Sartre), impôs o tema da “Negritude” junto a um público maior ainda que o de Césaire (aliás ele mesmo amplamente representado na antologia). Sartre, ao prefaciar a antologia de Senghor, alcançou bem o jogo essencial da Negritude, o qual é a princípio a poesia do “Orfeu Negro” (“Orphée Noir”), isto é, a linguagem. No “Orfeu Negro” (1947), que se abre com a imagem de “uma mordança que fecha essas bocas negras”, Sartre, com efeito, coloca “a autodestruição” ou “auto-da-fé”, da linguagem, “o holocausto das palavras”, no cerne de sua análise da poesia – e portanto da identidade “negra”. Mas Sartre não trata tanto do pensamento “negro” como se supõe que deva se exprimir através das línguas africanas, portadoras de uma “visão de mundo”, como na filosofia bantu de Tempels ou de Kagamé. Em outros termos, ele se afasta de uma concepção humboldtiana que definiria a língua como uma maneira de “delimitar” o mundo, segundo a hipótese de Sapir e Whorf. O que lhe interessa é muito mais o uso concreto da linguagem, da língua francesa e do discurso na poesia. A linguagem é um ato, em sua dimensão política, um ato que é objeto das análises do “Orfeu negro”. Sartre propõe assim uma antropologia política da linguagem do escritor negro.

Uma fenomenologia do “ser negro”, da consciência negra, tal como Fanon empreende na esteira de suas *Reflexões sobre a Questão judaica* (1946) de Sartre, sem dúvida mais que no “Orfeu negro”, passa necessariamente por um estudo da linguagem.

Leitor de Sartre, Fanon, que não se vê nem como poeta nem mesmo como crítico de poesia, dá um novo frescor à questão da consciência “negra” em sua abordagem da linguagem poética de *Peles negras, máscaras brancas* (1952). Fanon, pós Sartre, se apoia na obra de Césaire, amplamente citada, e, em menor medida, na obra de Senghor (*Chants d’ombre*, 1945, “Isso que o homem negro carrega”) e, mais pontualmente, sobre a obra do poeta haitiano Jacques Roumain (*Bois d’ébène*, provavelmente escrito em 1937).

Peles negras, máscaras brancas (1952) se inicia assim com um capítulo chamado “O negro e a linguagem” onde se observa, por exemplo, “A experiência vivida do Negro”, repelida no capítulo quinto. É inicialmente como um ser de linguagem, essencializado pela singular e máxima tipificação, que o negro é considerado no capítulo inaugural. Fanon quer “mostrar que o negro se situa de modo característico diante da linguagem europeia” (*Peles negras, máscaras brancas*, p.20). É necessário também notar que Fanon desloca-se sem cessar da *linguagem* à *língua* e vice-versa. Ele aborda de uma só vez a faculdade da fala e da aquisição da língua – francesa, obviamente – em sua dimensão social e histórica. Fanon propõe assim, para a consciência negra, uma antropologia fenomenológica da linguagem ao mesmo tempo em que propõe uma sociopoética (ou política?) da língua e do discurso.

A linguagem do Outro

O “drama” (A. Memmi) do Negro, e mais amplamente do colonizado, é ser designado, nomeado com palavras do branco, ou seja, na e pela linguagem do branco – neste caso, do francês. Fanon, ao longo de todo o capítulo e de todo o ensaio, parece se utilizar indiferentemente das palavras “linguagem” e “língua”, como se fossem sinônimos. Porém, bem mais que de uma “metafísica”, ou até mesmo de uma antropologia da “linguagem” em geral, esse uso trata-se certamente da “língua” em sua dimensão histórica, social e política – isto é, como *discurso*. Afastando-se da metafísica sartriana do “ser para o outro”, Fanon propõe na verdade uma análise que poderia se intitular, de modo (falsamente) senghoriano: “O Negro e a língua francesa”. Fanon, pós Sartre, desenvolve uma reflexão de natureza sociolinguística e política sobre a relação de antilhanos e africanos com a língua francesa, no crioulo, chamado, certamente de maneira irônica, às vezes de “dialeto”, às vezes de “patoá”, mas nunca de “língua”, ou também nas variantes do francês dos africanos. Por esse caminho, Fanon prepara o capítulo decisivo consagrado por Memmi ao “complexo” linguístico do colonizado no *Retrato do colonizado (Portrait du colonisé)* (1957), que revisita palavra por palavra a fórmula de

Fanon: “complexo de inferioridade”, ilustrado pela relação entre Caliban e Próspero, expressão capturada do polêmico e infinitamente controverso livro de Octave Mannoni, *Psicologia da colonização (Psychologie de la colonisation)* (1950), que constitui o horizonte sobre o qual repousa a reflexão anticolonialista dos anos 1950 (Fanon, Memmi, mas também Césaire e Sartre).

De fato, o Negro tem a capacidade de falar, e “falar é existir completamente para o outro” (*Peles negras, máscaras brancas*, p. 13). Mas o problema não se situa, mais uma vez, no nível da linguagem, como uma faculdade, mas mais propriamente no nível da língua. Isso porque não somente o Negro é “dito” (ou “falado”, para retomar a fórmula merleau-pontyana da “palavra falada”), e assim objetificado, coisificado, alienado, mas, mesmo quando ele toma a palavra, não o pode fazer sem a língua do Outro, o francês, língua do Branco. Tendo como referência o “*Monolingüismo do outro (Monolingüisme de l’autre)*” de Derrida baseado nas análises d’A. Khatibi, mas também de Sartre, Fanon, de Memmi, podemos afirmar que “O Negro não tem mais que uma língua”, e que “essa língua não é a sua”. Condenado a dizer e a se dizer em francês (ou em qualquer outra língua europeia), o Negro não pode mais que trair o caráter estrangeiro dessa língua por uma pronúncia “faltosa” (elisão dos “r”, por exemplo). Fanon, que pensa a linguagem em sua dimensão oral, sublinha a característica física (fisiológica mesmo) de uma língua que exhibe, de algum modo, a “pele negra” do corpo colonizados.

“A linguagem faz o Negro”

O Preto, o Negro – Fanon não fala da “Negritude” nesse capítulo inaugural de *Peles negras, máscaras brancas* – é a princípio um *dito*, um *feito de linguagem*. Na perspectiva sartriana de “ser-para-o-outro” e da visão explicitamente adotada por Fanon e transposta sobre o terreno da linguagem, “A experiência vivida do Negro” consiste em ser visto pelo Outro, e sobretudo nomeado pelas palavras do Outro – o Branco. “Preto”, “Negro” são qualificações recebidas através do que “A gente diz”. A consciência negra começa efetivamente de modo passivo com as palavras ouvidas na rua ou no pátio da escola, sob a forma de insulto: “Preto sujo!”, da observação falsamente neutra: “Vejam, um negro!” (*Peles negras, máscaras brancas*, p. 88), ou ainda do elogio paternalista, como Césaire assinala ironicamente no *Diário de um retorno ao país natal*: “Não há como negar: esse era um bom negro./ Os brancos dizem que esse era um bom negro, um negro bom de verdade, um bom negro para o seu bom senhor” (*Diário*, p. 59). É sobre esses clichês da *doxa* do branco que Césaire constrói justamente a longa anamnese do seu

Diário, em que a forma lexicalizada do discurso racista se destaca pela tipografia, se registra na página, nos hífenes, nos parênteses que mimetizam o encadeamento de estereótipos:

*(os-negros-são-todos-iguais, eu vos digo os-
vícios-todos-os-vícios, sou eu que estou dizendo o
cheiro-de-negro-é-o-que-faz-brotar-a-cana
lembrem-se-do-velho-ditado: bater-num-negro-é-
o-mesmo-que-alimentá-lo)*

*(les nègres-sont-tous-les-mêmes, je vous le dis
les-vices-tous-les-vices, c'est-moi-qui-vous-le-
dis l'odeur-du-nègre-, çá-fait-pousser-la-canne
rappelez-vous-le-vieux-dicton:
battre-um-nègre, c'est-le-nourrir)*

Designado, nomeado pela linguagem (dos brancos, por definição), o Negro está fadado à passividade de um objeto comentado – o “tema” ou o “assunto” tanto do discurso quanto do olhar. Ser negro é ser *feito* negro pelo “Olhem-para-ele-tal-qual-como-se-fala” (Ponge, comentado por Sartre). Essas palavras são os clichês que limitam o Outro, o reduzem à passividade de uma existência anônima, impessoal, alienada. A função dessa linguagem “*petit-nègre*”³ é tão precisa que, segundo Fanon, para o negro, ela torna a significar: “Você fique onde está”. “Fazê-lo falar ‘*petit-nègre*’ é o mesmo que prendê-lo à sua imagem, preparar-lhe uma armadilha, aprisioná-lo, torná-lo vítima eterna de uma essência, de uma aparência pela qual ele não é responsável” (*Peles negras, máscaras brancas*, p.27). Essa linguagem “*petit-nègre*” pode ser reecontrada no *Diário*.

O branco, mestre da língua (“a língua é fascista”, diria Barthes em sua *Aula*), reduz assim o “preto” ou o “negro” ao silêncio e à passividade. Assim “aprisionado” (Fanon), “coisificado” (Césaire no *Discurso sobre o colonialismo*, em 1955), o Negro é colocado na condição de um objeto – emudecido, silenciado. “E nem o professor em sua classe, escreve Césaire no começo de seu *Diário*, nem o padre no catecismo podem tirar uma

³ “*Petit-nègre*” é uma língua veicular utilizada no início do século XX em algumas colônias francesas, consistindo numa versão simplificada do francês. Por extensão, essa expressão foi utilizada para designar mais amplamente outras línguas “simplificadas”. Hoje a expressão é utilizada para designar uma frase gramaticalmente ou sintaticamente errada, marcada por uma conotação pejorativa ou mesmo racista. [N.T.]

palavra desse negrinho sonolento (...) pois é nos pântanos da fome que se atola sua voz de inanição”. Segundo os termos de Sartre no “Orfeu negro” (1947), o Negro é alienado pela fala do Branco.

A tomada da palavra pelo sujeito e a constituição de uma comunidade negra

O *Diário*, rompendo o silêncio íntimo do Negro, como diz Sartre ao citar a coleção de Césaire (*Les Armes miraculeuses*) *As armas milagrosas* (1946), faz pela primeira vez ressoar “o grande grito negro”. O narrador do *Diário* opera uma conversão do olhar (sobre si, sobre sua “condição de negro”) pela qual ele escapa enfim do olhar do Outro, que o reduz a estereótipos. Nessa dimensão, ele reverte também a posição de fala. De objeto do discurso, o Negro passa a ser sujeito da enunciação no próprio ato do poema, que usa a linguagem, antes passiva, em sua forma ativa.

Num primeiro momento, o poeta, ao retornar à Martinica, onde vê a “feíúra repulsiva”, descreve negativamente sua ilha natal utilizando-se do gênero retórico vitupério. A ilha é representada sob o signo da impureza por uma série de metáforas médicas repugnantes que lembram Lautreamont: “as Antilhas salpicadas de pequena varíola”, uma “escara sobre as lesões das águas”, “um velho silêncio fatigante de pústulas tépidas”, etc. O poeta se dirige a seus habitantes através do insulto ou da injúria, na 2ª pessoa: “Tu és o lado sujo do mundo. O lado imundo da manhã” (*Diário*, p.31). Mas, pouco a pouco, a 2ª pessoa vai dando lugar à 1ª, que se firma e se afirma doravante como um sujeito pleno de direitos, enriquecido por suas memórias de infância. O centro de gravidade do poema se desloca da evocação da ilha como um objeto na 3ª pessoa e do direcionar-se aos seus habitantes na 2ª pessoa, para a 1ª pessoa. Novo Orfeu, o poeta mergulha em si mesmo, nisso que Césaire chama numa entrevista de uma “busca dramática por identidade”. O EU vem a ser então dominante numa poesia subjetiva – lírica, segundo as categorias da *Estética* de Hegel e segundo a poética dos gêneros literários.

Mas esse EU advém igualmente na poesia através do modo coletivo do NÓS, na qual o poeta e seus leitores se incluem. Reconnectando-se à comunidade negra antilhana da qual ele estava até então excluído, o poeta a partir de agora se reconcilia com seu país, seu povo – o que equivale a dizer consigo mesmo, pela própria força da linguagem poética: “Por uma imprevista e benfazeja revolução interior, eu honro agora minhas deformidades repugnantes” (*Diário*, p. 37). A Negritude se constitui portanto como uma “comunidade imaginada” de sujeitos autônomos. Pois o EU do Poeta fala em nome da

comunidade. A poesia tem por vocação dar a palavra ao povo negro (o “Black folk” de W.E.B. Du Bois), que tem sido “amordaçado” (Sartre): “Minha boca será a boca dos desafortunados que não têm boca, minha voz, a liberdade daqueles que se lançam na masmorra do desespero” (Diário, p. 22). Graças ao poema, os “subalternos” podem enfim falar.

Sartre descreve o processo dialético desse “racismo antirracista” que, pela negatividade da linguagem, “desaliena” o poeta negro. Mas essas análises, que recuperam o lugar comum da “alma negra” dos etnólogos franceses (aos quais o próprio Senghor se refere), acabam por desembocar no tema do fracasso. “Ele não falará sua negritude em prosa” (“Orfeu Negro”, p. 19). Aí, a análise sartriana da linguagem “negra” se confunde com a análise, inspirada por uma leitura hegeliana de Mallarmé e de Valéry, da poesia como “holocausto das palavras”. Essa análise da poesia é desenvolvida, por oposição à prosa, no “Que é literatura?”, estritamente contemporâneo ao “Orfeu negro”. A “questão negra” se dilui na dialética mallarmeriana da linguagem poética em geral, bem mais que da “linguagem negra” como tal – o que é no fundo bastante compreensível, visto que “Orfeu Negro” é o prefácio a uma antologia poética feita por Senghor, o qual, por sua vez, é marcado pela tradição simbolista. Césaire, grande leitor de Mallarmé, de Rimbaud, de Lautréamont, de Claudel, tal como Sartre, foi certamente alimentado pelas mesmas referências poéticas.

Assim, o *Diário de um retorno ao país natal*, põe em cena o processo pelo qual o Negro ao “se desalienar”, chega ao status de *sujeito* de fala, isto é, de sujeito. Ser Negro, doravante, não é mais ser dito, mas se dizer Negro, se reconhecer e se aceitar como tal. O poema faz assim literalmente advir a consciência de si de Ser Negro, que não existe fora da linguagem. O poema, por outro lado, se coloca num tipo de abismo, pela representação de um nascimento, de um parto de si mesmo pela palavra: “Eu forço a membrana vitelina que me separa de mim mesmo,/Eu forço as grandes águas que cinturam o sangue” (Diário, p. 34). Longe de se contentar em relatar (ou descrever) a tomada de consciência do “Ser Negro”, no modo narrativo (ou descritivo) que tenderia a objetivar ou delimitar uma identidade negra pré-existente por assim dizer, o poema se realiza na e pela linguagem.

Descrever, contar, analisar a Negritude faria de novo e efetivamente um balanço *a posteriori* de uma experiência existencial e política encerrada, à maneira de Rimbaud, na “Alquimia do verbo”. O *Diário* é, ao contrário, o lugar, verbal por natureza, de uma tomada de consciência que se faz em poesia. A Negritude se inventa no poema; ela não existe fora das palavras do poema, fora do tempo e do espaço do poema. O poema, que

não é de modo algum uma narrativa ou uma crônica, porta assim legitimamente o título de *Diário de um retorno ao país natal*. O tempo verbal presente, que predomina, tem principalmente o valor do presente da enunciação, ainda que, às vezes, ele escape para reviver as lembranças da infância (evocação do Natal nas Antilhas). Assim, quando o eu poético pergunta: “Mas quem transforma minha voz?” ou onde se escreve “Eu ouço o calço subir as maldições...” (p.39), o presente é para marcar o próprio ato da enunciação, que torna a cena evocada contemporânea ao dizer do poema. Daí, os numerosos dêiticos temporais: “Agora eu honro minhas deformidades repugnantes...” (p.37), “E estamos de pé agora” (p.57), etc. que designam o *Kairós* no qual se vive a experiência autorreferencial da Negritude, no poema. O leitor segue assim passo a passo a experiência existencial do poeta negro, como uma experiência de fala. Deve, portanto, ouvir os numerosos verbos na 1ª pessoa num sentido performativo (e não constativo, segundo as categorias de Austin). Esta é, na verdade, a realização de atos de linguagem capazes de transformar a “realidade”, de um modo que não se enquadra na ficção, como no sentido em que Searle fala dos atos de fala “fingidos”. O *Diário* não é uma ficção poética, ele é uma experiência de pensamento vivida e realizada nos atos de fala. Onde o eu poético proclama: “Eu declaro meus crimes...” (p.29), “Eu saúdo os três séculos que sustentam os meus direitos...” (p.41), “Eu te reservo minhas palavras abruptas” (p.64), etc., os verbos assumem uma força ilocutória performativa.

Esse processo do poema pelo qual a Negritude vem à consciência de si sucede à sequência de aceitação de si e da “raça”, construída sobre a escanção do performativo “Eu aceito... Eu aceito... inteiramente sem reservas... minha raça que nenhuma lavagem com hissopo ou com lírios mistos poderia purificar...” (p.52), retoma em quiasmo: “e a determinação de minha biologia (...), e a Negritude (...) / e o Negro cada dia mais baixo, mais covarde, mais estéril, menos profundo, mais por fora, mais separado de si mesmo, mais esperto consigo mesmo, menos imediato consigo mesmo, / eu aceito, eu aceito tudo isso” (p. 56)

Uma cosmogonia da fala

Tal confiança na potência da linguagem se apoia numa concepção de certo modo “mágica” da linguagem, capaz de produzir um mundo, que lembra tanto o Verbo de João quanto o *Nommo* da cosmologia dogon, da qual Césaire toma emprestado a mitopoética dos antropólogos Marcel Griaule e Georges Dieterlen. Segundo uma concepção pan-erótica do mundo da palavra, o *Nommo* está intimamente ligado à fecundação do mundo.

No *Diário*, o poema é classificado pelo enunciador como “prece viril”. A assunção da “pomba” da Negritude, sobre a qual o poema culmina, como em seu desenlace extático, põe explicitamente em jogo uma potência erótica da linguagem que realiza a fusão do poeta com sua “raça” e seu povo.

*eu te reservo minhas palavras
abruptas te devoro e te enrosco
e ao te enroscar tu me beijas com emoção
maior me beija até que fiquemos furiosos
me beija, beijemo-NOS (...)*

*je te livre mes paroles
abruptes devore et enroule-toi
et t'enroulant embrasse-moi d'un plus vaste
frisson embrasse-moi jusqu'au nous furieux
embrasse, embrasse NOUS*

A pomba da Negritude, literalmente nascida da linguagem, é fortemente erotizada pelo “dinamismo ascensional” (Bachelard, citado por Sartre), num verdadeiro êxtase amoroso na linguagem:

*ata-me dos teus vastos braços à argila luminosa
ata minha negra vibração ao próprio umbigo do
mundo ata-me, liga-me, fraternidade áspera,
depois, estrangulando-me com teu laço de
estrelas, sobe, Pomba,
sobe,
sobe,
sobe...*

*lie-moi de tes vastes bras à l'argile lumineuse
lie ma noire vibration au nombril même du
monde lie, lie-moi, fraternité âpre
puis, m'étrangulant de ton lasso
d'étoiles monte, Colombe,*

monte,
monte,
monte...

Sartre, que evoca Lucrécio, descreveu magnificamente essa cosmogonia erótica da Negritude, dominada por isso que ele chama “erotismo místico”:

Um poema de Césaire, ao contrário, explode e gira sobre si mesmo como um foguete, sóis refulgentes que giram e explodem em novos sóis, em perpétua ultrapassagem. Mas o poema não se coloca em prol do alcance de uma calma unidade dos contrários, mas em deixar ereto como um sexo a um dos contrários do casal “Preto-Branco” em sua oposição ao outro” (“Orfeu Negro” p.26-27).

Porém ele remonta a metáfora-clichê da fantasia racista colonial tal como Fanon, precisamente, desconstruiu em *Peles negras, máscaras brancas*: “O Negro continua a ser o grande macho da terra, o esperma do mundo. Sua existência é a grande paciência vegetal; seu trabalho é a repetição ano após ano do coito sagrado” (p.32)

Numa entrevista onde Jacqueline Leiner lhe pergunta “quem ele é, basicamente”, Césaire responde evocando a poesia:

É porque eu não sei, que tenho a consciência de não saber e que eu começo a saber que eu sou poeta. Eu passo a saber pela escrita, pelo texto, pela palavra. Em outras palavras, é pela palavra que eu tenho acesso ao ser. Eu sou poeta porque eu sou através do poema. Em suma, eu sou basicamente um homem de palavra, em outras palavras, um poeta.⁴

A Negritude, da qual Césaire fala no *Discurso sobre a Negritude* de 1987 que não é uma “filosofia” ou uma “metafísica”, que não é outra coisa senão o processo pelo qual, nas palavras de um poema, a consciência negra advém a si mesma, não mais como *fato* mas bem como *ato* de linguagem. Pois a palavra Negritude não é somente uma palavra, uma hipóstase da língua:

Palavras? quando nós controlamos os quarteirões do mundo, quando nós abraçamos os continentes em delírio, quando forçamos as portas vaporosas, palavras, ah sim, as palavras! mas as palavras de sangue fresco, as palavras que são maremotos e eripselas e malárias e lavas e queimadas, e explosões da carne e explosões de cidades... (Diário, p. 33)

⁴ J. Leiner, *Aimé Césaire le terreau primordial*, Tübingen, G.Narr, 1994, p.129.

Com a palavra poética da Negritude, eis o nascimento de um mundo novo do qual o leitor participa.

Ele volta a Senghor, leitor de Lévy Bruh e dos africanistas franceses do entre-guerras, mas também de Byden e de Temples, bem como de Bergson e de Teilhard e Chardin, para fazer da Negritude um tema de reflexão. De motivo imaginário, a Negritude passa a ser “conceito”. Senghor contribuiu amplamente estabelecendo os termos do debate filosófico, mas também político sobre a Negritude nos grandes textos recolhidos sob o signo de “Negritude e Humanismo” no *Liberté I*, e de “Diálogo de culturas” no *Liberté 5*: “alma negra”, “emoção negra” contra “razão helênica”, “personalidade africana”, etc. Em debates em torno de uma “filosofia africana”, dos anos 1970, (A. Kagamé, Cheikh Anta Diop, P. Hountondji, V.Y.Mudimbe), a reflexão crítica sobre a Negritude está assim principalmente concentrada sobre o problema de uma consciência “negra” e de um pensamento “africano”, no quadro de uma filosofia do sujeito, com as implicações éticas e políticas, que não deixaram de suscitar a crítica veemente de S. Adotevi e de M. Towa.

Referências bibliográficas

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal* (Diário de um retorno ao país natal). (1939 e 1946), Éditions Présence Africaine, 1983.

_____. *Poésie, Théâtre, Essai et Discours*. (Poesia, Teatro, Ensaios e Discursos). Edition critique Albert James Arnold, Édition CNRS/Présence Africaine, collection “Planete libre”, 2013

FANON, F. *Peaus noire, masques blancs*. (Peles negras, máscaras brancas) (1952), Édition du Seuil, collection “Points”, 1971

SENGHOR, L. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (Antologia da nova poesia negra e malgache de língua francesa precedida pelo “Orfeu Negro” de Jean Paul Sartre) (1948), Éditions des PUF, collection “Quadrigue”, 1992.

Jung e Leibniz sobre a questão corpo/alma: da harmonia preestabelecida à sincronicidade

Gabriel Almeida Assumpção¹

Resumo

Nosso trabalho tenta apontar, através de um tema de relevância filosófica na psicologia analítica (a sincronicidade), a fecundidade das soluções de dois pensadores ao problema corpo-alma. Carl Jung afirma que a relação causal entre psiquismo e corpo nos conduz a um impasse: ou há processos físicos que originariam acontecimentos psíquicos; ou há uma psique preexistente que organiza a matéria. O seu conceito de sincronicidade, amadurecido no início dos anos 1950, auxilia a esclarecer o problema corpo-alma, pois é uma forma de pensar segundo um ordenamento significativo, não causal que permitirá, por isso, lançar luz sobre o paralelismo psicofísico. Leibniz seria, para Jung um precursor da sincronicidade, com seu conceito de harmonia preestabelecida. Jung vê, nesse conceito leibniziano, um 'sincronismo absoluto' dos fenômenos psíquicos e físicos. Alma e corpo funcionariam como dois relógios sincronizados, de modo que as mônadas não podem interferir diretamente umas nas outras: a interação é garantida mediante harmonia preestabelecida, entre causas eficientes e causas finais, entre reino da natureza e reino da graça. Em que medida a noção leibniziana se aproxima e difere da de Jung?

Palavras-Chave: Monismo. Harmonia preestabelecida. Jung. Leibniz.

Sincronicidade.

Abstract

Our paper intends to show, by means of a subject of philosophical relevance within analytic psychology - synchronicity, the richness of two thinkers' solutions to the body/soul problem. According to Carl Jung, the causal connection between psyche and body leads us to an *aporia*: either there are physical processes which give origin to psychical events, or there is a pre-existent psyche that organizes matter. The Jungian concept of synchronicity – fully developed in the early 1950's – is of support to solve the body/soul problem, since it is a way to think according to a meaningful, non-causal ordering which would, therefore, shed light on the problem of psychophysical parallelism. Leibniz would be, according to Jung, considered a precursor of synchronicity, with his concept of pre-established harmony. Jung sees, in this Leibnizian concept, an 'absolute synchronism' of physical and psychical events. Soul and body would work as two synchronized clocks, in such a fashion that the monads (substance atoms) would not interfere with one another, but can interact by means of this harmony between efficient and final causes, between the Kingdom of Nature and the Kingdom of Grace. To which extent does the Leibnizian conception approach to – and differs from the Jungian one?

¹ Bacharel em Psicologia pela UFMG (2010). Atualmente, é mestrando em Filosofia na linha de História da Filosofia Moderna na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Foi bolsista do CNPq (2013-2015). E-mail: gabrielchou@gmail.com.

Keywords: Monism. Jung. Leibniz. Pre-established harmony. Synchronicity.

Jung e o pensamento filosófico

A influência – bem como a apropriação – da filosofia marca as discordâncias de Carl Gustav Jung (1875-1961) em relação a Freud. A maior objeção de Jung ao fundador da psicanálise não é no que diz respeito à teoria das neuroses, tampouco em relação à interpretação de sonhos. O problema central é com o reducionismo causal e a quase total negligência, da parte de Freud, ao direcionamento teleológico característico do que é psíquico. Saber só a origem do sonho, a gênese, não basta. É necessário saber para o que esse sonho e seus símbolos apontam, qual *télos* eles indicam. (Jung, 1990, p. xxiii).

Possivelmente, esse direcionamento teleológico pode ser influência da leitura de Kant por parte de Jung. Sabe-se que, principalmente na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant (1974b, §§ 69-78) confere grande valor ao uso de princípios teleológicos reguladores para se pensar a natureza (ainda que seja controverso se Jung pensa tais princípios de forma reflexionante e regulativa, ou determinante, constitutiva). E também é sabido que Jung lera essa *Crítica*, e também a *Crítica da Razão Pura* (Barreto, 2010, pp. 250-251n). Além de ter sido leitor de Kant, Jung apresenta estima por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), que reconhece como aquele que introduziu a noção de inconsciente na filosofia:

Muito antes de Freud já se falava do inconsciente. Leibniz já introduzira essa noção em filosofia. Kant e Schelling expressaram suas opiniões a respeito dele e Carus fez desse conceito, pela primeira vez, um sistema ao qual sucedeu Eduard von Hartmann, com sua obra *Philosophie des Unbewussten*, não se sabe até que ponto por ele influenciado (Jung, C. G., VIII/2, § 212)².

Leibniz será uma presença que retorna sempre que Jung escreve sobre a *Sincronicidade*. É digno de nota que, na mesma época em que Jung empreendia grande esforço para criticar as limitações trazidas pelo conceito de causalidade, o psicólogo suíço pensava a sincronicidade como princípio de relações não causais orientadas por ordem de

² Sempre que possível, citaremos as obras de Jung segundo a convenção de volume/parágrafo adotada pelos estudiosos. Quando não se trata de parágrafo numerado nas *Obras Completas*, adotaremos a citação normal (data/página). V refere-se à *Símbolos da Transformação*; VIII/2 refere-se à *Natureza da Psiquê* e VIII/3, à *Sincronicidade*.

sentido, e não de causalidade mecânica. O problema da sincronicidade, todavia, interessa Jung desde meados dos anos 1920. Tal questão o interessou, inclusive, no sentido de crítica à causalidade mecanicista, passando a se pensar na finalidade psíquica como repousando numa finalidade preexistente (Jung, VIII/3, § 843).

A sincronicidade é fruto da reflexão sobre fenômenos psíquicos relativamente raros, em que há coincidência entre um evento subjetivo, psíquico, e um externo, físico, sem vínculo causal entre ambos (Jung, VIII/3, § 827). Esse conceito, segundo Barreto, (2010, p. 147) é representante de uma visão de mundo compatível com a exigência de que o sentido não pode ser pensado meramente como fruto da vontade e do intelecto humanos, mas também como algo que transcende o próprio sujeito.

Não obstante as influências filosóficas – assumidas ou não – o psicólogo suíço afirma que “A sincronicidade é uma diferenciação moderna dos conceitos obsoletos de correspondência, simpatia e harmonia. Ela se baseia não em pressupostos filosóficos, mas na experiência concreta e na experimentação” (Jung, VIII/3, § 985). O fundador da psicologia analítica também afirma (VIII/3, § 950) que a sincronicidade não seria teoria filosófica, mas conceito empírico, o qual não trataria de metafísica. Tal afirmação nos parece controversa, pois no mesmo texto, além de recorrer a toda uma tradição do pensamento metafísico (Avicena, Alberto Magno, Leibniz, entre outros), Jung (VIII/3, § 932n) defende também a possibilidade de que a sincronicidade não seja só um fenômeno psicofísico, mas que possa ocorrer *sem a psique humana* (grifo nosso), de forma que a sincronicidade apontaria um significado aprioristicamente relacionado à consciência humana e que parece haver fora do ser humano, semelhante à doutrina das ideias de Platão. Além do diálogo histórico com a filosofia, os problemas centrais a que a sincronicidade se vincula são problemas filosóficos: a relação corpo/alma³, a consciência e a causalidade.

Com base no dito acima, no entanto, fica nítido que Jung é mais metafísico que admite (Main, 2004, pp. 47-48), estando mais aberto à especulações filosóficas do que seu projeto científico pode fazer parecer, à primeira vista. A sincronicidade, para Jung, auxilia a esclarecer o problema corpo/alma, pois é forma de pensar segundo ordenamento significativo, não causal que permitira, por isso, lançar luz sobre o paralelismo psicofísico, mesmo sem recorrer a Leibniz:

³ Utilizaremos a terminologia “corpo/alma” ao invés de mente/corpo, uma vez que é mais condizente com os termos utilizados pelos pensadores que são foco de nosso trabalho: Leibniz e Jung.

A suposição de uma relação causal entre a psique e o corpo nos conduz (...) a conclusões que dificilmente enquadrariam com a experiência: ou há processos psíquicos que dão origem a acontecimentos psíquicos, ou há uma psique preexistente que organiza a matéria. No primeiro caso, é difícil ver como processos químicos seriam (...) capazes de produzir processos psíquicos, e, no segundo caso, de que modo uma psique imaterial poderia colocar a matéria em movimento. Não é necessário pensar na *harmonia praestabilita* de Leibniz (...). A sincronicidade possui certas qualidades que podem nos ajudar a esclarecer o problema corpo-alma. É, sobretudo, o fato da ordem sem causa, ou melhor, do ordenamento significativo que poderia lançar alguma luz sobre o paralelismo psicofísico (Jung, VIII/3, § 938).

22

Jung assume, todavia, que se a relação corpo-alma fosse sincronística, a causalidade não seria um fenômeno tão raro (Main, 2004, p. 40), dependendo de como se investigar as relações entre mente e corpo, dizendo ser possível que a relação corpo e alma venha a ser entendida como uma relação de sincronicidade: “O princípio da sincronicidade torna-se, assim, a regra absoluta em todos os casos em que um acontecimento interior ocorre simultaneamente a outro exterior” (Jung, VIII/3, § 928). Pelos textos que Jung cita, como o *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias* (1695) e a *Monadologia* (1714), temos consciência de que Jung teve contato com textos nos quais é justamente a relação corpo e alma um dos principais problemas discutidos. Nosso trabalho busca compreender como Jung pensa a relação corpo-alma a partir de seu princípio da sincronicidade, e como o diálogo com Leibniz se mostrou importante nesse processo. Em que medida o diálogo com a filosofia é de assimilação e em que medida é de crítica?

Harmonia preestabelecida, corpo e alma.

Como dito acima, Jung tem uma relação complexa com a filosofia, pois quer evitar afirmações de cunho metafísico em sua psicologia. Desse modo, Jung não propõe uma explicação metafísica da realidade como Leibniz. Apresenta, inclusive, certa cautela em relação à questão metafísica corpo-alma (Barreto, 2010, p. 144n). Não obstante, a influência de Leibniz persiste em Jung, não sendo meramente recurso retórico a menção ao mesmo, ao contrário do que aponta Main (2004, p. 76).

Jung observa, no conceito de harmonia preestabelecida um ‘sincronismo absoluto’ dos fenômenos psíquicos e físicos, mencionando que tal concepção resultou na noção de *paralelismo psicofísico*. Todavia, é digno de nota que a filosofia leibniziana não se trata

de uma filosofia dualista, mas de um *monismo*. O paralelismo é apenas do ponto de vista epistemológico (isto é, do conhecer), e não do ponto de vista ontológico (ou seja, do ser). Leibniz meditara sobre a filosofia desde a juventude. Estudara bastante os escolásticos, e depois se voltara à ciência moderna. Não aderiu ao mecanicismo e, inicialmente, acreditou no vazio e nos átomos, até que, depois, percebeu que não conseguiria encontrar os princípios da verdadeira unidade somente na matéria, pois nesta, tudo é coleção de partes ao infinito (Leibniz, 2002c, pp. 16-17).

A realidade da matéria é multiplicidade, derivada somente de unidades verdadeiras, as quais possuem outra natureza: trata-se de pontos reais e animados, ou átomos de substância (Leibniz, 2002c, p. 17). Tais unidades *não* são, segundo Leibniz (2002c, p. 24), átomos materiais. Estes seriam contrários à razão, dado que a matéria, para o filósofo, é divisível ao infinito. Trata-se, portanto, de ‘átomos de substância’, ou ‘pontos metafísicos’, que são exatos e reais, e sem os quais não haveria nada de real, pois sem verdadeiras unidades, não haveria multiplicidade alguma.

Se essas reflexões foram o “porto”, o problema da união da alma com os corpos, para Leibniz (2002c, pp. 24-25), é considerado um “mar aberto”. Não se encontrava, na época do filósofo, meio de explicar como o corpo interfere na alma, e vice-versa. Como uma substância pode se comunicar com outra? Em sua metafísica tardia, apresentada nos *Princípios da natureza e da graça* (1714) e na *Monadologia* (1714), os corpos serão apresentados como substância composta e a única substância simples é a **mônada**, equivalente do que ele chamou, no texto de 1695, ‘átomo de substância’. Mônada é uma substância simples, sem partes, imperecível, indivisível. Os compostos são agregados das substâncias simples (Leibniz, 1979, §§ 1-4). Deve haver substâncias simples em todo lugar – caso contrário, os compostos não existiriam. Logo, o todo da natureza é cheio de vida. (Leibniz, 1998, § 1).

Mônadas, por não terem partes, não podem ser nem feitas, nem desfeitas. Tais substâncias não iniciam, nem se encerram. Duram tanto quanto o universo, o qual mudará, mas nunca será destruído. As mônadas só se diferem entre si por suas qualidades internas e por suas ações (percepções e apetites) (Leibniz, 1998, § 2).

O panorganicismo, a referida concepção da presença da vida em todas as coisas, é fundamental para se garantir a harmonia (Rutherford, 1998, pp. 227-229). Com base em estudos de Leewenhoek e Malphigi, microscopistas do século XVII, Leibniz observou que o animal e toda substância organizada não começa no momento em que acreditamos:

sua aparente “geração” é, na verdade, desenvolvimento e espécie de aumento (Leibniz, 2002c, p. 20). Não há, para Leibniz, apenas conservação da alma, mas do animal e de seus órgãos, ainda que a destruição das partes o tenha reduzido a porções minúsculas, inapreensíveis a nossos sentidos. (Leibniz, 1979, § 77). Os animais são apenas desdobrados, transformados. As almas nunca abandonam totalmente seu corpo, e nunca passam de um corpo para outro totalmente novo a eles, o que ocorre lentamente na nutrição, e espontaneamente na morte (Leibniz, 1998, § 6). Há viventes mesmo na mais íntima porção de matéria, que é como um lago cheio de peixes (Leibniz, 1979, §§ 66-67), na qual os corpos estão em fluxo (Leibniz, 1979, § 71).

Como na natureza, tudo é cheio de vida, há substâncias simples em todo lugar. Cada substância simples forma o centro de uma substância composta (animal, por exemplo) e o princípio de sua unidade é cercado por uma massa feita por infinitas outras mônadas, as quais constituem o corpo da mônada central (Leibniz, 1998, § 3). Dependendo de como o corpo é afetado, a mônada central representa coisas fora dela, como se fosse um centro, um espelho que representa o universo.

A percepção na mônada surge pelas leis do apetite, ou causas finais do bem e do mal. As mudanças no corpo, por sua vez, surgem em decorrência das leis das causas eficientes de movimento. Há, portanto, harmonia perfeita entre a percepção da mônada e os movimentos de corpos, preestabelecida desde o princípio, entre causas eficientes e causas finais. Nessa harmonia em que consiste o acordo/união entre corpo e alma, sem que um interfira nas leis do outro (Leibniz, 1998, § 3).

Cada mônada, junto com seu próprio corpo, constitui uma substância viva. Além de haver vida em todo lugar, há níveis infinitos de vida entre as mônadas. Percepções e impressões que uma mônada recebe podem remeter a um sentimento, o qual é acompanhado de uma memória. Isso ocorre no animal, que recebe tal nome por ter uma alma (*anima*). Quando a alma se encontra no nível da razão ou de algo mais sublime, constitui um espírito. Às vezes, animais se encontram em níveis mais simples, como no sono e no desmaiar. Nesse caso, é como se fossem uma mônada simples (Leibniz, 1998, § 4).

Tal estado passageiro que envolve multiplicidade na unidade é a percepção, distinta da apercepção. Por negligenciar essas diferenças, os cartesianos acreditavam que só os espíritos eram mônadas, não concebendo almas nos animais não racionais, ou brutos

(Leibniz, 1979, § 14). Cartesianos e occasionalistas ofereciam duas vias que Leibniz não quis seguir. O rigor da metafísica não permite que se conceba haver influência real de uma substância criada sobre outra, como pensavam os cartesianos. Atuação constante de Deus para garantir a interação corpo e alma seria recurso a um *Deus ex machina* (Leibniz, 2002c, p. 25).

Para se referir a essas escolas, Leibniz faz uso de metáforas. Ele pensa em pares de relógios: eles podem ter sua correspondência imaginada de três formas (Leibniz, 2002b, pp. 45-46): influência natural é a menos plausível das três, pois seria uma raridade que dois relógios batessem juntos. É o que Leibniz chama via da influência, que corresponderia à ‘filosofia vulgar’. A segunda forma seria através de vigília constante de um artesão hábil, que acertasse um relógio com o outro a cada momento. Trata-se, nesse caso, da via da assistência, representada filosoficamente pelo occasionalismo. Finalmente, temos a ideia segundo a qual os dois relógios de pêndulo teriam sido feitos, desde o início, com arte e justeza, assegurando acordo posterior: a via da harmonia preestabelecida, representada pela filosofia do próprio Leibniz. Quem garante essa harmonia é um artífice divino prevenido, que formou as substâncias desde o começo dos tempos. Essa teoria seria a mais bela e digna de Deus, para o filósofo.

Uma suposição necessária, para Leibniz, é a seguinte: Deus criou primeiro a alma, de modo que tudo surge nela de sua própria natureza, por (a) perfeita espontaneidade em relação a ela mesma e (b) perfeita conformidade com o que está fora dela. (Leibniz, 2002c, p. 26). A massa organizada expressa pela alma (corpo) encontra-se pronta a agir a partir dela mesma, quando a alma o queira, sem que uma interfira na outra. O movimento no corpo corresponde às paixões e às percepções da alma, e essa relação mútua é preparada por antecipação (Leibniz, 2002c, p. 27), mediante a harmonia preestabelecida: as almas agem por apetites, fins e meios (segundo leis das causas finais); ao passo que os corpos agem por leis das causas eficientes ou dos movimentos. Ambos os reinos são harmônicos entre si (Leibniz, 1979, § 79): o reino das causas eficientes (reino físico da natureza – Deus pensado como arquiteto de uma máquina) e o reino das causas finais (reino moral da graça – Deus pensado como Monarca da Cidade de Deus) (Leibniz, 1979, § 87), de modo que a natureza conduz à graça, e a graça aperfeiçoa a natureza, servindo-se dela (Leibniz, 1998, §15).

Corpo e alma são autônomos, mas se interpenetram mediante a harmonia preestabelecida (Rutherford, 1998, p. 217). Há uma hierarquia dos seres: as substâncias

simples se dividem em enteléquias (mônadas dos não viventes e das plantas). Almas possuem memórias (animais não racionais) e espíritos, por sua vez, possuem consciência (apercepção), razão e capacidade de reflexão (seres racionais) (Leibniz, 1979, §§ 18-30; Schneider, 2001, p. 35). A apercepção difere da percepção, uma vez que a percepção pode ser não consciente.

A consciência é o conhecimento reflexivo, para Leibniz, não sendo dada a todas as almas (Leibniz, 1998, § 4). Os corpos são feitos para os espíritos, os únicos capazes de entrar em comunhão com Deus e de celebrar sua glória. Esse sistema é a ideia mais razoável, para Leibniz, e dá ideia da harmonia do universo, bem como da perfeição das obras de Deus. (Leibniz, 2002c, p. 27). Graças à harmonia, há ajuste das mônadas entre si (Jung, VIII/3, § 927). Note-se que as almas refletem o universo, mas os espíritos refletem a própria divindade, sendo cada espírito “uma pequena divindade” (Leibniz, 1979, § 83). Para Jung (VIII/3, § 927), a concepção segundo a qual o homem é um microcosmos fica nítida na *Monadologia*, visto que as mônadas são imagem do universo, ‘espelhos ou imagens vivas das coisas criadas’. Isso parece ir de encontro à visão chinesa do mundo com a qual Jung simpatiza e que mencionamos acima. Não obstante a influência reconhecida de Leibniz, Jung rejeita o filósofo em “bases empíricas”, devido à raridade dos eventos sincrônicos (Main, 2004, p. 73).

Para Jung, a alma humana vive unida ao corpo, de forma indissolúvel e, por isso, uma separação entre o psiquismo e os pressupostos básicos da biologia é apenas artificial. Jung, aqui, aproxima-se de Leibniz e de Spinoza e se distancia de Descartes, para quem corpo e alma não são unidade⁴.

Outra semelhança é digna de nota: Tanto Jung quanto Leibniz e Spinoza tinham grande capacidade de assimilação de teorias diferentes (e mesmo conflitantes) entre si. Isso fica claro, por exemplo, da parte de Leibniz, quando ele menciona que a consideração do seu sistema mostra que, indo-se a fundo das coisas observa-se na maioria das teorias filosóficas mais razão do que se acreditava: por exemplo, a redução das coisas a harmonias, números e ideias nos pitagóricos e nos platônicos (Leibniz, 2002a, p. 71). Esse trecho é ainda mais pertinente se nos lembrarmos de que Jung cogitou conferir um

⁴ JUNG, C. G., VIII/2, § 232.

fundamento matemático à sincronicidade, e menciona Platão como um precursor da sincronicidade (Jung, VIII/3, §§ 870; 932).

Sincronicidade, arquétipos e monismo

Para compreendermos melhor o conceito junguiano de sincronicidade, é importante remetermos a seu diálogo com o sinólogo Richard Wilhelm, cuja amizade teria sido um dos maiores acontecimentos da vida de Jung, segundo depoimento do próprio psicólogo (Jung, C.; Wilhelm, R.; 1983, p. 11). No discurso em memória a Wilhelm proferido em 1930, o psicólogo suíço já afirma que haveria um ‘princípio sincronístico’ na ciência do I-Ching (Jung, VIII/3, § 866).

O I Ching não é ‘científico’ e não se baseia na causalidade, mas em outro princípio, o qual Jung chamara, experimentalmente, o princípio de sincronicidade. O princípio da causalidade, para Jung, não é suficiente para esclarecer certos fenômenos de psicologia profunda, como as coincidências significativas e os casos de *deja-vù*. Trata-se de uma relação de simultaneidade de eventos, de ocorrência simultânea de pensamentos, símbolos, etc. (Jung, C.; Wilhelm, R.; 1983, p. 14).

A causalidade seria um pensamento linear, ao passo que a sincronicidade seria um pensamento de campo, em que o centro seria dado pelo tempo. O pensamento sincronístico é o pensamento clássico chinês, desenvolvido e diferenciado pelo povo chinês mais do que por qualquer outra civilização (Von Franz, 1980, pp. 7-8). O pensamento baseado no princípio de sincronicidade atinge seu ponto máximo no I Ching e constitui a mais pura expressão do espírito chinês (Jung, VIII/3, § 928). No ocidente, tal pensamento estava presente em Heráclito e reapareceu em Leibniz ‘como eco distante’, de acordo com o psicólogo (Jung, C.; Wilhelm, R.; 1983, p. 15).

O princípio da sincronicidade nos afirma que os termos de uma coincidência significativa são ligados pela *simultaneidade* e pelo significado, e que estes dois são o critério indispensável para se avaliar o fenômeno da sincronicidade (Jung, VIII/3, § 906). A realidade, segundo a mentalidade chinesa, é conceitualmente cognoscível porque há uma racionalidade latente em todas as coisas. A base da coincidência significativa reside no fato de que, onde há o sentido (*Tao*), há a ordem (Jung, VIII/3, § 912), de modo que acontecimentos macrocósmicos estão presentes no microcosmos (Jung, VIII/3, § 913).

O pressuposto subjacente às concepções filosóficas chinesas seria de que *cosmos* e humano obedecem às mesmas leis. O ser humano é um microcosmo, não separado do macrocosmo, e uma situação se liga à outra. O psiquismo e o cosmo se comportam como

mundo interior e meio ambiente, e o homem participa de todo acontecimento cósmico (Jung, C.; Wilhelm, R.; 1983, p. 91), portanto, segundo a visão chinesa de mundo, tal como compreendida por Wilhelm e Jung, os detalhes juntos que formam o quadro global. A psicologia medieval apresenta um ponto de vista semelhante e apresenta elementos ligados por coincidência significativa, sendo que a teoria da *correspondentia* foi de grande importância na filosofia medieval (Jung, VIII/3, § 914).

Para Jung, a concepção segundo a qual o homem é um microcosmo fica nítida na *Monadologia* de Leibniz, visto que as mônadas são tidas por Leibniz como imagem do universo, espelhos de tudo o que é criado (Jung, VIII/3, § 927). Em outro texto, Jung diz, de forma semelhante (VIII/3, § 985) que a ideia fundamental da sincronicidade reaparece na teoria medieval da correspondência, que se baseava nos significados comuns, encontra seu ‘ponto culminante’ e ‘fim temporário’ na harmonia preestabelecida de Leibniz. Nota-se que a visão de mundo como microcosmos é frequentemente adotada por pensadores monistas, como Spinoza, Leibniz e Schelling, e é nessa direção que Jung caminha para resolver o problema corpo-alma: o aparente paralelismo corpo e alma é devido a nossas capacidades (ou melhor, limitações) cognitivas. Na verdade, as duas aparentes substâncias são uma só.

Hösle aponta algo curioso sobre monismo e dualismo ao longo da história da filosofia. Para Hösle (2013, p. 196), Descartes e Kant são dualistas, ao passo que seus sucessores (Spinoza/Leibniz e Schelling/Hegel, respectivamente) elaboraram filosofias para superar tais dualismos. De maneira análoga, podemos acrescentar que Freud apresenta um pensamento marcado por vários dualismos (pulsão de vida e pulsão de morte; corpo e psiquismo; processo primário e processo secundário) e Jung parece tentar superá-los. Barreto acrescenta:

(...) Se a hipótese da sincronicidade é aceita, então forçosamente se impõe uma mudança na imagem de mundo, no sentido de uma unidade profunda entre os eventos psíquicos (ou espirituais) e os eventos físicos. Esta unidade supera o dualismo moderno de uma forma que se distingue do materialismo. Por um lado, ela apresenta analogia com concepções metafísicas passadas; por outro, aproxima-se, em vários pontos, do idealismo alemão (Barreto, 2010, p. 149).

O comentador Barreto aponta, nesse sentido, (2010, pp. 219-222) uma proximidade entre a filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) romântica e algumas concepções de Jung, inclusive entre a noção de correspondência analógica e a

sincronicidade ⁵. Sincronicidade, como mencionamos acima, é uma coincidência significativa ou conexão acausal ⁶ (Jung, VIII/3, § 827). Parece, nesses casos, haver conhecimento *a priori*, ainda que inexplicável causalmente. Sincronicidade envolve dois fatores: 1) uma imagem inconsciente alcança a consciência de maneira direta (literalmente) ou indireta (simbolização/sugestão) na forma de sonho; associação ou premonição; e 2) uma situação objetiva coincide com esse conteúdo (Jung, VIII/3, § 858).

Jung chega a mencionar (VIII/3, § 850) a sincronicidade como simultaneidade de um estado psíquico com um ou vários acontecimentos que aparecem como paralelos significativos de um estado subjetivo momentâneo e, em alguns casos, também o oposto. Utiliza terminologia leibniziana, falando de “harmonia” entre causas finais (subjetivas) e causas eficientes (objetivas) (Jung, VIII/3, § 850; Leibniz, 1979, § 87).

Jung defende (VIII/3, § 841) que certos fenômenos de sincronicidade parecem estar ligados aos arquétipos. O que é esse conceito, que possui uma clara ressonância filosófica, ressoando Agostinho, Kant e outros? Ora, Jung menciona, em *Símbolos da Transformação*, que há o pensamento consciente, guiado por palavras. Todo curso de pensamento destinado a ensinar ou a convencer, por exemplo, passa por palavras. Trata-se do pensamento lógico, adaptado à realidade, ou ainda, com atenção direcionada. Essa forma de pensamento possui a peculiaridade de causar fadiga e se liga a processos de assimilação psíquica (Jung, V, § 11).

O material com o qual nós pensamos são imagens e conceitos verbais. Jung menciona Hamann, para quem a linguagem era, inicialmente, um sistema de sons emotivos e imitativos, sons que expressavam terror, medo, amor, etc., e também um sistema de sons os quais imitavam os elementos da natureza: o fluxo da água, o rugido do trovão, etc (Jung, V, § 12). A linguagem, considerando essa relação com a reprodução de sons, é uma reação a emoções “internas”.

⁵Esse tópico, bem como a assimilação de Schopenhauer por Jung, será objeto de um artigo posterior, de modo que não entraremos em detalhe por hora. Basta, por enquanto, mostrar que há uma tradição de pensamento de Spinoza até o idealismo alemão e Schopenhauer que Jung, de certa forma, resgata.

⁶Há três categorias de fenômenos da sincronicidade: (1) Coincidência de um estado psíquico do observador com um acontecimento objetivo, externo, e simultâneo que corresponde ao estado psíquico, não havendo evidência de conexão causal. Esse fenômeno é **sincrônico** (por exemplo, pensa-se em alguém e essa pessoa telefona para quem pensou nela, na mesma hora). (2) Coincidência de um estado psíquico com um acontecimento exterior correspondente **fora do campo da percepção do observador** (um desastre natural, por exemplo) – fenômeno **sincronístico**; e ainda (3) coincidência de um estado psíquico com um acontecimento futuro (premonição) – fenômeno **sincronístico** (JUNG, VIII/3, § 974).

O pensamento direcionado, ou pensamento mediante palavras é um instrumento da cultura. O trabalho pedagógico dos últimos séculos enfatizou essa forma de pensamento, desenvolvido a partir da esfera subjetiva, individual, rumo à esfera objetiva, social, promovendo reajuste do psiquismo humano (Jung, V, § 17). Para Jung, os antigos só não conseguiram a aplicação do conhecimento com fins técnicos porque ainda não possuíam treinamento em pensamento direcionado. O segredo do desenvolvimento cultural, para o psicólogo, foi a mobilidade e descartabilidade de energia psíquica. O pensamento direcionado é uma aquisição moderna (Jung, V, § 17), que rompe precisamente com as imagens de mundo como a chinesa e a medieval, mencionadas acima.

Se o pensamento com as palavras é o pensamento direto, qual seria o pensamento ‘não direto’? Parece que não há, nesse caso, ideias que direcionam o pensar, que parece estar oscilante, flutuante, embora isso seja realmente só aparente (Jung, V, § 18). Jung defende haver dois tipos de pensamento (nesse ponto, observamos que ele se mantém dualista, assim como Freud com seus processos primário e secundário). Há um pensamento mais imagético e simbólico, outro mais discursivo e lógico. Jung estende, assim, o pensamento para um âmbito não discursivo.

A ciência moderna é, para Jung (V, § 20), a expressão mais clara do pensamento direcionado, que rompe gradativamente com o pensamento indireto, onírico e – podemos acrescentar – sincronístico. Segundo o psicólogo suíço (VIII/3, § 818), as descobertas da física contemporânea provocaram significativas mudanças na imagem científica do mundo, e abalaram a validade das leis naturais, tais como o princípio filosófico de causalidade, permitindo que reconsideremos o princípio da sincronicidade e seu valor epistemológico como base de uma crítica ao princípio de causalidade.

O pensamento indireto, ou onírico, é ligado aos **Arquétipos**⁷, imagens psicológicas inconscientes, que possuem realidade independentemente da consciência (Jung, V, § 89n). Os arquétipos pertencem à psique inconsciente em um substrato fundamental e não se explicam como aquisições pessoais, e a soma de todos os arquétipos é o inconsciente coletivo (Jung, VIII/2, § 270). A existência do inconsciente coletivo mostra que a consciência individual não é ausente de pressupostos. O inconsciente

⁷ O termo foi usado pela primeira vez na conferência “Instinto e inconsciente”, de 1919 (JUNG, VIII/2, § 270). Trata-se, segundo os editores, de um texto importante para se compreender a sincronicidade.

coletivo compreende a vida psíquica dos antepassados, pressuposto e matriz de todos os fatos psíquicos (Jung, VIII/2, § 230), inclusive dos arquétipos.

Sendo os arquétipos o pressuposto e a matriz de todos os fatos psíquicos, há influência a qual compromete a liberdade da consciência. O determinismo psíquico é apontado por Jung como a espécie é mais ‘poderosa’ que a espécie, do ponto de vista psíquico (Jung, VIII/2, § 230). Já antecipando a seção sobre Leibniz, veremos que, tanto em Jung quanto em Leibniz, parece haver uma tensão entre liberdade e pré-determinismo: no caso de Jung, temos o determinismo dos arquétipos e do inconsciente coletivo, já no caso de Leibniz, há a harmonia preestabelecida que subjaz à ordem da natureza e da graça.

O inconsciente coletivo é um fato de natureza não psíquica, *apoiado em base fisiológica, para Jung, e escapa ao controle da consciência*. Seus símbolos ou motivos são fatores reais, e atenção deve ser dada, em terapia, à relação do paciente com o inconsciente coletivo (Jung, VIII/2, § 230). Parece haver aqui, um forte elemento determinista em Jung.

Em suma, e retornando ao texto da *Sincronicidade*: arquétipos são fatores formais responsáveis pela organização de processos psíquicos inconscientes; consistindo em padrões de comportamento que retiram energia de outros conteúdos da consciência, obscurecendo-os. Para o psicólogo (VIII/3, § 840), além do inconsciente pessoal, existe o inconsciente coletivo, uma psique idêntica em todos os indivíduos, que não pode ser percebida nem observável diretamente, e que contém memórias coletivas e os arquétipos. Um trecho em que Jung articula sua teoria do inconsciente com a sincronicidade é digno de nota:

Como pode um acontecimento distante no espaço e mesmo no tempo produzir, por exemplo, uma imagem psíquica correspondente, se nem sequer podemos falar de um processo de transmissão de energia para isso necessária? Por mais incompreensível que isto pareça, nós nos vemos, afinal, forçados a admitir que há, no inconsciente, uma espécie de conhecimento ou “presença” *a priori* de acontecimentos, sem qualquer base causal. Em qualquer caso, nosso conceito de causalidade é incapaz de explicar os fatos (Jung, VIII/3, § 856) (grifo do autor).

Agora, em posse de conhecimento mais preciso do que seja a sincronicidade, vejamos como Jung associa seu conceito com a harmonia preestabelecida de Leibniz, e em que sentido essa noção pode contribuir para o debate corpo/alma.

Conclusão

Leibniz é um pensador sistemático. Aceitar sua harmonia preestabelecida inclui aceitar sua teoria de ideias na mente divina, as mônadas, a pré-formação, entre outras concepções (Schneider, 2001, p. 46). Dessa forma, uma aproximação entre Leibniz e Jung deve ser bem cautelosa. Jung não adotaria tantos pressupostos metafísicos quanto Leibniz, embora – como tentamos mostrar nesse trabalho – acabe adotando, “inconscientemente”, posições metafísicas consideráveis, como a ideia de um psiquismo independente do sujeito (o inconsciente coletivo); a intuição intelectual e um fundamento ontológico para a sincronicidade.

Não obstante as diferenças, as semelhanças são fecundas: Leibniz, ao ter criticado o mecanicismo cartesiano e às analogias entre seres vivos e máquinas, trouxe contribuições tanto para a filosofia quanto para a psicologia. Tanto a postura filosófica de Leibniz quanto a de Jung, a nosso ver, evitam unitaleralidade na explicação de fenômenos humanos. Trata-se de pensadores que adotaram uma antropologia não reducionista, tendo feito mais jus à experiência humana do que posturas fisicalistas, por exemplo.

Possíveis contribuições dos pensadores para o problema corpo e alma – ou, para utilizar uma linguagem mais em voga, mente e corpo – estão no fato de ressaltarem um paralelismo psicofísico do ponto de vista epistemológico, e um monismo do ponto de vista ontológico; na crítica ao mecanicismo, e também em questionar a medicina psicossomática, que prega um interacionismo ou relação causal mente/corpo. O mecanicismo que Leibniz criticou em Descartes e que Jung criticou em Freud pode ter, como alternativas interessantes teorias que ressaltem o paralelismo psicofísico, ou vias não causais de explicação de fenômenos psíquicos, lembrando sempre que o paralelismo que Jung e Leibniz advogam não é ontológico, mas epistemológico – ou seja: corpo e alma são uma unidade, mas separados pela cognição humana como séries paralelas. A crítica ao mecanicismo leva em conta a exigência que um ser racional tem de fins, de causas finais, não sendo apenas movido por causas eficientes. E, no caso de Jung, finalidade pode ser traduzida por sentido: a exigência de sentido faz a psicologia do ser humano um enigma que não é explicável apenas como uma máquina.

Referências bibliográficas



BARRETO, Marco Heleno. Símbolo e sabedoria prática: C. G. Jung e o mal-estar da modernidade. São Paulo: Loyola, 2008.

HÖSLE, Vittorio. “To what Extent is the Concept of Spirit (*Geist*) in German Idealism a Legitimate Heir to the Concept of Spirit (*Pneuma*) in the New Testament? In HÖSLE, V. *God as Reason: Essays in Philosophical Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 186-201.

JUNG, Carl Gustav. A natureza da psique. Trad. D. M. R. Rocha. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. A sincronicidade. In: JUNG, Carl Gustav. Sincronicidade. Trad. Matheus R. Rocha. – 18ª ed. – Petrópolis: Vozes, 2012a, pp. 111-123.

_____. Sincronicidade: um princípio de conexões acausais. Trad. Matheus R. Rocha. – 18ª ed. – Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. Symbols of Transformation: An Analysis of the prelude to a case of schizophrenia. 2nd Ed. Trans. R. F. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1990. (Bollingen Series XX: vol V).

_____. Synchronicity: An Acausal Connecting Principle. Trans. R. F. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1973 (Bollingen Series XX: vol. VIII).

JUNG, Carl Gustav; WILHELM, Richard. O segredo da flor de ouro. Um livro de vida chinês. Trad. Dora Ferreira da Silva e Maria Luíza Appy. Petrópolis: Vozes, 1983.

KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1974a.

_____. Kritik der Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974b.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Esclarecimento das dificuldades encontradas por Bayle no Sistema novo da união da alma e do corpo [1968]. In: Leibniz, Gottfried Wilhelm. Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos. Trad. Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a. (col. Travessias): pp. 62-72.

_____. Observações acerca da harmonia da alma e do corpo (segundo esclarecimento do sistema novo) [1969] In: Leibniz, Gottfried Wilhelm. Sistema novo da

natureza e da comunicação das substâncias e outros textos. Trad. Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002b. (col. Travessias): pp. 45-48.

_____. Os princípios da filosofia ditos a Monadologia. Trad. M. Chauí. In: Newton, Isaac; Leibniz, Gottfried Wilhelm. Newton. Leibniz (I), pp. 103-115. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os pensadores).

_____. Principles of Nature and Grace, Based on Reason. In Leibniz, Gottfried Wilhelm. Philosophical Texts. Trad. R. Francks e R. S. Woolhouse. Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 258-266.

_____. Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias (1695). In: Leibniz, Gottfried Wilhelm. Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos. Trad. Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002c. (col. Travessias): pp. 15-30.

MAIN, R. The Rupture of Time. Synchronicity and Jung's Critique of Modern Western Culture. New York: Brunner-Routledge, 2004.

RUTHERFORD, Donald. Leibniz and the Rational Order of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCHNEIDER, Christina. Leibniz's theory of bodies: monadic aggregates, phenomena, or both? *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 104, p. 33-48, dez. 2001.

VON FRANZ, M.-L. On divination and Synchronicity: the Psychology of Meaningful Chance. Toronto: Inner City Books, 1980.



As bases filosóficas do Paradigma *Queer*

Priscila Carvalho¹ e Fabio Oliveira²

Resumo

O presente artigo pretende problematizar a adoção e a recusa do conceito de gênero a partir de bases filosóficas e políticas que constituem as teorias feministas, os movimentos sociais reivindicatórios e o mais novo paradigma forjado no seio de ambos, qual seja, o Paradigma *Queer*³. Pretende-se incitar o pensamento para questões fundamentais nos estudos contemporâneos sobre gênero, sexo, identidade e relações de poder. Essas questões nos acompanham a cada página deste texto e são mobilizadas para pensar a relação estabelecida entre a filosofia e as teorias *queers*: afinal, é possível e desejável uma filosofia queerificada? Que contribuições a filosofia ofereceria a essas teorias? Que contribuições as teorias *queer* ofereceriam à filosofia? Ao criticar o conceito de gênero, as teorias *queer* constituem-se no paradigma que pretende eliminá-lo? O Paradigma *Queer* (PQ) é uma produção feminista? O conceito de gênero é uma ferramenta de análise emancipatória? Quais as formas de opressão que um Paradigma *Queer* pode abarcar? Tais problemas são desenvolvidos a partir das relações de poder – que envolvem a construção do sujeito do feminismo –, das normas que conformam a relação entre sexo, gênero, sexualidade. Nesse contexto, as subalternizações estruturadas em torno do corpo, do gênero e da sexualidade são apresentadas desde uma perspectiva filosófica não evolucionista ou progressivista, o que, segundo compreende-se aqui seria, mais fiel aos seus objetivos deflagratórios. Pretende-se ainda elencar algumas razões pelas quais o conceito de gênero é, a um só tempo, emancipador e essencializador. Somente tendo percorrido esse caminho, ainda que resumidamente, acreditamos ser possível sustentar uma Teoria *Queer* feminista emancipatória.

Palavras-chave: Paradigma queer. Feminismo. Filosofia. Gênero.

Abstract

This article aims to discuss the adoption and rejection of the concept of gender based on philosophical and political foundations that make up feminist theories, petitory social movements and the newest paradigm forged in the heart of both, namely the Queer Paradigm. It seeks to instigate thinking on fundamental issues in contemporary studies about gender, sex, identity and power relations. These issues follow us through each page of this text and are mobilized to think about the relationship established between philosophy and queer theories: after all, is a queerified philosophy possible and desirable? What contributions could philosophy offer to these theories? What contributions could

¹ Doutora em Filosofia (UFRJ). Atualmente desenvolve pesquisa e docência de pós-doutoramento (UFRJ-PNPD/CAPES). Pesquisadora do Laboratório Antígona de Filosofia e Gênero (UFRJ), do Grupo de Pesquisa "Reconhecimento e Redistribuição: formas de combate aos estereótipos de gênero" (UFRJ), do Grupo de Pesquisa "Direitos Básicos, Justiça Social e Políticas Públicas" (UFRJ). E-mail: pricarvalho1973@yahoo.com.br

² Doutor em Filosofia (UFRJ), Pós-Doutorando em Filosofia (Universidade de Valladolid). É Pesquisador do Grupo de Pesquisa "Direitos Básicos, Justiça Social e Políticas Públicas" (UFRJ), Antígona: Laboratório de Filosofia instituído for Critical Animal Studies). E-mail: fabioagoliveira@gmail.com.

³ Neste trabalho, optamos em utilizar a comumente Teoria *Queer* no plural. Com isso, pretendemos invocar para o debate que será apresentado a dinâmica e embate presente nas diferentes formas de se interpretar as teorias que marcam a trajetória do que hoje entendemos como *Queer*. Com isso, iremos propor mais adiante uma forma de compreender esse processo e momento que permitem a base de um paradigma, o Paradigma *Queer*

queer theories offer to philosophy? When criticizing the concept of gender, are queer theories constituted in the paradigm that seeks to eliminate it? Is the Queer Paradigm (QP) a feminist production? Is the concept of gender an emancipatory analysis tool? What forms of oppression can a Queer Paradigm encompass? Such problems are developed based on power relations, involving the construction of the subject of feminism, i.e. the rules that shape the relationship between sex, gender, sexuality. In this context, the forms of subordination structured around the body, gender and sexuality are presented from a philosophical approach that is not evolutionist or progressivist, which, as it is understood here, would be more true to its deflagratory goals. The aim is also to list some reasons why the concept of gender is, at the same time, both emancipating and essentializing. Only having traveled this path, even if briefly, do we believe it is possible to form the basis for an emancipatory feminist Queer Theory.

36

Keywords: Paradigm queer. Feminism. Philosophy. Gender.

1. Introdução: por uma abordagem não-evolucionista das Teorias *queer*

As problematizações presentes na antropologia estruturalista francesa, na sociologia estadunidense e na filosofia pós-estruturalista francesa, entre as décadas de 1970 e 1980, precedidos pelas contribuições de Beauvoir em 1949, propiciam o surgimento de teorias feministas, bem como a consolidação do campo de investigação e estudos de gênero. Contudo, a partir dele, também surgem logo em seguida os questionamentos a respeito do quão emancipador e agregador o conceito seria tanto em sua extensão para o plano da sexualidade, quanto para o plano das conexões entre as diversas outras formas de expressão.

Foi Teresa de Lauretis quem empregou o termo “*queer*” pela primeira vez com a conotação teórica mais aproximada de como o entendemos hoje. Ao participar de uma conferência em 1990 na Califórnia⁴, Lauretis propõe o termo Teoria *Queer* como um nome a ser dado às abordagens teóricas que problematizavam as noções de normalidade e sexualidade, que já haviam sido pensadas pela relação problematizada entre sexo/gênero/sexualidade. Naquele mesmo ano, Judith Butler lançaria *Problemas de gênero: feminismo como subversão da identidade*, obra que marcaria o início da Teoria *Queer*, segundo muitas feministas.

Até aquele momento a etimologia da palavra inglesa “*queer*” significa exclusivamente “esquisito”, “estranho” e “duvidoso”, sendo, porém, usado pejorativamente para promover injúria às pessoas que escapavam às normas da

4

⁴ Conferência realizada em fevereiro de 1990 na Universidade da Califórnia (Santa Cruz) com o propósito de abordar o tema das sexualidades lésbicas e gays.

heterossexualidade e cisgineiridade, isto é, gays, lésbicas, travestis e pessoas transgêneros eram chamados de *queer* porque seriam estranhas/os, bichas, maricas, invertidos/as etc. Em plena efervescência cultural, os questionamentos sobre os direitos de grupos sexuais minorizados política e culturalmente conduziram o termo *queer* para ressignificação cultural, filosófica e política daqueles sentidos pejorativos. Dessa forma as pessoas injuriadas se apropriaram dele para afirmarem sua identidade de maneira declarada e reivindicatória, fazendo frente ao modelo normativo de gênero imposto pelo patriarcado heteronormativo, ou seja, ressignificando o modo como tal modelo as percebia e as estigmatizava. Essa ressignificação viria a compor o campo de teorias *queer*, ou como preferimos nomear, do Paradigma *Queer*. Tal ressignificação se estenderia a todas aquelas e aqueles que “desviam-se ou escapam” das normas de gênero vigentes, mas também se estenderia aos que questionam tais normas e/ou querem ter o direito de escolher suas próprias diretrizes dentro do que for possível no plano de suas vivências.

É preciso, antes de mais nada, destacar que o Paradigma *Queer* representa um dos casos em que há uma clara troca entre intelectuais⁵ e movimentos sociais. As ruas flertavam com ideias vindas da academia e vice-versa, num movimento de diálogo entre pessoas que estão imersas na vida em sociedade. No seio do debate, estão as relações de gênero. Pensar o PQ exige, indiscutivelmente, o reconhecimento de como esse conceito foi forjado nas práticas cotidianas de pessoas que escapavam às normas impostas pelos mais diferentes regimes de controle: domésticos e públicos. Por essa razão, é preciso ressaltar que existiram inúmeros espaços e movimentos de resistências (passeatas, eventos, bares, festas, ONGs entre outros) que também foram parte fundamental da (re)significação do que hoje entendemos como *queer*. Dessa forma, para compreender a emergência e as bases do Paradigma *Queer*, é preciso situá-lo não apenas no momento em que é batizado de *queer*, mas, principalmente, em seus arranjos, provocações e disputas conceituais. Somente a partir daí podemos visualizar sua contribuição decisiva na história da filosofia, que possivelmente se destacará ainda mais futuramente do que talvez hoje.

Por isso, ao longo do texto, essas questões serão advogadas a partir da visão segundo a qual a formulação atual das teorias *queer* pressupõe diversas contribuições que

⁵ Muitos são os nomes indispensáveis no percurso teórico feminista, tais como, Teresa de Lauretis, Lucy Irigaray, Uma Narayan, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Julia Kristeva, Monique Wittig, Iris Young, Donna Haraway, Gloria Anzaldúa, Andrea Dworkin, Bell Hooks. Nesse trabalho destacaremos apenas algumas dessas teóricas, que pensamos ser mais compatíveis para a apresentação da teoria *queer*.

as antecedem e as possibilitam, sem que precisemos apelar para uma interpretação evolucionista, nos moldes do que caracterizamos acima. Entendemos que os movimentos sociais feministas e as abordagens teóricas que apresentam as formulações *queer* dessa maneira não são facilmente defensáveis. A razão que mais nos interessa neste momento é que tais abordagens teóricas apresentam problemas, sob o ponto de vista histórico, já que as concepções teóricas e os movimentos sociais nos mostram que algumas das formulações apresentadas nesta década, ou na passada, já eram vislumbradas nos anos de 1970. Assim, estamos nos distanciando ainda também das abordagens que apresentam as teorias *queer* como rupturas, surgimentos mágicos ou dissociados das perspectivas anteriores. Em vez disso, afirmamos um caráter dialético e inacabado da criação *queer*, preferindo chamá-las de Paradigmas *Queer* (PQ), uma vez que não se pode falar em uma única teoria.



2. Gênero como conceito filosófico-político

Simone de Beauvoir desenvolveu em *O Segundo Sexo*⁶ (1949) um denso trabalho sobre como as mulheres vieram a ser condicionadas culturalmente como pessoas de menor importância, subalternizadas, exploradas, infantilizadas e subjugadas nas mais diversas culturas. Questionando a condição “naturalmente” inferior da mulher e atribuindo à cultura androcêntrica a construção do que seriam suas “limitações ou inferioridades naturais”, Simone de Beauvoir explica que o “destino” inescapável e determinante de tal “inferioridade” teria sido tecido na condição de ser o “outro” do homem, e da cultura que a produz. A cultura androcêntrica se encarregaria de convencer as mulheres de seu “destino” como “o segundo sexo”, convencimento que também será produzido na educação dos homens, já que esses são socializados e formados a partir de tal cultura. A desconstrução da ideia de “destino” natural é cara a Simone, porque originalmente expressaria algo inescapável, forjado pela natureza, da qual não se pode fugir. Simone desconstrói essa ideia mostrando que esse destino não é imutável nem natural, mas fruto da hegemonia de valores androcêntricos que resulta na configuração social que o mantém. Essa configuração se pauta em como os homens, tomando como

⁶ É digno de nota que a obra seja negligenciada por muitos teóricos feministas. Em depoimento sobre a importância teórica do livro, Heleieth Saffioti mostra como até mesmo plágios de Beauvoir são citados sem que o autor se dê conta da negligência. Ver: *Primórdios do conceito de gênero*. In Cadernos pagu (12) 1999: pp.157-163.



referência a si próprios, organizaram a sociedade e escolheram os valores que a regem falocentricamente. A partir da hegemonia de certos valores, as mulheres são vistas e tratadas como um/o “outro” do ser universal, neutro, soberano e racional por serem supostamente marcadas pela corporeidade, resultantes da sensualidade, sensibilidade, emotividade e fragilidade. Essas características foram sendo ensinadas como estando em oposição à racionalidade, que caracterizaria e imunizaria os homens frente àquelas vulnerabilidades supostamente femininas. Segue-se que os homens seriam soberanos de si e sujeitos universais ao passo que as mulheres seriam o ser corpóreo e limitado, ou, em outras palavras, o “outro” do “eu” (homem) que a produz.

Adotando uma perspectiva ao mesmo tempo existencialista e materialista, Simone de Beauvoir procura mostrar que, embora sejam muito importantes as análises sobre a origem da opressão das mulheres, a primeira tese que analisa essa questão, qual seja, a de Karl Marx e Engels, não pôde dar conta da densidade e complexidade do problema. Embora reconheça que tal contribuição seja indispensável, Beauvoir enfatiza que uma soberania opressora está na base do androcentrismo e tal base não é pensada pelo materialismo histórico. Assim como também a psicanálise de Freud e a biologia não puderam, isoladamente, tratar do assunto da maneira como o mesmo exige. Dada sua complexidade, a opressão e subalternização das mulheres exigiriam um exame da cultura e da própria filosofia, enquanto bases de construção do pensamento racional ocidental desde o início androcêntricas e sexistas.

Chama-nos a atenção o fato de que, ainda que a filósofa francesa tivesse feito algo inédito no plano das análises filosóficas e culturais, os estudos de “gênero” que as Ciências Sociais fomentavam até a década de 1960, na própria França, apenas abordavam o gênero como resultado de “diferenças sexuais”, como se ignorassem a denúncia teórica de Beauvoir. Como exceção a essa abordagem biologizante, temos o antropólogo Claude Lévi-Strauss, para quem a cultura explicava as diferenças entre mulheres e homens. Porém, Lévi-Strauss apresenta a cultura como uma estrutura fixa, fazendo parecer que as manifestações e organizações culturais teriam um perfil estrutural universal.

O questionamento sobre determinismo biológico beauvoriano receberia um novo tratamento em 1975 no trabalho da antropóloga e filósofa estadunidense Gayle Rubin. Em seu trabalho *Tráfico de mulheres: notas sobre a economia política do sexo*, Rubin volta suas críticas para o determinismo biológico, iniciadas por Beauvoir, porém, sem a dimensão existencialista. Rubin é a primeira a questionar o “sistema sexo/sexualidade” e a forma como ainda eram estudadas tais questões: sempre sobre o enfoque das diferenças

entre heterossexuais, lésbicas e gays. Em *Pensando sobre sexo. Notas sobre uma teoria radical da política da sexualidade* (1984), a visão de que relação entre sexo e gênero fazia parte de uma composição social sistêmica fora conduzida para um diálogo com as análises de Foucault, devido à importância de suas análises em *História da Sexualidade – a vontade de saber* (1976). Nesta obra, Michael Foucault apresentaria a sexualidade como dispositivo de poder social normalizador e disciplinar. Para ele, a cultura, as instituições e os sujeitos seriam participantes e praticantes discursivos da manutenção das normas e tecnologias da sexualidade. Mas até aquele momento, com exceção de Rubin, a distinção entre sexo e sexualidade era trabalhada apenas no plano patologizante.

Rubin, e um ano depois, Foucault rompem com a visão patologizante da sexualidade. Mas é Rubin que questiona as questões implicadas na relação entre sexo e gênero. Se considerarmos que, desde 1870, a categoria homossexualidade passa a ser constituída pelo saber médico, representado pela psiquiatria (Foucault, 1976), assim como também a criação de uma série de intervenções e criação de novos aparatos de controles sobre o corpo e os prazeres se torna mais relevante, compreendemos que o texto de Rubin configura uma denúncia e uma teorização original sobre a relação entre sexo/gênero/sexualidade. Na obra citada acima, Rubin tomaria também a teoria marxista, a psicanálise e a antropologia de Levi-Strauss como referências, concluindo, como Beauvoir, que a teoria marxista não poderia sozinha abarcar as complexidades imbricadas neste tema. Assim como Beauvoir, Rubin estava empenhada em desenvolver um olhar feminista sobre as opressões contra as mulheres, porém, diferente daquela, Rubin pensa que a psicanálise de Lacan e a antropologia de Lévi-Strauss puderam revelar claramente a razão pela qual é construída a subordinação das mulheres, pois ambas seriam, por isso mesmo, expressões da “ideologia sexista”. Acerca das limitações da tese marxista, Rubin provavelmente teria concordado com Beauvoir já que, além dos escritos de 1975, mais recentemente em 2003, quando entrevistada pela filósofa Judith Butler, reafirma:

Há um imenso legado marxista no feminismo, e o pensamento feminista tem uma grande dívida com o marxismo. Em certo sentido, o marxismo permitiu que as pessoas levantassem toda uma série de questões que o próprio marxismo não podia responder satisfatoriamente. (BUTLER & RUBIN, 2003, p. 158)

A ideia de que qualquer mapeamento das opressões de gênero não acerta quando trata o assunto como se fosse datado ou apenas dimensionado historicamente é uma cobrança que não somente Beauvoir e Rubin fizeram, como também diversas outras

feministas, inclusive muitas delas marxistas. A categoria classe social, primordial para pensar as hierarquias centrais da estrutura de opressão e exploração capitalistas, não daria conta sozinha de explicar a situação das mulheres nas sociedades patriarcais. Daí a importância da categoria gênero, que aponta para opressões forjadas pelo androcentrismo e perpetrado por culturas patriarcais. Rubin pensava, no entanto, que não somente gênero e classe social, mas também sexualidade e raça, sinalizariam modos de opressão. Essa percepção antecipa também o que hoje se batiza de “interseccionalidade” das categorias e marcadores sociais de opressão e assimetrias. Como Beauvoir, Rubin problematiza a cultura e endossa o conceito de gênero e de sexualidade no bojo da dinâmica política das relações de poder. Em suas palavras:

É impossível pensar com clareza as políticas da raça ou gênero porquanto estas são pensadas como entidades biológicas ao invés de construtos sociais. Similarmente, a sexualidade é inacessível à análise política enquanto for concebida primariamente como um fenômeno biológico ou um aspecto da psicologia individual. A sexualidade é tão produto da atividade humana como o são as dietas, os meios de transporte, os sistemas de etiqueta, formas de trabalho, tipos de entretenimento, processos de produção e modos de opressão. Uma vez que o sexo for entendido nos termos da análise social e entendimento histórico, uma política do sexo mais realista se torna possível. (RUBIN, [1894], p. 13, 1984)

No Brasil, essa percepção também foi adotada por teóricas e militantes feministas socialistas. A socióloga brasileira e marxista Heleieth Saffioti (1999), para quem o conceito de classe social é indispensável para pensar as opressões sociais, reconhece a importância do conceito de gênero. Não por acaso, a socióloga atribui importância às ideias de Beauvoir, Rubin e Joan Scott, para as quais o gênero representa uma categoria fundamental de análise⁷. O que estaria em pauta seria pensar as relações de gênero enquanto partes constitutivas das relações de poder, não somente auxiliando na hierarquização de homens e mulheres ao longo da história, mas localizando cada qual em determinados espaços, configurando, portanto, os domínios públicos e privados. Ainda assim, Saffioti considera indispensável o trabalho de Gayle Rubin na sistematização e denúncia do sistema sexo/gênero, destacando, sobretudo, que foi através do arranjo conceitual forjado por Rubin que o conceito de gênero se tornou problematizável, isto é,

⁷ Assim também merece destaque a historiadora Joan W. Scott (1986) que inseriu a categoria gênero em sua área de conhecimento, evidenciando aspectos e contornos práticos que dispensariam qualquer necessidade de defesa maior a respeito de seu uso. Atendendo a esse propósito, Scott publica o artigo “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, destacando que o termo já expressaria a existência de relações de poder no exercício de gênero. Essas relações apontariam também para o caráter mutável da noção de gênero.

um campo de análise a ser pensado. Em estudos mais recentes, Saffioti (2004) defenderia que o conceito gênero foi sendo (e ainda é) acomodado, absorvido e mantido pelas relações de poder que instauram e influenciam as relações sociais de uma determinada época. O que isso quer dizer? De modo geral, Saffioti pensa que há uma possibilidade de o conceito de gênero servir a um sistema opressivo, dificultando a construção de relações de igualdade. Ou seja, a autora está pretendendo pensar a categoria de gênero como um conceito político em disputa no seio das relações sociais. Estando em disputa, a noção de poder que o move facilitaria ou dificultaria as transformações necessárias para questionarmos o patriarcado, enquanto um sistema violento bastante solidificado.

Sendo assim, Saffioti procurou questionar o uso excessivo do conceito de gênero no debate feminista. Para a autora, em algum momento, deixamos de combater o patriarcado para pensarmos “excessivamente” em gênero, enquanto categoria de análise. Vale ressaltar que, para a autora, pensar a categoria de gênero não necessariamente implicaria pensar as raízes que estruturam a sociedade androcentrada. Não por acaso, Saffioti convoca: “feministas, usem menos gênero!”. A autora pretendia, com isso, nos convocar a pensar que é, sim, o patriarcado que poderia, de fato, estar ganhando com o desfalque dado sobre o problema central das desigualdades materiais que marcam e determinam as assimetrias entre homens e mulheres em sociedades concretas. Para Saffioti, deixar de enunciar a estrutura do “patriarcado” para dizer “gênero” distrairia nossas atenções e enfoques de luta no combate à raiz do problema.

Tomando como referência os questionamentos acima, o que podemos afirmar acerca do conceito de Gênero? É uma ferramenta emancipatória de análise? A partir das próximas páginas tentaremos pensar esse conceito à luz das críticas do Paradigma *Queer*, ora problematizando, ora defendendo a necessidade de falarmos em gênero nos dias atuais.

3. O conceito de gênero para o Paradigma *Queer*: subverte ou reitera as relações de poder?

Uma possível (e frequente) consequência interpretativa sobre o Paradigma *Queer* tende a apresentá-las no singular - a teoria *queer* - fruto imediato de uma suposta evolução no interior do pensamento feminista. Como se, ao atingir sua versão mais contemporânea, tal teoria deixasse para trás traços de sua fase essencialista, branca, heterocentrada e de

classe média. Embora tais traços existissem e precisassem ser superados em nome de uma composição feminista mais plural, representativa, dinâmica e, evidentemente, interseccional⁸, neste trabalho procuramos escapar das abordagens que apresentam a teoria *queer* como perspectiva acabada, evoluída, salvacionista e uníssona. Mantemos antes, e sobretudo, o questionamento que emerge nos primórdios das teorias feministas que hoje são parte das bases da perspectiva teórica *queer* e que já incluíam vozes dissonantes àqueles traços desde o seu começo: abordagens socialistas, lésbicas, principalmente, já se faziam ouvir desde os primórdios das concepções feministas. Ao considerar esse dado pretendemos ter mostrado que alguns pressupostos *queer* já estão presentes desde a formulação feminista inicial, ainda que os mesmos tenham sido evidenciados e, quiçá ampliados, pouco a pouco, a partir de novas vozes que trouxeram à tona a mais complexa problematização acerca da constituição dos sujeitos e suas identidades.

Não obstante essa constatação histórica, há que se destacar que abordagens evolucionistas pressupõem uma ideia de progresso e aperfeiçoamento. Há teorias que refletem essa concepção. No campo da sexualidade, do gênero e do feminismo também existe tal abordagem. Compreender as teorias feministas a partir desse viés é, a nosso ver, uma forma de perpetuar a lógica já questionada pelas próprias Teorias *Queer* quando essas se debruçam sobre as teorias essencialistas, por apresentarem a sexualidade humana reduzida à necessidade de procriação e de continuidade da espécie. Já há muito que essas noções são lidas no contexto das relações de poder, tecidas no seio cultural em que os sujeitos, seus corpos, orientação sexual, desejo, gênero e modo de fazer gênero, são constituídos. Aquela lógica não contribui para pensarmos essas relações, sendo, portanto, não legítimas também nas abordagens teóricas feministas. Por isso mesmo nos parece que qualquer abordagem evolucionista tanto nas construções de pensamentos teóricos como nas organizações sociais devem ser repensadas. Mais recentemente, as teorias *queer* se apresentariam como perspectivas que resultam da evolução ou superação do gênero como base de representação para o feminismo. A seguir, pretendemos destacar dados que nos mostram que tal abordagem não se sustenta necessariamente.

⁸ O termo refere-se às conexões entre as diversas categorias de modo a percebê-las e tratá-las sem qualquer hierarquia de importância entre si, mas estando sempre em construção a partir dos múltiplos atravessamentos e enlaces entre as mesmas. Desse modo pode haver diferentes opressões de acordo com a conexão que se dê entre os diversos marcadores sociais que envolvem sexualidade, classe social, cor de pele e etnia e gênero.

Para (re)interpretar a formulação do Paradigma *Queer* como fruto de embates, discordâncias e, claro, contribuições teóricas feministas traçadas em diálogos teóricos e sociais, destacamos que esse fluxo de ideias acumulou-se em torno de inúmeras experiências pessoais e coletivas, algumas vezes incorporando normas vigentes, ora questionando-as, ora subvertendo-as. A efervescência cultural que se alimenta dessas investigações, e vice-e-versa, mostra-nos que o pensamento humano, e as teorias feministas, estão vivos, em movimento, e que podem e devem se voltar ao mundo, diferente do que pensam aqueles que os localizam em uma esfera de incomunicabilidade com a vida. Consoante com essa ideia vimos que a estrutura social em que se produz a superioridade de um gênero sobre o outro (pensando no binarismo de gênero) é culturalmente mantida através da “naturalização”, “biologização” e “cientifização” discursiva. Desmantelar a sustentação dessa estrutura cultural discursiva seria o núcleo básico das pretensões do pensamento *queer*, o que nos parece incompatível com uma visão evolucionista, que recorrentemente tratava a sexualidade e a natureza sob a ótica imaculada pela cultura. Sabemos que as críticas sobre o sistema sexo/gênero, que vimos mais acima, são importantes contribuições para a reflexão sobre a discursividade que se atribui à natureza. Podemos afirmar que essa reflexão compõe o que chamamos de PQ, partem da problematização sobre as normas de gênero.

Contudo, pensar as inconsistências e mitificações em torno da noção naturalizada de gênero não significa ignorar que sua performatividade “cis”, isto é, performatividade em que o gênero corresponde às normas do sistema/gênero, implica assimetrias. Assim como as investigações sobre o sistema sexo/gênero, as investigações sobre a objetivação da mulher em Eve Kosofsky Sedgwick (1985) seguirão indispensáveis para o pensamento *queer*. Sedgwick procura reunir as análises marxistas à luz de investigações feministas. No trabalho intitulado *Entre homens: Literatura inglesa e desejo homossexual masculino* (1985), Eve Sedgwick procura evidenciar o fato de que as mulheres sempre servem de códigos e de objeto nas relações sociais entre os homens. Independentemente da existência de relações homoeróticas ou desejos sexuais propriamente ditos, Sedgwick destaca a presença objetificante das mulheres nos romances do séc. XIX, mostrando a repetição social dessa presença regulada constantemente a partir dos interesses dos homens. A identificação das mudanças econômicas e ideológicas como determinantes para a construção do plano da sexualidade e da organização social pautada no gênero é, sem dúvida, contribuição decisiva de Sedgwick.

Outras ideias caras para o PQ seriam as noções de fronteiras e de hibridismo cyborg que a feminista marxista Donna Haraway trouxe para o debate em cena. Para ela, somos seres híbridos compostos por organismo e máquina, realidade material e imaginativa. Para defender tal tese, a autora explica que há inúmeros elementos que nos constituem enquanto seres híbridos, ressaltando intervenções que realizamos, seja no ambiente, seja em nós mesmos. A híbridez nos daria uma ontologia de ciborgues que estrutura nossa política e nossa história, bem como nossa maneira de intervir e mudar as coisas ao nosso redor, ou a nós mesmos. Contudo, Haraway pensa que nossa imaginação, produção e reprodução estariam inseridas em uma guerra de fronteiras na qual máquinas e organismos se conflitam. Para ela, em um mundo pós-gênero, seremos ciborgues ou, dito de outra forma, sendo ciborgues construiremos um mundo pós-gênero. Nesse mundo, não haveria narrativas de origem.

É preciso considerar, contudo, que em estudos mais recentes, Haraway destaca que essa interpretação não nos leva à conclusão de que somos pós-humanos, como muitos de seus leitores e leitoras sugeriram (Haraway, 2015). Ou seja, não se trata de empregar uma narrativa cronológica que nos situa em uma etapa pós-humana, mas uma afirmação de que somos compostos, adubos. Somos, nós mesmos, o “adubo”⁹. Segundo ela:

Eu sou um adubo, não um pós-humano: somos todos adubo, não pós-humano. O limite marcado pela antropocene / capitalocene significa muitas coisas, incluindo a imensa destruição irreversível que está em trânsito, não apenas para os 11 bilhões ou mais pessoas que habitarão o mundo no fim do século 21, mas para miríades de outras criaturas também. (Haraway, 2015, p. 161)¹⁰

Os trabalhos de Haraway de maneira geral, e mais especialmente, *A ontologia de ciborgues*, são importantes interlocuções para o feminismo *queer*. Ainda na década de 1980, a filósofa feminista Judith Butler se insere num contexto de intensa produção filosófica, analisando aspectos e fatores androcentricos na cultura e na produção de conhecimento, em especial na própria filosofia¹¹. Pensadora articulada, sua filiação filosófica não caberia nos moldes daqueles que se inspiram em um único pensador ou

⁹Neste texto Haraway expõe questões diversas que nos oferecem margem para tratar o debate ecofeminista animalista. Tal debate será apresentado na próxima seção.

¹⁰I am a compost-ist, not a posthuman-ist: we are all compost, not posthuman. The boundary that is the Anthropocene/Capitalocene means many things, including that immense irreversible destruction is really in train, not only for the 11 billion or so people who will be on earth near the end of the 21st century, but for myriads of other critters too.

¹¹Outras feministas já o fizeram, tais como Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Iris Young. Contudo, a problematização da relação entre sexo/gênero/sexualidade não era uma questão central para as mesmas.

corrente. Ela reúne contribuições diversas, como as de Hegel, as de Beauvoir, Foucault, Monique Wittig, Lucy Irigaray, Lacan, Derrida, Eve Sedgwick, Gayle Rubin, entre outras. Butler desloca as questões que lhe interessam em cada uma dessas autoras para pensar a formação do sujeito e da representação. Em Beauvoir, Butler vê o início de alguns pilares dos questionamentos *queer*, ainda que aquela não pretendesse fazê-los. Butler considera originais as contestações de Simone de Beauvoir sobre a biologia. Tirando da Biologia e da natureza a “responsabilidade” pelo destino aprisionado das mulheres, Beauvoir apontara a cultura como a responsável por tal “destino”. O conceito de gênero já representaria a ideia de que há uma estrutura de poder que atribui assimetricamente direitos, deveres e status sociais aos homens e às mulheres.

A noções de falocentrismo ¹², contrato heterossexual, tecnologia do sexo, dispositivos de poder são articuladas por Butler apontando desdobramentos nos campos jurídico, discursivo, epistemológico e biológico. Suas reflexões indicaram limites na representação do sujeito político, particularmente do sujeito mulher, núcleo da representação feminista. Butler quer mostrar também, à luz de Foucault, que a lei, e a microfísica do poder, opera a fabricação do sujeito de forma a fazer parecer que apenas os representa e garante seus direitos sociais e representações. Em suas palavras:

O poder jurídico ‘produz’ inevitavelmente o que alega meramente representar; conseqüentemente a política tem de se preocupar com essa função dual do poder: jurídica e reprodutiva. Com efeito a lei produz e depois oculta a noção de sujeito perante a lei, de modo a invocar essa formação discursiva como premissa básica natural que legitima, subsequentemente, a própria hegemonia reguladora da lei. (Butler, [1990] 2010, p. 19)

Todavia, Butler adverte:

Obviamente a tarefa da política não é recusar a política representacional – como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de representação. Assim, o ponto de partida crítico é o presente histórico, como definiu Marx. E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas

¹² Os conceitos falocentrismo e falogocentrismo se referem à predominância cultural de valores e concepções que representam superioridade masculina, tanto no universo do pensamento/discurso/palavra (logos) teórico e científico quanto no plano da organização das relações e instituições sociais. Resulta daí a regulamentação de direitos com esse mesmo perfil e lógica, além de inúmeras outras disparidades entre as pessoas a partir de seu sexo e de seu gênero, seja ele performado dentro ou fora das normas.

contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam. (BUTLER, [1990] 2009, p. 22)

Defender a necessidade da política representacional não impede Butler de aplicar as reflexões acima às questões da representação do sujeito do feminismo. Butler adverte que a categoria gênero precisa ser reinserida na política representacional feminista, mas sem que o feminismo caia em representações excludentes. Seria isto possível? Sublinhamos essa questão como fundamental para o debate aqui proposto. Para Butler, é urgente pensar o gênero em intersecções a partir das quais as identidades são elaboradas e produzidas, tais como as intersecções classistas, raciais, sexuais, étnicas e regionais. Diferente disso, o feminismo fracassaria por não abarcar as opressões nos contextos diferenciados onde elas se dão. A representação das identidades precisaria atender a uma exigência metodológica aberta à variação das mesmas. Tal seria também o objetivo político, pragmático e estratégico do feminismo.

A partir da atribuição beauvoireana de que a cultura produz as diferenças de forma hierárquica e relevante para as subordinações e tais opressões, Butler vai contestar sobretudo o binarismo de gênero e de sexo. A distinção entre natureza e cultura feita por Beauvoir¹³ teria aberto o caminho para todas as demais teorias que puseram em cheque a estabilidade do gênero e do sexo, bem como seus pressupostos androcentricos e falocêntricos. De acordo com Butler,

Supondo por um minuto a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que homens tenham corpos masculinos e mulheres corpos femininos...os gêneros não precisam ser dois. A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito. Quando o status construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino pode, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como um feminino ([1990] 2009, p. 24-25)

A dualidade do sexo seria, assim como a do gênero, mantida no âmbito da pré-discursividade para que se tornasse não problematizável tanto sua estrutura binária quanto sua base heteronormativa. Assim, seus questionamentos acerca da política

¹³ Contudo, Butler faz contestações de aspectos não explorados por Beauvoir que não serão nosso objeto de atenção neste trabalho, bastando por ora destacar que para Butler a teoria da corporificação daquela “é limitada pela reprodução acrítica da distinção cartesiana entre liberdade e corpo.”

representacional se associam aos questionamentos acerca da estabilidade e coerência entre sexo/gênero/sexualidade. Tais reflexões fazem com que as teóricas posteriores venham a atribuir suas contribuições como a principal referência *queer*. Butler sempre procurou manter em igual importância o direito às identidades, percebidas fortemente pelos sujeitos como se fossem naturais, ao lado da necessidade de desestabilizar as normas de gênero e de sexo. Ambas parecem ter igual importância em seu posicionamento teórico-filosófico e político. Mais recentemente a filósofa declarou em entrevista:

O que é esta necessidade de nos fixarmos de uma vez por todas? Como se eu conhecesse o meu futuro, como se eu pudesse ser um todo contínuo! [...] Tomemos certas formas de hiper-masculinidade ou de hiper-feminidade na cultura heterossexual; elas têm um certo ar queer (performativo), porque são hiperbólicas [...] é preciso dar espaço à ambiguidade. [...] Muitas vezes a identidade pode ser vital para confrontar uma situação de opressão, mas seria um erro utilizá-la para não confrontar a complexidade. Mas se continua a ser pertinente falar em dominação masculina, o que é problemático é quando se pensa que a dominação é o que caracteriza a masculinidade. Um macho, no estereótipo, é qualquer pessoa que seja incapaz de se confrontar com a sua própria feminilidade [...] Esta complexidade de técnicas aqui ligadas à reprodução mostra que os nossos corpos são, no final de contas, órgãos tecno-vivos e não umas matérias-primas ou órgãos puramente biológicos, independentes da linguagem, das metáforas, dos discursos¹⁴ (BUTLER, 2008)

É na obra *Gênero em Disputa* que localizamos mais especificamente a contribuição de Butler neste assunto. Butler utiliza a noção de performatividade para desnaturalizar o gênero e mostrar que o sexo é um efeito performativo formado, sobretudo, pelos discursos das instituições modernas. Beatriz Preciado, ou como ela se autodenomina atualmente,¹⁵ Paul Beatriz Preciado pensa esta noção de performatividade destacando e considerando o que seriam os antecedentes que permitiram o conceito proposto por Butler.

Segundo Preciado, para explicar, repensar e parodiar a identidade de gênero é preciso buscar as raízes nas primeiras aparições de *drag queens* e nas intervenções corporais em espaços públicos realizadas por inúmeros grupos de feministas radicais nas

¹⁴ <http://lusoqueer.blogspot.com.br/2013/10/preciado-butler-parte-i.html> Publicação original em Revista Têtu, nº 138 (Nov. 2008). Acessado em 20 de outubro de 2013.

¹⁵ Estamos revezando os artigos “o” e “a” proposadamente a fim de apontar para a não *fixidez* identitária que a pensadora está fazendo no plano do pensamento e de seu próprio exercício de identidade queer.

décadas de 70, 80 e 90 em vários países¹⁶. Preciado procurou aplicar as referências teóricas *queer* a exercícios políticos e pessoais conduzidos por uma proposta de contrato e sociedade contrassexual conduzidos pela ideia de contraprodução de práticas de resistência e transformação das relações assimétricas entre os corpos-sujeitos-falantes em relações de equivalência. Para tanto, o filósofo propõe a construção de uma sociedade contrassexual. Nessa sociedade, a sexualidade deixaria de ser produzida por relações de saber-poder, como mapeara Foucault, para se contraproduzirem como relações de prazer-saber. Dentre outras contribuições, Preciado reúne as análises de Gayle Rubin, Eve K. Sedwick e Butler sobre sistema sexo-gênero; a teoria de Butler sobre a desestabilização do binarismo de gênero, subversão da identidade e performatividade; as noções de fronteira e tecnologia cyborg de Donna Haraway; o conceito de suplemento de Derrida, a noção de dispositivo da sexualidade e tecnologias biopolítica em Foucault e a genealogia do regime político de heteronormatividade de Monique Wittig.

Preciado nos convida a pensar a relação existente entre esses modelos de divisão do poder e a sexualidade na civilização ocidental recorrendo à tipologia¹⁷ de Foucault da diferença histórica entre as sociedades soberanas, disciplinares e de controle. Analogamente, a filósofa acredita fazer sentido falarmos em sexualidade pré-moderna, moderna e pós-moderna. Embora as fronteiras entre os vários períodos da história da sexualidade sejam difusas, Preciado identifica e explora alguns marcadores fundamentais que serviriam como fissuras significativas que determinariam transformações no campo da sexualidade. Nesse cenário podemos dar ênfase ao século XVII quando a representação médica, na área de anatomia, passa a produzir o discurso da diferenciação sexual entre machos e fêmeas.

Da mesma forma, como já mencionado anteriormente, é no final do século XIX que vários estudos associados com o saber médico estabelecem a distinção linguística e

¹⁶ *Not for sale* é um documentário dirigido por Laura Cottingham que apresenta a arte feminista e lésbica dos Estados Unidos. Nele é possível assistir propostas de intervenção de coletivos, tal como o *Woman House Project*, além de artistas importantes como Adrian Piper, Nancy Buchanam, Ana Mendieta e Martha Rosler.

¹⁷ Segundo Foucault, nas sociedades soberanas (até século XVIII) é possível identificar uma equivalência simbólica e legal entre crime e castigo, e o poder organizado em torno da figura de um soberano que decide sobre a morte de seus súditos. Em contrapartida, nas sociedades de controle e disciplinares, o poder dependeria da capacidade de produzir vida (poder demográfico, ou seja, o controle político da reprodução). Nesse caso, o soberano torna-se uma espécie de instância coletiva, fazendo desaparecer a equivalência direta entre o crime e a punição. Nessas sociedades, que têm sua origem na Revolução Francesa, haveria uma dinâmica institucional que se traduziria em uma espécie de regulamentação sistemática dos espaços (prisão, hospital, manicômios, escolas, quartéis militares etc.), que visam a educar e/ou corrigir os corpos, transformando e produzindo hábitos comportamentais.

conceitual entre homossexualidade e heterossexualidade, incluindo nessa distinção aquilo que era considerado perversão sexual e normalidade respectivamente.

E somente em meados do século XX podemos identificar questionamentos que desafiam a ideia de que o sexo seria essa instância biológica predeterminada, que definiria e serviria enquanto base estável para a construção e fundamentos do gênero. De acordo com Preciado, se estendemos a análise de poder e sexualidade oferecida por Foucault no século XX, podemos identificar um marco fundamental em torno de 1953, coincidindo com a aparição pública de Christine Jorgensen, a primeira transexual midiática nos EUA. Naquele mesmo ano, John Money, um pediatra americano se especializara no tratamento de crianças com problemas de indeterminação morfológica sexual, usando pela primeira vez a noção de gênero para se referir à possibilidade cirúrgica e hormonal de transformação¹⁸ dos órgãos genitais durante os primeiros 18 meses de vida¹⁹. Esses instantes significariam, segundo Preciado, um marco que levanta questionamentos importantes acerca do regime sexual bipartido da modernidade, e da epistemologia sobre a qual foi construído e erguido o conhecimento acerca da sexualidade. Para Preciado, esses episódios seriam a própria manifestação dos mecanismos institucionais de poder da modernidade, empenhados na construção de um sistema normatizante de construção da diferença sexual e gênero. Esse regime se ancora na ideia de “normal” atrelado ao que se entendia como natural: representado no binarismo homem / masculino e mulher / feminino. “Outras” formas de ser e existir no mundo fora desse binarismo seriam consideradas erros, falhas, desvios, exceções, abjeções e aberrações. A ideia forte era demonstrar que outras performatividade de gênero não colocariam em xeque a norma “natural”.

¹⁸ Utilizaremos o termo “transformar” neste contexto para visibilizar a problemática em torno do vocabulário empregado na época.

¹⁹ John Money justificou estas cirurgias em recém-nascidos como o único meio para permitir a sua adaptação à vida familiar; em outras palavras, a adequação seria na verdade uma adaptação à lógica produtiva da sociedade. O que é surpreendente é que esta prática (que envolveu a aplicação de processo artificial e cruel de corte darwiniano de seleção sexual) só começa a ser questionada no final dos anos 90, quando as primeiras associações intersexuais foram formadas nos EUA, reivindicando direitos para formas de se ter e experimentar o próprio corpo.

Mais recentemente, em uma palestra cujo título foi *A revolução está por vir: lutas e alianças somatopolíticas*²⁰, Preciado repensa a tradição das lutas identitárias e realiza uma crítica ao modelo por elas representadas. “Precisamos pensar nossas diferenças, não como identidades, mas como signos de dissidência política, e, portanto, uma multiplicidade de resistências e estratégias de resistências à normatização”. Segundo Preciado, já há uma crise na política das identidades (a crise terrorífica) em andamento. O novo sujeito político se une a partir dos signos da dissidência e da subalternidade – local destino aos que escapam à norma – e fortalece uma nova revolução que está por vir.

Mas quem são os sujeitos cujas políticas de identidades já não fazem sentido? A quem nos reportamos quando afirmamos que já está em curso uma crise terrorífica, como sugere Preciado? Evidentemente há inúmeras pessoas que escapam às investidas das políticas de identidade. Na verdade, podemos afirmar – de certa maneira – que não haveria nenhuma pessoa capaz de se adequar cem por cento em um ideal de gênero ou sexualidade mantido institucionalmente pelo direito, pela educação formal, pela família burguesa, pelas religiões e pela cultura hegemônica e isso quer dizer que nossa resposta às duas perguntas anteriores seria: nos reportamos a todas e todos. Extrair-se-ia, no entanto, dessa constatação, a ideia, segundo a qual as políticas de identidade já não nos servem e que pensá-las não faz sentido? Ao que parece, estamos lidando com duas questões diferentes e complementares neste instante de nossa reflexão. Reduzi-las pode ser bastante prejudicial à construção de uma sociedade mais igualitária e de uma filosofia crítica.

4. Por um Feminismo *Queer* ampliado: gênero e espécie em debate.

Compreendemos que são pelo menos duas as posturas que podemos adotar diante do PQ: (1) a negação de toda e qualquer legitimidade de movimentos sociais e/ou teorias filosóficas identitárias em defesa da dissolução do binarismo ou (2) a afirmação da legitimidade de tais teorias e políticas, tomando-as como estratégias de representação e atendimento de demandas políticas aos grupos historicamente subalternizados, porém, condicionadas aos questionamento e alertas contra a essencialização ou normalização das formas de se viver uma vida. Consequentemente, temos em mãos a possibilidade de

²⁰ A palestra aconteceu em 6 de Junho de 2015, no Museu de Arte Contemporânea de Buenos Aires, Argentina e se encontra disponível no youtube: https://www.youtube.com/watch?v=vsV2e_FBreA (até a publicação deste artigo não havia disponível um link com legendas em português).

questionar o modo como as instituições operam diante de tais essencializações e normalizações, produzindo formas diversas de violentar aquelas e aqueles que escapam da norma.

Diante das duas posturas apresentadas acima, se configura um possível cenário de embate, ou melhor, um cenário de perspectivas em disputa. Por essa razão, é necessário estarmos atentos ao modo como as instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas (Foucault, 1996, p.244) erguiam e pregavam, e ainda pregam, pretensões de verdades morais e científicas sobre os corpos e prazeres, interferindo diretamente na constituição das subjetividades, nos projetos de vida e concepções de bem compartilhadas em sociedade. Ao mesmo tempo, é preciso estar atento aos gritos e sussurros que trazem à tona experiências caladas no processo de silenciamento que marca a narrativa oficial da história da “humanidade”. Na verdade, como sugere Preciado, o feminismo nos permite inclusive problematizar o que aqui chamamos de humanidade, pois para o filósofo o feminismo não deve ser entendido como um humanismo. Em artigo intitulado “Le féminisme n’est past un humanisme” (2014), Preciado propõe: “Senhoras, senhores e outros, de uma vez por todas, o feminismo não é um humanismo. O feminismo é um animalismo. Dito de outro modo, o animalismo é um feminismo dilatado e não antropocêntrico” (2014)²¹.

Dito isto, podemos pensar que o PQ nos permite analisar as bases que poderiam nos revelar uma correlação entre as opressões de gênero e espécie, a partir de um olhar *queer*. Isso quer dizer que poderíamos colocar em xeque: (1) a masculinidade enquanto esse domínio que fundamenta a ideia de que o forte tem o “direito natural” de oprimir o mais fraco e a (2) cisheteronormatividade, enquanto esse espaço de exercício natural da sexualidade humana e também não-humana. Esses dois campos estariam, de algum modo, reféns de uma premissa: o essencialismo prega que as diferenças fisiológicas e sexuais entre os seres humanos, estendendo-se à ideologia da superioridade entre humanos e não humanos. A hierarquização do mundo entre os fracos e dominados (animais não humanos) e os fortes, inteligentes e dominantes (animais humanos). O mesmo essencialismo está na

²¹ Não pretendemos com essa citação negar a existência de especificidades que componham a condição humana e cultural, ainda que esta última também seja compartilhada por animais não-humanos. Sendo assim, queremos afirmar que existe, em algum sentido e contexto, a necessidade de afirmarmos o humanismo, visando não cairmos em uma suposta neutralidade política, ainda que a própria Preciado não faça menção a esse contexto em seu artigo.



base de uma suposta falta de inteligibilidade dos corpos e seres não-cis e não-heteros, considerados estranhos, abjetos e coisificáveis. Esses estariam, segundo essa lógica, mais próximos daquilo que apontamos como grotesco e “animal”. A “inteligibilidade” baseada na distinção entre humano e “animal”, como se não fôssemos nós animais também, além de tudo, mantém outros dualismos, tais como culturaXnatureza, homemXmulher, heterossexualXnão-heterossexual, cisgêneroXtransgênero, brancoXnegro, norteXsul, humanoXnão-humano, entre tantas outras formas de configurar olhares e atuações no mundo, justificando e estimulando um sistema de opressões, assédios morais e injustiças materiais.

Como já defendido anteriormente, longe de negar a necessidade ou estratégia política de ainda trabalharmos dentro deste panorama, pretendemos identificar de que modo essa definição acabou por determinar hierarquicamente os “eus” e os “outros”, fruto de uma lógica de dominantes e dominados. Tal qual Greta Gaard defende, é preciso entendermos a base que sustenta um sistema de violências / opressões – para que possamos mais claramente correlacionar as relações existentes que perpassam, produzem e mantêm a dominação simbólica que invisibiliza os demais participantes de nosso discurso ético e político. Diante disso, uma pergunta se apresenta diante de nós: não seria o especismo, ou seja, o critério baseado na espécie, mais uma dentre tantas outras formas de essencializar e oprimir possibilidades de existência? Mais uma forma de construir um determinado *modus vivendi* que sob a chancela de “humano”, estabelece um sistema de “inteligibilidades”, de práticas e de relações, estabelecidas a partir da naturalização de certas ideias e fundamentos não problematizados? O PQ pode e deve incluir tal problematização, nos auxiliando nesse processo de investigação.

Em proveito dessa investigação e perspectiva *queer* aqui conclamada, mais uma vez recorreremos às elaborações feministas. Em grande parte, as reivindicações feministas-animalistas se tornaram mais evidentes a partir das mobilizações, manifestos, concepções e movimentos políticos da década de 1970. Colocando em xeque muitas das violências existentes na época, em 1993, somos presenteados com o livro *The Sexual Politics of Meat: A feminist vegetarian Critical Theory* de Carol Adams. Nesse livro, Adams conjuga duas frentes: opressão de mulheres e de animais não-humanos, evidenciando as conexões silenciosas entre patriarcado e antropocentrismo. Diante disso, Lynda Birke (1994) defendeu que a tarefa a ser desempenhada por todas e todos aqueles que pretendem investigar alguma correlação de forças entre a opressão de mulheres e animais não-humanos deve apresentar a base que configura tanto as reivindicações dos

movimentos feministas como a defesa dos animais para que seja possível entender as raízes comuns que permeiam os dois movimentos.

Em um artigo intitulado *Animals, Becoming*, Birke propõe entendermos o motivo pelo qual pensar questões animalistas a partir de uma perspectiva feminista ainda é assunto delicado. Por razões históricas, diz Birke, feministas vêm tentando se distanciar da tentativa de associar mulheres a uma suposta animalidade. Isto porque, de algum modo, permeia na mentalidade ainda vigente (e historicamente construída) que os homens estariam mais próximos do ato de realizar a cultura, enquanto mulheres desempenhariam a função mais próxima da natureza como um todo²². Essa tentativa de problematizar os argumentos biologizantes fez e faz parte de movimentos feministas, bem como movimentos raciais e LGBT. No entanto, ao defender a conexão entre opressão animal e opressão das mulheres não se pretende partir da associação²³ essencial entre ambos. Se há alguma associação quanto a isso, essa se dá entre humanos em geral. Pretende-se, ao contrário, demonstrar que essa associação essencial é promovida com vistas a justificar ambas as opressões.

Carol Adams (2012) também aborda esse tema quando afirma que a história do pensamento da qual somos fruto e, de certa maneira, ainda estamos inseridos, criou uma ideia de sexo vocacionada para fins reprodutivos. Dentro desse território, a mulher foi desenhada como um ser não plenamente racional, movida principalmente pelo caráter subjetivo de suas paixões, que colocava em risco as suas escolhas e deliberações, ou seja, seu potencial enquanto ser pensante. Dessa forma, seria o homem o único ser capaz de executar um processo reflexivo, crítico acerca do mundo. Paralelamente a isso, imagens mostraram, ao longo do tempo, a tentativa de “animalização da mulher” e, por outro lado, uma espécie de “feminização e sexualização dos animais”. De certo modo, estaríamos

²²No artigo “Somatofobia: violência contra humanos e não-humanos; as vozes dissidentes na filosofia feminista contemporânea”, Sônia Felipe (2007) apresenta uma análise sobre o modo como a divisão entre esfera pública e privada na Ética a Nicômaco de Aristóteles estabeleceu hierarquias entre seres humanos e não-humanos. Mais do que isso, essa divisão também propunha identificar aquilo que fazia ou não parte da política. Tratar bem a mulher, os escravos, filhos e animais não-humanos seria, para Aristóteles, uma questão de virtude natural, não uma questão política. A política regularia apenas relações entre pares, isto é, entre os homens e seus iguais, outros proprietários de escravos e de animais não-humanos. Ou seja, proprietários de “seres vivos-vazios”, postos a seu serviço na produção e na reprodução. A esfera privada, o âmbito doméstico, subordina-se à lei do proprietário.

²³Ver CARVALHO, Priscila T. A Perspectiva dos Funcionamentos aplicada a uma concepção ecofeminista identitária in A Perspectiva dos Funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva. DIAS, Maria Clara. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2015.



falando o que Aristóteles já afirmava em a *Ética a Nicômaco*: o homem habita esse espaço de uma vida *bios* e os demais, a vida *zoo*.

Voltando à bióloga ecofeminista, Lynda Birke, seria preciso, antes de rejeitarmos o ecofeminismo animalista, compreendermos que ele se trata de uma perspectiva de denúncia sobre o modo como o “outro” foi forjado dentro de uma dinâmica social, cuja matriz que opera as violências alocou todos e todas aquelas que escapam de uma suposta norma dominante, que aqui nomeamos de norma cis-heterossexista e especista. A categoria “outro”, segundo Birke, deve ser pensada dentro de um contexto onde há, pelo menos em algum grau, um esvaziamento de subjetividades de todos e todas que foram alocadas dentro deste grupo. Aqui poderíamos associar a categoria “outros” com o que Gayatri Spivak chamou de subalternos e com o que Beauvoir demonstrou ter sido feito da imagem e menor status social das mulheres. No entanto, ao invés de nos perguntarmos exclusivamente se poderia o subalterno falar, faríamos a seguinte pergunta: pode o subalterno também experimentar dor e prazer? Deste modo, a menção à *senciência* é, ao menos, uma das questões que nos levam a problematizações cabíveis nesse contexto. Então, se queremos levar a sério a categoria “subalterno”, deveríamos incluir também os animais não-humanos, além, evidentemente, de todos e todas cuja voz e a capacidade de sofrer foi negada em nome de uma norma dominante e excludente.

Boa parte das questões levantadas pelos ecofeminismos diante do debate animalista nos auxilia na percepção da complexidade que gira em torno do PQ apresentado desde o início desse trabalho. Quando analisamos os trabalhos de ecofeministas, tais como Alicia Puleo, Carol Adams, Catriona Mortimer-Sandiland, Greta Gaard, Lynda Birke entre tantas outras, percebemos que o que está em jogo é a denúncia de um sistema que opera contra um “outro”. Esse processo de violência que marca a pele de animais humanos e não-humanos tem origem em um discurso sustentado por instrumentos de dominação variados que passam, indiscutivelmente, por práticas cotidianas, que muitos de nós – por razões variadas – reproduzimos. Diante dessa dificuldade, é preciso questionarmos não somente as instituições que formam as sociedades em que estamos inseridos, mas também o nosso papel diante delas, seja enquanto sujeitos políticos, seja como grupos, coletividade, multidões. Nesse processo de problematização de normas vigentes, questionamos a suposta falência, inclusive, das políticas que nos compreendem. Ou seja, de políticas de identidades.

5. Conclusão: Feminismo sem gênero?

O fato de não haver nenhuma pessoa capaz de se adequar a uma política de identidade fixa e enrijecida não significa que na vida social não lidemos com o outro a partir desses estereótipos forjados econômica, política e culturalmente. Ou seja, ainda que não nos enquadremos totalmente em um ideal e exercício de papel de homem ou mulher desenhado por uma sociedade política, não quer dizer que no dia a dia não somos percebidos a partir dessa lógica essencial e reducionista. Para nós, esse terreno é ingrediente fundamental e faz diferença significativa no debate aqui desenvolvido.

A problematização acerca da estabilidade e coerência do binarismo de gênero só é possível devido à problematização da situação de opressão e subordinação das mulheres e, em seguida, às normas que recaem sobre todas as pessoas que não cumprem as heteronormas dos dois gêneros e sexualidades. Aqui pensamos ser fundamental destacar que a exigência de uma coerência e modelo dos corpos atende às normas sexistas. Nesse sentido, seus primórdios são indissociáveis de todos os esforços teóricos para tratar do assunto, desnaturalizando-o e questionando pressupostos epistemológicos androcêntricos na produção do conhecimento. Queremos, com isso, argumentar que a contestação da estabilidade mítica mantidas entre o sexo, gênero e sexualidade, tornadas evidentes a partir da contestação evidenciada nas performatividades hiperbólicas das super-fêmeas, super-machos, paródias *drags*, etc²⁴, não podem perder de vista a relação central de disciplinamento e controle que explica e justifica tal situação, qual seja, a situação inaugural que mantém as hierarquias em funcionamento e se estrutura a partir do androcentrismo²⁵. A partir desse núcleo forte, todas as manifestações que se assemelhem ao subalterno, ao feminino, ao não-sujeito mulher serão forçosamente deslegitimadas. Sendo assim fazemos aqui a defesa de uma teoria *queer* que considere em igual importância as representações identitárias, bem como a problematização das normas de sexo/gênero/sexualidade/espécie. Esta perspectiva teórica procura, no entanto, sublinhar

²⁴ <http://lusoqueer.blogspot.com.br/2013/10/preciado-butler-parte-i.html> Publicação original em Revista Têtu, nº 138 (Nov. 2008).

²⁵ Aqui podemos pensar, inclusive, no modo como a sociedade androcêntrica estrutura e se confunde nas éticas antropocêntricas a partir de uma suposta divisão moral entre seres humanos e seres não-humanos. Tal divisão se revelaria também em diferenças hierárquicas produzidas de maneira falaciosa no discurso que fundamenta as relações de poder especistas. Ler: O feminismo não é o humanismo de P. Preciado, em: <http://paroledequeer.blogspot.com.br/2014/10/el-feminismo-no-es-humanismo-por.html>

a ideia de que não há uma verdade sobre o sexo e que essa mesma (não) característica se estende ao gênero e à sexualidade, obviamente. Nesse caminho argumentativo sustentamos²⁶ que o Paradigma *Queer*, não pode se dar a partir do desfazimento ou desconstrução das atuais identidades, mas da soma e, por consequência, da desnormalização das mesmas.

Diante desse panorama paradigmático, não se trata exatamente de pensar exclusivamente no fim de uma teoria que ainda faça referência às identidades e gêneros historicamente produzidos, ou até mesmo na inclusão de outras espécies em nosso discurso ético, mas de projetar artifícios que promovam concretamente melhorias na vida de todas e todos capazes de experimentar uma vida com sofrimento e prazer, vidas que são impedidas de florescer por razões alheias. Ou seja, é necessário pensar nos impactos que nossos discursos teóricos ou práticos possuem sobre a concretude da vida de todas e todos.

Dentro desse contexto, ter clareza sobre como a sexualidade ao longo da história se tornou um dispositivo de saber/poder, nos permite manter a atenção para o fato de que é preciso repensar a influência dos mesmos, sem desconsiderar os contextos sociopolíticos e culturais que influenciam as experiências pessoais e coletivas, marcadas pelo caráter interseccional que atravessa todo o debate, mesmo nos movimentos sociais e manifestações artísticas engajadas. Para as artistas feministas da década de 70, 80 e 90 é possível perceber a importância que o corpo e a experiência pessoal têm para se debater questões políticas. É (1) a percepção de que as injustiças que assolavam o mundo invadiam o lar de cada pessoa vulnerável frente às normas vigentes e (2) a percepção pública de que outras pessoas compartilham problemas (estruturais) que cria laços e faz nascer uma solidariedade ético-política entre todos e todas capazes de se empatizar com o que se assiste; e o que se assiste é o que se vive. Talvez possamos dizer que a empatia, enquanto processo, se torna componente ético fundamental para que este exercício fosse capaz de reunir tantas pessoas que se percebiam vítimas de um mesmo regime que não somente controlava, mas usurpava subjetividades. Pode-se dizer com isso que o feminismo estadunidense dos anos 70, assim como expressões feministas espanholas, inglesas e brasileiras, produziram e representaram a experiência compartilhada e o desejo

²⁶ Pensamos que essa problematização é necessária e importante para repensarmos constantemente a sociedade e as relações estabelecidas nela, da mesma forma que é preciso estar atento ao modo como tais políticas ainda hierarquizam corpos abjetos produzidos e reproduzidos por essas mesmas normas ao longo da história.

de transformação pessoal e social, através de um processo de aprendizagem empático. Esse encontro produz uma espécie de cartase política, cujo objetivo é repensar e problematizar as estruturas que produzem o conhecimento (afeto) sobre o mundo e sobre si mesmo. Para Judith Butler e para Paul Beatriz Preciado essas interlocuções marcam o nascimento de um novo sujeito político.



Se seguimos as pegadas inspiradoras das diversas teorias feministas e do Paradigma *Queer* aqui apresentado, podemos conclamar a urgência de mantermos problematizadas as fronteiras e conexões silenciadas na história do pensamento e na história das relações sociais que pretendem continuar a atribuir a mítica estabilidade entre sexo/gênero/sexualidade/espécie/natureza²⁷. Mas, se pensamos na extinção do gênero – que é de alguma forma introjetado e vivenciado, mesmo contrariando essa pseudocoerência –, podemos assumir uma abordagem *queer* que trilhe rumos para uma abertura jurídica, filosófica, existencial e social para as normas de gênero. Ou seja, uma abordagem que demonstre que qualquer tentativa de engessar o gênero é sempre insuficiente.

Por outro lado, ainda hoje vemos a importância *sine qua non* do emprego do conceito gênero para politizar o debate público e teórico. Mesmo com todas as reflexões *queer*, a palavra gênero, como de início usada pelo movimento e teorias feministas, continua abarcando as inúmeras relações de poder que atravessam a cultura falocêntrica. Questões sobre direitos equivalentes, contrassexualidade (Preciado), performatividade, precariedade, vulnerabilidade, identidades fluidas, não essencialistas (Butler), emancipação, desestabilização do patriarcado, queerização ou reconceituação da ideia de família, novas partilhas e concepções sobre os sujeitos de direitos etc., estão abarcadas no conceito de gênero. Se a (o) filósofa (o) deve pensar seu tempo, não podemos deixar de enxergar forças em defesa do patriarcado que se manifestam politicamente a todo momento, nos sinalizando que o conceito de gênero abarca todas essas e inúmeras outras questões e de forma contestadora. Diante deste cenário conflituoso e complexo, é preciso repensar os interesses difusos que invadem o debate aqui proposto. A exemplo disso podemos citar a recente mudança do nome do Comitê

²⁷ Embora as abordagens dessas filósofas visavam (e ainda visam) criticar as normas de gênero que afetam a todas e todos, independentemente da sexualidade, não se estendessem aos animais não humanos ou à natureza em que se inserem, eles e nós. Hoje a teoria queer se aplica também ao meio ambiente e ao ecofeminismo.

criado para elaborar políticas de igualdade de gênero na educação. Após pressões de Frentes Parlamentares Evangélicas e Católica, o Ministério da Educação publicou em Diário Oficial da União a mudança de nome de Comitê de Gênero para Comitê de combate à “discriminação”. Ainda que o Conselho Nacional de Educação (CNE) tenha se pronunciado preocupado com o retrocesso, a situação permaneceu.

Esse caso paradigmático que assola o Brasil em pleno ano de 2015 expressa exatamente nosso receio e, de certa maneira, demonstra a necessidade de refletirmos com cuidado sobre esse tema. Todas as menções à palavra “gênero” foram retiradas. A vigência das cosmogonias que amparam as disparidades entre homens e mulheres e toda a estrutura falocêntrica estão, com isso, ameaçadas. Religiosos defensores do patriarcado e do *status quo* entre gêneros sabem que não somente as ideias históricas do feminismo estão sendo mobilizadas a partir da noção de gênero, mas também as questões *queer*²⁸.

Diante disso, nos cabe dar uma resposta direta à pergunta que dá título à nossa conclusão. Não desejamos um feminismo sem gênero, da mesma maneira que não adotamos uma perspectiva de gênero que ignore os apontamentos e contribuições feministas que revelam as disparidades e desigualdades que ainda estruturam nossas sociedades patriarcais, cissexistas, heterocentradas, racistas e especista. Devemos lutar não somente pela manutenção do conceito de gênero, mas divulgá-lo e difundi-lo. Paralelamente a essa adoção, pensar a incoerência e desestabilização do sistema sexo/gênero que marca esse discurso.

É verdade que, com isso, podemos concluir que os termos empregados neste debate, tais como pessoas cisgêneros, transgêneros, heterossexuais, homossexuais, bissexuais são apenas modos de encaixarmos os seres dentro de inteligibilidades pré-determinadas. Preferiríamos, em um mundo ideal, falar em pessoas, simplesmente. Assim, pensamos que a lei deveria regulamentar os direitos. Tais sujeitos de direitos não precisariam se definidos enquanto homens ou mulheres, e em muitos casos, sequer precisariam ser restritos ao universo da humanidade, extrapolando, portanto, a legislação antropocêntrica que nos acomete. Porém, sabemos, seja por relatos que ouvimos ou lemos, seja por vivência própria (e compartilhada) que esta não é uma realidade. Infelizmente, nossas diferenças são traduzidas em hierarquias morais que distribuem liberdades e oportunidades diferenciadas. Pensamos que tal diagnóstico é uma forma de

²⁸ <http://educacao.estadao.com.br/noticias/geral.apos-pressao-de-religiosos--mec-altera-comite-e-remove-palavra-genero.1767236>. Acessado em 23 de Setembro de 2015.

provamos que antes de adentrarmos no universo da humanidade (e de sua potência de expansão moral), adentramos no universo do patriarcado. Ele dita as regras para que sejamos humanos ou não humanos. Patriarcado, antropocentrismo e sistema de produção são forma de condução das potencialidades humanas. A filosofia segue problematizando de maneira poliglota esses arranjos, pretendendo com isso rever aspectos da realidade que se encontram encobertos pela falta de estranhamento sobre os mesmos. Estranhos, esquisito são tais arranjos. Cabe a nós todxs revermos a institucionalização das concepções e ideias não problematizadas o suficiente para promover maior abertura em nossas possibilidades animais e culturais, por assim dizermos.

Se ainda em meio ao auge das políticas identitárias lésbicas e gays (década de 1990) ergue-se a problematização *queer* e os questionamentos sobre identidade, representação e construção do sujeito, urge agora levarmos esses questionamentos aos diversos campos do saber, fazer e acontecer. Continuando esse movimento, propomos que o PQ seja entendido enquanto esse espaço de interlocução constante entre as diferenças; espaço este que entende o processo de transformações sociais ao longo do tempo sem negligenciar propostas teóricas e movimentos sociais que fizeram parte dessa história. Evidentemente, é preciso, nesse processo, problematizar o motivo pelo qual vozes, cores, corpos não fizeram e permanecem do lado de fora dessa narrativa. Nesse sentido, as próprias políticas de identidade ainda fazem sentido quando nos oferecerem ferramentas importantes na identificação de características que marcaram a produção desse “outro”, que foi – e ainda é – o esquisito, indesejado, inadequado etc. Evidentemente, isso não exclui nossa possibilidade de entender essas mesmas políticas enquanto modelos ou caixas que engessam as potencialidades de existência de cada uma de nós. Além disso, muitas vezes tais políticas servem a interesses difusos que visam a estereotipar os sujeitos desse discurso. Cabe a nós a insistência de fissurar as normas que operam de forma violenta contra modos legítimos de existir. Nesse momento, as teorias *queer* têm muito a oferecer ao debate, operando enquanto paradigma que desestabiliza os discursos oficiais que tentam não somente dizer quem somos, mas o que podemos ser.

As “questões de gênero” já há muito desestabilizaram a base acomodada das construções epistemológicas, éticas e políticas. O feminismo é uma presença inegável e de extrema contribuição à História da Filosofia, talvez a mais avassaladora das interlocuções do pensamento com as esferas do real nas quais seres humanos se inserem e se apresentam performativamente.

Referências bibliográficas

ADAMS, C. *The Sexual Politics of Meat: A feminist vegetarian Critical Theory*. Nova York: Continuum, 1993.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BIRKE, L. PARISI, L. Animals, Becoming. In *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life* (Org. H. Peter Steeves). Suny, 1999.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Regulações de gênero* In: Cadernos Pagu. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu-UNICAMP, 2014. N.42, janeiro-junho. Disponível online em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332014000100249&lng=en&nrm=iso&tlng=pt Acessado em: 24/09/2015.

BUTLER & RUBIN. *Tráfico sexual – entrevista*. Gayle Rubin com Judith Butler. In Cadernos Pagu (21) 2003: pp.157-209.

CARVALHO, Priscila T. *A Perspectiva dos Funcionamentos aplicada a uma concepção ecofeminista identitária* in *A Perspectiva dos Funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva*. DIAS, Maria Clara. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2015.

FELIPE, S. *Somatofobia: violência contra humanos e não-humanos; as vozes dissidentes na filosofia feminista contemporânea*. Revista de Direito dos Animais. Pensata Animal. 2007.

GOMES, Pedro Paulo Pereira. *Queer nos Trópicos* In: Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos: PPGS-UFSCar, v.2, n.2, 2012. Disponível online em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/88/53> Acesso em: 24/09/2015.

HARAWAY, Donna. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* in *Socialist Review* _____ http://gendermediatechnology.weebly.com/uploads/5/2/8/6/5286294/cyborg_manifesto.pdf Acessado em: 26/09/2015.

HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*. Environmental Humanities, vol. 6, pp. 159-165. 2015.

MISKOLCI, R. *A Teoria Queer e a Sociologia: O Desafio de Uma Analítica da Normatização*. Sociologias, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 150-182

PRECIADO, P. B. *Le féminisme n'est past un humanisme*, Libération. 2014.

_____. *Manifesto Contra-sexual*. N-1 Edições, 2015.

RODRIGUES, Carla. *Livro de Judith Butler revisita Antígona* disponível em <http://www.geledes.org.br/livro-de-judith-butler-revisita-antigona/#ixzz3iACdkpON> acessado em 21/09/2015.

RUBIN, Gayle. The Traffic in women: Notes on the 'political economy' of sex. In: R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press, 1975, pp.: 157 – 210.

_____. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality. Ed. Carole S. Vance. Boston: Routledge & K. Paul, 1984.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *A Mulher na Sociedade de Classes - Mito e Realidade*, São Paulo: Quatro Artes, 1976.

_____. *Primórdios do conceito de gênero*. Cadernos pagu (12) 1999: pp.157-163 <http://www.pucminas.br/gpfem/documentos/primordios-genero.pdf>

_____. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente).

SEDGWICK, Eve K. *The Epistemology of the Closet*. Los Angeles: University of California Press, 1990

_____. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: University of New York Press, 1985.

Pelúcio, Larissa. *Subalterno quem, cara pálida?* Notas à margem In: Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos: PPGS-UFSCar, v.2, n.2, 2012. Disponível online em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/89/54> Acessado em 20 de Setembro de 2015.

SENKEVICS, A. *O conceito de gênero por Heleieth Saffioti: dos limites da categoria gênero*. Disponível online em: <https://ensaiosdegenero.wordpress.com/2012/05/14/o-conceito-de-genero-por-heleieth-saffioti-dos-limites-da-categoria-genero/> Acessado em 12 de Setembro de 2015.

TOLEDO, L. F. Após pressão religiosa, MEC altera o Comitê e retira a a palavra Gênero. Disponível online em: <http://educacao.estadao.com.br/noticias/geral.apos-pressao-de-religiosos--mec-altera-comite-e-remove-palavra-genero,1767236>. Acessado em 23 de Setembro de 2015.



História e estado de exceção no pensamento de Walter Benjamin

Joel Decothé Junior¹

Resumo

Neste texto pretendo resgatar alguns elementos que concernem à historicidade destas categorias trabalhadas por Benjamin em sua obra “*Sobre o conceito de história*”. Darei destaque à tese de número VIII e as suas implicações filosóficas que desembocam no problema de reconstrução do conceito de história e do estado de exceção. O estudo desta tese tem como centro de gravidade as implicações nefastas que o estado de exceção gera na teorização da história. Veremos aqui o que o filósofo alemão considera ser a tradição dos oprimidos, pois esta é a protagonista no que tange a constatação de que o estado de exceção perpassa toda a vida como uma regra universal para os vencidos da história. Benjamin aponta para a necessidade da reconstrução do conceito de história. A partir do exame desta reconstrução epistemológica do conceito de história proposta pela tese VIII benjaminiana, poderemos reconhecer o valor da tradição dos oprimidos. Nesta investigação tento mostrar que Benjamin expõe algo que é fundamental para a crítica da leitura da história como algo linear e que a sua proposta é dialeticamente impactante quando chama a atenção para o fato de que precisamos estar num verdadeiro estado de emergência. A razão disto é a de que a história precisa ser reescrita a seu contrapelo tendo como seu paradigma a vida das vítimas da própria história.

Palavras-chave: História. Exceção. Vítimas. Vida. Oprimidos.

Résumé

Dans cet article, je me propose de sauver certains éléments qui concernent l'historicité de ces catégories travaillées par Benjamin dans son ouvrage «*Sur le concept d'histoire*.” Je vais mettre en évidence le nombre de thèse VIII et de ses implications philosophiques qui se jettent dans le problème de la reconstruction de la conception de l'histoire et de l'état d'exception. L'étude de cette thèse est le centre de gravité des conséquences néfastes que l'état d'exception génère dans la théorie de l'histoire. Nous voyons ici que le philosophe allemand considère être la tradition des opprimés, comme cela est le protagoniste quand il vient à conclure que l'état d'urgence imprègne toute la vie comme une règle universelle pour les perdants de l'histoire. Benjamin souligne la nécessité pour la reconstruction de la notion de l'histoire. De l'examen de cette reconstruction épistémologique de la notion de l'histoire proposée par la thèse VIII Benjamin, nous reconnaissons la valeur de la tradition des opprimés. Cette recherche essayer de montrer que Benjamin expose quelque chose qui est fondamental pour la lecture critique de l'histoire comme quelque chose de linéaire et que sa proposition est dialectiquement percutante lorsqu'il attire l'attention sur le fait que nous devons être dans un véritable état d'urgence. La raison en est que l'histoire doit être réécrite à votre contrapelo ayant comme paradigme de la vie des victimes de l'histoire elle-même.

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: joeldecote@yahoo.com.br.

Mots-clés: Histoire . Exception . Victimes. Vie. Opprimés.

Algumas considerações sobre o conceito de história no pensamento de Benjamin

As teses *Sobre o conceito de história*, se configuram como o derradeiro texto escrito em vida pelo filósofo e literato alemão Walter Benjamin. A publicação deste texto aconteceu somente depois de sua morte no ano de 1940. As teses foram redigidas sob a força impactante da aliança firmada em agosto de 1939 entre Stalin e Hitler. Benjamin dirige a sua crítica a duas metodologias sutilmente opostas de forjar a história, mas, em última instância, ambas tem o seu fundamento epistemológico estruturado em uma base comum, isto é, a história relatada através da perspectiva dos vitimários ou opressores, e como resultado disto temos as categorias conceituais de historiografia burguesa e progressista, sendo esta última a que imperou como modelo de tecer a história na social-democracia germânica de Weimar.

Dentro da perspectiva de historiografia progressista, temos presente a concepção de um tipo de progresso inexorável e cientificamente previsível, tal concepção conforme o pensamento benjaminiano causará uma análise errônea do fenômeno do fascismo, pois ela veio implantar a impotência explícita na luta contra o fenômeno histórico fascista no bojo de sua instauração. Outro aspecto relevante nesta análise, e que não podemos deixar de lado, é o da historiografia burguesa, isto é, o historicismo. Este modelo de forjar a história advém da consagrada tradição catedrática de Ranke e Dilthey. Esta metodologia de ler a história teve a intenção de revisitar a historiografia por meio da peculiar categoria da afetividade, sendo esta sustentada pelo historiador como premissa fundamental de sua relação com o seu objeto de estudo.

Em síntese, podemos expor duas conclusões básicas desta guinada no estudo da história. A primeira seria conforme o pensamento de Benjamin, a perspectiva da historiografia burguesa e simultaneamente o olhar da historiografia progressista. A segunda conclusão é a de que ambas as perspectivas tomam como fundamento para a sua sustentação uma noção de tempo homogênea e vazia (teses 13 e 14), ou seja, para os dois vieses o axioma válido é o de que existe um tipo de temporalidade firmada com base em

uma cronologia harmônica, estas duas correntes ainda sustentam que existe uma percepção retilínea no que concerne ao desenvolvimento da temporalidade histórica. Benjamin aponta que para o historiador materialista se faz válida a perspectiva de sustentação da capacidade aberta de caracterizar no passado a gênese de uma história totalmente volátil e dinâmica em vista do presente e do futuro.

Este modo de fazer história, conforme Gagnebin (1994) postulado por Benjamin seria capaz de colocar em voga os sofrimentos amontoados ao longo do tempo e dos fatos ocorridos e, assim realizaria uma nova construção hermenêutica das esperanças fracassadas das vítimas. Cabe a esta estirpe de historiadores materialistas, a ousadia de erigir outra concepção do tempo, o “*tempo de agora*”, que recebeu a sua caracterização ligada aos elementos de intensidade e brevidade. Este modelo de encarar a história tem a sua referência clara na tradição messiânica e mística do judaísmo. Benjamin não remete a história a uma imagem perenizada ou metafísica do passado como fizera o historicismo. E, muito menos postulou uma teorização do progresso que anuncia um futuro de plena harmonia, porém, o pensador alemão postula que o historiador deve se embrenhar com as experiências constitutivas do passado desde o ângulo das vítimas (tese 16).

Dentro deste esforço de compreensão da perspectiva a respeito do conceito de história benjaminiano, ainda podemos asseverar que o pensador frankfurtiano em sua tese de número VIII, a qual está sendo dedicada a atenção neste estudo, realiza um confronto entre as duas concepções de história. Tal movimento interpretativo da história fomenta a preocupação com as implicações políticas claríssimas do tempo presente. A linha de pensamento progressista e burguesa busca uma condição confortável para a historiografia. Para estas linhas de pensamento o progresso histórico, a ascensão das sociedades na direção de mais democracia, liberdade e paz, precisa ser imposta a qualquer preço e isto se constitui como a regra máxima. Conforme afirma Löwy (2005), este seria o desejo de Benjamin, porém, o seu olhar é crítico e parte da tradição dos oprimidos, porque para esta tradição a norma ou a regra da história se constitui antiteticamente ao axioma do progresso pelo progresso da história. Na percepção materialista a exigência da construção de um novo conceito de história é urgente, pois o que impera é a regra da exceção, opressão, barbárie e da violência dos vencedores em relação aos vencidos. Estas duas concepções se erguem em oposição e na contramão do regime fascista. A visão de história progressista trata-se de uma exceção à regra do progresso, ou seja, uma regressão inexplicável, um hiato na jornada de evolução da humanidade. Já para a historiografia

materialista, o sinal manifesto deste fenômeno ganha evidência nas práticas de violência e crueldade do “*estado de exceção permanente*”, porque aí encontramos a história do achatamento das classes empobrecidas e injustiçadas.

Então, temos dois modos de tecer a história e revisitar o passado. De um lado se encontram aqueles que pontuam o histórico com tudo aquilo que teve seu lugar garantido, já de outro lado, existe aqueles que abrem a noção de história para incluir neste espaço aquilo que poderia ter sido e não foi, pois veio a fracassar. Na tese de número VIII, Benjamin coloca a sua atenção na direção dos espoliados da história, isto é, assume o ponto de vista dos excluídos. O pensador alemão sintetiza a história dos oprimidos de forma incisiva e tensa, asseverando que a maneira de viver dos espoliados é e sempre foi habitualmente posta sob a égide da exceção. Logo, fica explícito que o fator preponderante na vida destes seres fragilizados-nus se encontra normatizado pelo estado de exceção que é algo permanentemente cristalizado pelos vencedores.

Este tipo de exposição que leva em conta os fragilizados-nus vem nos provocar ao exercício de pensamento que destaca o estado de exceção, e seu desencadear de fatos posteriores, podemos sublinhar que um deles seria a supressão de todo o direito ao direito, e isto não pode ser encarado como algo provisório ou fugaz. Temos assim o desafio urgente de pensarmos as implicações desta condição dentro da história e da política, porque com isto se faz presente a necessidade de rechaçarmos todo tipo de ilusão, pois o desafio é o de tomarmos consciência continuamente da realidade que nos interpela para olharmos a nossa volta a real existência de um imenso contingente de pessoas na berlinda do estado de exceção, pois esta condição se tornou historicamente o único imperativo categórico imposto e sofrido pelas vítimas. Aquelas pessoas que são conscientes da tarefa de realização de uma nova hermenêutica do que aconteceu e está acontecendo em termos de história, devem considerar que este tipo de assunto não se restringe aos meios acadêmicos. Porque a meta aqui é a de suprimir de vez a mentalidade escravagista que ainda é vigente em alguns setores e, de modo significativo em muitos países chamados de desenvolvidos. Em relação à proposta da tese de número VIII, Benjamin tem clareza e não deseja a instituição de um decreto de ordem político-jurídico ditatorial, como se por um decreto divino e através de uma ordem dada na vertical fosse possível resolver todos os problemas da raça humana.

Conforme Mate (2011), a noção de progresso que passa a ser reificada do ponto de vista progressista-historicista, é quem oferece subsídio suficiente para o surgimento dá

categoria de estado de exceção. Situação esta contínua para as classes espoliadas dos fragilizados-nus. Aí encontramos a substância que deve ser combatida no intuito de uma significativa melhora nas estratégias de combate latentes para os inconformados com o conformismo, porque para Benjamin o grande problema de sua época era o fascismo-nazismo, problema este que não lhe deixou conformado e quieto, mas lhe impulsionou ao estado de inconformismo pleno. O fascismo-nazismo em questão não pode ser beneficiado por aquele olhar que o considera a historiografia, seja ela qual for algo fora do tempo e do espaço como uma espécie de método ilibado ofertado aos historiadores para a realização de seu trabalho. Em razão desta pretensão o fascismo-nazismo foi sugado pelo avanço do progresso e em muitas análises deixado de lado pelos historiadores da época. Se o acesso à história seguir esta via o que teremos é uma ação com potência de impotência diante das sérias barbáries e das consequências que pesam sobre a vida de suas vítimas.

Interessante é poder destacar que na época de Benjamin, segundo Gagnebin (1994), o que surpreende o filósofo é o fato de seus contemporâneos não haverem se espantado de modo algum com as barbáries realizadas pelo vitimários nazifascistas da época. E assim não terem buscado qualquer tipo de elucidação da situação em que viviam, mesmo diante do fenômeno crescente do progresso, pois em meio a isso tudo a anomalia do fascismo-nazismo, pôde promover tantas atrocidades contra a vida humana. Benjamin traz à baila a clássica premissa de que a filosofia tem a sua gênese no próprio assombro, porém, este assombro não é destituído de um fundamento reflexivo e crítico. Talvez se os contemporâneos do pensador alemão tivessem entendido que o método progressista de fazer história é amplamente inadequado, seria possível aos mesmos se espantarem com as barbáries que aconteciam em sua época histórica, porque neste período a perpetuação de múltiplos males estava fomentando a confirmação da categoria de estado de exceção.

Enfim, a reflexão que se fazia urgente era a do porque a sociedade da época tinha como base e seu fundamento o progresso e pouca preocupação com a anomalia fascista-nazista. Conforme Mate (2011), a epistemologia filosófica crítica que interpela claramente esta noção tem a intenção de avaliar os fundamentos da verdade e da justiça diante do estado de exceção permanente dos oprimidos, pois coloca em evidência o axioma de que a história que tem como base de seu constructo o fundamento do progresso, não tem a força necessária de se sustentar na senda da verdade e da justiça no acolhimento das vítimas do modelo de inclusão da exclusão.

Walter Benjamin e o conceito de estado de exceção

Começamos este bloco tratando de forma sintética a maneira de pensar sobre as categorias conceituais de exceção e decisão presentes no pensamento do jurista Carl Schmitt (1888-1985). Este homem foi um dos mais renomados pensadores do direito da contemporaneidade, o fundamento para esta afirmação tem sua validade no fato de o pensador compreender de modo original e radical o fenômeno jurídico. Schmitt não se subjugou ao modo de conceber a ciência jurídica baseada nos estratos do positivismo jurídico defendidos por Kelsen. Para o jurista alemão, o fenômeno jurídico está circunscrito aos quadrantes da exceção. Neste sentido a decisão não se limita a regra em si, muito menos ao automatismo do cumprimento da norma jurídica, e este é o núcleo central da reflexão schmittiana em sua filosofia do direito.

Para Schmitt, segundo Mascaro (2010), é o soberano quem decide sobre o estado de exceção, isto significa que o poder não se revela a partir daqueles que cumprem a norma jurídica, o que se tem é apenas uma caracterização da situação burocrática em que subsiste o direito. O poder nu, soberano, é um tipo de força que ultrapassa quaisquer regras e estabelece, portanto, a decisão inédita. Então, desde tal circunstância, podemos perceber que é o soberano quem decide sobre a exceção. No pensamento de Schmitt, a exceção é pensada diante de um cenário no qual não existe uma norma mecanicamente estabelecida. É simplesmente enganoso pensar que através de um código de normas possa vir a existir o poder de processamento e estabelecimento da ordem. Somente na exceção é que a ordem é instaurada e, isto desde uma situação caótica primordial. A decisão do soberano é o momento fundante que garante a ordem.

Ao refletir sobre o tema da decisão que tem a sua gênese e fundamentação em si mesma para este pensador, o jurista, enceta no ano de 1938 uma obra significativa sobre o pensamento de Hobbes a respeito do celebre texto chamado *Leviatã*. Aqui Schmitt chama a atenção para o aspecto marcadamente hobbessiano de que é a autoridade soberana que faz a lei e não a verdade. É nesta direção que Schmitt postula de outro ângulo a problemática de que a decisão pura ao ser eleita como princípio último para as escolhas que se tornam normativas, concepção está presente em seu texto sobre a Teologia política, é o lugar onde podemos conferir aquela polêmica definição que postula a noção de que está nas mãos do soberano a decisão diante de toda e qualquer situação que envolva a exceção. Em uma das mais famosas frases que Schmitt escreve sobre a questão em sua



Teologia política, o jurista expressou o seguinte: “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7).

Logo, podemos sinteticamente expressar que o estado de exceção, oferece uma categoria conceitual de ordem especificamente jurídica que se funda na decisão. Imediatamente a esta máxima da exceção, outro elemento surge, ou seja, a teoria da soberania. O estado de exceção revela quem é o soberano, porque é ele quem tem o poder de decidir em meio à suspensão da norma. Vemos aí a suspensão promovida pelo soberano que se dá para além da norma jurídica, pois é ele mesmo quem se torna o responsável por sua isonomia em relação à norma jurídica, sem deixar de fazer parte da mesma normatividade jurídica. Os debates entre Benjamin e Schmitt sobre a categoria de estado de exceção foram vigorosos. No ano de 1921, Benjamin escreve um artigo intitulado: *Para a crítica da violência*, que seria publicado em um periódico veiculado a Universidade de Heidelberg. Este mesmo periódico tinha como colaborador assíduo o pensador do direito Schmitt que fez uma leitura singular deste mesmo artigo publicado por Benjamin. O objetivo de Benjamin neste artigo foi o de afirmar uma forma de violência que se encontra completamente fora de todo o arcabouço formal do direito; um tipo de violência que expresse o poder de maneira diferente daquela que o direito prevê e conserva. Benjamin utiliza a terminologia de violência “pura” ou “divina” e, da perspectiva humana, “revolucionária”.

O filósofo italiano Giorgio Agamben (2004), afirma que a doutrina da soberania formulada por Schmitt talvez seja uma réplica ao texto de Benjamin. De certa forma, o estado de exceção é o movimento de captura ao qual Schmitt trata de enjaular a ideia do filósofo frankfurtiano de uma violência pura e estabelecer o repúdio a lei na mesma estrutura da lei. Num outro viés, os conceitos de decisão, decisão soberana e violência soberana querem fazer frente à categoria conceitual benjaminiana de violência pura. Esta é a questão nuclear do debate entre Benjamin e Schmitt no que concerne a questão do estado de exceção, pois envolve o conceito de decisão. Para Benjamin os imbróglis referentes à dimensão jurídica são em última instância indecíveis; já para Schmitt, a questão se apresenta de modo oposto, pois a decisão soberana está impossibilitada de estabelecer algo com clareza quando se trata ou não de um estado de necessidade e por isso acaba decidindo soberanamente com evidente arbitrariedade. Para Benjamin, a função do soberano seria a de não decidir acerca do estado de exceção, mas apenas excluí-lo. O soberano schmittiano é equiparado a Deus nos moldes do sistema cartesiano, a

diferença deste para Benjamin é a de que o soberano aqui não é um ser equivalente a Deus, ele não deixa de ser apenas uma criatura.

Com estes breves esclarecimentos em mente, podemos adentrar e continuar o nosso exame da tese de número VIII benjaminiana. A tese de número VIII declara que o:

o estado de emergência ou exceção passou a ser regra, por esta razão se faz necessário à construção de um conceito de história que seja equivalente à demanda da tradição das vítimas e produza um real “estado de exceção (BENJAMIN, 1994, p. 226).

Para Schmitt o estado de exceção é um dispositivo que tem a sua teleologia fixada na realização da aplicação da norma pelo soberano, suspendendo assim a sua temporalidade e eficácia, no caso de Benjamin as coisas funcionam em oposicionalidade, ou seja, o alvo é produzir um estado de exceção efetivo. O estado de exceção efetivo em Benjamin é aquele em que a decisão se torna indecível na relação com a norma, é um estado em que a ação humana na linha de uma violência revolucionária, desconstrói toda a relação com o direito. Então o que está em jogo no debate entre Schmitt e Benjamin é exatamente a possibilidade ou não de manter a relação entre anomia e direito.

Acima foi veiculada a categoria de violência pura, podemos dizer que na filosofia de Benjamin essa tal violência pura não se configura como propriedade inerente à violência mesma, “pura” aqui se trata de uma peculiaridade de ordem relacional, isto é, ela é uma condição. Nesta direção, a violência pura depende de sua relação com o direito. Logo, enquanto a violência jurídica se revela como um meio que visa sempre um fim, a violência pura jamais se revela como um meio que visa a um fim, ela é um meio sem fim, é puro meio. A violência pura, que é apenas um meio, tem apenas em sua manifestação a devida consistência porque ela não governa nem executa. Apenas se manifesta como uma cólera. Essa violência pura manifesta o pulsar da vida. Nesta linha um problema se levanta que é o do direito como mais uma matéria a ser apenas estudada e não praticada.

Este novo formato de direito não tem nenhum tipo de nexos com a violência e o poder. Agamben (2004), nos alerta que Benjamin está diante de um problema que desde os primórdios do cristianismo primitivo Paulo apóstolo já tinha se deparado, ou seja, a questão que versa sobre a situação da lei no tempo messiânico. Castro (2012) chama-nos a atenção para o fato de que os marxistas também enfrentaram esta situação ao postularem uma sociedade sem classes e como ficaria a situação do direito na mesma. Para Benjamin o direito que é apenas estudado, revela-se como um viés onde a justiça seja absolutamente inapropriável e injuridificável. Agora cabe ressaltar alguns aspectos mais específicos que

observamos a respeito da tese de número VIII. O filósofo frankfurtiano focaliza sua leitura a partir da condição histórica das vítimas. Ele nos diz que estes espoliados vivem em um estado de exceção contínuo. Outro dado importante é o de que, mesmo com uma sociedade baseada no progresso, a mesma sociedade não consegue rechaçar a barbárie, no caso a barbárie do fascismo-nazismo. Então, Benjamin argumenta que se faz necessário rejeitar o modelo progressista de história, pois este tem originado a potencialização das mazelas vigentes. Somente o espanto filosófico com seu fundamento reflexivo crítico, pode nos dar clareza de que o modelo de história com base no progresso pelo progresso em si tem um caráter leviano.

A tese de número VIII, conforme Benjamin (1994) quer explicitamente considerar a condição histórica das vítimas e fazer história a partir do lugar ocupado por estas. O fato denunciado por Benjamin seria então o de que a norma geral seria a vida sob o estado de exceção em que sobrevivem as vítimas. Este é o desafio que Benjamin coloca diante dos historiadores, a saber, realizarem a leitura da história a contrapelo. Benjamin, ao tratar da questão referente ao estado de exceção, tem como alvo a supressão das práticas violentas legitimadas pelo direito do poder soberano. Benjamin considera que o autor e responsável pelo estado de exceção é o direito ou o Estado de direito. Este modelo de direito está atrelado ao fenômeno do progresso. Outro elemento relevante na argumentação da tese de número VIII é o de que a filosofia moderna descobre o corpo e o reconcilia com a matéria. Por esta razão o corpo e a matéria são uma unidade, o problema é como devemos nos relacionar com ele. O filósofo conclui que o hitlerismo toma o corpo como sua base ao conceber o conceito de homem, pois assim o regime nazista assume o caráter de ser um fruto podre da própria modernidade.

Segundo Mate (2011), a tese de número VIII tem a intenção de interpelar as pessoas que a leem para o despertar criativo que de certo modo requer um nível alto de complexidade. Talvez a meta fosse a de causar certa inquietude no ser humano em geral. Porque este deveria estar desassossegado com o descaso que se fazia com o fascismo-nazismo, pois ele era considerado como um fenômeno do passado e não um elemento do tempo presente. Logo, o que Benjamin tentou fazer foi a caracterização da ligação entre o fascismo-nazismo e o progresso, que eram movimentos tão opostos e próximos ao mesmo tempo. Por fim, nesta tese, o que salta aos olhos é o fato de o olhar que opta em realizar a leitura da história a partir das vítimas pode gerar uma mudança de paradigma incomensurável.

A situação esquecida das vítimas da história

Dando prosseguimento a nossa reflexão, podemos ainda realizar algumas considerações sobre a situação das vítimas da história como alvo fixo da própria violência. O direito oferece para qualquer tipo de ordem social a saída pela via da força violenta da lei. A função do direito é a de estabelecer o que é a violência legal ou legalizar a violência ilegal. Entretanto, podemos fazer o exercício de nos afastarmos destas normas jurídicas e examinarmos a violência que o estado de exceção gera desde a sua relação com a ética da alteridade, pois suas premissas são diferenciadas e os seus resultados certamente serão de outra ordem. Se consentirmos que a violência seja um ato repleto de intencionalidade e que deseja destruir a nossa alteridade, é fato que esta violência muito antes de se relacionar com o direito, acaba agredindo a própria ética da alteridade. Sendo assim, a ética da alteridade não se resume a um simples meio, porque sempre leva junto consigo um fim que é de sua propriedade e se expressa por sua imediatividade. A teleologia da violência em contraste com a ética da alteridade urge por negar, absolutamente ou em partes, a grandeza que é a vida humana.

A instrumentalização da violência como um meio para a obtenção de determinados fins sempre é um fato verídico no estado de exceção. E, muito antes de qualquer articulação hermenêutica ou de ação factível da mesma, a violência tem de forma inata a natureza da destruição de nossa alteridade. Somente a partir desta condição que visa à destruição do outro é que a violência se manifesta como uma atitude violenta. Ao acolhermos a ética da alteridade como base categorial de nosso olhar sobre o fenômeno da violência, podemos rever o movimento de leitura da história desde a perspectiva das vítimas. A meta central da violência é fomentar a existência das vítimas, logo, temos presente no olhar das vítimas da violência a constatação de que o fim da violência é, em absoluto, a promoção da destruição da vida. A partir do lugar que ocupam as vítimas percebemos que a violência em si mesma é uma atitude que legitima o estado de exceção com o seu âmago de decisionismo soberano e de ilegitimidade das barbáries históricas.

Qualquer tipo de violência é injustificável desde o lugar das vítimas, pois estas sofrem a destruição total ou parcial de suas vidas pelo viés da barbárie. Na concepção das vítimas a violência jamais será um meio que visa a um fim, pois a denúncia clara é a de que a violência desconsidera o valor fundamental da existência que é a vida. A violência

utiliza banalmente a vida das vítimas na busca de seus interesses prioritários. Mas, nesta digressão ocorre uma problematização da parte das vítimas, elas não aceitam passivamente a teleologia equivocada daqueles que promovem a violência, porque as vítimas também sustentam uma teleologia que é direcionada a vida, ou seja, as vítimas detectam e descartam o fator escatológico da violência, isto é, a destruição banal de suas próprias vidas. A escatologia da barbárie sustentada pelos seus algozes, não tem valor fundamental, mas apenas periférico, porque os mesmos só acontecem após o sacrifício de duas vidas.

A axiologia da ética da alteridade, conforme Almeida (2009) ressuscita a vítima como protagonista singular que defende a vida em mais salutar plenitude, pois é a partir das vítimas que se abre o campo de possibilidades do exame crítico da violência, o que acontece aqui é que o direito formal é colocado de cabeça para baixo, este em sua formalidade que pensa a categoria de violência desde o olhar dos algozes e que se dá apenas na dinâmica relacional entre fins e meios do soberano. Na tese de número VIII, Benjamin (1994) faz o alerta de que a violência produzida no século XX gera um tipo de assombro que é diverso do assombro filosófico, pois este tal falso assombro é fomentador de uma atitude insustentável, ou seja, este assombro é que entorpece as consciências e produz um conceito de história equivocado e refém da máxima do progresso e de um estado de exceção generalizadamente totalitário, este tipo de totalitarismo institucionalização da violência é repudiada pela tradição das vítimas, pois atenta contra a vida humana.

O mais importante é levarmos em conta o valor que existe na vida das vítimas, em detrimento da teleologia destruidora da grandeza da vida, sustentada pelas práticas de violência e morte. O direito tenta justificar a violência como um meio que está posto para favorecer os seus próprios fins. Temos assim a atitude de legitimação clara do estado de exceção como regra geral que se arroga ser o soberano sobre a vida e a morte das vítimas, e isto acontece por meio da violência e sua legalização e a apologia da mesma em favor até mesmo de sua não legalidade da paz institucional para que haja a manutenção do poder soberano jurídico. A via de desconstrução desta faceta ditatorial do sistema jurídico é a consideração da ética neste jogo. A ética abre os olhos para a visão de que a violência não tem o seu abrigo na categoria de natureza que o direito lhe confere. O lugar de partida da ética da alteridade conforme Castor (2009) pode ser a tradição dos oprimidos, pois ela quer avaliar o fenômeno da violência longe das premissas de justificação dos fins ou da

legalidade dos meios. A tradição ética da alteridade exercitada desde os oprimidos e das vítimas é o ver face a face o fenômeno da violência e, conseqüentemente, somente por meio do aprofundamento de suas raízes é que podemos escovar a contrapelo a história desde a tradição dos oprimidos como nos propõe Benjamin ao escrever as seguintes palavras em sua tese de número VIII:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um novo conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar o verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo (BENJAMIN, 1996, p. 226).

Considerações finais

A tese central deste artigo é a de que temos disponíveis dois modos de tecer a história e revisitar o passado. De um lado se encontram aqueles que pontuam o histórico como o que teve seu lugar garantido, já, de outro lado, temos aqueles que abrem a noção de história para incluir neste espaço aquilo que poderia ter sido e não foi, pois veio a fracassar. Na tese de número VIII, Benjamin coloca a sua atenção na direção dos espoliados da história, isto é, assume o ponto de vista das vítimas. O estado de exceção efetivo em Benjamin, é aquele em que a decisão se torna indecível na relação com a norma, é um estado em que a ação humana, na linha de uma violência revolucionária, desconstrói toda a relação com o direito formalizado.

A tarefa de rever o processo de construção de um novo conceito de história a partir da tradição dos oprimidos se faz urgentemente necessária. O estado de exceção foi e continua sendo o responsável pela situação estranha em que viveram e vivem as vítimas da violência. Assumir a perspectiva dos oprimidos não é um movimento fácil, mas neste movimento de enfrentamento reside uma dimensão de potencialidade para a ética da alteridade em sua inquietude imanente na luta pela paz concreta. Este movimento de releitura da história é humanamente revolucionário porque se encarna nos fatos que foram escondidos e deixados de lado pela tradição cultural dos vencedores, que nunca deram o devido valor à tradição dos oprimidos, nem à condição histórica das vítimas. Resta o ímpeto de continuarmos travando uma severa luta contra a violência, baseados na ética da alteridade, a favor da vida, repudiando todo tipo de barbárie que venha a promover a morte.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção. Homo sacer II*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALMEIDA, Jorge Miranda. *Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. – 7ª. - Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. – (Obras escolhidas; v. 1).
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*; tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*; tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Maria Gagnebin, Marcos Lutz Müller. – São Paulo: Boitempo, 2005.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2010.
- MATE, Reyes. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”*; tradução Nélio Schneider. – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011.
- RUIZ, Bartolomé Castor (Org.). *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2009.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

Platonismo e antiplatonismo no mundo contemporâneo

Irley F. Franco¹

Resumo

O artigo procura mostrar que há, desde a antiguidade, dois tipos de investida contra Platão: a que se dirige à sua teoria dos dois mundos com divergências genuínas, e cuja origem remetemos a Aristóteles, e a que se dirige aos mais variados aspectos de seu pensamento, mas dá foco especial especial às suas concepções políticas, expressando-se com grande hostilidade, às vezes de modo malevolente, debochado contra a psicologia do próprio filósofo. Desse último tipo, destacam-se, no século XX, principalmente John Jay Chapman, Warner Fite e Karl Popper.

Palavras-chave: Platão. Platonismo. Antiplatonismo.

Abstract

This article attempts to show that there are, since Classical Antiquity, two kinds of criticism to which Plato is exposed to: one which aims at his two world theory with genuine differences, its origin dating back to Aristotle, and another one, which addresses the various aspects of his thought, but gives special focus to his political views, expressing itself with great hostility, sometimes in a malevolent way, mocking against the philosopher's own personality. In the XXth century, particularly amongst those adhering to the latter type, John Jay Chapman, Warner Fite and Karl Popper stand out.

Keywords: Plato. Platonism. Antiplatonism.

*"A calúnia é comum em toda parte"
(Platão, República, 500d).*

Ataques à filosofia de Platão sempre existiram, embora, em todas as épocas, fossem ocasionais.

Da antiguidade temos notícia de pelo menos dois tipos de investida contra Platão: havia, por um lado, a crítica de seus contemporâneos e sucessores imediatos, tais como Antístenes, Eudoxo, Aristóteles, Xenofonte, e Isócrates, que não dirigiam ataques pessoais a Platão, mas tinham com ele divergências genuínas de opinião, e, por outro, a crítica malevolente, de época mais tardia, onde destacavam-se as observações cínicas de Diógenes Laércio, o escárnio de Luciano e a bisbilhotice de Athenaeus. Na época moderna

¹Professora Doutora (PUC-RIO). Membro fundadora e, desde o segundo semestre de 2014, coordenadora do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga da PUC-Rio, editora da revista *O que nos faz pensar* (ISSN 0104-6675). Sua publicação principal é o livro *O Sopro do Amor. Um Comentário ao Discurso de Fedro no Banquete de Platão* (2006). E-mail: iffranco@fil.puc-rio.br

encontramos uma situação paralela. Por um lado, há comentários difamatórios, como os de Bacon, Voltaire, Landor e Macaulay. Bacon difamava o que ele próprio definia como o ambicioso modo platônico de especular. Voltaire ridicularizava Platão por ter inventado o cristianismo antes mesmo de conhecê-lo. Landor compõe um diálogo imaginário no qual Platão é duramente atacado por seu antigo detrator Diógenes e acusado de quase todos os crimes que, mais tarde, se enquadrariam na lista do calendário antiplatônico. E Macaulay, em seu ensaio sobre Bacon, substitui "Verdade," "Beleza" e "Bem" por bandeiras baconianas inscritas com os lemas do progresso científico e da cura de todos os males humanos. Por outro lado, há as discordâncias de *scholars* de indubitável credibilidade, da metade e do final do século XIX, tais como George Grote e Eduard Zeller que deploravam, por exemplo, o elemento autoritário do pensamento de Platão, ou consideravam sua filosofia política distorcida em certos pontos, em virtude de preconceitos originários de sua posição social.

Todas essas investidas, como observa Levinson, jamais chegaram a representar uma verdadeira ameaça ao bom nome de Platão, pois aqueles que demonstravam grande animosidade falavam sem autoridade, enquanto críticos mais moderados, que desejavam apenas corrigir o que supunham estar errado na filosofia platônica, demonstravam profundo respeito por sua argumentação.

Além disso, contra esses críticos esporádicos, ergueram-se inúmeras vezes a voz coletiva de várias gerações de especialistas. Na Inglaterra, por exemplo, as universidades de Oxford e Cambridge esqueceram suas velhas rixas e se uniram para defender Platão. Henry More e Ralph Cudworth, dentre os platonistas de Cambridge, encontraram em Platão um meio de combater o materialismo e o egoísmo excessivos que viam na filosofia de Thomas Hobbes; em Oxford, o entusiasmo de Benjamin Jowett, para quem a verdade de Platão "apesar de não ser a nossa tem extraordinário valor e interesse para nós", bem como as suas traduções, que deram ao leitor inglês as primeiras versões atraentes dos diálogos platônicos - inspiraram toda uma geração de alunos bem dotados.

Da mesma universidade, a estética de Walter Pater, que via em Platão o verdadeiro fundador do culto à beleza e à vida harmoniosa, transformou-se numa alternativa à religião tradicional, desde a publicação, em 1884, de seu livro *Plato and Platonism*. De Spenser a Shelley toda a poesia sugere, segundo Pater, o *glamour* estético da filosofia platônica do amor e da beleza, do mesmo modo que também o sugere a ideia

de perfeição da alma humana divulgada por reformadores sociais tais como Ruskin e William Morris.

Na França, Brochard, Hamelin, Fouillée, são alguns nomes do final do século XIX que mantinham o mito de Platão intocado, e Léon Robin, no início do XX, trata a teoria platônica do eros - teoria que por sua apologia à homossexualidade masculina era recorrentemente usada para atacar Platão -, como eminentemente filosófica, em sua tese complementar de doutorado.

Nos EUA, em 1876, R. W. Emerson afirmava que Platão era nada mais nada menos que a própria filosofia: “Platão é filosofia, e a filosofia é Platão. Vêm de Platão todas as coisas que ainda são escritas e debatidas entre os homens de pensamento. Grande é o esforço que ele representa para as nossas originalidades”.

Até o final do século XIX e início do XX, portanto, a lista de altares erguidos em louvor de Platão é bem maior do que a de acusações.

Já no século XX a situação que se configura, principalmente a partir dos anos 30, é razoavelmente diferente da dos séculos anteriores. As críticas a Platão não são, em primeiro lugar, esporádicas, mas constantes e crescentes; tampouco são dirigidas a um ou dois aspectos considerados desagradáveis ou criticáveis em sua personalidade ou em sua filosofia, mas englobam em seus ataques, além da psicologia do próprio Platão, todos os aspectos setorializáveis da filosofia: estético, ético, político, epistemológico.

Além disso, os que aqui se empenham não apenas em criticar, mas sobretudo em difamar Platão, não são tratados como aventureiros, detratores, ou bisbilhoteiros da cultura, mas são, na maioria, pensadores influentes, alguns mais do que outros, mas todos igualmente respeitáveis, cuja palavra o século XX, por uma razão ou outra, já legitimou.

Contudo, também no antiplatonismo deste século, observa-se a recorrência das duas linhagens críticas já mencionadas anteriormente: (a) a que dirige a Platão ataques pessoais, ou à sua filosofia, acusações gratuitas e infundadas; e (b) a que se exprime através de divergências genuínas de opinião.

Em (a) podemos incluir praticamente toda a crítica do antiplatonismo às concepções políticas de Platão, já que, em geral, nesse caso, a hostilidade costuma ser mais evidente do que a própria argumentação; em (b) toda a crítica dirigida à teoria das ideias. Com isso não quero dizer que as concepções políticas de Platão não sejam criticáveis, ou que toda crítica à teoria das ideias seja bem fundamentada, mas,

simplesmente, que essas duas tendências críticas têm sido, respectivamente, comuns nessas áreas da literatura antiplatonista do século XX.

Como representantes de (a), eu citaria, principalmente, John Jay Chapman, Warner Fite, e Karl Popper, os quais exemplificam perfeitamente o tipo de hostilidade a que me referi; de (b) especialmente Martin Heidegger (sob a influência de Nietzsche) e seus discípulos.

Os Detratores do Século XX

No início dos anos 30, John Jay Chapman, num livro que, como disse Levinson, tem um título maior do que ele mesmo: *Lucian, Plato and Greek Morals* (1931), sustenta que os papéis dados pela tradição a Luciano e Platão, respectivamente, deveriam ser invertidos. É Platão, e não Luciano, que deveria ser a partir de agora reconhecido como essencialmente irônico, debochado e moral e logicamente inescrupuloso; e é Luciano, e não Platão, que deveria ser honrado como o puro e ardente reformador moral, cujo intelecto brilhante e *insights* proféticos requerem que lhe concedamos "um lugar privilegiado entre os pensadores da Europa moderna."

Para defender essa tese Chapman usa argumentos no mínimo estranhos. Segundo ele, teria havido, entre os homens cultos e devotos, uma espécie de conspiração para que se passasse a ver Platão como uma autoridade em "Verdade Divina," e que, com a ajuda da teologia cristã e do misticismo, fomos levados a reconhecer nele uma "interpretação hierática" capaz de revelar um significado sagrado.

Essa atitude, entretanto, inibiu toda tentativa de se considerar desde o início, como se deveria, à luz da história, por exemplo, "os significados óbvios" de um documento tal como o *Banquete*, "a mais eficiente justificativa do mal que alguém poderia apontar ou invocar."

Na busca desse método relegado pela história da filosofia, Chapman foi persuadido do "absurdo" daqueles intérpretes idealizadores que imaginam ter descoberto em Platão "o prenúncio dos grandes mistérios do amor cristão, a *fruitio Dei*, e a paixão transfigurada de Dante pela celestial Beatriz."

E Chapman compara os esforços dos *scholars* que tentam manter Platão dentro dos limites da doutrina cristã aos de um *toreador* tentando controlar o touro na arena. E eis a imagem, um tanto bufona, que ele cria em torno de Jowett, imaginando-o ao

confrontar-se com a teoria platônica do eros e tendo que, ao mesmo tempo, fazer de Platão um cristão:

Mr. Jowett, de Oxford, agarra o touro pelo rabo e é arrastado em círculos pela arena à sua volta, algumas vezes agarrando-se a um poste da doutrina cristã que lampeja quando ele passa, outras tentando controlar o touro através de galantes topadas que dá em seus próprios pés contra elevações produzidas pela farsa da classe média.²

Chapman conclui dizendo que o esforço desses toureiros é vão, pois não há como transformar em sublime um diálogo que explora a pederastia "como uma fonte inofensiva de diversão." O objetivo do *Banquete* não é, segundo ele, "esboçar uma filosofia," mas elogiar "uma prática particular," pois a palinódia final de Agatão, em honra do amor, "é uma chamada, não para o pensamento, mas para a ação." Chapman manifesta ainda a sua repugnância com relação ao discurso de Diotima que veste "o tênue disfarce do próprio Platão," e aos outros "caráteres odiosos" todos, como a própria "sala" onde o banquete acontece, "fedendo a drogas."

Como evidência de que Platão não tem seriedade moral, Chapman menciona a sua total inabilidade de apreender o pensamento de Sócrates, este sim, um grande moralista. Baseado em Xenofonte, ele diz que a descrição do Sócrates histórico feita nas *Memorabilia* é honesta, à diferença da dos diálogos, onde Platão faz de Sócrates apenas um fantasma, sem as sólidas dimensões do verdadeiro. Diante das questões morais, Sócrates não recuava; Platão, ao contrário, as evitava, e encobria sua incompetência com brocados brilhantes, porém irrelevantes.

Em 1934, três anos após a aparição do livro de Chapman, Warner Fite publica *The Platonic Legend* com o objetivo de comunicar uma "descoberta": depois de anos lendo Platão à luz da "tradição idealista" Fite decidiu colocar à prova uma impressão que lhe havia sido deixada pela *República*: a de que o esquema educacional proposto por Platão excluía os cidadãos comuns. Fite confirma essa impressão e, na medida em que a compara com a dos "discípulos" de Platão (os quais ele identifica com Dean Inge, Paul Shorey e A. E. Taylor, dentre outros), descobre também motivos para duvidar e suspeitar da "interpretação ortodoxa". O Platão que estava agora diante dos seus olhos não era mais o divino, perfeito e infalível Platão de seus admiradores, mas apenas uma figura de proporções humanas cujo pensamento, além de cercado das inevitáveis limitações, era

² *Apud* Levinson, *ibid.*, p.8.

também distorcido pelo preconceito partidário e por pequenas amarguras pessoais. Platão deveria ser lido "como qualquer outro escritor," para que assim se destruísse "a lenda de Platão" e com ela todas as alegações em nome de sua superlativa grandeza, e isso em qualquer departamento da vida ou do pensamento.

As conclusões de Fite, as quais resumimos abaixo, invertem as qualidades atribuídas a Platão por seus "discípulos":

1. É negado que a *República* contemple o ideal de máxima felicidade e autodesenvolvimento para todos os cidadãos. O sistema aí proposto não oferece, exceto para ínfimas exceções, "uma carreira aberta a talentos." Ele privilegia os interesses de uma classe ociosa, que corresponde a uma minoria de mais ou menos 10% da população, guiada pela sabedoria arrogante e esotérica de uma minoria ainda menor de mais ou menos 1% destes 10, às custas do esforço e do sacrifício de 90% dos cidadãos restantes, desprezados e cinicamente ludibriados. O objetivo de tudo isso não é a plenitude humana de uma existência ricamente cultural, que Atenas, a sua cidade natal, poderia tê-lo ensinado a amar, mas o ideal espartano de um estado rigorosamente organizado, de uma sociedade estratificada em castas, cujos membros são cuidadosamente selecionados por tipos e a qualidade desses tipos cruelmente mantida pelo infanticídio, uma sociedade organizada para a prática de virtudes militares, e provavelmente para a realização de conquistas.

2. É negado que na *República*, ou em qualquer outro diálogo, Platão demonstre uma antecipação do sentido democrático, cristão e kantiano, do valor e da dignidade do indivíduo. Platão não consegue discernir a verdadeira natureza da personalidade e as condições de desenvolvimento de uma genuína liberdade moral. Mesmo os seus reis-filósofos são seres impessoais; a massa de cidadãos é guiada apenas pelo hábito e pelo medo das conseqüências. "O ideal platônico de sociedade... é então uma cidade de crianças," na qual o pequeno número de filósofos iluminados são as "únicas pessoas... que desfrutam de um status adulto". A sugestão de Platão no *Górgias*, de que é melhor sofrer do que fazer a injustiça está apenas superficialmente de acordo com o ideal cristão.

3. Platão está longe de ter antecipado o sentimento moderno nas relações entre os sexos: sua concepção de casamento é viciada pela impessoalidade da reprodução; ele não concebia o casamento como uma associação de respeito mútuo. E, sob esse aspecto, ele está abaixo do padrão do seu próprio tempo.

4. Fite repete e amplia a crítica de Chapman à teoria platônica do eros. Platão aceita e glorifica uma forma refinada de perversão sexual, uma instituição desaprovada pela maioria de seus contemporâneos.

5. É negado que Platão tenha um *insight* profundo acerca dos valores. Platão trabalhou sob a grande ilusão de que seria possível aplicar à vida moral um padrão de precisão métrica que substituísse os *insights* da experiência. Na medida em que tal sistema de medição fosse bem sucedido, ele reduziria a escolha moral a uma espécie de cálculo matemático. Mas o método é inaplicável e a tentativa de Platão de dar a ele um suporte lógico e metafísico, através de um procedimento nunca claramente definido, como a "dialética", termina em obscuridade mística. A concepção platônica de bem social é tão friamente científica, tão intimamente dependente de uma ordem minuciosamente regulada, centralmente dirigida, que, apesar das diferenças, ela se aproxima do rígido sistema soviético. O mesmo ponto-de-vista, aplicado aos valores estéticos, resulta na redução da beleza a um único tipo empobrecido de forma matemática abstrata.

6. É negado que Platão seja o soberano mestre da lógica da argumentação. Ele é constantemente culpado de falácias que os "discípulos" explicam como "brincalhonas" e deliberadas. Mas esse tipo de "brincadeira" é frequentemente um truque desonesto de debatedor. E, mesmo quando ele é mais sério, como na *República*, na passagem da Linha Dividida, nós o encontramos cometendo erros elementares de raciocínio. A conclusão deve ser a de que o seu poder e integridade como argumentador foram excessivamente superestimados.

7. É negado que Platão possuísse um alto grau de sabedoria com relação à economia e à política internacional. Seu desdém pelo comércio é visível em toda a *República*; seu plano de estado ideal não deve ser contaminado, nem mesmo pela consciência teórica de tais coisas. A cidade das *Leis* deve ser implantada longe o suficiente do mar para desencorajar o comércio, do qual a reflexão "não passa do primeiro capítulo." No que diz respeito à política internacional, Platão era também incapaz de ver que a necessidade de seu tempo era por uma federação. Em suma, os ideais políticos de Platão, na *República* ou nas *Leis*, são decididamente limitados.

8. É negado que Platão tenha um lugar entre os grandes mestres da arte. Ele não se sentiria à vontade entre os mais baixos representantes, depois dos trabalhadores braçais, sofistas e tiranos, de sua hierarquia de almas reencarnadas. Algumas conquistas artísticas podem ser creditadas a ele, talvez algumas cenas e metáforas, mas estas são



apenas episódicas. Ele não tem nada que se compare a um *Hamlet* ou a um *D. Quixote*. Muitos dos diálogos, inclusive a *República*, longe de serem obras-primas, carregam as marcas de uma reunião precipitada e descuidada. Platão é, além disso, culpado de incongruências chocantes que danificam seus melhores efeitos literários; testemunham este fato, o anticlímax que sucede o mito da carruagem alada no *Fedro*, e a incongruência radical de introduzir o simples e austero Sócrates no cenário artificial da "alta sociedade" ateniense apresentada no *Banquete*, fazendo-o, além disso, confiar seus pensamentos mais íntimos a um grupo de *dandies* perfumados. A verdade é que a sua arte é muito frequentemente um artifício, uma decoração, ou um método de evasão para a sua ironia.

9. Finalmente, Fite nega que Platão seja significativo como homem ou como moralista prático. Ele "não era absolutamente um homem... seu ponto-de-vista e sua atitude com relação à vida é em grande parte comparável ao que hoje chamamos de "adolescente, para não dizer infantil, e ao que tradicionalmente é chamado de feminino". Platão era um "aristocrata frustrado" que punha a "classe e o partido em primeiro lugar"; quando sua pretensão à liderança pessoal foi rejeitada, ele reagiu com uma indignação injuriada. Esses traços aparecem em maior relevo nas sua indignas aventuras sicilianas para educar o jovem tirano Dioniso. Sobre este, Platão infligiu lições de geometria, alegando que serviriam como fundamento para o sábio exercício do poder real, e demonstrou irritação e ciúme, quando Dioniso, depois de ter rejeitado a sua tutela, revelou pretensões à sabedoria filosófica. Acreditando que de todas as concepções possíveis do bem humano apenas uma pode ser correta, Platão é intolerante com qualquer *insight* que não seja o seu próprio. Seu pessimismo e desconfiança, com relação a seus companheiros, revela sua concepção superficial da motivação humana. "Sua única ideia de moralidade é auto-constrangedora, pois sua imaginação é assombrada por cenas de deboche, inadvertidamente ilustradas". Sua total inabilidade em apreciar as aspirações dos homens comuns, o significado modesto das intimidades de suas vidas diárias, sua concepção exclusivamente intelectual de uma vida espiritual "a ser levada nos termos da lógica e da matemática, em nome de grandes fins impessoais", tudo isso sugere a conclusão de que, "de todos os escritores da antigüidade, longe de ser cristão, ele é o mais característica e explicitamente pagão."

Platão *avant-la-lettre*

Mas isso não é tudo. Pois não seria apenas o interesse de alguns *scholars* individuais que marcaria o antiplatonismo do século XX. O pior estava ainda por vir. Na mesma década de 30, quando o fascismo ameaçava as democracias e a Segunda Grande Guerra estava prestes a estourar, a interpretação de Platão tornou-se um ramo da história econômica, política, e mesmo militar. Não era mais uma minoria que criticava Platão, mas todos os homens lidos passavam agora a entender a *República* como defesa de um padrão de organização política ditatorial. A situação se agrava com a propaganda nazifascista e marxista que, rapidamente, percebe o valor implícito que o nome de Platão teria para a sua causa e produz uma volumosa literatura para demonstrar que a *República* era uma antecipação filosófica de seus principais credos.

Em consequência, os defensores da democracia começaram a se dissociar de Platão que era agora, de fato, considerado um precursor dos sistemas totalitários, não só por aqueles que eram a favor desses sistemas, mas também pelos que eram contra.

Nos anos 40, uma série de textos é produzida com o objetivo de advertir os cidadãos do perigo que o uso da *República* poderia representar nas mãos dos nazistas, fascistas e marxistas.

Em 1944, o filósofo e sociólogo austríaco Otto Neurath, considerando o difícil problema do controle de textos adequados ao uso das escolas alemães, problema este que havia se instaurado durante a guerra, publica, em colaboração com J. A. Lauwerys, sua apreciação das tendências políticas da *República* em dois artigos. A primeira objeção desses autores é o perigoso uso que, conforme eles previam, os educadores nazistas poderiam fazer da *República*. Essa profecia, diziam eles, não era infundada, mas era assegurada por uma experiência anterior, bastante conhecida por todos, durante o período de ascensão do Socialismo Nacional, quando a *República* foi, mais de uma vez, submetida à interpretação "nazificadora."

O aparecimento desses artigos foi seguido de uma longa controvérsia. E dessa controvérsia surgiu, dentre outros, o livro de R. H. Crossman, em 1939, *Plato Today*.³ Na verdade, Crossman não chega a ser um antiplatonista ao estilo de um Chapman ou de um Fite, na medida em que demonstra respeitar o escritor e o pensador Platão, mas

³ Contra Crossman, G.C. Field, "On Misunderstanding Plato", *Philosophy* XIX, 1944; *Id.*, *The Philosophy of Plato*, 1949.



desenvolve algumas teses antiplatonistas, dentre as quais três merecem ser citadas nesse contexto:

1. A estrutura institucional da cidade ideal foi imaginada por Platão com o objetivo de controlar os cidadãos comuns;
2. Platão reivindica poder hereditário para alguns, mas subordinação permanente para outros, donde o seu princípio mais alto não seria outro senão o do preconceito da classe aristocrática;
3. Platão teria sancionado o uso, sempre que conveniente, das armas mais odiosas do arsenal do poder político.

Mas, dentre os ataques difamatórios do período em que se desenvolve o antitotalitarismo, o mais sistemático e detalhado foi, sem dúvida, o de Karl Popper, em seu livro *The Open Society and its Enemies*.

Bem intencionado em seu propósito de defender as "sociedades abertas", Popper consegue, entretanto, fazer uma análise da *República* que, segundo a avaliação quase unânime de seus críticos, é incorreta praticamente do princípio ao fim. Consequentemente, o enorme sucesso de seu livro que, dentre outras, transforma Platão, ao lado de Hegel e de Marx, no fundador e precursor do totalitarismo moderno, chegou a provocar ira e revolta, desde a sua publicação em 1945, em inúmeros platonistas. A estes, como comentou de Vries, que justamente contestaram pontos fundamentais de sua análise, Popper jamais se deu ao trabalho de responder, tampouco se preocupou em alterar, nas várias edições que se seguiram à de 45, os "erros óbvios" que estes críticos, "cumprindo o seu dever," apontaram através de "exemplos impressionantes."

Comparado a Antístenes, pelo mesmo de Vries, (o que, na realidade, de Vries reconhece, Popper deve ter considerado um elogio, e não uma ofensa), Popper retira do contexto trechos da *República* que servem à sua interpretação, sem o menor escrúpulo metodológico, quer dizer, sem absolutamente se preocupar se o seu modo de interpretar falseia ou não a compreensão do próprio Platão.

O resultado é, obviamente, o equívoco. Popper seleciona o que quer para mostrar que Platão recolhe todas as características opostas ao que ele, Popper, considera positivo.

Assim é que Platão aparece em seu livro como o inimigo número um da "sociedade aberta", isto é, uma associação de indivíduos livres que se respeitam mutuamente dentro de um padrão de proteção mútua a qual, por sua vez, é suprida pelo

estado, e que atinge, através de decisões racionais responsáveis, um nível de vida crescentemente humano e esclarecido.

De fato, o que motiva o ataque de Popper a Platão é a sua convicção de que este teria negado e desprezado a mais nobre conquista ateniense, a maior de todas as revoluções: a transição, que, segundo ele supõe, estaria ocorrendo no século V a.C., de uma "sociedade fechada" para uma "sociedade aberta".

Essa transição, testemunhada pelos ideais de Péricles, conforme expostos na famosa Oração Fúnebre, e pelo pensamento de sua "grande geração", da qual faziam parte Heródoto, Tucídides, Protágoras, Górgias, Eurípedes, Aristófanes, Antístenes e Sócrates, envolvia a derrubada de velhas barreiras intelectuais e morais, através de sua crença na razão, na liberdade e na fraternidade.

Sócrates, talvez o maior de todos esses homens, dava à razão um sentido igualitário concebendo-a como um meio de comunicação; exercia a autocrítica; e pregava o individualismo. Platão, ao contrário, usava a nova força moral dessa geração em favor de seu programa oligárquico, e, através de propaganda, proclamava a desigualdade como justiça e colocava o coletivo acima do individual.

Popper diz ainda que, como a crença de Sócrates era por demais poderosa para ser abertamente atacada, Platão, então, reinterpretou Sócrates como adepto da "sociedade fechada" que ele próprio idealizou. Ele sabia que estava usando excessivamente o poder de Sócrates, e seu esforço em fazer com que Sócrates se reinterpretasse era também um modo de salvar a sua má-consciência.

Platão acreditava que toda mudança era um sintoma de decadência e, por esse motivo, idealizou uma cidade sem mudanças, uma "sociedade fechada", tribal, inspirada num estado político aborígene, o qual ele, Platão, acreditava de fato ter existido e ao qual, supunha, era possível ainda retornar.

Essa "sociedade fechada" se caracteriza pela prevalência dos tabus mágicos e ausência de decisões pessoais. Um dos laços que a mantém fechada é a homossexualidade, o que Popper exemplifica citando a passagem do *Banquete* (178e) em que "um exército composto por amantes é glorificado..."

Frente ao espírito revolucionário e iluminado dos que pertenciam à grande geração de Péricles, Platão, ao lado dos que se opunham a esse espírito (o partido dos oligarcas, as classes privilegiadas de Atenas, especialmente aquelas que, tendo perdido o

poder, com o estabelecimento da constituição democrática, queriam recuperá-lo), era um reacionário.

Contrariando o depoimento dos próprios gregos dessa época, Popper insiste que não foram os excessos da democracia, através da retórica de seus demagogos, que levaram Atenas à ruína, mas a deslealdade, a sabotagem, e a traição dos "espartofílicos" oligarcas.

Como estes, Platão era um amante do regime espartano, tanto que não sentia repugnância pelo ideal de eugenia praticado através do infanticídio. Nem o magnetismo de Sócrates teria conseguido desviar Platão da "espartofilia" que lhe foi incutida desde criança na educação.

De fato, de acordo com Popper, a alma de Platão vivia conflituada entre a fé socrática e a crescente traição de seus princípios. E aqui, como se não bastasse, Platão é, além de tudo, psicanalisado. "Não é absolutamente difícil ler nas entrelinhas", diz Popper, o quanto a alma de Platão era dilacerada. A sua obra testemunha essa dilaceração: a sua teoria da tripartição da alma prova o quanto ele sofria interiormente com essa divisão. E é a despeito dos protestos do melhor eu interior de Platão que "o nobre evangelho socrático" é continuamente degradado, traiçoeiramente pervertido e desonestamente transformado no oposto do que Sócrates pregava e acreditava. Com o seu desprezo por tudo o que era caro a Sócrates, Platão o transforma num adepto de seu cripto-totalitarismo na *República*, atribuindo-lhe um autoritarismo dogmático que blasfema contra a memória deste ser modesto e precavido.

"Popper," como disse de Vries, transformando em crítica o elogio de um comentador cujo nome ele não cita, "queria escrever um grande livro, mas o que ele produziu, foi um sintoma," o sintoma moderno de se deixar tragar pela própria atualidade política.

Seu esforço contra as tendências totalitaristas de seu tempo é, sem dúvida, irreprochável. Mas sua tese, de que Platão é a fonte de todo totalitarismo moderno, demonstra apenas a sua absoluta falta de perspectiva histórica. Projetando os conflitos políticos de sua própria época para a de Platão e reduzindo a filosofia de Platão a interesses político-partidários, ele comete erros crassos de interpretação.

Essa falta de perspectiva histórica é ainda evidente, como mostra de Vries, quando Popper sugerindo que sua interpretação é inteiramente original (uma ideia da qual os seus admiradores, que conhecem Platão menos ainda do que o próprio Popper, compartilham) e que teve apenas alguns poucos predecessores (Crossman, Grote,

Gomperz, e Bowra, os quais aparecem apenas em nota de pé de página e, assim mesmo, na quarta edição de seu livro, como autores que têm "visões semelhantes" à sua), deixa de citar uma longa lista de platonistas do século XIX que, constantemente, referiam-se a Platão como "totalitarista," demonstrando, portanto, *gaps* alarmantes de conhecimento com relação aos escritos de Platão e de seus comentadores.

Mas, como disse de Vries, "quando o diletante se volta contra o especialista, o faz *suo periculo*" e Popper, que poderia ter sido admirado, pela coragem de enfrentar um assunto com o qual não tem nenhuma familiaridade, e, eventualmente, louvado, por ter trazido as ideias frequentemente mais frescas e mais férteis do não-especialista, acaba se expondo a situações academicamente constrangedoras.

A Polêmica Filosófica em torno das Ideias

Bem mais rica e interessante do que a polêmica política foi aquela que se travou em torno das ideias. Nesta, uma grande hostilidade também é dirigida a Platão, mas esta hostilidade não se sobressai mais do que os argumentos que, de fato, trazem à discussão pontos decisivos da filosofia platônica.

Ao contrário do que comumente acontece na querela política, a polêmica filosófica não se vale de argumentos moralistas, mesmo quando o alvo a ser atingido é a própria psicologia de Platão.

Como mostrou Victor Goldschmidt, em seu ensaio *Les querelles sur le Platonisme*, o que fundamentalmente parece incomodar e provocar a polêmica contemporânea em torno das ideias platônicas (talvez porque seja esse o principal obstáculo que impede o acesso aos diálogos platônicos) é a teoria dos dois mundos.

Habitualmente entendida como formulando uma oposição dogmática entre o mundo sensível (isto é, o nosso mundo) e o mundo das ideias (isto é, um outro mundo), e desvalorizando, além disso, um em favor do outro, é a esta teoria, e às influências nefastas que ela exerce ainda hoje sobre nosso pensamento, que devemos nos opor, denunciando-a na medida do possível.

Condena-se, por um lado, uma topografia dualista, na qual se supõe que os princípios envolvidos sejam antagônicos e irreduzíveis, por outro, a desvalorização do pólo que nessa topografia representa para nós o autêntico, o real, o concreto, o único



cognoscível, isto é, o sensível, e a concomitante supervalorização do pólo que para nós parece inautêntico, irreal, ilusório e inacessível, isto é, a ideia.

Todas essas condenações, como mostrou Goldschmidt, têm sua origem nas exegeses de Nietzsche e Heidegger, os verdadeiros teóricos do antiplatonismo contemporâneo.

Ressonâncias

Fernando Maia Freire Ribeiro¹

Resumo

Circulando pelas artes orientados pela noção de instauração, conforme estabelecida por Souriau, encontramos um universo de ressonâncias capaz de abrir novas possibilidades diante de um mundo e de um pensamento recolhidos em distribuições sedentárias que a cada dia revelam sua fadiga e seu esgotamento. Nem denúncia nem salvação, temos aqui apenas mais uma tentativa de nos dar oportunidade de ouvir as vozes, cores, linhas... não humanas que ressoam em nós.

Palavras-chave: Instauração. Modos. Ética. Pragmatismo.

Abstract

Rounding through the arts and guided by the notion of instauration (Souriau), we find an universe of resonances able to open new possibilities in face of a world and in face of a thought enclosed in sedentary distributions that day by day reveal their fatigue and their exhaustion. Neither accusation nor salvation, we have here only one more attempt to provide us to listen the voices, colors, lines... non-human that resonate inside us.

Keywords: Instauration. Modes. Ethics. Pragmatism.

O universo conceitual de Etienne Souriau, um autor pouco conhecido e um pouco enviesado em relação aos campos em que a filosofia tradicionalmente foi distribuída (mas os próprios campos não se derramam uns nos outros?), será o motivador de nossa tentativa de produzir uma ressonância capaz de abrir outras perspectivas nas distribuições e nos modos de pensar que tendem a se solidificar no clichê e na moral.

A maior parte daqueles frequentam Souriau, o consideram um filósofo voltado exclusivamente para o campo da estética com suas especificidades. Entretanto, fomos recentemente alertados para o alcance mais amplo de sua obra. Parece que houve um erro de perspectiva nessa importância exclusiva dada ao esteta Souriau: “Souriau é um metafísico que sempre se serve como 'terreno' privilegiado, se posso dizer, da acolhida da obra pelo artista a fim de apreender melhor a noção-chave de instauração” (LATOUR, 2009, p.8). Talvez não estejamos somente diante de um erro de perspectiva em relação a Souriau, mas de um erro de perspectiva em relação à estética. Esta teria sido vítima de uma miopia bifurcante que entendia o processo de criação artística ou submetido a intencionalidades subjetivas, a famosa proposição de que a obra artística é expressão de

¹ Doutor em Filosofia pela UERJ – Professor Adjunto da Faculdade de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisador do Laboratório de Licenciatura e Pesquisa e Ensino de Filosofia- UERJ. Email: fmaiafr@gmail.com.

uma subjetividade, ou para a realização de uma Forma que tomaria o artista como veículo passivo a levar a bom termo uma potencialidade que apenas aguardava a oportunidade para tal atualização. Mesmo as tentativas de ultrapassar essa bifurcação, por já levarem em conta toda a distribuição dos planos e não problematizarem justamente a própria distribuição, não saíam dos moldes que ela delimitava.

Mas algo novo se passa: não entendendo a questão da arte nem como Belo ideal no espírito a moldar uma matéria passiva, nem como Bela Forma a ser encarnada num recipiente via acolhida passiva do artista, ou seja, recusando o par matéria-forma tão forte no pensamento com a arte e suposto pelas distribuições da atividade seja do lado do sujeito, seja do lado do objeto, Souriau entende a criação artística como inseparável da atividade do artista às voltas com as exigências da obra por fazer. É justamente por esse encontro da dimensão concreta da atividade artística com a dimensão virtual da obra por fazer que encontramos a implicação da estética com outros campos (notadamente a ética, pois basta saltarmos do campo humano com suas potências devidamente domesticadas por um princípio moral de distribuição e nos embrenharmos no campo arriscado das composições modais, para notarmos a necessidade da estética enquanto invenção de novas possibilidades de vida), que entendemos seu mais amplo alcance, pois o fazer do artista é “o único modo diretamente palpável pela nossa observação, da atividade instauradora” e, assim, quando lidamos com estética “não indicamos apenas um belo e nobre objeto de estudo. Fazemos ver que este estudo, além de ultrapassar em alcance o simples interesse pelas coisas belas ou de gênio, discerne (...) um princípio que pode ultrapassar, em valor, em importância ou em essência, o plano humano.” (Souriau, 1969: 64). Para compreendermos esse alcance e a implicação com outros campos, é preciso saber o que é essa atividade instauradora, é preciso entender o que Latour percebeu ser a questão-chave nesse processo, a instauração.

A necessidade que guia a criação deste conceito, surge na tentativa de dar conta das relações envolvidas no se fazendo de um indivíduo. A instauração é o que ocorre no encontro entre os diferentes modos de existência a produzir algo, promovendo, conforme as operações que os convergem, uma existência rica, original, singular, tudo isso levando em conta a possibilidade de não rebater na condição da produção o resultado produzido e reconhecido, sem efetuar uma gênese a reboque. Veremos que se trata de uma noção ousada porque nos permitirá pensar as questões de estética sem aprumar os olhos segundo uma norma, afinal, como já antecipamos, a obra não será mais entendida nem como efeito

da contemplação, por parte de um artista visionário, de um universo formal em potência, nem da reflexão das ideias de um sujeito, nem como ultrapassagem de um pelo outro. A criação da obra de arte será entendida como operação *entre* a engajar a atividade do artista diante das necessidades próprias da obra por fazer. Noção afinal libertadora, pois, com ela não seremos forçados a “escolher entre o que vem do artista e o que vem da obra” (LATOURE, 2009, p.8). Mergulhemos, pois, na instauração.

Em *A instauração filosófica*, Souriau define seu vocabulário: “chamamos de instauração todo processo abstrato ou concreto de operações criadoras, construtoras, ordenadoras ou produtivas, que conduzem à posição de um ser em sua patuidade, ou seja, com um brilho suficiente de realidade; e de instaurativo tudo o que convém a um tal processo.” (SOURIAU, 1939, p.10). Mas é no capítulo dedicado à arquetônica filosófica, especialmente no momento em que se refere à lei de mediação que o processo instaurativo se explicita. Diferenciando a mediação que propõe daquela forjada por uma lei dialética que simplificaria numa progressão indefinida e empobrecida (qualquer espírito engenhoso seria capaz de forjar uma oposição e nomear um terceiro termo como mediador capaz de organizar o todo) o encontro de tensões a exigir uma nova distribuição capaz de manter a consistência do conjunto, Souriau faz proliferar uma série de exemplos de operações artísticas culminando na apresentação do filósofo acolhendo, preparando, explorando, tendo que responder (decifra-me ou devoro-te) dramaticamente à tensão por meio de um por em relação, por meio de um termo mediador.

Essa operação não consiste em criar por fusão ou progressão sintética este termo, nem um conceito deste termo que reúna, mescle ou prolongue em comum os conceitos dos dois termos desta oposição. Ela consiste em tatear, por assim dizer, no lado das raízes metafísicas do mundo, e a aí procurar o explorando, o que pode vir ao ponto justo em que se deve manifestar o preenchimento da função mediadora. Fazemos uma ideia bem falsa do pensamento do filósofo se pensamos que ele toma o ser, que daí tira seu contrário e deduz o não-ser, que ele os reúne numa argamassa, os quebra e vê explodir o devir (SOURIAU, 1939, p.300-301)

O instaurar é, então, construir, criar, produzir, mas está claro, pela diferença estabelecida em relação ao criador engenhoso e às leituras a reboque da tese-antítese-síntese, que esses termos não devem remeter a construção a um criador, a um responsável pela criação, a um deus artesão. Isso porque, o “artesão” instaurador é pensado como aquele que acolhe, recolhe, prepara, explora ativamente, tateia as exigências imperativas da obra por fazer. O que se anuncia nesse processo é a constatação de que há uma



exigência real da obra por fazer (há claramente uma exigência da obra por fazer a respeito do que funciona, ou não, como mediação), virtual, que incita àquele que só então se torna o acolhedor livre (artista, filósofo...) a responder ativamente aos imperativos de um modo de existência virtual. É nessa acolhida que algo pode se produzir entre os diferentes planos em jogo: um novo ser, cuja existência crescente é feita:

de uma modalidade dupla, enfim coincidente, na unidade de um ser progressivamente inventado no curso deste trabalho. Frequentemente nenhuma previsão: a obra terminal é sempre, sob um certo ponto, uma novidade, uma descoberta, uma surpresa. Era isso que eu buscava, que eu estava destinado a fazer! (SOURIAU, 1943, p.44).

Então, tudo se passa entre, na relação lateral, derramada, na rede estabelecida entre as exigências da obra por fazer, virtual questionante e aquele que aceita a incitação e passa a ser o responsável e guia eficaz (ou não) da obra por fazer rumo a um novo modo de existência: uma obra de arte, um conceito, uma alma...

Entretanto, também devemos estar atentos para o fato de que as exigências da obra por fazer engajam o acolhedor, mas não determinam o que ele faz, a convocação, a incitação é enigmática, daí a liberdade arriscada de quem acolhe, pois pode pôr tudo a perder, daí também o fato de a instauração ser uma criação e não uma reprodução de um ideal. Ao falarmos de instauração, portanto, estamos lançados no *se fazendo*, no trajeto, nas promoções anafóricas das obras, nosso horizonte é relacional, tudo se passa *entre*, simbiose entre obra por fazer e alguém impessoal engajado, incitado e em operação. Cada modo de existência é aqui tensionado, derramado sobre outros e a consistência do que se produz é instaurada nessa tensão intermodal. Assim, com o conceito de instauração, produzimos algo finalmente interessante (*inter esse*), pois:

não penetremos mais na existência pela questão do ser. A abordamos pelo viés dos planos de existência e da identificação das maneiras de ser sobre cada um desses planos apreensíveis separadamente. Identificamos os planos, mas também os devires que passam entre esses planos: *as relações*. (HAUMONT, 2002, p.71, grifos da autora)

Mais ainda, o modo não se diz mais de uma substância, mas ele é a própria aventura da existência, melhor dito, o ser não é uma substância acabada, mas maneiras de existir e “são os ecos e as correspondências que se tecem entre os diferentes *modos de existência* que fazem com que os seres (...) *se instaurem*” (*ibid*).

Vejam como ocorre o face a face intermodal que leva à instauração da obra de arte: a ação da obra sobre o homem nunca tem o aspecto de uma revelação. A obra a fazer nunca nos diz: eis o que eu sou, eis o que devo ser, modelo que você tem que apenas copiar. Diálogo mudo em

que a obra enigmática, quase irônica parece dizer: e agora o que você vai fazer? Por qual ação você vai me promover ou me deteriorar? (SOURIAU, 1956, p.9).

Entendemos agora o que chamamos de exigência da obra por fazer, é o clamor por metamorfose, que, uma vez atendido, a lança na passagem a outro plano existencial. Entendemos também o papel do artista, modo engajando que responde ao clamor, arriscando por tudo a perder ao abortar o progresso da obra. Claro está, nessa compreensão do processo instaurativo da obra, que a intencionalidade de sujeito é segunda (o trajeto não é guiado por um projeto), não é ela que provoca o processo, mas é por ele provocada. É o processo que conta, é na instauração que tudo se passa, descoberta, invenção, agenciamento:

Um monte de argila sobre a bancada do escultor. Existência reica indiscutível, total, cumprida. Mas, existência nula do ser estético que deve eclodir. Cada pressão das mãos, dos polegares, cada ação do cinzel realiza a obra. Não olhem para o cinzel, olhem para a estátua. A cada nova ação do demiurgo, a estátua pouco a pouco sai de seus limbos. Ela vai em direção à existência – em direção a esta existência que ao fim rebentará em presença atual, intensa e realizada. É somente enquanto a massa de terra é devotada a ser esta obra que ela é estátua. De início fracamente existente, por sua relação distante com o objeto final que lhe dá sua alma, a estátua pouco a pouco se liberta, se forma, existe. O escultor, inicialmente, somente a pressente, pouco a pouco a realiza por cada uma das determinações que dá à argila. Quando ela estará acabada? Quando a convergência estiver completa, quando a realidade física desta coisa material e a realidade espiritual da obra a fazer tiverem se juntado e coincidirem perfeitamente; de modo que na existência física e na existência espiritual, cada uma sendo o espelho lúcido da outra, a obra comungará intimamente consigo mesma; quando a dialética espiritual da obra de arte impregnar e informar a massa de argila de modo a fazê-la brilhar ao espírito; quando a configuração física na realidade material da argila integrar a obra de arte ao mundo das coisas e lhe der presença hic et nunc no modo das coisas sensíveis. (SOURIAU, 1943, p.42-43).

Mas Souriau ousa mais, pois não restringe esse processo ao campo artístico *stricto sensu* e não hesita em ampliar a instauração a todos os domínios de existência, pois para ele todo ser é precário e envolvido num halo de virtualidades a ser, ou não, instaurado com sucesso. Mesmo uma alma deve ser instaurada e corremos sempre o risco de perdê-la, deteriorá-la em seu processo instaurativo: estamos à altura dos acontecimentos que nos engajam? Ao proceder assim, Souriau infecciona todo pensamento ontológico permitindo essa verdadeira autonomia do modo que não mais se diz de um suporte permanente, que não mais se diz das variações de um mesmo ser, mas que é a maneira de algo consistir

(importante levar em conta o *com* de consistir) e, somente assim, ser: ecologia. Consequência: “apliquem a instauração às ciências, vocês modificarão toda a epistemologia, apliquem a instauração a Deus, vocês modificarão toda a teologia, apliquem a instauração à arte, vocês mudarão toda a estética” (LATOURE, 2009, p.10).

Quando a relação se torna o âmago da questão, quando a existência aparece como exigência de instauração que corre em todos os seres e em todos os níveis do ser não podemos mais pensar nem em espírito se impondo, nem em matéria reduzindo o ato de criação, mas trocas, riscos, aventuras, perspectivas. Podemos, enfim, dar adeus ao substancialismo e à conseqüente bifurcação da natureza entre o que pertence ao mundo objetivo e o que pertence ao sujeito, tudo ocorre nos interstícios. Um universo novo se desenha em que “decididamente o que chamamos de realidade carece cruelmente de realidade” (LATOURE, 2009, p.10).

Uma primeira distribuição

Experimentemos esse universo construído a partir da instauração. Vamos nos ater, para nossa experimentação, ao domínio das belas-artes, pensando não mais na obra por fazer, mas nas obras feitas, sem deixar de levar em conta que essa obra feita é instaurada e, como tal, plurimodal, isto é, singular e composta por diferentes planos de existência. Mesmo sendo um modo de existência intenso e bem constituído em sua individualidade, a obra de arte não é menos “estabelecida sobre uma pluralidade de planos existenciais. Contemo-los. Avaliemos esta espessura ou esta profundidade perspectiva de seu ser” (SOURIAU, 1969, p.68). Sigamos esses imperativos rapidamente, pois nossa primeira intenção ao nos debruçarmos sobre esses modos é determinar como Souriau diferencia as artes.

O primeiro modo é o da existência física, referente à corporeidade da obra, ao começo da existência positiva entre nós, no nosso mundo. Antes de o artista tomar o pincel, ou a caneta, ou o cinzel, ou trabalhar a argila, a tinta, o mármore, a obra pode ser uma escultura, um poema, uma sinfonia, uma catedral, mas uma vez escolhido o material o processo está encaminhado. Teremos ou uma obra com um corpo único: estátua, quadro, monumento arquitetônico, ou uma obra com corpo múltiplo e provisório, renascendo a cada execução, a cada leitura, a cada encontro: música, poema, peça de teatro, balé. Poderemos ter ainda um corpo multiplicado como, por exemplo, o das pinturas reproduzidas em diversos lugares. Neste modo a obra é uma coisa material.

O segundo modo é a existência fenomenal. Modo das qualidades sensíveis, dos *qualia*, termo que Souriau valoriza para evitar remeter este modo para a apreciação subjetiva que teria a noção de sensação. “É o fenômeno puro de que se trata aqui; digo: o sensível em sua existência puramente fenomenal.” (SOURIAU, 1969, p.80). Um dó emitido por um violoncelo não é uma sensação, mas um acontecimento em sua complexidade que ocorre no corpo da corda positivamente tocada. As artes se diferenciam pela hegemonia que estabelecem entre suas diversas qualidades sensíveis: cores, sons, palavras, movimento corporal. Ponto importante para Souriau, toda arte, em seu modo fenomênico, restringe a base de seus dados sensíveis a uma gama, a uma escala. Seja o sistema tonal, ou dodecafônico em música, seja o universo de cores utilizado nas artes plásticas, seja o sentido dos movimentos na dança, toda arte e cada artista trabalha com alguma restrição de seus sensíveis hegemônicos. O modo fenomenal é, portanto, “um dispositivo concertado e concertante de qualidades sensíveis, suscetíveis de serem referidas a um sistema ordenado formando uma espécie de gama.” (SOURIAU, 1969, p.95).

Terceiro modo: existência coisal ou réica. Neste caso uma distinção aparece entre artes que representam e artes que apresentam. As do primeiro grupo trazem à vida entidades que poderiam ter uma existência no mundo fora da obra: paisagens, pessoas. Plano existencial da obra em que

o conjunto das aparências sensíveis que faz, sobre o plano fenomenal, o ser da obra, pode ser considerado – abstração feita das harmonias qualitativas e dos charmes sensuais ou dos interesses estruturais que apresenta no plano fenomenal – simplesmente como um sistema de signos servindo para evocar e propôr este universo de seres e de coisas. (SOURIAU, 1969, p.84).

O universo autônomo da obra se abre para o mundo, de tal modo que a obra funciona com um duplo plano de referência. Grande perigo corre aqui o crítico desavisado que toma o mundo criado pelo artista como representando necessária e fielmente o mundo. Mesmo os retratos são duplos, na obra e no mundo. Nenhuma lei de imitação aqui. Mesmo o que é pura ficção é duplo, na obra e no mundo. No nosso caso, o real é a própria obra com suas gamas limitadas. A música e as artes decorativas não possuem esse caráter representativo, mas não deixam de ter essa dimensão existencial. Há, por exemplo, um “sujeito” e um “contra-sujeito” nas fugas musicais, um se alterna com o outro numa dinâmica crescente que atinge o auge no *stretto* para, enfim, se encontrarem na conclusão. Nos temas e variações, consideramos o tema como uma coisa que, apesar das modulações,

transportes e inversões, permanece a mesma. Todas essas construções apontam para a ressonância entre o fato musical e as composições da representação do mundo fora da obra. Qual a diferença, então, entre as artes que representam e as que apresentam?

Para falar como lógico ou metafísico, é ao ser sonata ou ao ser catedral que são inerentes, como a seu sujeito, todos os atributos, morfológicos ou outros que contribuem para sua estrutura. Enquanto que nas artes representativas, há uma espécie de desdobramento ontológico – uma pluralidade de sujeitos de inerência. (SOURIAU, 1969, p.89).

Finalmente, o quarto modo, a existência transcendente. Souriau se refere a este modo como um halo que envolve a obra, uma irradiação, uma ultrapassagem dos elementos dos modos vistos até aqui. Sem uma definição clara, estamos diante de um não-sei-o-que, de uma névoa que, entretanto, não pode ser dissipada. “A Gioconda não é somente uma mulher diante de uma paisagem” queira, ou não, o artista produz “algo além dos seres oferecidos à nossa representação” (SOURIAU, 1969, p.91)².

A obra ocupa esses quatro modos, é todos eles ao mesmo tempo, é um ser plurimodal que vive da harmonia entre suas diversas maneiras de ser. “Entre estas quatro ordens de realidade, há mil harmonias, mil correspondências que aí fazem ouvir ecos interiores nas mil correlações de um todo orgânico e arquiteturado.” Assim, “o sistema das belas-artes é a expressão de uma ordenação desta sensibilidade (do artista), atravessada por linhas de força da ação instauradora” (SOURIAU, 1969, p. 96 e143). Conforme se modulem estas forças nos diversos planos existenciais da obra teremos uma sinfonia, uma catedral, um quadro, um filme...

Mas, como definir essas modulações, ou como distinguir as diversas artes? Pelo modo da existência física é impossível traçar uma linha divisória entre as artes. Por mais que pareça fácil afirmar que o escultor se utiliza do cobre, do marfim, do couro, do aço..., como não ver que também o arquiteto, o joalheiro e mesmo o músico que faz soar diferentes tipos de madeiras, metais, couros, também lidam com esses materiais? Como não ver que o ar, aparentemente um material exclusivo da música, não está presente na poesia, na arquitetura, na pintura...? Definitivamente a matéria não serve para nossa distinção. É comum, e até mesmo clássica, a distinção entre artes do espaço e artes do

²Souriau parece ter sido, a esse respeito, sensível à objeção que Símias fez à definição da alma proposta por Sócrates no *Fedon*. Símias se refere à alma como algo de incorporal tal como o som de uma lira, harmonia que não habita as cordas ou os elementos materiais que constituem o instrumento, uma alma esvoaçando em volta, um halo em torno.

tempo, mas voltemos com as perguntas: uma obra arquitetônica não varia conforme as diversas luminosidades do dia, conforme as mudanças das estações? Alguém abarca num olhar instantâneo uma pintura? A música não ocupa um volume de espaço, seja na sala de concerto, seja no minúsculo espaço vibratório entre o ouvido e o fone de cabeça? Esta distinção é pobre e o máximo que oferece é apontar que algumas obras são fisicamente resolvidas de uma vez enquanto outras se fazem conforme são executadas. Tendo sido feita a distinção, no modo fenomênico, entre qualidades sensíveis e sensação, podemos dispensar o dado da percepção do sujeito que leva a confusões como, por exemplo, entre questões de luminosidade e questões de cor, ambas voltadas para o sentido da visão. A interpretação tradicional que chega a requerer como únicos sentidos estéticos a visão para as artes plásticas e a audição para as outras, apesar de mais sutil, falha no mesmo ponto, afinal a confusão persiste: como classificar a literatura, entre as artes plásticas voltadas para a visão, ou entre as outras voltadas para a audição? O que fazer com o cinema, o teatro, o balé? Não vemos que há mistura de sentidos na percepção? O que fazer com os outros sentidos?

Em uma palavra, o que caracteriza e especifica um gênero artístico não é a simples utilização de uma ordem de dados sensoriais, é o papel funcional hegemônico de uma gama de qualia, sobre a qual é construída e estabelecida a obra, sobre um dos planos esteticamente característicos de seu ser (SOURIAU, 1969, p.108).

A qualidade sensível hegemônica estando estabelecida estaremos irreversivelmente diante de um tipo de obra. Entretanto, é preciso que haja consistência suficiente nas qualidades sensíveis para que se produza uma obra. Aroma, paladar, contato... ainda não se estabelecem com firmeza suficiente para sustentar uma obra. Possíveis teoricamente, mas, pelo menos não ainda realizados. Eis o quadro provisório a que chega Souriau a partir dos dados sensíveis, ou seja, segundo o modo fenomênico: “a linha, a cor, o relevo, o claro-escuro, o movimento muscular, a voz articulada, o som puro. Sete raios, sete notas” (SOURIAU, 1969, p.114). Com o terceiro modo de existência, Souriau ampliará e dará consistência a este quadro. É justamente essa ampliação que deverá nos servir de apoio no restante de nossa própria composição. Já distinguimos anteriormente as artes que representam das artes que apresentam, afirmamos que esta distinção se baseia na existência de um universo duplo que aparece nas artes representativas e de um universo único que se manifesta nas artes apresentativas.

Apuremos esta distinção:

nas artes não representativas, que nomearemos de artes do primeiro grau, a organização formal de todo o conjunto de dados que fazem o universo da obra é simples e inteiramente inerente à própria obra (...). Chamemos esta organização de forma primária” (SOURIAU, 1969, p.117).

Desta forma primária, podemos dizer que não há outro universo senão o da própria obra. Um cubo desenhado em perspectiva sobre um papel é um conjunto de linhas numa superfície plana, formando figuras planas, mas é ao mesmo tempo uma figura tridimensional sugerida: há, aqui, portanto, um duplo universo de referência. Neste caso a forma desenhada “concerne e informa um ser colocado pelo discurso da obra a título de hipótese (...), mas ontologicamente bem distinto da própria obra, trata-se de uma forma secundária.” (SOURIAU, 1969, p.117). Temos, agora, a distinção entre forma primária e forma secundária, entretanto um quadro das artes baseado nesta distinção terá que se desdobrar, pois cada uma das sete artes que distinguimos no plano fenomênico ganha um duplo, isto é, uma forma primária e uma correspondente secundária. Insistindo, para melhor compreensão dessas formas, tomemos como exemplo a arte contemporânea no que ela é plena de casos da oscilação de um tipo a outro. Observemos a obra de Kandinsky. Ao procurar uma pintura não figurativa, o que Kandinsky propunha era exatamente a autonomia de seu quadro que não valeria por um outro universo de referência, e por isso dizia de sua arte que ela não era abstrata. Não é gratuita sua aproximação com a música, arte primária por excelência (como veremos no quadro de Souriau), uma vez que Kandinsky quer trazer à tona aquilo que, pelos antigos cânones, deveria se manter inapercebido harmonizado com a forma representada, a forma primária. Kandinsky, no seu esforço nos aponta que há, então, uma arte pictórica não representativa. O que Souriau aponta é que isso, essa duplicidade de formas, poderia valer para todas as artes e, assim sendo, o quadro se define. Eis o esquema geral do quadro montado, em cada um dos sete raios teremos a seguinte notação: arte de primeiro grau/arte de segundo grau (qualidade sensível hegemônica do tipo de arte). Assim temos: arabesco/desenho (linhas); arquitetura/escultura (volumes); pintura pura/pintura representativa (cores); projeções luminosas/fotografia e cinema (luminosidades); dança/pantomima (movimentos); prosódia pura/literatura (sons articulados); música/música dramática ou descritiva (sons musicais).

Algumas observações devem ser aqui apresentadas. Souriau não pretende que este quadro esteja fechado, sendo, assim, coerente com a noção de instauração que sempre

admite inventar possíveis e, com isso, não permite palavras finais. O cinema, segundo o autor, tem uma classificação complicada no que mobiliza também a cor, entretanto está colocado numa posição estratégica na transição das artes imóveis para as que operam com o movimento. Algumas artes são sintéticas, sendo o maior exemplo de síntese o teatro lírico, a ópera. Elas não figuram no quadro, já que, por um esforço de análise, acabam por se enquadrar junto com a arte que predomina em suas construções: o teatro entra no espaço da literatura. Há duas situações especiais, a literatura ocupa praticamente somente o segundo grau, uma vez que uma arte prosódica pura não existe de modo autônomo, a música ocupa essencialmente o primeiro grau, pois não existe uma música representativa que se constitua como arte diferente. Apesar de todas essas questões nossa pergunta em relação a este quadro será: o que ele pressupõe para traçar sua dinâmica em torno da distinção entre representação e apresentação?

O suposto para o funcionamento desse quadro, a condição que sustenta as distribuições que ele apresenta é a distinção de, pelo menos, três mundos: mundo objetivo (mundo O), mundo subjetivo (mundo S) e mundo artístico (mundo A). O mundo objetivo é o mundo das coordenadas históricas e geográficas, mundo das personagens e dos estados de coisa reconhecíveis, dos rostos familiares individualizados e socializados, das paisagens localizáveis e apaziguadas (mesmos seus possíveis abalos poderiam, com uma ciência à altura, ser previstos). O mundo artístico é aquele que acompanhamos até aqui, com seus diferentes modos de existência e autônomo na criação de seus habitantes. Seria próprio das artes representativas não poder largar completamente o mundo objetivo, pois, de algum modo, se referem aos rostos e paisagens que ocupam um determinado espaço geográfico e um determinado tempo histórico. Não há submissão completa, em arte nunca se trata de imitar, mas deve haver plausibilidade entre os dois mundos em questão, conveniência, verossimilhança, analogia formal, sem que percamos de vista que tudo isso é regido somente pelas necessidades do mundo artístico. Pode ocorrer, entretanto, de o artista ultrapassar deliberadamente as leis mais exigentes do mundo objetivo e produzir um mundo totalmente de sonho, de devaneio. Nesse caso, estaríamos diante da representação do mundo subjetivo, psicológico que é o do jogo livre da imaginação? Novamente não se trata de imitação das leis de um outro mundo pelo mundo artístico, são as leis da arte que dão a última palavra.

É fácil ver que as sugestões e formas do mundo S são – tanto quanto as do mundo O – aceitas somente sob o benefício de inventário, recebidas

para serem corrigidas e submetidas, antes de tudo, ao controle e à recolocação conforme às leis essenciais do mundo A – repensadas e retocadas segundo as exigências da arte e as leis próprias de sua dialética” (SOURIAU, 1969, p.283).

Nesse sentido, a experiência da escrita automática seria uma tentativa de submissão do mundo artístico ao mundo subjetivo que apareceria, então, sem as intermediações da arte. A rejeição dos arranjos picturais faria da fotografia o polo oposto, a garantia da apresentação de um mundo objetivo sem intermediários. Mas a arte não se sujeita a nenhum desses mundos, ela constrói seu mundo pleno de realidade e faz com seus meios toda uma arquitetura, uma rede de relações estruturada artisticamente. A arte refaz em si mesma, melhorando, o que os deuses fizeram dos outros mundos. Lembrando da exigência da obra por se fazer entendemos, enfim, que é por servir à intensidade de um drama que a personagem histórica Cleópatra se torna uma personagem de Shakespeare. Mas, do modo como apresenta as coisas, Souriau parece entender que principalmente os mundos objetivo e subjetivo são sempre reconhecíveis em sua estabilidade. Mesmo que apresentem variações, essas se enquadram, mais cedo ou mais tarde em categorias da representação sócio-histórica-psicológica. Diante disso, o mundo artístico parece se limitar a suas questões de belas-artes.

Mas se colocarmos todos os mundos num processo instaurativo, se pensarmos entre esses mundos que se tornam, então, mundos-modos, se pensarmos numa ecologia modal poderemos dar outro impulso ao quadro de Souriau e fazer da estética, do estudo da arte, uma ética-estética? Mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo artístico não seriam indiferentes, mais ainda, não sofreriam apenas influência um do outro, mas estariam em pressuposição recíproca, numa verdadeira malha em processo de tecelagem infinita, já que os fios sempre sobriam, sempre se abriam a novas combinações. A arte não apenas responderia a mundos que preexistiriam a ela, mas seria uma agulha privilegiada no tear, afinal, com ela objetivo e subjetivo poderiam se fechar num tecido sempre reconhecível e representado, padrão de repetição do mesmo, clichê, toda novidade devendo aqui ser conjurada, tida como devaneio, perigo, anúncio do abismo ou capturada numa ladainha personológica e linguageira capazes de fechar as conexões num limite de impotência. Ou então, se abrir para novas texturas e tessituras insuspeitadas em que novos possíveis se abrem, uma nova maneira de distribuir, de encontrar traços de rostos, de paisagens, de picturalidade, de musicalidade:

não uma coleção de objetos parciais, mas um bloco vivo, uma conexão

de hastes na qual os traços de um rosto entram em uma multiplicidade real, em um diagrama com um traço de paisagem desconhecido, um traço de pintura ou de música que se encontram então efetivamente produzidos, criados (...) e não mais evocados, nem lembrados (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.233).

Toda a arte em todo tempo parece não ter feito outra coisa, mas justamente a música – talvez por ser a menos apegada aos sistemas da representação, a arte não-representativa por natureza (é notável como a inteligência da crítica que de tudo fala e que tudo sabe raramente fala especificamente de música), a que trabalha remetendo rostos e paisagens para seu plano rítmico e temporal – e especialmente a música do século XX se abre diretamente para o processo de um fazer prático sem função, anorgânico abalando reconhecimentos e estabilidades em todos os mundos.

Uma pequena modulação (outra distribuição)

A nossa tradição metafísica apresenta os mundos objetivo e subjetivo como aqueles que seriam respectivamente os lugares do movimento e da representação. As representações ancoradas nos movimentos do mundo produziriam imagens deste. Toda a aventura do pensamento seria buscar a concordância entre a estabilidade do mundo objetivo e os possíveis delírios da representação. Um mundo objetivo a ser descoberto, nunca inventado, e um mundo subjetivo a ser repertoriado pelos especialistas no inconsciente faziam a alegria dos intelectuais e o cansaço, o tédio do pensamento. Parece que Souriau quis encontrar um pouco de ar nesse universo e pensou que o mundo artístico poderia abrir uma via de libertação criadora rumo a uma outra metafísica em que não há mundo objetivo, subjetivo, ou artístico em geral, há a experiência ecológica que é a produtividade nos interstícios dos modos, ou melhor dito, os diferentes mundos-modos não preexistem a seus encontros, mas são instaurados. Este esforço que atribuímos a ele, entretanto, esbarra numa certa independência dos mundos subjetivo e objetivo. Modulemos, portanto, o quadro de Souriau. As artes que Souriau chama de representativas são aquelas que lidam com rostos e paisagens extremamente objetivados e subjetivados, a ponto de fazerem ressoar todos os elementos artísticos nos quadros referenciais sócio-históricos-psicológicos, de fazerem as aberturas artísticas redundarem no universo homogêneo proposto pelo que chamamos de tradição metafísica e seu fundo moral. Daí a grande e difícil tarefa de pintar as forças (pensemos em Paul Klee) que façam fugir esses rostos e paisagens de um sistema representativo. São notáveis a este respeito

as inumeráveis tentativas de escapar da redundância, do clichê, do que encontra o mesmo em toda parte e estabelece campos inférteis para ao novo (confundimos publicidade com criação!), tentativas de fazer, como diz Godard, não uma imagem justa, mas justo uma imagem. Traçar, inventar novos possíveis, novos processos de objetivação e de subjetivação, abrir a percepção para novos universos é a prática (o contrário de funcionalidade ou utilidade que são funções de manutenção do mesmo) da arte. É, portanto, a forte presença dos elementos já objetivados e subjetivados no mundo sócio-histórico-psicológico que atravessa aquilo que Souriau em seu quadro classificatório chamou de artes representativas, daí o duplo sentido dessas artes, um vetor redundando com o sistema rosto-paisagem reconhecido e outro inventando rostos e paisagens em fuga, rostos e paisagens que soltam linhas e cores puras no grande tecido e que assumem o risco da aventura de desfazer um ponto, um nó que sustentava um objetivado e um subjetivado em um sistema estável. Quando, nesse mesmo quadro, a música aparece como arte essencialmente não representativa³ (a solução para o preenchimento do quadro na fatia reservada à música representativa, passa necessariamente pela composição da música com outras artes, em especial com a literatura) é porque nela o objetivo e subjetivo são arrastados imediatamente para fora de suas funções e utilidades, o elemento da música remonta, então, para além-aquém dessas funções, ele vai aos ritmos ao tempo que constitui a própria consistência do tecido, o estar-junto da polimodalidade, da ecologia a fazer ressoar os mundos-modos. Facilidade do músico em relação ao material, mas dificuldade e risco maiores, já que, ao ser diretamente tocada a consistência rítmica do estar-junto, um mundo oco, endurecido, vazio, canceroso, fascista pode aparecer.

³ A melhor definição da distinção que aqui estabelecemos prático e o funcional nos é dada pelos pássaros: “o canto tem, de início, um aspecto territorial, o pássaro canta para defender seu galho (...) para afirmar que ele é o proprietário de uma fêmea, de um ninho, de um ramo, de uma região em que ele encontra seu alimento. (...) A segunda causa do canto é evidentemente o impulso amoroso e é, por isso, que os pássaros cantam sobretudo na primavera, a época dos amores. (...) Mas existe uma terceira categoria de cantos que é absolutamente admirável e que eu coloco acima de todas as outras, são os cantos gratuitos, sem função social, geralmente provocados pelas belezas da luz que nasce e da luz que morre. (...) os cantos podem ser: o canto territorial, canto de sedução ou, o mais belo de todos, canto gratuito que saúda a luz que nasce e que morre” (SAMUEL, 1999, p124-126) O terceiro canto é como o encontro de linhas: o corpo tornado rítmico-sonoro do pássaro e as misturas caóticas de sons, luzes, calores da natureza. Desse encontro se compõe um personagem rítmico, o terceiro canto que atravessa o pássaro o abrindo para novas composições.

Serres, Xenakis

Ao ouvir a música de Xenakis (artista não à toa incentivado por Messiaen), Serres se entusiasma, como se algo novo se produzisse no pensamento. Como se algo nos livrasse, enfim, da verdadeira prisão em que nos encarcerava nossa insistência em cair, seja por conformidade ou por vontade de superação (duas formas de cair em armadilhas), nos quadros de uma metafísica já caduca a ridicularizar a produção do novo.

Estamos todos presos no indefinido da recorrência histórica e proto-histórica, na iteração intencional, na interminável espiral das fundações do já aí, entre o turbilhão da gênese e do originário; estamos encaixotados vivos nos jogos de espelho da interpretação. Ingenuamente convencidos do fim dos encontros e dos limites do mundo, partimos novamente, sem parar, para as mesmas viagens, certamente a bordo de navios sempre melhorados, mas para a mesma meta anterior, tocada, perdida, retomada, excessivamente conhecida, inútil. [Mas] eis que chega ao fim uma vertigem, eis uma música nova, eis talvez a música, eterna e nova. Escutemos. (SERRES, 1972, p.182)

O entusiasmo de Serres é por ver nessa nova música a capacidade de produzir novos sentidos a serem criados. Há, na história da música, um primeiro momento grego que vai de pelo menos Pitágoras até a modernidade. Este momento se define pelas proporções e séries, pela ordem dos arranjos e pela medida numérica, ambas reunidas pela noção de harmonia. O segundo momento eleito por Serres como o da nova música também é grego (Xenakis), mas opera sobre a ideia de cálculo de probabilidades.

Pithoprakta é a obra eleita para a análise do processo composicional probabilístico, a música estocástica de Xenakis⁴. Nesta obra não encontramos a unidade pontual da nota (os sons pontuais são um caso particular de sons em variação contínua), baseada em *glissandi* realizados pelos diversos instrumentos o que agora conta são as trajetórias e os encontros, imprevisíveis, mas prováveis, retirados de um quadro de probabilidades a cada tempo. Perdemos a medida, o compasso em nome de uma rede de distribuições funcionais aleatórias. Estamos diante de uma nuvem sonora⁵, voz a n vozes, que vale por suas

⁴“(…)acontecimentos naturais tais como os choques do granizo ou da chuva sobre superfícies duras ou ainda o canto das cigarras no campo em pleno verão. Estes acontecimentos sonoros globais são feitos de milhões de sons isolados, cuja multitude cria um acontecimento sonoro novo sobre um plano de conjunto. Ora, este acontecimento de conjunto é articulado e forma uma plástica temporal que segue, também, leis aleatórias, estocásticas” (XENAKIS, 1963, p.19)

⁵“Se considerarmos uma nuvem de pontos e sua distribuição através de um plano espaço-tempo, podemos ignorar uma pesada análise harmônica e sínteses e criar sons que nunca existiram antes” e mais

rarefações, adensamentos, suas velocidades, suas lentidões, suas passagens numa verdadeira autonomia do fundo: “A nota era um sinal sobre um fundo branco, os caminhos preenchem o branco pela dissolução do sinal destacado: o fundo sem forma substitui a forma sem fundo.” (SERRES, 1972, p.187). Novo mundo se abre diante da percepção auditiva daquilo que sempre foi conjurado, a voz nua das coisas. Sem qualquer filtro é emitida a flutuação das partículas num mundo sem homem, puras personagens musicais que captam o mundo antes do sentido e, por isso mesmo, condição de todo sentido a se construir. Eis a mutação:

a música era uma seleção do ruído mundial, ela só é ela mesma quando esta seleção nos põe em presença do mundo bruto e perigoso, quando ela nos faz ouvir o não audível por trás de seu sinal. A arte que não encontra esta surdez informal é falatório eloquente, um ouvir-dizer (SERRES, 1972, p.190).

Música de ruídos? Sim, desde que o ruído não seja mais o contrário do som, mas o que se simula no sinal musical depois que toda mensagem remeteu a suas próprias condições. Mudando o registro, podemos dizer que assim a música atinge a apresentação, a sua natureza não representativa, inocência de um mundo que é ritmo não pulsado, trajetórias anteriores às distribuições que aí se constituirão. Por tudo isso, mesmo a voz articulada e impregnada de mensagens, quando se torna canto remete aos devires não humanos do homem. Uma música...

Cartas celestes

Continuemos nossa escuta, mas agora ouçamos as obras do brasileiro Almeida Prado, *Cartas celestes*. Compostas sobre as constelações que aparecem no céu do Brasil conforme o Atlas celeste do astrônomo Ronaldo Mourão, são obras singulares que não entram no terreno das disputas vanguardistas, mas que apenas, passando ao largo das querelas, se posicionam num outro lugar e, serenamente, abrem um novo universo de sonoridades. Não se trata definitivamente de superação do que quer que seja, são, no mínimo, muito ruidosos aqueles que denunciam, acusam, ultrapassam. O que se passa, então, com as *Cartas celestes*? É o próprio Almeida Prado, em sua tese de doutorado apresentada no Instituto de Artes da Unicamp no ano de 1985, quem nos orienta sobre

“todo som é uma integração de grãos, de partículas elementares sonoras, de quanta sonoras. Cada um desses grãos elementares tem uma tripla natureza: a duração, a frequência e a intensidade. Todo som, toda variação sonora, mesmo contínua, é concebida como uma reunião de grãos elementares suficientemente numerosos e dispostos no tempo de um modo adequado” (XENAKIS, 1963, p.61)

seu processo composicional chamado de cósmico-musical, ou, como ele mesmo anuncia no próprio título da tese: uma uranografia sonora geradora de novos processos composicionais. Tomando cada constelação como um acorde que as transcriaria no plano puramente sonoro “nada astronômico nem científico. Poético” (TAFFARELLO, 2010, p.280), Almeida Prado cria um catálogo de 24 acordes correspondendo a cada letra do alfabeto grego, modo como Mourão classificava as diferentes constelações em seu Atlas. Esses acordes são a base intensiva para o compositor poder “expandir, retrair, explodir, concentrar, sobrepor, contrastar, estilhaçar, coagular, petrificar todo material sonoro proveniente deles” (ALMEIDA PRADO, 1985, p.7). Cada acorde vale pelas ressonâncias que produz e que corresponderiam ao 'caráter' de cada constelação. Além das constelações, dos 24 acordes, as *Cartas* contêm elementos de contraste e de desenvolvimento que são os corpos celestes-sonoros: galáxias, aglomerados, meteoros, planetas. Sem analisar detidamente nem os acordes-alfabeto nem esses corpos celestes-sonoros, podemos alcançar o que para nós importa: a noção de espaço-tempo sonoro.

Tentei provar ser possível, através do uso racional e organizado das ressonâncias, passar ao ouvinte uma emoção de intensa vibração, colocando-o face a uma nova proposta de Espaço sonoro, não mais comprometido com melodias ou ritmos, mas materializado por zonas espessas ou transparentes de massas sonoras. [O tempo não se dá pela pulsação, mas] por sensações de vertiginosos acelerandos e ralentandos, ou de completa ausência de gravitação, no caso, musicalmente empregando a articulação lentíssima. (ALMEIDA PRADO, 1985, p.29).

Tema presente na composição musical do século XX, o Espaço sonoro não remete à espacialização do som, mas a sonorização do espaço, o mesmo vale para o tempo, é o material sonoro que se expande, se retrai, se estilhaça.... A música vai tornando sonoro o universo, justamente o contrário da representação do mundo objetivo ou da expressão subjetiva, o que ocorre é uma operação que arrasta esses mundos, não simbolicamente, mas de fato, para fora dos seus territórios esperados. Almeida Prado constata que, por diferentes meios, Xenakis, Varèse, Messiaen, Ligeti tinham experimentado modos de produzir este espaço sonoro, mas as *Cartas celestes* o faziam de um modo original tornando o espaço musical “algo quase palpável, um grande bloco luminoso, cuja forma fosse aos poucos se moldando, conforme as necessidades das pulsações e vibrações dos sons.” (ALMEIDA PRADO, 1985, p.531). O que dá consistência a essa sonorização é um Sistema organizado de ressonâncias criado pelo compositor para controlar as zonas ritmo-harmônicas e as zonas de ressonância. Por isso utilizamos o termo consistência já que não

se trata de impor uma forma a uma matéria (notas), mas diferentes maneiras de consolidar um material (ressonâncias de um cromatismo generalizado). Como os acordes alfabeto valem pelas regiões de ressonância, pelas regiões rítmicas que conjugam, contrastam, repelem, o papel da composição se dá sobre essas regiões de variações de velocidades e lentidões, de diferentes latitudes e longitudes, muito longe dos limites formais e ultrapassando, inclusive as vetorizações propostas pelo compositor:

era a melodia que resultava das múltiplas ressonâncias e que nascia espontânea conforme a acústica da sala, o tamanho do piano, o toque do intérprete. Essa música-fantasma percorre a obra, contrapondo com os acordes previstos, fazendo verdadeira invasão no meu discurso estelar. Será o canto real das estrelas. A mensagem extra-terrena que se infiltrava? (ALMEIDA PRADO, p.571).

Nenhuma metáfora aqui, é sim a mensagem cósmica que aparece, pois o mundo composto pelo átomo intensivo dos ritmos e ressonâncias “tem a capacidade de fazer comunicar *o elementar e o cósmico*” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.379, grifo dos autores). Não é por outro motivo que, em plena exposição da distribuição dessas zonas, especialmente quando se refere às zonas de atemporalidade (as constelações, os acordes-alfabeto são zonas de atemporalidade) e a perspectiva de estar, de fato, diante de um novo mundo que Almeida Prado se entusiasma:

Por isso diria que as 'Cartas celestes' criam – um novo espaço e tempo – criam uma necessidade diferente do discurso sonoro. (...) O transcendental se torna acessível, o Cosmos, uma possibilidade que cabe na palma da mão. Não existem então fronteiras para o infinito Macro, o infinito Micro. (ALMEIDA PRADO, 1985, p.538-539).

Impossível ver com mais clareza que a música agora não traduz mais um mundo objetivo ou expressa um mundo subjetivo, também, não está fechada num mundo artístico regido por suas regras, é ela própria que cria um devir-sonoro do mundo. Depois de Xenakis, e por outros meios, ouvimos o inaudível, não o som do Cosmos, mas o Cosmos feito som. Funciona perfeitamente aqui a ideia que

a relação não é mais matérias-formas (ou substâncias-atributos); mas não está tampouco no desenvolvimento contínuo da forma e na variação contínua da matéria. Ela se apresenta aqui como uma relação direta *material-forças*. O material é uma matéria molecularizada, que enquanto tal deve captar as forças, as quais só podem ser forças do Cosmo. Não há mais matéria que encontraria na forma seu princípio de inteligibilidade correspondente. Trata-se agora de elaborar um material encarregado de captar forças de uma outra ordem” e modificando o final dessa citação: o material musical deve capturar forças inaudíveis, tornar sonoro. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.422, grifo dos autores)

Voltemos às *Cartas celestes*: as constelações são matéria suficientemente desterritorializada, molecularizada valendo pelas possibilidades de conjugação das zonas de ritmos e ressonâncias (altura, valor, saturação, expansão, contração: intensidades) colocadas em consistência, de modo que o Cosmos é o canto do que passa entre os acordes-alfabeto, podendo vir, inclusive, de elementos sonoros não previstos, mas que contribuem no sistema. As *Cartas celestes* seriam verdadeiros mapas intensivos ampliando os nossos limites perceptivos; estilhaçar, expandir, contrair, para fazer soar a voz das estrelas, fazer do caótico uma força do Cosmos, de um novo mundo que é o próprio campo da operação de consistência. Então, nossa modulação no quadro de Souriau se concretiza, se realiza plenamente quando a arte se solta das formas, da representação, e quando todos os mundos se tornam linhas, cores, som...

A natureza do plano musical expressa exatamente o privilégio da música enquanto força de desterritorialização abalando as subjetivações e objetivações estratificadas, força capaz de esgarçar uma fiação por demais entrelaçada e fazer funcionar as agulhas da máquina que entra em ação para produzir criar possíveis. Os mundos objetivo e subjetivo não passam incólumes diante da arte. Retomando o exemplo de Souriau para uma arte representativa, podemos afirmar agora que o cubo não representava algo fora do plano do desenho, mas operava um novo modo de lidar com as figuras que se queriam objetivas, inventava um olhar e um objeto. A presença de mundos na obra se dá, portanto, pela produção de uma consistência que faz ressoar os mundos-modos. O que chamamos de realidade é a ressonância entre modos, é heterogênese, multiplicidade simbiótica. Saímos, finalmente, do sistema das belas-artes em direção à ética-estética para os riscos da instauração.

Pragmatismo

Propor uma suave modulação no quadro de Souriau, aplicando nele a noção de instauração retirada do próprio Souriau, tem sua importância desde que pensemos que a filosofia também funciona como elemento produtor de novas tramas no tecido. Que ela tenha muitas vezes traçado seu plano, tramado seu tecido sobre o reconhecido, sobre a sua própria história, sobre um pretense começo absoluto. Que ela tenha sido, então, reflexiva, contemplativa; que, mais tarde, ela tenha se desesperado e cantado a impossibilidade de encontrar abrigo nas antigas categorias e, então se lançado em busca de uma origem perdida, uma terra natal talvez para sempre perdida, mas que seria o

destino do pensamento refundar. Que tenha atingido a catástrofe de, cansada, conformada ou cretina, se curvar às ideias correntes para delas extrair um consenso universal. Que ela tenha, enfim, tentado manter juntos os fios para não abalar demais os desenhos do tecido, tenha produzido cantos territoriais ou amorosos, nada disso nos impede de ver que sua aventura passava em outra parte (mesmo os cantos territoriais e amorosos só têm valor porque inventores de novos territórios e de novos amores⁶), no terceiro canto que compunha com elementos que forçavam, seduziam o pensamento, que colocavam em perigo a espécie, mas que eram, justamente, a condição para a criação de novas vetorizações e novos desenhos sobre o tecido, para soltar as pontas dos fios e pôr a máquina para funcionar nem que fosse para emperrá-la logo em seguida. Sim, pensar é muito perigoso, não por ser contestação, nada mais localizável do que um militante ou um consciente defensor de direitos, mas por aventurar corpos, céus, terras, águas, em imprevisíveis canções. Isso porque o interessante se passa não em responder ao mundo, em estar no mundo, pois o mundo seja em que modo for (principalmente os nossos mundos privilegiados da objetividade e da representação) não preexiste ao estar, não há harmonia, não há mundo que não seja se fazendo. A filosofia é então vitalista no sentido de negentrópica, passando pelos modos de relacionar aquilo que chamamos de mundos em pressuposição recíproca, impedindo-os de se fecharem, sempre em favor de novas modulações⁷. Para o melhor ou para o pior. Chamemos, então, de ideias vitais, em contraste com as ideias correntes e inertes, o material da filosofia e entenderemos que essas ideias valem pelo que ligam, no que dependem de uma efetiva instauração a mobilizar forças. Riscos, então, se desenham no horizonte: quais efeitos podem ser

⁶ O problema é que nos apegamos furiosamente aos territórios e amores que criamos. Platão, segundo Whitehead em *Aventura das ideias* (p.187-190), entende a Ideia como o que seduz o pensamento a produzir algo perfeito, mas possuídos pela Ideia os homens são tomados pelas Fúrias (diálogo que Platão deveria ter escrito depois do *Banquete*), se contentam com as produções imperfeitas e perdem de vista o que os faz pensar, reduzindo, então, a ideia àquilo que os homens teriam. Stengers recupera essa perspectiva whiteheadiana: “A paixão de definir o próprio do homem, anunciaria que atribuímos a nós mesmos o poder da ideia que fez de nós homens” (STENGER, 2008, p.2). Ao encontro com as forças que nos fazem pensar, atribuímos o poder que nos pertenceria especificamente, nessa operação deixamos de lado o que concerne à experiência real em favor do que concerne à experiência possível, à generalidade abstrata. Empobrecimento do canto dos personagens rítmicos em cantos de espécie e de funções.

⁷ Em outro registro, Zourabichvili comenta o vitalismo em termos que nos ajudam: “não há vida em geral, a vida não é um absoluto indiferenciado, mas uma multiplicidade de planos heterogêneos de existência, repertoriáveis segundo o tipo de avaliação que os comanda ou anima (...) os indivíduos só se distinguem em função do tipo de vida dominante em cada um deles” (ZOURABICHVILI, 2003, p.85)

produzidos? Será que ao desfazermos os nós tão bem estabelecidos cairemos no indiferenciado? Em vez do canto das estrelas, ouviremos apenas um som inconsistente? Seremos tomados pelas fúrias que solidificam um vetor que se quer único?

O pragmatismo tem exatamente esse sentido de participar na fábrica do mundo, (nada a ver com o utilitarismo de um território demarcado de antemão), de tentar produzir novas ligas, novas ressonâncias, inventar novos possíveis para um mundo fatigado pelas opiniões correntes, de fazer ouvir os que não sobrevivem diante das infâmias tão bem engolidas pelos bem pensantes (afinal é preciso sobreviver), de mexer nas relações (verdade da relação e não relatividade da verdade) alterando o que chamamos de coletivo, de individual, de Natureza, de sujeito, de comum. Sem alongar as explicações, tentemos uma prática dos interstícios, uma pragmática não confundida com o utilitarismo: deixemos soar um acorde de notas vindas de diversas partes; ouçamos as ressonâncias, os encontros, o entre, nossa esperança é que aí apareçam os cantos de um mundo por vir.

Ressonância

“Então era preciso desver o mundo para sair daquele lugar/imensamente e sem lado. A gente queria encontrar imagens de aves abençoadas pela inocência. O que a gente aprendia naquele lugar era só ignorâncias/para a gente bem entender a voz das águas e dos caracóis.” “Eu estava agora tão maior que já não me via mais. Tão grande como uma paisagem ao longe. Eu era ao longe (...) Enfim eu me estendia para além de minha sensibilidade.”. “As crianças são spinozistas. Quando o pequeno Hans fala de um faz-pipi, não é um órgão nem uma função orgânica; é antes um material, isto é, um conjunto de elementos que varia de acordo com suas conexões, suas relações de movimento e de repouso, os diversos agenciamentos individuados onde ele entra.”. “Havia, sobretudo, aquele bramido potente e melodioso, música verdadeiramente elementar, inumana, que era ao mesmo tempo a voz tenebrosa da Terra, a harmonia das esferas celestes e o lamento do grande bode sacrificado. Apertados um contra o outro ao abrigo de uma rocha inclinada, Robinson e Sexta-feira perderam bem depressa consciência de si próprios, perante a grandeza do mistério em que comungavam os elementos brutos.”. “O tonal é onde existe toda a organização unificada. (...) o tonal começa no nascimento e termina na morte; disse isso porque sei que assim que a força vital deixa o corpo todas essas consciências isoladas se desintegram e voltam para o lugar de onde vieram, o nagual. O que o guerreiro faz viajando para o desconhecido é muito parecido com morrer, a não ser que seu



aglomerado de sentimentos isolados não se desintegra e sim se expande, sem perder a união.” “A vida de tal individualidade se apaga em prol da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome e que apesar disso não se confunde com nenhum outro. Essência singular, uma vida...” “(...) como poderei dizer se não timidamente: a vida se me é.”

“O ser permanece por fazer, sim, por instaurar”

Referências bibliográficas

ALMEIDA PRADO, José Antônio. *Cartas celestes: uma uranografia sonora geradora de novos processos composicionais*. 1985. 2v. 577f. Tese (doutorado em música). Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1985.

BARROS, Manoel de. *Menino do mato*. São Paulo: Leya, 2010.

CASTAÑEDA, Carlos. *Porta para o infinito*. Trad. Luzia Machado da Costa. 3ªed. Rio de Janeiro: Record, s/d.

DELEUZE, Gilles. *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

HAUMONT, Alice. L'individuation est-elle une instauration? Autour des pensées de Simondon et de Souriau. In: CHABOT, Pascal. *Simondon*. Paris: Vrin, 2002. p. 69-88.

LATOURE, Bruno. *Sur un livre de Étienne Souriau: Les différents modes d'existence*. Versão 2009. Disponível em <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/98-SOURIAU-FR.pdf>>. Acesso em: outubro 2015.

LISPECTOR, Clarisse. *A paixão segundo GH*. 10ª ed. Rio de Janeiro Nova Fronteira, 1986.

SAMUEL, Claude. *Permanences d'Olivier Messiaen*. Arles (Bouches-du-Rhône): Actes Sud, 1999.

SERRES, Michel. *Hermès II: L'interférence*. Paris: Minuit, 1972.

SOURIAU, Étienne. *L'instauration philosophique*. Paris: Felix Alcan, 1939.

_____. *Les différents modes d'existence*. Paris: PUF, 1943.

_____. *La correspondance des arts*. Paris: Flammarion, 1969.

_____. Du mode d'existence de l'oeuvre à faire. In: *Bulletin de la Société française de philosophie*, 50, p.4-24. 1956.

STENGERS, Isabelle. *Du mode d'existence de Dieu. James, Souriau, Whitehead*. Bruxelas: ULB, 2008.

TAFFARELLO, Tadeu. *O percurso da intersecção Olivier Messiaen-Almeida Prado: Momentos, la fauvette des jardins e Cartas celestes*. 2010, 338f. Tese (doutorado em música) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

TOURNIER, Michel. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris: Gallimard, 1972.

XENAKIS. Iannis. “Musiques formelles”. *Revue musicale* n 253-254. Paris: Richard Masse, 1963.

ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

A literatura e a possibilidade da crítica. Derrida, McCartney, Sakharov e Arrow entre a guerra e a paz

André Rangel Rios¹

Resumo

O engajamento de Derrida com a “literatura” é discutido, levando-se em conta sua formação acadêmica francófona e o contexto intelectual francês do anos 1960-70, assim como é explicitado seu antagonismo para com o individualismo metodológico da Teoria da escolha social e da Teoria do jogo. Nesse contexto, é colocado ainda o debate sobre a censura segundo o New Censorship Movement, assim como a questão da possibilidade da literatura em uma sociedade de controle.

Palavras-chave: Literatura. Pensamento francês. Individualismo metodológico. Teoria da escolha social. Censura.

Abstract

The strong commitment of Derrida to the “literature” is debated, taking into account his academic education as well as the French intellectual context of the 1960-70. It is also brought to light his antagonism towards the methodological individualism of the Theory of social choice and the Game theory. Finally, the debate about de New Censorship Movement and the possibility of literature in the context of the control society is put forward.

Keywords: Literature. French thought. Methodological individualism. Theory of social choice. Censorship

Posso muito bem imaginar que alguém, cada vez que vá abrir a porta de sua casa, duvida se não se abriu um abismo atrás dela e disso se certifica, antes de atravessá-la (e pode acontecer que uma vez tenha razão) – mas por isso, em caso idêntico, não vou duvidar. (Wittgenstein. Investigações Filosóficas n. 84)

Bastaria enumerar os comentários de Derrida sobre textos literários diversos: poemas, romances, contos e fábulas para evidenciar o quanto sua obra é relevante para o estudo da literatura. Há também seu estilo, assim como suas narrativas com teor autobiográfico, ainda que ele negue saber contar uma história. Qual critério tão severo de literatura não usava ele para julgar sua própria performance literária? Seja como for, em sua prolífica obra, há que se reconhecer, ainda não surgiu nenhum livro de contos ou um

¹ André Rangel Rios é médico (FCM-RJ), doutor em Filosofia (Freie Universität Berlin) e professor associado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ), publicou, entre outros livros, *Celebridade intelectual e pensamento crítico* (2005) e *O ato de publicação* (2007). E-mail: andre.rios35@gmail.com.

romance, tampouco – e nisso afastando-se de Heidegger – ele arriscou um livro com poemas.

Talvez sua maior contribuição para os estudos literários tenha sido mesmo o conjunto inicial de escritos que propuseram a *différance*, isso que não é nem palavra nem conceito. Não se trata apenas de uma palavra, que, supostamente, poderia ser explicada por um sinônimo ou uma breve definição, mas, sim, de um, por assim dizer, evento de pensamento que remete a um fluxo metaforológico: traço, suplemento, *phármakon*, hímen, jogo, iterabilidade, disseminação, indecidibilidade, escrita, aporia, *khora*.

Esse fluxo polissemiogênico parece ter caído em terra fértil no circuito universitário americano da Teoria Literária e do feminismo, fecundado, a meu ver, pela opção curricular, nos anos 1950 e 1960 de lecionar a estratégia de leitura entendida como o “close reading” do *New Criticism*, o que, por sua vez, remete a T. S. Eliot – que, pelo que sei, Derrida nunca citou. Curiosamente, há em Eliot – em uma poesia (e já de seu período anglo-católico) – alguns versos que, em muito, parecem se referir à *différance* e seus efeitos desveladores da instabilidade das palavras:

...Words strain,
Crack and sometimes break, under the
burden, Under the tension, slip, slide, perish,
Decay with imprecision, Will not stay in
place, Will not stay still...²

Com quem Derrida se ocupa com frequência e pertinácia ao longo de sua vida é com um outro expoente do Alto Modernismo: James Joyce. De fato, estilo complexo, com variações de gênero, referências clássicas numerosas são algumas características do Alto Modernismo na obra de Derrida. Há muito mais, é claro, em um autor como Joyce: mais línguas, mais referências a artes populares, narrativas, poesias. No entanto, há também em Derrida, com a ênfase na complexidade referencial classicista europeia, um forte traço do elitismo do Alto Modernista, no caso, a aposta em ser um elitismo da elite, um elitismo dentro do próprio jogo eruditista da elite, que, nessa contorção topológica, pode também ser entendido como uma crítica ao elitismo que, em certa medida, havia como que se vulgarizado ao tornar-se acessível a uma agora numerosa burguesia aculturada. No caso

² Eliot, T. S. *The Four Quartets*. “Burnt Norton”,
<http://www.davidgorman.com/4Quartets/1-norton.htm> .

da França, por assim dizer, elite cultural – em grande parte (tal como o próprio Derrida) oriunda da École Normal Supérieure (ENS) e de seus círculos de influência –, capaz de se entreter com livros filosóficos nada óbvios, deveu seu treino cultural, primeiramente, à escola pública francesa, que recebeu, é claro, o apoio do governo devido a vários projetos hegemônicos para promover a coesão nacional e a adequada formação da burocracia estatal, mas também para educar uma camada dirigente nas colônias em ligação e dependência com a metrópole, inclusive chegando a ter a possibilidade de ascensão social e de conquista de cargos e empregos. Assim, há vários intelectuais que, por razões diversas, vieram das colônias e, é claro, com diferente bagagem cultural e fortunas familiares. O projeto colonial francês, o que não surpreende, não resultou na formação em larga escala de cidadãos europeizados nas colônias, mas não foi estéril, sobretudo se consideramos a Argélia, para a qual havia o projeto de que fosse integrada bem mais intimamente ao Hexágono (a Argélia, de 1957 até 1962, como parte da França, fazia parte da Comunidade Europeia). Conforme é bem narrado por Baring, Derrida, tendo cursado o liceu em Argel, estava tão apto a ingressar na ENS quanto seus colegas parisienses³. Derrida, superando vários percalços (inclusive sua exclusão, enquanto judeu, da escola em 1941-1943) conseguiu ascender por meio do sistema educacional colonial, ou soube tirar dele o que lhe parecia mais favorável, vindo a prosseguir seus estudos na melhor instituição de ensino oferecida na metrópole. O ingresso na ENS indica, portanto, que ele era tão versado em filosofia e literatura quanto os demais companheiros franceses continentais em sua turma preparatória para o concurso de ingresso na ENS em Paris.

Não é meu propósito discutir o que tenha sido o colonialismo, nem mesmo, mais especificamente, o colonialismo francês. Somente estou deixando claro que o sistema de ensino francês, incluindo o de formação de um intelectual voltado para o que o próprio sistema estabelecia e consagrava como sendo filosofia e literatura, é parte de um amplo projeto nacional de promoção de coesão cívica e de hegemonia global. Ainda que não necessariamente aceitando integralmente o que a burocracia promovia e financiava, os e as intelectuais partiam de algum grau de aceitação do que haviam aprendido em seu

³ “When the time came for Derrida too to apply to study in France, he simply submitted his file to the Lycée Louis-le-Grand in Paris; administratively his case was no different of that of any other student from France. French Algeria may have been a colonial fiction, but it was a fiction with considerable power and left its imprint upon Derrida as it did upon many others.” Baring, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. Cambridge: Cambridge U. P., 2011: 32.

processo de formação, buscando e, por que não?, conseguindo constituir posicionamentos críticos que não eram apenas para consumo interno de uma elite autoindulgente, mas que levavam a que vozes contestadoras nas colônias, tanto francesas quanto alhures, recebessem essas ideias e as reelaborassem segundo sua situação. Daí, por exemplo, o cultivo com categorias teóricas europeias de críticas quanto ao eurocentrismo em geral, e as aguerridas discussões sobre a Guerra da Argélia: controvérsia bélico-política que, em seu período formativo, atingia pessoalmente Derrida – argelino por nascimento e francófono em casa e na escola⁴ – e sua família, que lá residia já há algumas gerações, tendo recebido a nacionalidade francesa em 1870⁵.

Derrida se desenvolveu como pensador em um contexto que praticava a filosofia a partir de extensa discussão sobre o que se entendia como história da filosofia, buscando lidar com as questões tidas então como filosóficas juntamente com outros saberes e práticas culturais, com particular ênfase para literatura, sociologia, antropologia e psicanálise⁶. História das ciências e questões metodológicas sobre a pesquisa histórica tinham relevância especial. A epistemologia também era bem representada, destacando-se Bachelard e Canguilhem. No entanto, o conhecimento sobre economia clássica era usualmente escasso. Somente na década de 1970, Rossanvalon, próximo ao grupo de pesquisa de Foucault, surgirá como um intelectual relevante quanto aos aspectos, por assim dizer, mais técnicos da economia. O seminário de Foucault, de 1977, *Nascimento da biopolítica*⁷, no qual se pode observar que somente é apresentado um resumo narrativo, sem aprofundamento ou crítica mais elaborada do pensamento econômico norte-americano e suas propostas antikeynesianas enquanto medidas amplamente adotadas pela Casa Branca e pelo FED, ou seja, por um lado, as três aulas mais diretamente dedicadas ao liberalismo norte-americano são uma boa apresentação geral (aparentemente fortemente baseada em literatura secundária, principalmente no livro de Lapage⁸), por

⁴ Ainda que sua relação com a língua francesa, que é sua única língua, mas que, ao mesmo, tempo não seria a dele, ver: Derrida, J. *Le monolingüisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996. E recentemente, mais especificamente sobre este livro, ver: Rapaport, Herman. *Later Derrida. Reading the recent work*. New York: Routledge, 2003, cap. 2.

⁵ Os judeus argelinos receberam a nacionalidade francesa em 1870 com o Décret Crémieux (Adolphe Crémieux era tio-avô de Proust). A cidadania francesa foi retirada do judeus argelinos durante a Segunda Guerra pelo governo da Argélia Francesa, subordinada à Vichy.

⁶ Sobre o desenvolvimento intelectual de Derrida, ver: Baring.

⁷ Foucault, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁸ O livro de Lapage foi bastante lido na época, expondo de modo competente e atrativo o pensamento econômico nos EUA no pós-Segunda Guerra, habilmente livrando os leitores do incômodo das equações e gráficos econométricos, o que resultou em um livro informativo ao mesmo tempo que ideologicamente

outro, deixa que se perceba que muito do conhecimento de Foucault sobre a história econômica foi incrementado por aquele período ou, de toda a forma, mal exercitado (Foucault expõe as propostas de Becker recorrendo a conceitos como externalidade, que Becker não usa em seus próprios textos), o que permite que se entenda que essas três aulas são, num balanço final, um testemunho da desatenção crônica e do conhecimento superficial da economia, o que é, porém, uma característica dessa geração, nutrida e educada nos *trente glorieuses*, sofisticadamente erudita nos mais diversos assuntos e idiomas que não fossem a matemática e gráficos básicos da “dismal science”⁹, assim como seus concomitantes saberes na universidade americana, tais como as behavioral sciences, a social choice theory e a game theory. Embora, assim me parece, o mais estranho seja que Foucault apresente Gary Becker, um economista libertário (no sentido norte-americano de “libertarianism”), que desenvolve suas propostas em grande parte nos anos 1960 quando, no campo político, ou seja, enquanto ideologia político-partidária, o libertarianismo veio à cena estridentemente com a candidatura presidencial de Barry Goldwater, em 1964, que, em nome do estado mínimo, era contrário ao Civil Rights Act (opondo-se com seu voto no senado às leis antissegregação) e ao Great Society (indo, portanto, contra o Medicare e Medicaid), defendia o conservadorismo religioso e sustentava um discurso perigosamente belicoso, que propunha mais gastos militares. Em outras palavras, Goldwater personificava, na década de 1960, a realização do ideário liberalista. Foucault, como que mesmerizado pela radicalidade teórica das propostas econômicas desse liberalismo, assim como pela criatividade dos trabalhos em torno do engenhoso conceito de capital humano, trouxe para o debate, assepticamente, praticamente apenas a face acadêmica e idealista do liberalismo (digamos, em alusão a Hayek, a face “utópica”: Hayek queria se contrapor à força mobilizadora das utopias de esquerda, entendendo que o liberalismo também deveria ser proposto como uma utopia militante). Mas Foucault, sem dúvida, conhecia a versão ideológico-política, moralista e armamentista de Goldwater, que é a face real do liberalismo norte-americano, que chegou

militante.

⁹Segundo Gallois: “Postwar theorists tended to have little education in economics” (p. 51), o que se associava ao não aprofundamento da compreensão do capitalismo em geral e, mais especificamente, do próprio modelo de capitalismo na França, sobre o que ele afirma se tratar de “a broader failing of the academy to seriously advance understanding of capitalism in the postwar period” (p. 52) – Gallois, W. *Against capitalism? French Theory and Economics after 1945*, in: Bourg, J. *After the Deluge: New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*. Oxford: Lexington Books, 2004: 49-72.

à presidência dos EUA em 1981 na pessoa de Ronald Reagan, eloquente aliado na campanha de 1964¹⁰.

Sem me deter na até há pouco usual, ainda que, por vezes, nebulosa e mesmo contraditória divisão entre filosofia analítica e filosofia continental, já vemos aqui algumas divergências – ou *différands* – no modus operandi dessas duas linhas filosóficas supostamente antagônicas. Por um lado, haveria a filosofia francesa, recorrendo a uma história de discussões que, vinda dos gregos, teria experienciado algum aprendizado tanto pelo desenvolvimento de um elenco de questões libertadoras de preconceitos, possibilitando avanços, quanto por ignorar temas originários que, em seu esquecimento ou recalque, seguiriam condicionando um declínio desde o quase epifânico erguimento nas elucubrações pré-socráticas. Por outro, o pensamento anglo-saxão, mais voltado para questões atuais, deixando a história para os historiadores, recorrendo à lógica e buscando matematizar as questões sociais. Para os anglo-saxões, um texto de Derrida seria claramente um *nonsense* pretensioso que, tal, aliás, como Heidegger, recorreria a etimologias duvidosas, se ocuparia em dissecar textos pretéritos que apenas distorceriam a compreensão das questões atuais ao entendê-las em função do que já cessou de ser uma formulação válida dos problemas, praticando apenas uma exegese textual, que, ainda que fosse um trabalho histórico válido, meramente turvaria o que presentemente interessa, além de, espantosamente, acrescentarem ao debate a interpretação de textos literários, ou seja, de algo ainda mais descontrolado argumentativamente para que se possa realmente chegar a compreender problemas contemporâneos que requerem, afinal, soluções racionais¹¹. Já o pensamento francês veria – formulo um exemplo hipotético – um

¹⁰ As propostas econômicas de Reagan em 1964 seriam basicamente as mesmas de sua campanha em 1980, reforçada, porém, na retórica religiosa.

¹¹ De fato, há que se mencionar que Searle, que se mostra indisposto frente ao pensamento continental (aparentemente entendido por ele como uma tradição separada), considera o diálogo com Derrida difícil, não somente porque, segundo Searle, “Derrida has a distressing penchant for saying things that are obviously false”, mas, mais especificamente, por Derrida não ter compreendido Austin, o que teria resultado em a leitura de Austin por Derrida ser um não-acontecimento (...“thus the confrontation never quite takes place.”). Por sua vez, Derrida considera que há como que um entretecimento dos dois campos aparentemente opostos; o entretecimento seria tal que Derrida chega a argumentar que ele próprio também seria um dos autores do texto anti-Derrida sob o copyright de Searle: “What a complicated signature! And one that becomes even more complex when the debt includes my old friend, H. Dreyfys, with whom I myself have worked, discussed, exchanged ideas, so that if it is indeed through him that the Searles have “read” me, “understood” me, and “replied” to me, then I, too, can claim a stake in the “action” or “obligation”, the stocks and bonds, of his holding company, the Copyright Trust. And it is true that I have occasionally had the feeling – to which I shall return – of having almost “dictated” this reply. “I” therefore feel obliged to claim my share of the copyright of the *Reply*”. J. Derrida. *Limited Inc.* Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1988: 31.

influente texto, de Amartya Sen, *The Impossibility of a Paretian Liberal*, de 1970, como uma discussão social alienada dos pressupostos históricos, apelando para um matematicismo confuso, vindo a tentar oferecer mais clareza ao expor uma anedota literariamente tosca (enfim, apesar do culto ao matematismo, a literatura e suas metáforas aparecem como incontornáveis) sobre uma sociedade imaginária composta por dois indivíduos atomizados e sócio historicamente descontextualizados, Mr. 1 e Mr. 2, que têm suas preferências (supostamente sem nenhuma sombra do inconsciente freudiano, mas com uma aparente, mas nunca reconhecida em suas consequências, culpa quanto à sexualidade) sobre quem deve ou não ler *Lady Chatterley's Lover*, de D. H. Lawrence: tudo isso para apresentar o paradoxo de que o Princípio de Pareto não seria, afinal, aplicável a essa escolha social. Para quem foi treinado a pensar ao modo francês, exatamente o mais importante, o conteúdo narrativo do livro e o contexto em que se daria a leitura, teria sido deixado de lado.

Para William Gallois, a quase totalidade dos que foram apropriados na universidade americana com a French Theory¹² – para os quais a teoria se referia, de fato, em grande parte, à própria teoria –, de modo que, se pode dizer, a teoria vinha antes das análises dos fenômenos sociais e econômicos, num contexto em que esses intelectuais e os políticos convergiam na apreciação do capitalismo francês como sendo algo como uma “terceira via”, o que os manteve, durante os *trente glorieuses*, em uma precavida distância – ainda que compartilhando também de um sentimento de grandeza devido a essa superioridade social e intelectual –, tanto das propostas econômicas socializantes da USSR, quanto do trabalho intelectual e aplicado dos economistas no USA¹³. De fato, o

¹² Ele destaca Lyotard (e, até certo ponto, Bourdieu) como exceção, pois Lyotard teria, desde os anos 1960, comentado especificamente as vicissitudes do capitalismo francês (Gallois *passim*); no entanto, também na obra de Lyotard não se observa uma preocupação específica em debater com o pensamento econômico norte-americano que, já desde, por exemplo, Robbins e Milton Friedmann passando por Van Neuman e outros sobretudo em Chicago, foi diligentemente elaborado nas décadas de 1950 e 1960, juntamente com os trabalhos referentes ao capital humano de Schultz e Becker, contribuindo vigorosamente para o lastro teórico, retórico e técnico que possibilitou a virada neoliberal do final dos anos 1970 e início dos 1980 (Jacob Mincer teria sido o primeiro a usar o termo “human capital” em: J Mincer. Investment in Human Capital and Personal Income Distribution. *Journal of Political Economy*. vol. 66, n. 4, Aug., 1958: 281-302).

¹³ Nas palavras de Gallois: “The Cold War posed a difficult problem for French theorists since there was an instinctive reluctance to be seen to be too close to the orbit of either the Soviet Union (with its political repression neutering its value as a direct opponent of capitalism) or the United States (with its repressive foreign policy and crassly seductive culture, as well as its notionally laissez-faire capitalist economy). In the face of such a choice, French theory conceived of itself as operating in an other position [...], analogous to de Gaulle’s “third way” between capitalism and socialism.” Quanto a essa opção comum de uma “terceira via”, Gallois ainda acrescenta: “A shared sense of “grandeur” accompanied these cultural and political positions.” (Gallois: 52).

núcleo duro do pensamento político-econômico norte-americano só foi levado em conta entre os pós-modernos franceses, ainda que apenas superficialmente, no referido seminário de Foucault *Nascimento da biopolítica*, que ele não preparou, e a rigor não autorizou, para publicação.¹⁴

Nos anos 1960, acompanhando uma nova geração que chega à maturidade, há uma erupção de publicações, sobretudo nos anos 1966, 1967 e 1968, que continua pelos anos 1970, mostrando uma criatividade exuberante até como que se consumir nas próprias críticas na medida em que a década se aproximava do fim. Vários filósofos e escritores desse período (além daqueles que, concomitantemente, eram escritores e filósofos) contribuíram para a vanguardista revista crítico-literária *Tel Quel*, liderada por Philippe Sollers. Literatura e filosofia andavam juntas. Foucault, como crítico literário, era um entusiasta dessa vanguarda literária até sua virada mais explicitamente política pós-1968. Foi em 1965 que Derrida publicou pela primeira vez na *Tel Quel*, e não foi um texto sobre um filósofo, mas sim sobre Artaud: “La parole soufflée”. Foi também atendendo a um convite¹⁵, em 1969, do Groupe d'études théoriques, fundado pela *Tel Quel*, que Derrida, apresentou, sem o anúncio de qualquer título para o evento, os textos publicados como “La Double Séance” na coletânea *La dissémination*, de 1972, em duas seções de leitura que podem ser entendidas como performances teatrais, em que ele, baseando-se em indicações do que seria para Mallarmé *Le Livre*, além de dispor o palco com um abajur, o que, pelo menos em parte, confirmava sua conferência como um ato teatral.

Em *La dissémination*, o texto que dá nome ao livro é um comentário de Derrida sobre o romance de Sollers, *Nombres*. Filosofia e literatura se mesclam num processo de fusão e de dissolução recíproco. Para Derrida:

...os antigos fantasmas chamados como o autor, o leitor, o diretor, o cenógrafo, o maquinista, o ator, o espectador etc. não têm um lugar próprio, único, fixo (palco, alas, casas etc.) atribuídos a eles, exceto na representação que eles fazem disso para eles próprios do que um relato precisa ser dado.¹⁶

¹⁴Os cursos póstumos de Foucault no Collège de France foram publicados por decisão dos executores testamentários.

¹⁵Um relato mais detalhado dessa performance encontra-se em Hill, Leslie. *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge U. P., 2007: 33 e sgs.

¹⁶Derrida, J. *Dissemination*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981: 328 (todas as traduções desse artigo são minhas).

As hierarquias narrativas teriam sido desconstruídas no romance, e a subjetividade esvaziada de uma verdade profunda. É nos múltiplos reflexos representativos de uns para com os outros, na alteridade das interações linguísticas, que se dá a narrativa literária. Derrida, com *Glas*, de certo modo, radicalizou a proposta de *Nombres*, produzindo um livro (de filosofia?) com múltiplas vozes. (Nesse contexto entorno da *Tel Quel*, em que o experimentalismo literário e filosófico está em destaque, assim como um discurso político apoiado em questões sócio-históricas fortemente referidas a grandes nomes da história do pensamento europeu, tais como Kant, Hegel, Marx, Nietzsche ou Marx, há que se reconhecer que seria surpreendente que, naquela época, alguém desse grupo alguma vez considerasse aceitável o ideal de uma sociedade fosse atingir, para seus cidadãos, a Pareto Optimality dos adeptos anglo-saxões da Teoria do jogo.)

Até a publicação de *Positions*, em 1972, Derrida buscou manter sua voz pessoal enquanto voz narrativa de elementos autobiográficos em silêncio. Durante os anos 1970, porém, passou a conceder mais e mais entrevistas, além de passar a narrar em seus textos as circunstâncias dos convites ou a ocasião da leitura do texto publicado, vindo a escrever nos anos 1990 uma narrativa autobiográfica¹⁷. Já 1990, aceitou redigir um relato de sua visita à União Soviética e apresentá-lo na University of California (Irwin), logo a seguir, ou seja, ainda no calor dos acontecimentos. De fato, em *Moscou aller-retour*, Derrida volta a afirmar que não sabe escrever narrativas e, parecendo querer provar essa assertiva definitivamente, se esquivava de relatar suas impressões pessoais para comentar longamente o gênero “relato de viagem à União Soviética”: além do livro de Gide – cuja análise eu diria ser a mais importante de *Moscou aller-retour* por ser o exemplo mais autoritativo –, ele se detém, por várias páginas, em *Le meurtre du petit père*, de R. Etiemble, linguista e escritor, importante no desenvolvimento da literatura comparada¹⁸. Uma das características desse gênero peculiar é o de que os viajantes parecem nem tanto viajar à URSS, mas expor, ou adaptar, ideias que já teriam antes de chegar lá; de certo modo, a URSS já teria sido vivenciada antes de se chegar lá, de modo que nunca se poderia chegar

¹⁷ Sobre a transformação midiática de Derrida, ver: RIOS, A. R. A construção de Derrida como *celebrity*, in: Rios, A. R. *Celebridade intelectual e pensamento crítico*. <http://www.andrerangelrios.net/CelebridadeIntelectual.pdf>: 27- 40.

¹⁸ Por que é omitido desse elenco *L'invitation*, de Claude Simon, que talvez contrarie algumas características que Derrida destaca no referido gênero, é uma pergunta válida, mas que não tenho como responder aqui.

lá realmente – seria uma difícil viagem que, com sucesso, exatamente desfaria a viagem, doutrinariamente.

Dito de outro modo, como todos aqueles que então haviam feito essa ida-e-volta [ida e volta da URSS], Gide não deixa seu país [a França], ele não sai *de seu estar em casa* [*de chez lui*] para ir à URSS, como se vai a um país estrangeiro, para um país distante ou excêntrico, para depois retornar *para estar em casa* [*chez soi*] e contar as novidades do “lugar distante” [*là-bas*]. Não, Gide vai *para estar em casa* [*chez lui*], sua viagem, o ir de sua viagem, é já um retorno (*back home*) para isso que deveria ser um “estar em casa” ou melhor para um lugar, a URSS, que é “mais que uma pátria de escolha: um exemplo, um guia” [último trecho entre aspas é uma citação do livro de Gide feita por Derrida]. O “lugar distante” é o futuro do “aqui” absoluto para o qual esse vai nessa viagem.¹⁹ [grifos de Derrida; os texto entre colchetes são meus]

Ou seja, em seu próprio relato dos relatos, Derrida não chega a ir para esse tal “lugar distante”, o que ele faz de diferente é expor a principal regra do gênero: viajar não viajando, tal como se Gide tivesse ido e voltado da União Soviética sem sequer se levantar de sua poltrona em Paris. Até se pode considerar que sua análise metadiscursiva do gênero é uma transgressão, o que, porém, não leva a que a narrativa de Derrida seja mais um relato do estar na URSS que a de Gide; antes, diria que, com Gide, se vai mais à URSS do que com Derrida.

Há, porém uma peculiaridade no relato de Derrida de sua ida-volta da USRR. Leslie Hill, ao apresentar as posições de Derrida quanto à literatura, recorre sempre apenas a nomes reconhecidos como sendo, no ensino francês, parte da literatura tida como estabelecida: Mallarmé, Joyce, Kafka, Bataille, Baudelaire e, é claro, Blanchot. No caso, Derrida tem Gide como seu principal interlocutor. Ainda que se leve em conta que o livro de Hill é uma obra introdutória e, portanto, resumida, fica a impressão de que a interação da escrita de Derrida com a escrita literária se dá mesmo é através de textos de autores consagrados, passando ao largo do pop. No entanto, em *Moscou aller-retour*, Derrida nos narra uma vivência intelectual íntima que põe o pop dentro de sua cabeça: “E, portanto, eu não pude não pensar nos Beatles no momento em que deixava Moscou, quando passei sem problemas pela alfândega do aeroporto”.²⁰

Derrida, na verdade, estava se lembrando do triste episódio em Praga, em 1980, quando a polícia tchecoslovaca encenou uma apreensão de drogas, levando Derrida para

¹⁹ Derrida, J. *Moscou aller-retour*. Paris: Éditions de l’Aube, 1995: 64.

²⁰ Derrida. *loc. cit.*: 27.

o presídio e pondo-o diante de um kafkesco processo jurídico²¹. (De certo modo, Derrida, ao se deslocar fisicamente à Moscou, ficou lá resolvendo o trauma de Praga.) No entanto, o que por ora nos interessa é que os Beatles estavam tocando dentro de sua cabeça (...*on my mind*... estaria ele silenciosamente cantarolando). Sei que os Beatles já eram em 1990 um clássico do rock, não sendo, por isso, talvez o melhor exemplo de presença do *pop* em um texto de Derrida; no entanto, trata-se *quand même* de rock'n'roll – de “Roll over Beethoven”. De toda forma, Derrida busca contextualizar a canção dos Beatles, chegando a mencionar que haveria nela “a citação de uma melodia californiana dos Beach Boys” (p. 27). Provavelmente é um dos momentos em que Derrida alcança mais profundamente as entranhas do *pop*: Beach Boys!²² Voltarei mais abaixo a esta citação dos Beach Boys. Há também outras citações que Derrida prefere deixar de lado (além de outras que, por brevidade, eu deixarei de lado): “Back in the USSR” é também uma paródia de “Back in the USA”, de Chuck Berry, além de conter uma retumbante citação da canção “Georgia on my mind”, de 1930, tornada célebre por Ray Charles em 1960 e cantada a seguir por inúmeros artistas (e que se tornou hino do estado norte-americano de Geórgia em 1979). Embora Derrida fique intrigado com a preposição do título “Back *in* the USSR” que difere da do título do relato de Gide, “Back *from* the USSR”, ele não se propõe a interpretá-la tão longamente quanto o faz com o escritor Gide e o comparatista e escritor Etiemble. Os Beatles, no caso dessa música, Paul McCartney, letrista e compositor, nunca havia estado

²¹Ver: Peeters, B. *Derrida*. Paris: Flammarion, 2010: 410-421.

²²É interessante o comentário de Rapaport, em *The later Derrida* (Abingdon: Routledge, 2002), sobre o livro de Trinh Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism* (Indiana University Press, 2009), em que ele mostra procedimentos, que seriam, em muitos aspectos alheios à desconstrução, mas que, mobilizando leituras amplas e bem diversas das que Derrida usualmente fazia, chega a resultados que, curiosamente, são, de certo modo, similares: “...it is because of this apparent clash between their critical practices that I would like to ask whether a book like *Woman, Native, Other* reveals a destiny of deconstruction other than the one Derrida may have had in mind. That is, I am wondering if Trinh’s book reveals a destiny that breaks with a law of critical conflict, the difference, precisely, between what is and is not deconstruction.” Trinh vai, de fato, muito além dessa fronteira, ou desse destino, que Derrida traçou para si e que aqui, surpreendentemente, foi ampliado até incluir, ainda que brevemente, os Beach Boys: “Readers of Trinh Minh-ha and Jacques Derrida might agree that they make an odd couple. After all, Trinh’s work is not shy about appropriating metaphysical modes of thinking in what might seem to be a relatively uncritical and enthusiastic manner. Her melodramatic effusions, wholesale identifications with exotic culture, and rough-cut appropriations of French Theory are hardly the stuff of which deconstruction is made. However much she situates herself between cultures, Trinh’s eclecticism of bricolage looks at first glance as if it is based on the assumption that mixing up Julia Kristeva with Audre Lorde, and Leslie Marmon Silko with Claude Lévi-Strauss, is somehow going to liberate us from the prison house of Eurocentric thinking. Behind Trinh’s cut-and-paste techniques appears to be the assumptions that she is a multicultural subject who can write her way into a brave new epistemology that stands apart from and exceeds what Lorde has called “the master’s house.” This, of course, would be a direct challenge to Derrida who, like Heidegger, has dedicated himself to dismantling the house of Being with the tools of metaphysics.” (Rapaport. loc. cit., p. 2-3)

na União Soviética, mas escreve “de volta à URSS” e não “da USSR”, ou seja, ele não vai à URSS para fazer uma viagem já imaginada, ele se põe lá, como tendo lá sua morada [na letra: “back home”].

A volta [de Gide] da URSS seria, a princípio, um retorno mítico-messiânico à URSS, como um estar em casa, na “pátria de escolha” [entre aspas porque Derrida está citando Gide]: *Back in the USSR*, teriam dito os Beatles.²³ [grifos de Derrida – a tradução e o trecho entre colchetes são meus]

Na verdade, e isso Derrida assinala, os Beatles confundem, ou reúnem, US com USSR [na letra: “back in the US, back in the US, back in the USSR!, o que, assim, reúne duas uniões], além irmanar como gêmeas as duas Geórgias (o país então na URSS e o estado dos USA) [na letra de Paul: “Georgia’s always on my my my my my my my my mind!”]

Eles [os Beatles] não se contentam em pôr em cena uma imagem gemelar ou especular, cada vez mais interessante hoje [em 1990], entre USA e USSR. Eles o fazem inscrevendo na canção deles a citação de uma melodia californiana dos Beach Boys.²⁴ [os textos entre colchetes são meus]

Derrida, que se propusera a ler esse seu relato de viagem à URSS, e de retorno de lá, na Califórnia, se refere aqui ao *hit* dos Beach Boys, *California Girls*, de 1965, em que as garotas dos Estados Unidos são comparadas entre elas, com vantagem para as da costa oeste, apesar de que o cantor reconhece que, quando ele está na costa leste, as garotas lá o “deixam nocauteado” [na letra dos Beach Boys: “they knock me out”]; depois, o cantor afirma já ter estado pelo mundo afora e conhecido todos os tipos de garotas [na letra: “I been all around this big world/ And I seen all kinds of girls”] e que ele quer voltar para os Estados Unidos [na letra: “to get back in the states”] para estar de volta com as garotas mais belas do mundo [na letra: “Back to the cutest girls in the world”]. As palavras dos Beach Boys inseridas na letra de Paul são, portanto: “knock me out”, ou seja, “these Ukraine girls really knock me out”. Sendo que Paul discorda ainda de que as garotas americanas sejam as melhores do mundo, porque, afinal, as ucranianas deixariam as do Ocidente para trás [na letra: “They (these Ukraine girls) leave the West behind”], além de as garotas da Geórgia não lhe saírem da cabeça [na letra: “Georgia’s always on my my my my my my my my mind!”].

²³ Derrida. loc. cit.: 65.

²⁴ Derrida. loc. cit.: 27.

“Back in the USSR” causou na época descontentamento entre grupos de esquerda, por considerá-la pró-soviética e, evidentemente, nos grupos de direita, por considerá-la pró-soviética. Em especial, o verso: “You don’t know how lucky you are, boy”, poderia ser entendido, pela direita, como: “caro jovem soviético, você não sabe como tem sorte de não ter que ir lutar no Vietnam”. Ou, pela esquerda, como uma afirmação de que na União Soviética se vive melhor, que lá haveria o socialismo bem realizado e não uma ditadura. De fato, grupos políticos - na recorrente exigência de que a literatura e as artes sejam engajadas - nem sempre são dados a entender ironias. “Back in the USSR”, pastiche de outros *hits* tanto na letra quanto nos arranjos, usa o tema das “garotas”, que era até frequente no início dos próprios Beatles (o que faz da música também uma autoparódia), mas que não se esperaria encontrar em um LP que busca sofisticação em letras e arranjos, como foi o *White Album*, e pode ser entendida como desconstruindo a binariedade da guerra fria, exercendo jovialmente a liberdade de expressão, ao transformar a confrontação nuclear, com sua crescente ampliação de mísseis balísticos intercontinentais, em uma competição internacional de conquista sexual de “garotas”. Em um freudianismo rudimentar, se poderia entender que os mísseis são objetos fálicos que buscam submeter o adversário pelo medo enquanto na letra de Paul, que unifica as duas uniões, quem ganha a competição são as “garotas” soviéticas. A USSR deixaria o Ocidente para trás por causa de suas “garotas”, que, por sua vez, seriam o alvo do falo dos roqueiros, que, ainda que gabolas, seriam nocauteados por elas. Nos jogos dos amores juvenis, tal como em uma guerra nuclear, não haveria nem vencedores nem vencidos, nem conquistadores nem conquistados, mas, é claro, o rock’n’roll é muito melhor que o Armageddon termonuclear²⁵.

O que se pode questionar no comentário de Derrida sobre “Back in the USSR” é que o “in” ponha esse título do lado messiânico de Gide, tal como indicado na citação acima. É possível pensar que uma das coisas que aborreceu tanto a esquerda quanto a direita é que a música não se deixa classificar pela binariedade da guerra fria (nem em referência ao bem sortido espectro das esquerdas). “Back in the USSR” é também uma ironia com o messianismo. Para nós de língua portuguesa, esse mundo de “garotas” lindas nos leva imaginariamente à ilha dos amores do Canto IX dos *Lusíadas*, onde os guerreiros

²⁵ Sobre os temores tanto Ocidentais quanto soviéticos a respeito do rock’n’roll, ver: Sheenan, R. J. Liberation and Redemption in 1970s Rock Music, in: Ferguson, N. et al. *The Shock of the Global. The 1970s in perspective*. Cambridge, MS., Harvard U. P., 2010: 294-305.

(cristãos), lá pelos lados do longínquo Oriente, são premiados com uma estada de êxtase (materialista) em uma ilha povoada de “ninfas” – um paraíso mais de formato muçulmano (anticristão), que, embora tão longe, segundo a apreciação de Ezra Pound, de especulações filosóficas, Camões parece desconstruir a binariedade cristianismo-islamismo (ironicamente reintensificada depois de 1990, depois da desconstrução do Muro de Berlim e da binariedade US-USSR). “Back in the USSR” pode ser entendida como exuberantemente jovial, como a visão de um mundo de jovens que se congregam em uma paz surgida do sexo amoroso e do rock’n roll, ignorando irresponsavelmente a guerra fria em seu momento de maximização extrema do arsenal nuclear e desconsiderando responsabilmente as pressões contra a liberdade de expressão (e de diversão). Paul McCartney contribui aqui mais para desconstruir a binariedade da guerra fria do que o grande literato Gide ou o eminente comparatista Etiemble: por que Derrida não se deu conta da ironia ao messianismo que pode ser lida em “Back in the USSR”?

“Back in the USSR” foi composta no Oriente, em Rishikesh (Índia), quando os Beatles foram fazer um curso de Meditação Transcendental com Maharishi Mahesh Yogi, ou seja, em fevereiro de 1968 (aliás, Mike Love, compositor e vocalista dos Beach Boys, também estava nessa mesma trupe que buscava o aperfeiçoamento espiritual). A música foi gravada em agosto de 1968. Em junho de 1968, Sakharov, o construtor da bomba H, num esforço de desconstruir a corrida armamentista com seu incessante incremento do número e potência dos mísseis nucleares, publicou: “Progresso, coexistência e liberdade intelectual”²⁶. Um texto que se inicia em tom sombrio, chamando a atenção do mundo sobre o perigo de uma catastrófica guerra termonuclear, para expor ao final esperanças de um grandioso progresso social e científico.

Nesse documento, Sakharov, com veemência, tanto critica a divisão do mundo à beira de uma guerra termonuclear, que seria um “suicídio universal”, quanto afirma a necessidade da liberdade de expressão. Sakharov propõe um “Plano de cooperação em quatro fases” entre a União Soviética e os Estados Unidos, que os levariam à coexistência pacífica e à cooperação científica, de modo que pudessem resolver até o problema da pobreza no mundo. Na quarta fase desse plano, superada a alienação recíproca da USSR e dos USA e alcançado o desarmamento (o que ocorreria entre os anos de 1972 a 1990), seria possível reduzir as “diferenças na estrutura social, promover a liberdade intelectual,

²⁶ <http://www.sakharov-center.ru/asfconf2009/english/node/20>

a ciência e o progresso econômico, levando à criação de um governo mundial e ao destencionamento das contradições nacionais” (o que ocorreria entre os anos 1980 a 2000). Ele conta que, nesse período, “pode-se esperar um progresso decisivo no campo da energia nuclear, com base tanto no urânio quanto no tório e, provavelmente, no deutério e lítio”. Seria um período, de fato, de imenso progresso (mais do que hoje, quase meio século depois, ousaríamos prever): segundo Sakharov, “durante esse período [ou seja, de 1980 até 2000] a expansão da exploração do espaço requererá que milhares de pessoas trabalhem e vivam continuamente em outros planetas e na Lua, em satélites artificiais e em asteroides, cujas órbitas terão de ter sido alteradas com explosões nucleares”.

Enquanto os Beach Boys cantam as virtudes das “garotas” que eles encontraram pelo mundo afora, e Paul, ironicamente, é arrebatado (“knock me out”) pelas “garotas” soviéticas, Sakharov, com o peso da sobriedade de um cientista atômico, profetiza que, em breve (que seria o que é para nós o já pretérito ano 2000), milhares de pessoas viveriam em outros planetas e na Lua – é como se ele, quando nenhum ser humano ainda havia pisado na Lua, cantasse: “back in the moon”. Se para Paul o que salva o mundo é a conquista de “garotas” com o rock, para Sakharov é a perspectiva da conquista do espaço por meio da energia atômica. Seja como for, é possível reconhecer que há, na letra de Paul, política e, no documento de Sakharov, escrita literária (*science fiction*).

No entanto, Sakharov, que tanto defendia a liberdade de expressão em seu documento, passou a ser cerceado em suas atividades e vigiado em sua vida privada. Seu texto não circulou na época em seu país. Já os Beatles fizeram, a despeito dos descontentes, enorme sucesso com sua música. Evidentemente, no mundo Ocidental, não havia liberdade plena para tudo o que viesse a ser considerado literatura ou arte, mas, sobretudo nos países do Atlântico Norte, a liberdade era relativamente ampla e, no caso dos Beatles, mesmo as ditaduras clientes dos USA usualmente não censuravam significativamente sua difusão.

De fato, as artes e, mais especificamente, a crítica literária e a literatura (que é o nosso tema) se desenvolveram, segundo Derrida, em interação com a liberdade de expressão e com as leis que a elas se relacionam: promovendo a literatura ou limitando-a. Sobre isso, é necessário uma citação longa, retirada do comentário de Derrida ao conto de Kafka “Diante da lei”:

Somente sob as condições da lei a obra tem existência e substância; e ela se torna “literatura” somente em um determinado momento da lei que regula os problemas envolvendo o direito autoral sobre as obras, a identidade dos *corpora*, o valor das assinaturas, a diferença entre criar, produzir e reproduzir, e assim por diante. Falando grosseiramente, a essa lei foi estabelecida na Europa entre o final do século XVII e o início do XIX. Ainda assim, o conceito de literatura a que essas leis se referem permanece vago. As leis positivas aqui se referem também a outras artes e não chegam a esclarecer seus próprios pressupostos conceituais. O que importa aqui é que esses pressupostos obscuros são também uma grande quantidade de “guardiães”, críticos, acadêmicos, teóricos da literatura, escritores e filósofos. Todos eles têm de recorrer a uma lei e aparecer diante dela, tanto para vigiá-la quanto para serem vigiados por ela.²⁷

A literatura, segundo Derrida, surge na época moderna na medida em que a sociedade muda as leis e, ao mesmo tempo, a posição do autor, ou seja, o papel da escrita literária também muda, o que se dá como um processo de alteração e recriação da própria escrita advinda de períodos anteriores. Novamente uma citação longa, do mesmo comentário de Derrida sobre Kafka, se faz necessária:

É necessário pensar *junto*, sem dúvida, uma certa historicidade da lei e uma certa historicidade da literatura. Se falo de “literatura” e não de poesia ou beletrística, é para enfatizar a hipótese de que a especificidade relativamente moderna da literatura enquanto tal retém uma relação próxima e essencial com um período da história legal. Em uma cultura diferente, ou na Europa em um período diferente da história da lei positiva, de legislação explícita ou implícita sobre a propriedade das obras, por exemplo, na Idade Média ou antes, a identidade do texto, sua interação com título, com as assinaturas e com seus limites ou com os de outros textos; todo esse sistema de enquadramento funcionaria de um modo diferente e sob garantias baseadas em condições diferentes.²⁸

A literatura enquanto possibilitada pelas regras que constituem a identidade do texto enquanto literário e das assinaturas que estabelecem a autoria e a propriedade dele seria um fenômeno moderno, embora não totalmente separado do que lhe antecede, pois há que se considerar que tanto as leis, que estabelecem (não necessariamente com clareza) a estrutura jurídica que abre espaço para que a literatura aconteça, quanto a literatura, que acontece nesse espaço juridicamente assegurado e delimitado, se dão em contextos históricos que, sendo históricos, estão em transformação. No entanto, para além do espaço literário que, segundo Derrida, as leis na Europa moderna possibilitaram e estabeleceram, podem haver outras leis visando regular e sufocar o espaço criativo literário. A literatura

²⁷ Derrida, J. *Acts of literature*. London: Routledge, 1992 : 213.

²⁸ Derrida. loc. cit : 214.

se dá quando se assegura juridicamente a liberdade de expressão e o regime de propriedade intelectual, mas a liberdade é sempre uma liberdade limitada e que pode ser usada para que se legisle contra ela. Há muito a ser discutido nos trechos acima citados, sobretudo o que Derrida entende por “lei positiva”. Há um grande debate jurídico no espaço ânglo-saxão, intensificado com a publicação de *The concept of law*, de H. L. A. Hart, em 1961, passando depois pelo Critical Legal Studies (em certa medida, influenciado pela desconstrução), além de outros movimentos de crítica à fundamentação ou à prática do Direito, tal como Law and Economics. Em todo caso, as questões referentes ao positivismo legal eram as de mais destaque, e – apesar da crescente importância de Dworkin – seguem sendo até hoje as mais debatidas. Mesmo em seu texto sobre a questão da lei “Deconstruction and the Possibility of Justice”²⁹, lido em 1989, Derrida não esclarece seu entendimento sobre o positivismo legal. Qual a posição de Derrida frente a esses debates, ainda que uma pergunta importante para a compreensão do que, segundo ele, seja a literatura é, no entanto, um tema que deixo para outra ocasião. Vou me ocupar apenas de uma questão que, vinda do conto de Kafka, se mostra particularmente relevante para Derrida.

Como indica Derrida (e Kafka), em “diante da lei” há sempre guardiães da lei, no caso, mais especificamente, da lei do gênero literário, ou seja, há tanto guardiães jurídicos quanto, paradoxalmente, guardiães literatos ou crítico-literários. Por exemplo, se buscarmos publicar em uma revista acadêmica, estaremos nos engajando em um processo em que guardiães exercem o poder – e teremos também de passar por vários guardiães, “um mais poderoso do que o outro” (“einer mächtiger als der andere” – Kafka)³⁰, até que o artigo seja aceito (ou seja, que nós sejamos aceitos como autores, o que, por sua vez, nos pode dar credenciais para que venhamos a exercer o papel de pareceristas, isto é, guardiães!). E, de fato, colaboradores são várias vezes convocados a submeter artigos por meio do que é divulgado como “chamada de artigos”, assim como, em 2014, indicando como tema o legado de Derrida e a literatura, uma revista da área de estudos literários o fez³¹ (reparar que “chamada” tanto significa convite quanto convocação ou repreensão, além de ser também a “chamada” que se faz na escola para checar quais os alunos

²⁹ Publicado em: Derrida, J. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.

³⁰ Kafka, F. Vor dem Gesetz: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/franz-kafka-erz-161/5>.

³¹ A revista foi publicada em 2015: *Alea: Estudos Neolatinos*, vol. 17, n. 1, Rio de Janeiro, jan./ jun. 2015.

presentes ou para poder, depois, disciplinar os atrasados ou gazeteiros). A “chamada” pode, portanto, ser um ato jurídico (pode reprovar o estudante ausente), mas é também um ato ficcional que torna Derrida presente, vivifica seus textos, além de dar a oportunidade de aumento de prestígio acadêmico para aqueles que escreverem nessa revista que publica um número sobre um autor importante, sobre um filósofo que, segundo a chamada da revista, teria um “legado”. A revista, e isso contribui para que ela própria renove sua legitimação acadêmica, se põe como guardiã do “legado” de Derrida e os que escrevem sobre Derrida devem responder “presente” à chamada, candidatando-se a se perfilar como guardiães desse legado, desse legado que contribui para que sejam, mais uma vez, legitimados, caso o artigo seja aceito pelos guardiães-pareceristas, a serem também guardiães do legado, ou seja, guardiães da autoridade de Derrida³², da autoridade da filosofia e da Teoria Literária, da própria autoridade enquanto professores (que aprovam e reprovam candidatos ao mestrado e ao doutorado), ou mesmo da autoridade enquanto – por se manter renovando a atividade e presteza enquanto guardiães – pareceristas ou editores de outras revistas, que também submetem os artigos a guardiães-pareceristas e que também têm de enfrentar os guardiães subsequentes que avaliam a qualidade da revista (e, portanto, a qualidade dos pareceristas e editores). Mas há ainda outros guardiães: a classificação da revista é usada para classificar e pressionar os pesquisadores, assim como a classificação dos pesquisadores é usada para classificar as instituições onde os pesquisadores trabalham. Depois é a vez das universidades serem classificadas, seja por instituições oficiais seja por jornais e revistas. Sem esquecer que há o público que exerce sua escolha sobre o que ler ou em que curso ingressar. O sistema

³² A referida revista *Alea* não foi publicada, no entanto, somente com artigos brasileiros submetidos, de modo duplo cego, a guardiães brasileiros. Os artigos brasileiros vieram escoltados por reconhecidos comentaristas de Derrida, digamos, por guardiães internacionais do “legado” de Derrida: um deles, no primeiro artigo, Ginette Michaud, comenta os cuidados e as dificuldades na edição do último seminário de Derrida, enfim, ele expõe seus tormentos e felicidades enquanto guardião. Esses guardiães internacionais atingiram tal legitimidade – uma legitimidade altamente legitimizante – por dispositivos diversos, mas que, porém, se entrecruzam com a ciente-metria. Assim, eles vêm a fornecer um extra de legitimação aos demais articulistas-guardiães. Evidentemente, legitimação acadêmica não torna a revista estéril e burocrática, mas, de fato, assegura um padrão de qualidade que a torna significativa de como vem ocorrendo a recepção brasileira da obra de Derrida, no caso, dentro do padrão apoiado na instrumentalização desconstrutiva da metafísica contra ela mesma (há que se acreditar que, de algum modo, exista isso: a metafísica) e da literatura canônica modernista; no entanto, a *Alea*, como que por uma subversão pelo literário, inclui comentários, como no artigo de Milena Magalhães (‘Enloquecer o texto da lei: a violência dos traços autobiográficos na literatura brasileira contemporânea’. *Alea*. loc. cit., p. 139-152), que se referem à literatura brasileira contemporânea, como que, ainda que com cauteloso distanciamento, flertando com esse outro destino possível da desconstrução, sugerido por Rapaport ao comentar o livro de Tinh Minh-ha (ver nota acima).

de classificação tem como um dos objetivos gerar público; a princípio, se busca gerar um público dentro do universo acadêmico, que, para que seus próprios artigos sejam positivamente avaliados e, assim, publicados, tem de citar os artigos das demais revistas indexadas. Não vou me deter nessa questão, mas o que se passa é que, se as publicações acadêmicas podem precisar de ter seu caráter de cientificidade reconhecido no âmbito universitário para obter financiamento, também há a via de conseguir um público extra-acadêmico numeroso fazendo com que editoras privadas se interessem em publicar pesquisas, o que pode ser entendido academicamente como algo positivo ou como algo negativo (enquanto uma mera vulgarização populista) – de toda a forma, há, pelas instituições legalmente constituídas para isso, o empenho em classificar o valor das publicações, tanto as das editoras universitárias quanto as das privadas. No conto de Kafka, os guardiães, aparentemente, seriam sucessivos e hierarquicamente mais e mais poderosos, mas, ao publicar, nos vemos diante – e também eventualmente participamos – de uma topologia bem mais complexa de poder.

Para avaliar as publicações (e as instituições de pesquisa, assim como os pesquisadores), se recorre a vários critérios. O que rege tudo é o que passou a se chamar cientometria. A cientometria desenvolveu diversos índices. Os diversos índices que buscam medir o impacto de uma publicação se baseiam em modelos matemáticos desenvolvidos para estabelecer o crescimento de networks, no caso, de networks de citações. Derek John de Solla Price é também denominado “pai da cientometria”: ele desenvolveu o “Price’s model” para calcular o crescimento das redes de citação. O “Price’s model” é, por sua vez, uma generalização do “Simon model”, concebido por Herbert A. Simon. Poderíamos ir desenhando essa network de pesquisadores que, passando pela economia, a psicologia (behaviorista), a análise dos processos de decisão (“decision-making”), teoria do jogo e teoria das escolhas sociais, buscam entender e administrar a sociedade com base em uma visão de mundo que assume como pressuposto fundamental a racionalidade do individualismo autointeressado.

Nessa network de teorias, modelos, cálculos e teoremas, um destaque especial é dado à Rational choice theory ou Social choice theory proposta por Kenneth Arrow em seu livro de 1951 *Social Choice and Individual Values*³³. Arrow, sempre partindo do pressuposto de que a racionalidade da sociedade se deve ao egoísmo de seus indivíduos

³³ Arrow, K. *Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley, 1963 – 2ª edição.

(que, portanto, seriam, por sua vez, racionais por serem egoístas), reúne e matematiza decisões éticas, teoria do voto e economia, chegando ao que ficou conhecido como Teorema da impossibilidade ou Paradoxo de Arrow. Trata-se de um desenvolvimento do Paradoxo de Condorcet, que mostra as dificuldades, ou a impossibilidade, de que votações cheguem a decisões que correspondam de um modo satisfatório ao que seria a vontade da maioria. De certo modo, o que fica demonstrado é que a soma de vontades individuais não corresponde ao que seria a vontade apurada pelos votos. Não podemos nos aprofundar nas questões matemáticas aqui envolvidas: de fato, é um livro com enormes consequências para como se avaliar o que significa uma votação e como se dá o processo de decisão, assim como para o desenvolvimento de outros cálculos matemáticos e a invenção de outros paradoxos, tal como o de Amartya Sen, que mencionamos acima. A teoria de Arrow, do mesmo modo que a maioria de seus desenvolvimentos posteriores, indicam vários problemas no processo eleitoral. Várias consequências podem ser tiradas dessas análises: tanto a de que, visto que as votações não cumprem o que é esperado, os burocratas é que devem determinar o que é melhor para a sociedade (enfim, o que a sociedade quer), quanto a de que uma sociedade democrática precisa de vários outros modos de participação e controle social das decisões do governo, para além do processo eleitoral (matematicamente provado como insuficiente para a finalidade para a qual é suposto).

O que nos interessa aqui, porém, é a questão do estilo da escrita e dos interlocutores dessa forma de pensar. Para Derrida, assim como para vários interlocutores seus francófonos, assim como Bataille, Foucault, Lévinas, Lyotard, Blanchot, Lacan e Deleuze, o estilo de escrita é próximo ao literário – diria mesmo próximo ao Alto Modernismo³⁴ – e as questões são discutidas a partir do pertencimento dos indivíduos em uma sociedade que é entendida a partir de sua história e da interação de suas diversas instâncias e instituições. A discussão crítico-literária é presente, acontecendo, até mesmo, de o pensador também ter obras literárias. Essa formação cultural comum foi, basicamente, assegurada pela escola republicana francesa, sendo tanto instrumento de um projeto de dominação quanto uma instituição democrática, possibilitando a socialização

³⁴ Algumas características variam – e essas caracterizações de estilos e épocas literárias são mesmo duvidosas –, mas, por exemplo, Foucault, com seu funcionalismo em *Vigiar e Punir*, assim como a proposição do biopoder na *História da Sexualidade I*, adiciona um toque de paranoia pós-modernista em sua retórica, quando, ao pensar a resistência como participando dos jogos de poder, deixa dúvida quanto à possibilidade de agir fora do poder.

e a profissionalização ampla da população da França continental. Certamente, como Bourdieu mostrou, o sistema educacional, sobretudo instituições como a École Normal Supérieure, contribuíam para que a reprodução das desigualdades sociais seguisse privilegiando os mais favorecidos economicamente, o que, no entanto, não chega a fazer com que o sistema educacional francês fosse implacavelmente antidemocrático. Entre os pensadores que acabei de mencionar algumas leituras foram particularmente importantes: Marx, Freud, Nietzsche e Heidegger. Mas vários outros também poderiam ser mencionados, tal como, para Deleuze, Espinosa. O interessante é que, além da educação em comum, esses intelectuais, sobretudo em seu período formativo, cultivavam laços sociais estreitos, praticando uma forma de networking diferente da americana e hoje bastante démodé, ainda que com inegáveis virtudes.³⁵

Kenneth Arrow e seus interlocutores – inicialmente sobretudo Von Neumann com a teoria do jogo, que depois foi desenvolvida ainda mais pela mente brilhante de John Nash – recorrem a uma forma de argumentar lógico-matemática, pressupondo que os indivíduos são autointeressados e que, desse modo, podem ter suas decisões calculadas. A proposta é pensar a sociedade sem se envolver com ideologias como o marxismo ou com as religiões. O estilo é bem distante do que se pode reconhecer como literário. Não que Arrow seja contra a literatura ou as religiões, mas a escolha por uma religião ou outra, ou por nenhuma, também seria, podemos assim entender, um tipo de escolha social a ser analisada com base no mesmo modelo. É esse indivíduo desideologizado que, sem grandes críticas, Foucault põe em debate no *Nascimento da biopolítica*, analisando, primeiramente, o ordoliberalismo alemão e, a seguir, comentando, sem realmente criticar, alguns economistas norte-americanos, em especial, Gary Becker; comentário que, apesar de ser um evento único entre os seus conterrâneos propalados como pós-modernos ou

³⁵ Baring chama a atenção para uma característica interessante para essa network intelectual francesa, sobretudo nos anos 1950-1960: “The intellectual history of postwar France often resembles village life. Most of the important academic institution – the Sorbonne, the Ecole Normale Supérieure, the Collège de France, the Ecole Pratique des Hautes Etudes, even the cafés where Sartre debated with Camus – sit within the same square mile on the left bank of the Seine. This “village” was not only geographically limited. Names recur with surprising regularity: Bachelard, father and daughter, two Merleau-Ponys, as well as numerous Jolys, Lautmans, Pons and Michauds filling up the promotions at the elite centers for higher learning. The founder of *Tel Quel*, Phillippe Sollers, married the philosopher Julia Kristeva; Jacques Lacan married Georges Bataille’s widow; his daughter married the Lacanian Jacques-Alain Miller. Pierre Bourdieu, Michel Serres, and Jacques Derrida were schoolfriends before were philosophical interlocutors and then rivals. Everyone knew everyone else. Throughout their careers French intellectuals socialized with each other, went on holiday together, attended parties at each other’s homes, corresponded, read the same books, and published in the same journals. Before being a republic of letters, the French intellectual community was a social set.” Baring. loc. cit.: 1.

pós-estruturalistas, mostra uma percepção bastante limitada da extensão e vigor do trabalho intelectual do pensamento econômico ânglo-saxão do pós-guerra³⁶. Foucault parece entender com clareza que, do século XIX para o XX, passamos do panóptico para o dilema do prisioneiro, embora não exponha uma genealogia cuidadosa do contexto em que Becker se insere e que o possibilita.³⁷

Mas qual a formação desse antecessor, e contemporâneo de Gary Becker, Kenneth Arrow? Embora as escolas americanas apoiem e fomentam trajetórias diversas, pode-se dizer que Arrow era, basicamente, um estudante de economia da Universidade de Colúmbia, em Nova York, com o doutorado em economia pela Universidade de Chicago, que serviu na Segunda Guerra no serviço de meteorologia do que seria a aeronáutica. O que é particularmente característico de seu percurso é sua participação na RAND Corporation (RAND significa Research and Development). Embora a RAND Corporation possa ser uma referência frequente em teorias conspiratórias, ela, de fato, é um think tank de reconhecida importância e, desde seu início, contou com vultoso suporte financeiro.³⁸ Inicialmente, a RAND era um instituto de pesquisa da força aérea: seu objetivo era, tal como o Projeto Manhattan, que desenvolveu a bomba atômica, reunir militares e civis em pesquisas sobre a segurança dos USA; depois passou a ser financiada pela Douglas Aircraft Company (que hoje é parte da Boeing); a partir de 1948, desligando-se da Douglas, veio a ser financiada pela Fundação Ford, então presidida por Henry Ford II; posteriormente, recebeu financiamentos mais diversificados, embora, em grande parte, vindos do governo americano, para o qual ela segue prestando diversas consultorias. No período de intensificação da guerra fria nos anos 1950, a RAND Corporation desenvolveu vários conceitos sobre os possíveis cenários de uma guerra atômica, vindo a formular que haveria um “missile gap” desfavorável aos Estados Unidos frente à União Soviética. O “missile gap” foi indicado pelo Gaither Report, de 1957 (H. Gowan Gaither Jr. era presidente do conselho administrativo tanto da RAND quanto da Fundação Ford). Pouco após assumir como secretário de defesa, McNamara (que renunciara à presidência da Ford Motor Company para assumir o cargo) desmentiu o Gaither Report, afirmando que, ao

³⁶Foucault se refere a Hayek, prêmio Nobel de 1975, mas não a Arrow, prêmio Nobel de 1971, e a outros economistas que, desde o pós-Segunda Guerra, se puseram a desenvolver o que, afinal, é a biopolítica contemporânea.

³⁷Amadae, S. M. *Rationalizing Capitalist Democracy. The Cold War Origins of Rational Choice Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003: 291-298.

³⁸Sobre a RAND Corporation enquanto instituição de promoção do programa intelectual relacionado à Social choice theory e, em especial, sobre o trabalho de Arrow na RAND, ver: Amadae.

contrário, o *gap* era favorável aos USA. Nesse contexto de insegurança, muitas vezes alimentado pela RAND (que propunha o aumento dos gastos do Pentágono), Von Neumann, um pesquisador também ligado à RAND, baseando-se na teoria do jogo, formulou o conceito de MAD, “mutual assured destruction”. No entanto, um outro colega seu da RAND, Hermann Kahn, escreveu *On the thermonuclear war*, em que defendia que uma guerra nuclear entre USA e USSR poderia ser vencida, ainda que com muitas mortes – daí seu conceito de “megadeath”. Os textos de Kahn foram usados como inspiração para falas pró-guerra de generais no *Dr. Strangelove*, de Kubrick, onde também há referência a um certo instituto BLAND, como paródia de RAND, mas também como um *pun* que lembra GLAND, dado o caráter fálico dos mísseis. Como já vimos, foi contra esse universo masculino de mísseis e busca de ganhos financeiros com uma irresponsável corrida armamentista que Paul “irresponsavelmente” exaltou as “garotas” como a força essencial e unificadora do mundo, redentora do misselcentrismo/falocentrismo armamentista.

No entanto, a RAND não se preocupava somente com guerras, mísseis e apocalipses em geral, ela militava, com pertinácia, na vida intelectual universitária. Apesar da extensa lista de intelectuais, em especial, com formação ao menos parcial em economia, terem de um modo ou de outro colaborado com a RAND, não é sustentável a concepção paranoica de que ela tenha promovido e regido a aceitação crescente da teoria da escolha racional e da teoria do jogo, que, em suas diversas aplicações, reúne ética, mercado, processos de decisão, votação, demanda por serviços médicos e tantas outras questões vitais para o bem-estar social. Vários campos do saber assumiram a teoria do jogo como essencial ao ensino, como a economia, a psicologia e as Relações Internacionais. A racionalidade do indivíduo egoísta não foi uma invenção da RAND, mas a militância dela foi importante para sua matematização e difusão metodológica, tornando-se assim também uma visão de mundo e, portanto, ponto de partida de várias pesquisas, até quando a matematização não era parte da proposta do projeto, como foi o caso da *Teoria da Justiça*, de Rawls, e de *The Idea of Justice*, de Amartya Sen (nenhum dos dois, que eu saiba, com ligações diretas com a RAND)³⁹.

³⁹ É famoso o seminário que Rawls, Sen e Arrow ofereceram juntos em Harvard em 1968-69 (sobre o trabalho em conjunto deles três, ver: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1998/sen-; acessado em [bio.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1998/sen-bio.html) 16/8/2015).

O que pus como questão até aqui é que, em especial nas décadas de 1950 a 1970, havia uma contraposição entre o que, de um modo vago, poderíamos chamar de “estilo francês” de filosofar (que, em especial, pensava a complexificação histórico-social e linguístico-semântico do sujeito e do desejo, assim como com a “literatura”) e o, por assim dizer, “estilo ânglo-saxão” (que pensava o sujeito como descontextualizado histórico-ideologicamente, buscando pela matematização dessas escolhas atomizadas efetivamente delinear a identidade e as tendências comportamentais, expondo as contradições do desejo). Não que não haja similaridades. Seria interessante buscar analisá-las. Por exemplo, quando, na teoria do jogo, fica claro o quanto o desejo de um sujeito depende do quanto ele consegue ou não prever o que os outros desejarão, vemos o quanto o desejo do sujeito da teoria do jogo é, afinal, o desejo do Outro. Nisso é interessante notar, ainda que somente de passagem, que Lacan, em um de seus textos mais importantes, *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953), também recorre a um jogo, que é uma espécie de Prisoner’s dilemma. Afinal, no pensamento ânglo-saxão, o panóptico (que, segundo Foucault, é próprio à ordem disciplinar) é ultrapassado pelo modelo do Prisoner’s dilemma, que é o modelo que corresponde à Rational choice theory:

Contrastar o Dilema do prisioneiro com o panóptico mostra que a Teoria da escolha racional idealiza um mundo em desacordo com o dos teóricos modernos da eficiência. Um preso em um panóptico é observado a partir de um centro e está sujeito a medidas punitivas externas para reformar suas ações. O Dilema do prisioneiro não incorpora nenhum esforço hierárquico e unificado para obter resultados eficientes. Em vez disso, ele representa a sociedade como um empreendimento individualista no qual outros agentes são parceiros em um jogo de estratégia para alcançar objetivos individuais.⁴⁰

Sem dúvida, há, na própria universidade americana, várias críticas ao individualismo derivado da Teoria da escolha racional, tal como as teorias comunitárias (que, porém, também não necessariamente seriam infensas a críticas de pensadores de formação francófona). Além disso, o pró-americanismo belicoso de vários pesquisadores

⁴⁰ Amadae, p. 293. Sobre os indivíduos no pensamento econômico recente, ver também: John B. Davis. *Individuals and Identity in Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; sobre o sujeito no pensamento dito continental: Herman Rapaport. *The theory mess: deconstruction in eclipse*. New York: Columbia University Press, 2001, em especial, p. 74-79. Um estudo crítico dessas diversas compreensões do sujeito, de suas convergências e contrastes, seria importante, podendo contribuir para uma melhor compreensão da interseção delas em Foucault, por exemplo, no *Nascimento da biopolítica* (p. 297-364), quando ele discute Gary Becker.

ligados à RAND durante a guerra fria contou com aceitação bastante limitada da intelectualidade acadêmica norte-americana. No entanto, o objetivo da RAND de difundir o liberalismo do indivíduo autointeressado não esmoreceu com o fim da guerra fria. Ao contrário, Derrida, em 1993, em *Espectros de Marx*, usou sua verve crítica contra um pesquisador da RAND: Francis Fukuyama. Derrida opôs ao triunfalismo pós-apocalíptico da guerra fria (que, seguindo, em especial, os intérpretes pró-Reagan, a proclamaram “vencida” pelos EUA, embora, felizmente, sem as “megadeaths” de Kahn), propondo, então, um messianismo sem messias como sendo a via a ser tateada para que, com a preservação seletiva do legado de Marx, se promova justiça em um mundo em que o economicismo baseado na matematização do indivíduo egoísta e no comportamento desses indivíduos na economia (“behavioral economics”) tem contribuído, no juízo de muitos, mais para ampliar as desigualdades do que para promover o bem-estar. Sua resposta, portanto, foi: De volta a Marx; ou antes: De volta ao espectro de Marx. Ou ainda: De volta ao espectro da messianidade do literário em Marx (ou seja, de volta a um messianismo expurgado de um conteúdo doutrinário, o que seria um pensamento que não seria ordenado segundo uma teleologia dogmática, mas aberto ao incalculável). A volta de um marxismo menos ocupado com Adam Smith, e mais com Shakespeare, pondo a literatura para reabrir o incalculável⁴¹. É a literatura que Derrida, aliás, desde os anos 1950, está defendendo. Para ser breve, buscando esclarecer, mais uma vez ao menos em parte, o que Derrida entendia como literatura, vou citar dois trechos de um livro de Daniel Just referente à literatura francesa frente ao engajamento político (sobretudo no contexto da Guerra da Argélia), embora Derrida, em sua extensa obra, dentre os escritores mencionados, só tenha comentado mais longamente Maurice Blanchot⁴²:

O que Barthes, Blanchot, Camus e Duras consideravam questionável a respeito do argumento de Sartre em favor da ação política incondicional e contra a literatura era a avaliação pragmática e a comparação funcional entre literatura e política. De fato, em períodos com problemas urgentes a literatura interrompe a si própria em favor da ação. Mas essa interrupção não pode ser considerada como uma obrigação da literatura. Embora haja momentos na história que são mais difíceis que outros, e que é quando a literatura cede espaço para a ação,

⁴¹ A questão do cálculo enquanto cálculo científico-tecnológico, que contribuiria para a alienação – uma preocupação presente desde Marx, Simmel, Husserl e Heidegger, até Derrida em seu último seminário – deixarei para discutir em um próximo ensaio.

⁴² Assim como no presente ensaio, nas passagens citadas abaixo, literatura e crítica literária, não necessariamente são consideradas enquanto separadas: o que está em questão, ousando ser excessivamente sucinto, é o quanto e como a literatura e a arte se esquivam do colaboracionismo ou contestam, abrindo novas possibilidades.

não há nunca um período de absoluta tranquilidade e despreocupação para com a ação, quando tudo está resolvido e quando é possível se dedicar à literatura. Já que sempre há a necessidade para a transformação social, e, portanto, para ação e não para a literatura, a avaliação funcionalista das duas é baseada na falsa premissa de que literatura e ação política buscam os mesmos fins recorrendo aos mesmos meios.⁴³

Em outras palavras, que talvez expressem melhor a posição da literatura frente à demanda de ação política:

A convicção principal das contribuições de Barthes, Blanchot, Camus e Duras para a questão do comprometimento literário é que a verdadeira mudança, o objetivo de todo o engajamento, não pode se basear somente na política. Certamente, o engajamento político é necessário, mas, enquanto se o sustenta, uma mudança mais fundamental, talvez menos evidente, tenha de acontecer, porque, sem ela, toda a política cairá em terreno infértil, levando ao retorno da autocracia, da censura e do cerceamento do diálogo e das criativas demandas por novas liberdades.⁴⁴

No caso, na época, e mais especificamente no período das guerras coloniais pós-Segunda Guerra empreendidas pela França, o que, para aqueles agindo pautados pela grande política centralizadora e disciplinar, esses autores praticariam uma literatura desengajada, alienada dos desafios da sempre urgente ação política (que defendia e defende a militância dogmática, repressiva, belicosa e, muitas vezes, revolucionária pró-ditadura proletária), enfim, a literatura como a de Blanchot e a dos demais seria escapista, esquivando-se não só dos eventos históricos imediatos, mas de submeter-se aos rumos progressistas – tortuosos, mas inexoráveis – da história, cultivando uma narrativa de menos impacto, sem verdades claras e palpáveis, simplesmente pecaminosa em sua irreconhecível contribuição para a sempre premente consolidação da ordem social, seja da ordem política conservadora, seja da transformação revolucionária, sendo incapaz de perceber que, nesses escritos, a transformação dos esquemas narrativos efetivos para a mobilização – parodiando-os, omitindo-os, desorganizando-os ou mesmo contestando-os – compunha, para cada escritor ou escritora a seu modo, uma estratégia maior, com seus inevitáveis riscos, para se contrapor ao, aparentemente infundável, ímpeto colonialista francês e à soberba postura de dono da verdade (e da história) do

⁴³Daniel Just. *Literature, Ethics, and Decolonization in Postwar France. The Politics of Disengagement*. Cambridge: Cambridge U. P., 2015, p. 21.

⁴⁴Just. loc. cit., p. 22.

politicamente autoritário PCF (com seu reconhecido e memorável prestígio de corajosos combatentes pela Resistência, sobretudo após Hitler romper o Pacto Molotov-Ribbentrop invadindo a União Soviética, e Stalin passar a estimular oposição ao nazismo). A literatura é o que não se deixa engajar totalmente ainda que pelas causas mais nobres, nem sempre dispendendo esforços visando a que cheguemos a um mundo melhor, inclusive porque o que seria o melhor – salvo a extrema urgência mencionada – tem de ser sempre recriado; por isso, o literário traz consigo uma certa inércia, ainda quando convocado à militância por vozes as mais estridentes, restando desengajado, como que desocupado, sem mostrar um resultado objetivo ou uma obra (a palavra, então muito usada, era *désœuvrement*). Nesse sentido, a literatura é a ausência de obra.

A literatura, portanto, se daria no espaço jurídico ao qual Derrida se referiu como surgindo entre os séculos XVII e XIX, embora ela tire um proveito dele diferente do da política partidária ou de outras formas de ação política destinadas a atender às demandas sociais, quase sempre vistas como prementes. No entanto, se, no momento inicial de estabelecimento do espaço jurídico assegurando a liberdade política, também surgiram leis cerceando a esfera pública com diversas formas de censura, usualmente diretas, como proibição de publicação, recolhimento de obras e punição de escritores e editores, no período pós-Segunda Guerra, com a mudança para o modelo do Dilema do prisioneiro ou, segundo Deleuze, para a sociedade de controle⁴⁵, sem que o modelo repressor e disciplinar tenha sido totalmente desativado, podemos pensar que novas formas de censura surgiram e como agimos frente a elas ou, melhor dizendo, como agimos ao colaborarmos ativamente com elas, ou seja, temos de nos perguntar como a literatura pode renovar seu espaço de atuação ou recriar sua voz própria, inapropriada pela censura (ou pelo controle)⁴⁶. Digamos que, no início da modernidade, foi a forma panóptica de censura que funcionou mais ativamente: também foi a censura que, durante a guerra fria, nos regimes autoritários ocidentais ou soviéticos, por vezes associada à tortura, ao

⁴⁵ Giles Deleuze. Post-scriptum para uma sociedade de controle. In: G. Deleuze. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 219-226.

⁴⁶ O dispositivo dos pareceres das revistas acadêmicas pode ser entendido como um jogo similar ao Prisoner's dilemma em que pares (de certo modo, prisioneiros do dispositivo) têm de calcular o que, como e em qual momento devem denunciar outros pares. Bons artigos, cujos autores souberam lidar com as denúncias, as antecipando ou as negociando, levam a que esses autores se tornem pareceristas que, se, por sua vez, denunciam oportunamente, se tornam pareceristas de revistas mais prestigiosas ou editores. De fato, em um dispositivo que consistente e comedidamente estimula sua renovação e, até mesmo, sua reestruturação nem sempre se pode diferenciar entre o que seja contestar e o que seja colaborar. Pode se tornar indecível o que seja colaboração e o que seja contestação. Como, nesse contexto, aparentemente sem hors-texte, diferenciar entre a crítica colaboracionista e a cáustica?

assassinato e ao exílio, assolava a política e a cultura. Censura que, apesar de tanta resistência, ainda segue ativa em diversos países e instâncias. No entanto, agora, no capitalismo avançado e informatizado, há diversos dispositivos que nem tanto buscam cercear o que se fala ou se pensa, mas incitar. Teríamos, portanto, por um lado, uma literatura esquivando-se da censura opressiva, desengajando-se da chamada à ordem revolucionária ou conservadora disciplinares e, por outro, a literatura e a crítica literária desengajando-se – mas como? e até que ponto? – dos algoritmos incentivadores da cientometria derivada do Price's model e dos cálculos mercadológicos das grandes editoras e das megalivrarias (como a Amazon sugerindo, com margem de acerto razoável, os livros que também gostaríamos de comprar).

De fato, Foucault, na *História da Sexualidade I*, se referindo à sexualidade, questiona a hipótese repressiva⁴⁷, abrindo caminho para uma análise que, sob o nome de New Censorship Theory, levou a uma revisão da história da censura. Desde o início da Era Moderna, a censura foi considerada principalmente em seu aspecto negativo, de proibição e punição, ainda que pudesse ter tido efeitos indiretos de instigação, como, por exemplo, o estímulo ao uso da ironia e de outros recursos criativos para contorná-la (Pierre Bayle é, nesse período, um supremo exemplo de ironista). Em geral, a historiografia da censura deu mais atenção aos textos políticos e à produção e divulgação material deles, bem como à penalização e perseguição dos autores. Assim, o que é chamado de concepção liberal da censura a considerou basicamente como “externa, coercitiva e repressiva”.⁴⁸ Marx e marxistas como Gramsci e Althusser vão sofisticar essa análise, pondo em debate as diversas formas de interiorização e reprodução ideológica que resultariam de dispositivos como os Aparelhos Repressivos de Estado e os Aparelhos Ideológicos de Estado. A concepção liberal de censura também não levaria em conta a censura realizada pelo mercado, seja por seu funcionamento seja por ações defendendo a credibilidade de marcas registradas. Embora a repressão não tenha sido posta totalmente de lado nas democracias do capitalismo avançado, a maioria de formas de censura – e aqui talvez a palavra fique por demais esgarçada em seu sentido podendo ser substituída, como em Deleuze, por “controle” – seria constituída por dispositivos pouco centralizados e mais promotores que punitivos.

⁴⁷ Michel Foucault. *História da Sexualidade I*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977, p. 15 e ss.

⁴⁸ Matthew Bunn. Reimagining repression: New Censorship Theory and after. *History and Theory* 54, February 2015, p. 29.

Em última instância, a New Censorship Theory contesta o “senso comum” da visão do liberalismo enquanto externo, coercitivo e repressivo, não invertendo totalmente essa visão de censura, mas pondo essas estruturas como apenas um subconjunto restrito de um fenômeno mais amplo. Em sua maioria, a censura, segundo a New Censorship Theory argumenta, acontece *no interior* das redes de comunicação, na forma de linguagens especializadas, convenções sobre os gêneros e estratégias de eufemismização. “Censura” conota não somente repressão pelo Estado, uma forma decididamente secundária de controle do pensamento, mas também uma ampla categoria de instituições, práticas e atores sociais, com muita frequência contando com o consentimento e a participação dos atores.⁴⁹

O interessante é que, se a concepção liberal, por um lado, enfatizou sempre a repressão, por outro, pouco teorizou sobre o que seria a liberdade, tal como se a ausência de repressão já fosse deixar que ela, seja lá o que fosse, surgisse. A New Censorship Theory, porém, considera que não se possa chegar, apenas pela inexistência de repressão, a algo como a liberdade de expressão. Segundo a New Censorship Theory, portanto, os guardiães não são somente repressores, mas devem ser, numa sociedade de controle, principalmente incitadores. Sem os guardiães das publicações acadêmicas (p. ex., do Portal Capes), não necessariamente se poderia dizer que aqueles e aquelas que escrevem seriam mais livres: talvez simplesmente ficassem sem escrever, depressivos. Os guardiães são nesse, e em outros casos, mais *coachers* que guardas. Assim, uma interpretação possível do conto de Kafka seria a de que o guardião estivesse ali para que, no que o camponês, ou antes, o homem do campo (“*der Mann vom Lande*”)⁵⁰, viesse a tomar a iniciativa, se transformasse, ou se revelasse, como sendo um provocador, esse guardião, enfim, para pôr esse homem do campo – esse homem que até havia pouco tinha seu lugar trabalhando na terra e produzindo bens materiais fundamentais – em um caminho de sucessivas incitações (que o individualizaria, porque, afinal, aquele portão é, como que costumizado, somente para ele) até que ele também se tornasse um guardião, e, até mesmo, um guardião mais poderoso do que esse primeiro ao qual ele, voluntariamente, se submeteu: a mudança, que seria uma mudança epocal, teria de vir de dentro do camponês e não de um gesto autoritário vindo de fora (por isso, também o suborno não funciona: a compra de cargos, uma via de enriquecimento comum, por exemplo, no

⁴⁹ Bunn. loc. cit., p. 39.

⁵⁰ Esse seria o homem que aceita tacitamente a ficção de viver em um mundo tradicional e hierárquico, no qual supõe ter seu lugar, um lugar autorizado para ele, sem poder desengajar-se da hierarquia ou reinventar sua atitude frente aos que ele supõe sejam seus superiores.

reinado de Luís XIV, é, ainda que possa seguir existindo, contraprodutiva na sociedade de controle, com uma burocracia treinada e que se avalia e se controla). Kafka estaria mostrando o limiar entre o poder disciplinar e a sociedade de controle, entre uma literatura seguindo regras (como, de certo modo, se pode dizer era a de Max Brod) e a sua. Seja como for, o conto questiona a própria criatividade, no caso, a criatividade literária: quem a autoriza? O censor autoriza ou há quem se autorize? Enfim: como ser criativo em uma sociedade de controle, indo além da incitação do controle? Como escrever criticamente sobre um autor como Derrida, com uma *entourage* de guardiães, sem se tornar mais um deles? De fato, minha questão não se refere especificamente a esta ou àquela publicação. Sem passar pelos guardiães, uma publicação acadêmica não existiria enquanto tal. Minha questão é a de que o sistema de guardiães, que sempre pode ter sua face disciplinar revigorada ou sua face incitadora estreitada, não é quase nunca questionado em relação a seus efeitos sobre a crítica e a literatura, levando a que, disciplinada e inquestionadamente, tantos engajem a escrita na azáfama instigada pelos jogos avaliativos derivados do Price's model. Ou seja, como se dá a crítica literária – e a literatura – na época da incitação algorítmica? Como se pôr fora de um jogo – que não é um jogo fechado – que provoca não somente lances dentro de regras pré-estabelecidas, mas também dá espaço para apostas maiores que mudem, em parte, as regras do jogo? Como se pôr fora de um jogo que permite e premia a inovação e que, quando o agente/paciente falha em apresentar a dose requerida ou aceitável de inovação, pode ter de retornar alguns quadrados no tabuleiro?

No entanto, essas perguntas pressupõem que estamos mesmo sufocantemente enredados nos tentáculos fustigantes da sociedade de controle. Só que essas explicações abrangentes e distópicas, ainda que possam, em grande medida, expor limites tanto de como conduzimos nossas vidas e de como praticamos a crítica e a escrita literária, são elas próprias limitantes. Segundo Bernauer, críticos de Foucault o acusaram de não somente indicar como somos sujeitos à disciplina, mas também de celebrar o que criticava, porque ele produzia em seus leitores o sentimento de aprisionamento, sem deixar para eles qualquer perspectiva de liberdade individual ou, sem apresentar propostas positivas, qualquer esperança para que mudanças significativas na esfera política ou cultural fossem alcançadas

⁵¹ . De fato, o pensamento francês dos anos 1960 e 1970

⁵¹ “Many of Foucault’s critics accused him not only of identifying confinements but of celebrating them, of producing such a feeling of entrapment about the ways we act and think that his readers were left with

(chegando até os cursos de Foucault no início dos anos 1980) cultivou em seus leitores essa sensação quase mística de estar desvelando verdades, de estar, após o exercício de profunda e heroica suspeição, vivenciando uma certeza nova, o que, embora sem uma agenda prática (e até recusando qualquer agenda), seria o primeiro passo para, enfim, criar a verdadeira liberdade. É como que culminando esse élan transformador – ou como canto do cisne – que Foucault dedica seu último curso, em 1984, à coragem de verdade, que, de certo modo, é uma longa reflexão – com passagens aparentemente improvisadas, tal como um jazz filosófico – sobre esse momento extático que seria o de ousada e transformativamente dizer a verdade. O arrebatamento provocado pelo pensamento ia junto com a proposta de que as mudanças político-econômicas sustentadas pelos partidos de esquerda seria insuficiente, sendo necessário recorrer a práticas de mudança dos sentimentos e da sexualidade. Michel de Certeau comentou quanto intensa era a experiência de assistir os seminários de Lacan e sua curiosa semelhança com a experiência místico-ascética,⁵² que, podemos acrescentar, nos permitindo recorrer a uma linguagem que não é lacaniana, acompanhava uma transformação psico-afetiva. Para além da França, a mesma mudança psico-afetiva também foi tentada em outros lugares por grupos de esquerda contrários à política impositiva dos partidos tradicionais da esquerda:

De certo modo, a “cena” da esquerda radical [na Alemanha Ocidental] – com seus numerosos grupos de terapia e conscientização – criou o que pode ser chamado de comunidade terapêutica, na qual falar sobre “personalidades danificadas” ajudava a dar forma tanto ao problema quanto à solução potencial. Nesse sentido, os esquerdistas radicais podem ser considerados parte de um amplo “boom terapêutico” que incluía grupos de autoajuda, assim como uma cena New Age, que, por vezes, se sobrepunha ao meio alternativo da esquerda. Esse boom terapêutico tem sido, de modo bastante produtivo, interpretado no contexto de novas formas de subjetivação centradas nas emoções e no corpo.⁵³

no scope for personal freedom and no hope for significant political or cultural change”. James Bernauer. Michel Foucault’s ecstatic thinking. J. Bernauer; D. Rasmussen. *The Final Foucault*. Cambridge, MS: The MIT Press, 1987, pp. 45-46.

⁵²“In Lacan’s circle, the “monk” (*monos*) and the ascetic of the speech which he upholds (with humor, even with ferocious irony found in monastic speech patterns), the founder of a “congregation” in a desert labeled as “worldly”, all gather together the practitioners of a desire whose truth can liberate those alienated from their identity. Even the militancy of spiritual warriors of other times (at war with which demons?) and even their rebellious freedom from public authorities are indices of the Freudian School of Paris.” M. Certeau. *Heterologies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 59-60.

⁵³J. C. Hälberlen; J. P. Smith (2014). Struggling for Feelings: The Politics of Emotions in the Radical New Left in West Germany, c.1968–84. *Contemporary European History*, 23, p. 601-619 doi: 10.1017/S0960777314000344

A desconfiança do autoritarismo de partidos da esquerda parlamentar, que apregoavam a priorização da estatização dos meios de produção e concomitantes programas econômicos, desconsiderando a questão dos afetos, nunca deixou de lado totalmente a força transformadora do messianismo entusiástico próprio ao marxismo; messianismo que, depurado em messianidade (em um messianismo sem seus dogmas histórico-deterministas), Derrida vai retomar, sem provocar o mesmo frisson ocasionado por *Vigiar e Punir* ou *História da Sexualidade I*, em *Espectros de Marx*. A messianidade, ou o messiânico sem o messianismo doutrinário, seria se manter aberto ao que está por vir, sem estar pré-determinado, aceitando uma margem incalculável, ou seja, que escapa aos cálculos do poder (ou que, em terminologia foucaultiana, escapa às incitações do biopoder).

Mas não se trata aqui somente da questão do engajamento político entusiasmado, mas também de como lidar com a questão da responsabilidade. Por isso, é interessante lembrar Tony Judt, em *Past imperfect*⁵⁴, de 1992, (e em *The burden of responsibility*, de 1998)⁵⁵, que, quando se propõe a apresentar a história do pensamento francês no pós-2^a guerra, ele aborda, com ênfase especial, a questão da responsabilidade. Sobre Judt, Ethan Kleinberg comenta:

Assim, Judt nos apresenta o diagnóstico de que esses intelectuais [no pós-Segunda Guerra] tinham uma responsabilidade particularmente pesada, mas falharam miseravelmente ao fazer escolhas morais práticas. Colocados frente ao argumento oferecido em *The burden of responsibility*, que elogia as escolhas de Blum, Camus e Aron, fica evidente que havia outras escolhas e que se poderia ter optado por elas, mas, no caso de Beauvoir, Sartre, Merleau-Ponty, Mounier e outros, essas escolhas não foram feitas.⁵⁶

Mas Judt se empenha em nem tanto tentar descrever qual o contexto e quais as circunstâncias históricas específicas que teriam levado esses intelectuais a fazerem as opções que fizeram (no caso, apesar de estarem informados das perseguições políticas, apoiaram os regimes comunistas do Leste Europeu ou se omitiram em condená-los com

⁵⁴Tony Judt. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*. New York: New York University Press, 2011.

⁵⁵Tony Judt. *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*. Chicago: Chicago University Press, 2007.

⁵⁶Ethan Kleinberg. A Perfect Past: Tony Judt and the Historian's Burden of Responsibility. *French Historical Studies*. Vol. 35, n. 1, Winter 2012, p. 155. DOI 10.1215/00161071-1424965

clareza), mas mostrar o quanto estavam errados em persistir escrevendo e defendendo a política que, quando Judt publicou seu livro *Past imperfect*, estavam falidas e desacreditadas. Kleinberg conclui que, embora contendo uma pesquisa aprofundada da história intelectual francesa do período, o livro *Past imperfect* não se estrutura em função de uma tese de caráter histórico, mas segundo uma busca em julgar moralmente os intelectuais que não teriam, segundo Judt, se portado à altura de suas responsabilidades:

Em sua busca de uma condenação moral desses intelectuais, Judt prefere não ver um fator chave no desenvolvimento educacional e intelectual deles. Eles [esses intelectuais], de um modo diferente do de Judt em *Past imperfect*, levam a sério a filosofia deles. Até onde sei, a aversão de Judt em abordar a filosofia pondo-a a serviço da explicação histórica é uma omissão flagrante em *Past imperfect*, se visto como uma obra de história intelectual. Judt certamente poderia ter argumentado em seu livro que essas pessoas levavam a filosofia deles a sério demais e que isso fora, de fato, um erro de julgamento, mas esse não foi o caminho que ele escolheu, porque, para fazê-lo, ele teria de aceitar que há um modo de entender essas pessoas dentro do contexto no qual suas ações e escolhas, em certa medida, fariam sentido.⁵⁷

Kleinberg está certo em criticar Judt porque este, sem buscar com perseverança analisar historicamente a formação intelectual e social dos intelectuais franceses, julga-os moralmente por posições que defenderam, mas que Judt argumenta que, com as informações disponíveis na época, seriam tolas, sem reconhecer que esses intelectuais – ao contrário do próprio Judt – levavam a sério a filosofia deles. Há duas lições particularmente importantes que se pode tirar da crítica de Kleinberg a Judt. Uma é a de que o pensamento crítico (e, podemos acrescentar, a literatura) pode, legítima ou ilegitimamente, vir a ser cobrada quanto a consequências políticas e sociais para as quais supostamente contribuiu. E outra a de que nós agora, ainda que correndo riscos, devemos levar a sério o que pensamos, nossa própria filosofia, e também devemos estar atentos para não a levarmos a sério demais, ou por tempo demais, ou as extrapolando demais para outras áreas e problemas, porque, afinal, por mais clarividentes e astutos que nos consideremos, vivemos imersos em nosso tempo.

Se o imperialismo do pensamento econômico, como vem ocorrendo (aliás, vem ocorrendo há mais tempo do que esse breve período tão veementemente criticado por Judt), ao exportar e impor suas categorias e instrumentos matemáticos para as mais diversas áreas do saber e da administração, é, em muitos aspectos, danoso, o imperialismo

⁵⁷ Kleinberg, loc. cit, p. 156.

de um pensamento especulativo (mais especificamente, de formação curricular, educacional e cultural, francesa) que não checa seus limites, ou seja, que se expande enquanto um conjunto de argumentos e conceitos para serem aplicados por toda a parte, gerando propostas de condutas ou de políticas públicas amplas, também pode ser coprotagonista em processos perversos, enfraquecendo e enviesando discussões: os anseios libertários desenvolvidos em diversas versões do marxismo teriam sido uma *hybris* intelectual que, tal como a *hybris* neoliberal de Fukuyama, a que Derrida se contrapôs, devem ser evitadas.

Para finalizar, retornemos à questão do biopoder como atuando nem tanto repressivamente, mas sobretudo ao incitar a ação e, inclusive, a ação inovadora, buscando a autorregulação, nos deixando sempre em dúvida de quando agimos criativamente e nos desenredamos do dispositivo que nos incita e quando o fazemos retroalimentando-o. Em outras palavras, quando nosso lance é um ponto fora das previsões da Teoria do jogo ou, mais especificamente, do controle pelo Price's model?

De fato, nossa vida em sociedade se dá enquanto participantes de um complexo conjunto de jogos (muitos deles simultâneos): a vida em sociedade é uma sobreposição de jogatinas. Por vezes, o que está em jogo é que jogo priorizaremos. E, em outras ocasiões, o que está em jogo é que regras dos jogos serão mudadas, porque, afinal, não há uma superregra que determine que todas as regras de todos os jogos sejam coerentes ou sem lacunas. Podemos perder o jogo, e, dentre os inúmeros jogos sociais, há os que, quando perdemos, perdemos a própria vida. No entanto, em uma sociedade relativamente estável e em paz, os jogos cotidianos não costumam ter resultados tão drásticos. Atualmente, os jogos de discussão e de publicação nos quais estamos fazendo nossos lances, relances e sobrelances dificilmente nos custarão a vida; de fato, os guardiães acadêmicos não usam armas letais. Se o jogo acadêmico, ao nos incitar a escrever, nos restringe e controla, é possível duvidar que seja tão fechado sobre si mesmo quanto as questões lançadas logo acima podiam parecer pressupor. Os jogos acadêmicos publicacionais são cheios de regras, mas não necessariamente elas são inquestionavelmente rígidas e imutáveis: os guardiães não agem sempre como um coro bem afinado, ainda que possa haver a tendência de minimizar os desafinados. Em vez de replicarmos a paranoia do pós-modernismo literário (que é também uma ironia à paranoia de controle otimizante da modernidade avançada, bem exemplificada pela perseguição real a Edward Snowden, que expôs a magnitude da realidade paranoica persecutória do

NSA), nos deixando sentir que vivemos em uma sociedade em que guardiães conspiram a ponto de nos tornarmos, nós próprios, parte da conspiração que nos tolhe e aniquila (como em Philip Dick)⁵⁸, seria bom lembrarmos do mais sensato dos filósofos do século XX:

Será que aqui a analogia da linguagem com o jogo não nos será esclarecedora? Podemos muito bem imaginar que pessoas se divertem num campo jogando bola e de tal modo que comecem diferentes jogos existentes, não joguem muitos deles até o fim, atirem a bola entrementes para o alto ao acaso, persigam-se mutuamente por brincadeira, atirando a bola etc. Então alguém diz: durante todo o tempo aquelas pessoas jogaram um jogo e se comportaram, a cada jogada, segundo determinadas regras.⁵⁹

A não ser, como acima mencionado, em caso de urgências de vida ou morte – o nazismo e o Holocausto sendo exemplos marcantes, assim como as tantas ditaduras da guerra fria –, devemos nos lembrar que acreditar que estamos totalmente enredados nas malhas do poder contribui para que fiquemos totalmente submissos ao que nos prende ou impele a sermos produtivos, além de incorrer no risco de estarmos acreditando demais na nossa filosofia, no caso, em uma filosofia paranoica do poder. Seja como for, um jogo que, desde o início, já determina que quem dele tome parte sempre perderá, deixa de ser um jogo, entrando em um processo de deslegitimação (a não ser que passe a jogar um outro jogo de legitimação). De certo modo, apesar de que – como já lembrado várias vezes acima – temos de estar sempre vigilantes para situações extremas em que toda a rebeldia pode ser massacrada, só haverá literatura numa sociedade minimamente funcional enquanto houver quem não se renda à ideia de que o jogo já está perdido desde o início⁶⁰, ou seja, já teremos perdido se cedermos à problemática e perigosa atitude de acreditarmos demais em análises teóricas aceitando um poder fechado sobre si mesmo.

⁵⁸ Por exemplo, ver os paroxismos de paranoia em: *A scanner darkly*, em que Bob Arctor é designado para espionar a si mesmo, de modo que há o policial Fred e o cidadão Arctor (que seriam a mesma pessoa), embora, depois de Arctor se tornar viciado na substância “D”, cujos traficantes ele, enquanto policial, estava perseguindo, ele acabe, porque a substância “D” desconecta os dois hemisférios de seu cérebro, a ser duas pessoas distintas: Actor (o cidadão que está sendo espionado) e Fred (o policial que espiona Arctor), ou em *Do androids dream of electric sheep?*, em que Rick Deckard, o perseguidor de andróides, é levado para uma delegacia em que é submetido a testes para verificar se ele é um andróide, sendo que é um andróide que, passando por perseguidor de andróides, se põe a realizar os testes.

⁵⁹ L. Wittgenstein. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril, 1979, n. 83, p.46.

⁶⁰ Há pseudo-jogos, jogos com dados chumbados que já determinam que a banca sempre vence, mas que seduzem participantes; no entanto, a farsa só durará enquanto for, ela própria, um jogo de enganar, iludindo participantes que acreditam estar entrando, e se divertindo, em um jogo. De toda a forma, um jogo com dados viciados não é um jogo de dados, só podendo ser considerado jogo se for entendido como jogo de enganar, enfim, se for visto como um outro jogo.

O problema, porém, é que, se o massacre físico dos mísseis atômicos e dos campos de extermínio são exemplos de situações extremas em que se deve até, se necessário, abandonar o *désœuvrement* literário, partindo-se para a ação de legítima e urgente defesa, o que se sabe é que, em geral, se chega a esses extremos gradualmente, de violência em violência – violências que, em uma fase inicial, podem ser “apenas” simbólica –, de modo que o estado de suspeição constante não é nunca totalmente injustificável, podendo-se desconfiar que, sim, guardiães acadêmicos, que, de fato, não usam armas letais, podem estar, de parecer em parecer, de avaliação em avaliação, provocando, em sua totalidade, o massacre de ideias e tendências críticas criativas.⁶¹ Se o Price’s model pode ser considerado um dispositivo não meramente censório, mas sobretudo incitatório da biopolítica, assumi-lo e praticá-lo implica uma responsabilidade que precisa ser mais tematizada e questionada, pois pode estar massacrando vozes críticas.

A questão, portanto, fica sendo a de pensar como, no atual período de novas formas de censura e controle, manter aberto, e estimular, o espaço para a literatura e a crítica literária, exatamente para que não cheguemos a extremos em que o *désœuvrement* precisará ser suspenso para preservar a si mesmo.

⁶¹ A conclusão deste ensaio remete ao tema da autoimunidade em Derrida, que deverá ser tratado em outro ensaio em que a questão da religião também será discutida. No entanto, a autoimunidade no campo acadêmico, se depende em muito da cientometria, também pode se dever à prática de promover autores e autoras a celebridades intelectuais, o que pode ir junto com um processo de recepção que, por exemplo, no Brasil, se realiza no que constitui um grupo de especialistas, ou seja, de scholars interessados e identificados, a princípio, com a obra de Derrida, o que não implica que esses scholars defenderão acriticamente as posições de Derrida, mas a institucionalização das pesquisas sobre Derrida os levará a defender, por princípio, que a obra de Derrida merece ser estudada, o que pode ser uma forma de autoimunização. Já escrevi tanto sobre Derrida enquanto celebridade intelectual quanto sobre sua legitimação pela recepção na universidade brasileira. Ver: A. R. Rios. *Celebridade Intelectual e Pensamento Crítico*. Rio de Janeiro: Booklink, 2005.

Pureza e verdade: a ascética do conhecimento

Luiz Fernando Conde Sangenis¹

Resumo

A associação entre pureza e verdade está profundamente inserida na história da filosofia ocidental. A origem desse consórcio tem origem na ascendência órfica sobre o pensamento e o imaginário dos gregos. Pitágoras é o grande responsável pela introdução de um ideal filosófico muito assemelhado a uma busca místico-religiosa da verdade. É patente a influência pitagórica sobre Platão, desvelada pelo modo com que concebe a alma, externa e separada do corpo, ornada com o poder de pensar e de agir. Aprisionada ao corpo, através da filosofia, intenta purificar-se do corpo, ansiando o dia da libertação, para, pura, voltar a contemplar o puro, o bom e o belo. A influência platônica, herdeira laica do orfismo, tem forte ascendência, sobre Santo Agostinho, como é natural supor, mas também exerce autoridade sobre Aristóteles e ulteriores correntes aristotélicas apropriadas pelo pensamento filosófico e teológico cristão, tanto medieval quanto moderno.

Palavras-chave: Pureza. Verdade. Orfismo. Ascetismo. Conhecimento filosófico.

Abstract

The association between purity and truth is deeply embedded in the history of Western philosophy. The origin of this consortium comes from the Orphic influence on thinking and imagination of the Greeks. Pythagoras is largely responsible for the introduction of a philosophical ideal, very akin to a mystical-religious search for truth. It is clear the Pythagorean influence on Plato, unveiled by the way he sees the soul, external and separate from the body, adorned with the power of thinking and acting. Imprisoned to the body, through philosophy, it tries to cleanse from the body, craving the day of liberty, in order to turn to contemplate the purity, the goodness and the beauty. The Platonic influence, secular heir of Orphism, is strong on Augustine, as it is natural to assume, but it also exercises authority on Aristotle and later Aristotelian currents taken by philosophical and theological Christian thought, both medieval as modern.

Keywords: Purity. Truth. Orphism. Asceticism. Philosophical knowledge.

i) **Influência órfica**

A associação entre pureza e verdade está profundamente inserida na história da filosofia ocidental. A filosofia, como toda a elaboração humana, não se dá imune aos

¹ Luiz Fernando Conde Sangenis é Licenciado em Filosofia (UERJ) e em Pedagogia (UFF), com Mestrado e Doutorado em Educação pela UFF. É Professor Adjunto da Faculdade de Formação de Professores da UERJ e membro do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em educação – Processos Formativos e Desigualdades Sociais. Desenvolve atividades de Pesquisa e extensão associado ao Grupo de Pesquisa Vozes da Educação. E-mail: lfsangenis@uol.com.br.

determinantes históricos e culturais. O pensamento, mesmo aquele que tem compromissos mais estreitos com a reflexão crítica da realidade, constrói-se sujeito às preocupações históricas de um período, seja para afirmá-las *in totum* ou em parte, seja para rejeitá-las, de forma análoga às formas de afirmação, seja ainda para reformá-las ou recriá-las, sem deixar de mencionar as formas de aceitação tácita de práticas sociais e de tradições culturais tão ampla e profundamente internalizadas que nem ao menos cogita-se em questioná-las.

Não se deve, portanto, estranhar a ascendência órfica sobre o pensamento e o imaginário dos gregos. Sem dúvida, Pitágoras é o grande responsável pela introdução de um ideal filosófico muito assemelhado a uma busca místico-religiosa da verdade. A influência do orfismo sobre Pitágoras é patente na sua ideia da natureza humana, concebida como uma mistura de elementos terrenos e divinos. Corpo e alma eram radicalmente separados; o corpo era visto como mero receptáculo ou instrumento; era a alma, identificada com o elemento divino, que nos dava o poder de pensar e de agir. Sua principal ideia era a de que a alma poderia ser purificada e regulada pela “música”, entendida como atividade educativa ou cultura na qual o homem adquire conhecimento de verdades puras e imutáveis. As relações entre música e números, entre intervalos e proporções, para os pitagóricos também seriam capazes de revelar a ordem racional do mundo.

ii) **O orfismo**

O culto órfico, de caráter elitista, surgiu por volta do século VI a.C. combinando sistematicamente diferentes elementos da religião grega popular. No tempo de Platão, a religião órfica estava bem firmada, e se não era amplamente praticada, pelo menos tornou-se muito conhecida. O próprio Platão nos serve de testemunho da popularização dos ideais ascéticos e religiosos do orfismo, certamente lamentando os efeitos indesejáveis de uma tão ampla vulgarização: “Numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes” (Fédon, 69 c). Se muitos se reuniam no culto de Dionísio, o deus servido pela religião órfica, poucos eram os que executavam todas as práticas necessárias para atingir a derradeira união com deus.

Nas práticas religiosas populares anteriores ao orfismo, eram comuns os rituais de purificação. Não apenas os gregos, mas também os hebreus praticavam rituais religiosos

de purificação baseados numa doutrina sobre o puro e o impuro. Entre os gregos, originalmente, apenas algumas realidades específicas como o coito, o nascimento ou a morte eram considerados poluentes. A prática de rituais de purificação era suficiente para eliminar a contaminação. Mas no culto órfico a condição de pureza tornou-se generalizada como modo de vida. Para os órficos, a prática de rituais de purificação já não bastava para conseguir pureza. Ao contrário, a pureza espiritual só poderia provir da absoluta rejeição de todas as coisas poluidoras: nascimento, geração, sexualidade, morte e mulheres.

Dado que os órficos acreditavam achar-se a impureza da vida em toda parte, os seguidores do culto procuravam purificar a alma do corpo mediante constante vigilância a fim de conseguir imortalidade. Os rituais de purificação consistiam em banhos, aspersões e na utilização de vestes brancas. Era regra afastarem-se de funerais, esquifes, casamentos, nascimentos, bem como de todo alimento que tivesse sido morto.

No culto ascético do orfismo, bem como no pensamento filosófico que sofreu influência dessa religião ascética, encontra-se uma ênfase no renascimento e na conversão ao caminho da verdade que conduz à imortalidade. Um dos principais dogmas do orfismo era a necessidade de iniciar seus seguidores nos mistérios do culto, dos quais as mulheres eram terminantemente excluídas. Através do ritual do renascimento o iniciado é admitido numa sociedade inteiramente masculina e rompe os laços preexistentes com as mulheres².

Uma vez iniciado o Caminho, uma senda de conversão em busca da verdade, da justiça e da salvação, o sectário podia determinar seu destino após a morte e, por fim, escapar a roda da vida e atingir a imortalidade. A elite convertida a esse modo de viver atingiria a divindade, enquanto as massas de pessoas ignorantes iriam apodrecer no lamaçal do Hades. Afastados do ciclo da vida por seus compromissos com a pureza, os órficos procuram desfazer-se de sua aparência exterior para revelar o divino no homem. As mulheres, porém, são consideradas inescapavelmente vinculadas ao ciclo da vida. É através da mulher que ocorre o nascimento, e do nascimento resulta a morte. Para o iniciado masculino que busca a imortalidade, escapar da vida significa escapar das mulheres.

A intensa misoginia do orfismo liga-se a uma mudança nas ideias sobre a imortalidade nas antigas crenças religiosas gregas. As formas primitivas da religião grega procuravam a imortalidade através da reencarnação da vida, possibilitada pela morte. No

² O rito do novo nascimento, comum entre os órficos, encenava o nascimento do iniciado da cocha de um homem, numa clara tentativa de afastar, em definitivo, a ligação do homem à mulher que o gerou.

Festival das Antestérias³, os mortos alimentam as sementes que geram a vida e os vivos, que são alimentados por essas sementes, acabam juntando-se aos mortos ancestrais. Os órficos conservavam uma noção de vida como cíclica, na qual a morte levava à reencarnação. Mas a crença na reencarnação não consolava os órficos que viam nessa renovação da vida simplesmente uma forma de castigo para o pecado original dos homens.

De acordo com o relato órfico da criação, a raça de Titãs foi culpada do horrível crime de matar Dionísio e de degustar a sua carne. Por essa razão, Zeus os fulminou com um raio, e de seus restos fumegantes surgiu a raça dos homens mortais. Devido a essa origem, a humanidade tem uma natureza mista, em parte refletindo seus ancestrais malditos e em parte refletindo o ser divino que os Titãs engoliram. O objetivo do homem na vida, portanto, é expurgar o elemento titânico de sua natureza a fim de exaltar a divindade.

A atribuição órfica do mal ao corpo é justificada por essa lenda da criação. Posto que os Titãs que mataram o deus contribuem para o atributo carnal da existência humana, o corpo representa a herança do mal. A crença subjacente ao menosprezo órfico pelo corpo é que a vida atual é para alma uma punição por um pecado anterior, e o castigo consiste justamente nisso, que está presa a um corpo.

Até que o homem se purifique suficientemente, seguindo o código órfico de conduta, permanece na roda da vida, para só renascer após a morte, em outra reencarnação. O seguidor do orfismo acredita que sua conversão a essa nova religião é por si um sinal de que está em última vida, e em vias de escapar desse ciclo. Em última instância, o órfico se transformará num dos deuses e viverá eternamente entre eles. Assim, as doutrinas fundamentais da religião órfica sugerem que o homem consegue a imortalidade não através da reencarnação na roda da vida; ele só pode atingir, em definitivo, a divindade através de uma vida correta. Embora a crença na reencarnação seja mantida na religião órfica, não mais alivia o terror da morte. Pelo contrário, o próprio renascimento é considerado uma punição. Do ponto de vista órfico, a imortalidade não pode ser obtida através da participação na comunidade ancestral, mas somente através da superação do ciclo da vida pelo indivíduo.

³A festa, em homenagem aos deuses Dionísio e Hermes Quitônico, marcava o final do inverno e o início da primavera e durava três dias. Ver BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

A vida no mundo material natural e o próprio ciclo da vida que pressupõem crescimento e decadência, em vez de serem cultuados e temidos, tornaram-se objeto de desprezo. O ascetismo órfico inverteu o entendimento da relação do homem com a natureza, evidente nas manifestações mais populares da religião grega. As formas platônicas que representam as qualidades do ser universal e imutável significam uma explícita rejeição da temporalidade, da materialidade e da mortalidade que, sabemos, são aspectos essenciais da própria vida.

O orfismo é reconhecido como uma forma “espiritual” de religião aparentada ao cristianismo, e suas práticas podem elucidar claramente as bases do conceito cristão de espiritualidade. Seu influxo transcendeu os tempos e as fronteiras culturais da Grécia. A Igreja cristã primitiva, em contextos helenizados, via Orfeu como o protótipo de Cristo. Além do mais, o conceito órfico de religião, entendida como uma forma de vida, a crença na conversão, no pecado original e na comunhão com Deus favoreciam pontos de aproximação com o cristianismo.

Além do mais, a misoginia, explícita no orfismo pela exclusão das mulheres, pode estar na origem do padrão que irá se repetir na tradição filosófica e no clero cristão. Ainda no século XVIII, tempo das luzes, Kant explicita claramente o seu menosprezo às mulheres, seres sexuais, cuja “filosofia não consiste em raciocinar, mas em sentir”⁴; e, até hoje, o catolicismo romano considera as mulheres inaptas para receberem a ordenação sacerdotal.

Embora a prática integral do orfismo, envolvendo iniciação e um código normativo de conduta, não fosse generalizado, representou importante papel na história da religião e da filosofia. Inicialmente, partindo da formulação filosófica de Platão, embora o orfismo o preceda, desejamos dar prosseguimento à investigação acerca do vínculo entre pureza e verdade a fim de perceber como as práticas ascéticas ingressam na tradição filosófica do Ocidente.

Mas, antes de qualquer coisa, cabe, já aqui, questionar uma concepção, ainda muito arraigada entre nós, de que a filosofia nasce por uma ruptura radical com os mitos, sendo a primeira explicação científica da realidade produzida pelo Ocidente. Se é fato que os gregos acreditavam nos seus mitos, é possível também compreender que a filosofia, percebendo as contradições e as limitações das narrativas míticas, deram a elas um

⁴KANT, E. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, 2ª ed, Campinas: Papirus, 1993, p. 50.

tratamento novo e diferenciado, através de uma reformulação racional da sua forma e do seu conteúdo. Houve uma longa travessia até que a autoridade da tradição religiosa fosse substituída pela autoridade da razão. Assim é que os filósofos continuaram a recorrer às narrativas dos mitos, todavia submetendo-as ao critério de uma nova intencionalidade dirigida pela razão.

Não é de estranhar que a ciência, em especial a Física, em plena contemporaneidade, prossiga a lançar mão de narrações e metáforas não-científicas no auxílio à construção de “modelos especulativos” que possam servir de explicação válida do real⁵. Por que, então, não perceber a intencionalidade de Platão ao servir-se da tradição mítico-religiosa?

iii) **Pureza e ascetismo em Platão**

No Fédon, Platão, na boca de Sócrates, faz menção a uma “antiga tradição” (orfismo) que consistia em conduzir os iniciados, através dum caminho de purificação, à eternidade. Sócrates esclarece, Símiás, seu qualificado interlocutor, sobre o entendimento do conceito de purificação (*kátharsis*). A purificação consiste em

apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam (Fédon, 67 d).

A purificação, “ter uma alma desligada e posta à parte do corpo” (Fédon, 67 d), em termos mais radicais, significava desejar a “morte” em vida. E buscar a “morte”, nesses termos, segundo Sócrates, consiste num esforço “por se aproximar o mais possível do estado em que ficamos quando estamos mortos”. (Fédon, 67 e)

E, ao contrário do que poderíamos supor, a purificação não é exclusiva tarefa dos homens religiosos, mas consiste no “exercício próprio dos filósofos” que desejam “precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo”. (Fédon, 67 d). Aliás, Sócrates, preso, condenado e já próximo da morte, ao longo do seu diálogo com Símiás, sob o sugestivo título “*A Purificação*”, tece uma longa crítica aos homens religiosos que, comumente, se mostravam incoerentes na sua persecução dos seus ideais místicos.

⁵ BRUNER, Jerome. Narrativa da Ciência, in *Cultura da Educação*, Lisboa: Edições 70, 1996, pp. 157 a 196.

É possível que aqueles mesmos a quem devemos a instituição das iniciações [órficas] não deixem de ter o seu mérito, e que a verdade já de há muito tempo se encontre oculta sob aquela linguagem misteriosa. Todo aquele que atinja o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado e iniciado morará, uma vez lá chegado, com os Deuses. É que, como vês, segundo a expressão dos iniciados nos mistérios: ‘numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes’. Ora, a meu ver, estes últimos não são outros senão os de quem a filosofia, no sentido correto do termo, constitui a ocupação. E quanto a mim, durante toda a vida e pelo menos na medida do possível, nada deixei de fazer para pertencer ao número deles; nisso, pelo contrário, pus sem reservas todos os meus esforços (Fédon, 69 c-d).

Os filósofos, à diferença dos demais homens, são os únicos capazes de encetar um tal caminho de purificação. “Sim. E os que mais desejam essa separação, os únicos que a desejam, não são por acaso aqueles que, no bom sentido do termo, se dedicam à filosofia?” (Fédon, 67 d).

E, aqui, nitidamente, percebe-se uma superação entre a religião e a filosofia, de tal modo que a purificação não é mais conquistada mediante ritos e práticas religiosas, mas através do exercício da filosofia, “e o próprio pensamento outra coisa não é do que um meio de purificação” (Fédon, 68 c).

Essa notável semelhança entre as crenças órficas, pitagóricas e platônicas sobre pureza e impureza indica que essas práticas religiosas ascéticas foram apropriadas pela tradição filosófica grega. A meta do filósofo, como a do seguidor órfico, é obter pureza da alma individual. A pureza só pode ser obtida, segundo Platão, quando a alma se livrar da contaminação do corpo, o que só é possível, em definitivo, através da morte (cf. Fédon, 66, e-67, a).

Para habitar entre os deuses, a alma filosófica deve não apenas manter o desprezo pelo corpo, mas também relegar o mundo dos sentidos em geral, o mundo da mudança e da transformação, ao reino da mera ilusão.

No entendimento de Platão, o pensamento puro é obtido quando nos livramos de todas as sensações do corpo, que só servem para impedir a busca da verdade pela alma. Novamente, no Fédon, Sócrates argumenta que a busca da verdade é possível quando utilizamos o pensamento puro em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, de forma a lançá-lo à caça das realidades verdadeiras, também puras em si mesmas, por si mesmas e sem mistura (cf. Fédon 66 a).

E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado [de buscar conhecimento] senão aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem recorrer no ato de pensar nem à vista, nem a um outro sentido, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio (Fédon 66 a).

Acha-se, portanto, implícita no ideal platônico de verdade uma concepção do corpo como contaminação, que a alma deve controlar e, em última análise, transcender, a fim de atingir a pureza de pensamento necessária para o verdadeiro conhecimento, a contemplação das Formas. Ainda segundo Platão, o corpo é uma contaminação estranha que contraria a realização da natureza mais elevada da alma, e que a alma deve destacar-se do corpo:

Por todo o tempo que durar a nossa vida, estaremos mais próximos do saber, parece-me, quando nos afastarmos o mais possível da sociedade e união com o corpo, salvo em situações de necessidade premente, quando, sobretudo, não estivermos mais contaminados por sua natureza, mas, pelo contrário, nos acharmos puros de seu contato, e assim até o dia em que o próprio Deus houver desfeito esses laços. E quando dessa maneira atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo, deveremos mui verossimilmente ficar unidos a seres parecidos conosco (...) Com efeito, é lícito admitir que não seja permitido apossar-se do que é puro, quando não se é puro (Fédon, 67 a).

Platão vê o corpo como fonte do mal de que a alma deve ser libertada. E a purificação, como já vimos, consiste em separar a alma tanto quanto possível do corpo, e acostamá-la a afastar-se de todo contato com o corpo e concentrar-se por si mesma, e ter sua morada, tanto quanto possa, agora e no futuro, sozinha consigo mesma, liberta dos grilhões da corporeidade.

E é este o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa **coisa má**, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! (...) Não somente mil e uma **confusões** nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças (...) O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de **bagatelas**, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! (...) Mas o cúmulo dos cúmulos está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranquilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse

intrusão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornarmos incapazes de conhecer a verdade (Fédon, 66 b-d)⁶.

Separar a alma do corpo exige abstinência de “pretensos prazeres”, tais como o de comer e de beber, de praticar o sexo e de cuidar da aparência (cf. Fédon, 64 d). Essa abstenção reflete o ascetismo introduzido pelos órficos. Platão estende essa aversão ao corpo do reino das práticas cotidianas ao da percepção. Deve-se repudiar não só os prazeres físicos, mas também as sensações corpóreas. A alma “alça o ponto mais alto”, “adquire verdadeiramente a sabedoria”, na medida em que “desdenha o corpo e dele foge”.

E, sem dúvida alguma, ela [a alma] raciocina melhor precisamente quando nenhum empecilho lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real (Fédon, 65 c).

Para que a alma readquira sua afinidade com o reino das puras Ideias, com a realidade, ela deve evitar essas interferências corporais. A filosofia é o meio de “libertação e purificação” (Fédon, 67 e). É, pois, evidente a influência órfica na insistência de Platão quanto à pureza, tanto na mente que pensa como no objeto que é pensado. O dualismo no “*Fédon*” exprime a necessidade para a alma, que é potencialmente divina, de ser libertada da poluição do corpo. Esse menosprezo do corpo impregna os empreendimentos ontológicos e epistemológicos de Platão. O contraste entre pureza do pensamento e poluição da corporeidade modela a parte mais característica do platonismo, a aguda separação entre o mundo inferior dos *sensa* e o mundo celestial das Ideias.

A ênfase quanto à pureza no pensamento platônico reflete, sem a menor dúvida, o ascetismo herdado da religião órfica. Esse empenho filosófico com a pureza leva a uma deserotização de Eros. O amor é separado de suas origens nos sentidos e se torna pura contemplação da beleza. Ademais, esse ascetismo leva a uma concepção da verdade existindo separada do mundo fenomênico da mudança, da sensação e da emoção.

Tal esquizofrenia, presente no pensamento de Platão, é trabalhada por Nietzsche que aponta as consequências de uma busca da verdade construída a partir de práticas

⁶ Grifos nossos.

ascéticas, de “virtuosos espíritos puros”⁷ e de um “olhar purificante”: “esse olhar não é dado de uma só vez. Há uma preparação e uma aprendizagem na arte de ver e aquele que tem verdadeiramente sorte encontra também a tempo um mestre do olhar puro!”⁸.

O modo ascético de considerar a verdade exprime, ao ver de Nietzsche, uma vontade de dominar a vida de modo a desnaturá-la. Na visão do autor de “*Além do Bem e do Mal*”, o ascetismo é uma forma de niilismo⁹. A vida é determinada negativamente pelas proibições que devem ser obedecidas. Os diálogos platônicos contêm um elemento niilista, dado que constroem o reino ideal da verdade sobre a negação do reino comum das aparências. A depreciação da existência fenomênica por Platão, com sua implicação de que o mundo por sua natureza resiste ao ideal filosófico, sugere que a pureza pode ser definitivamente um a meta irrealizável.

4. Pureza e prática da virtude: a ascética aristotélica

Nessa mesma esteira ascética, caminhou Aristóteles. É verdade que o mais ilustre discípulo da Academia insurge-se contra o dualismo platônico. A solução aristotélica fez da alma “a substância no sentido de forma dum corpo numa determinada qualidade” (Da Alma, II, 1, 412 b, 10). Alma e corpo não são duas substâncias distintas, mas dois elementos inseparáveis de uma substância una. Todavia, na sua “*Ética a Nicômaco*”, o ascetismo é proposto na modalidade de fortalecimento do caráter humano, através do cultivo e da prática da virtude, atividades eminentes da alma. As virtudes “adquirimo-las pelo exercício” (I, II, 10), e isso exige tempo e cultivo de hábitos virtuosos. Razão pela qual os jovens não são virtuosos. Por não terem “experiência dos fatos da vida”, tendem “a seguir as suas paixões” (I, 3, 1095 a).

Se é pela prática da ascese que nos tornamos virtuosos,

somos temperantes abstendo-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção”. E igualmente no que toca à coragem, pois é habituando-nos a desprezar e afrontar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornarmos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente (II, 2, 30-1104 b).

E o que é a virtude, segundo Aristóteles?

⁷ NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora*. São Paulo: Escala, 2007, n. 39.

⁸ Idem, n. 497.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal*. Curitiba: Hemus, 2001, p. 18.

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionado com a escolha e consiste numa posição média, isto é, a posição média relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso, um outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo.¹⁰ E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma posição média; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é porém, um extremo (II, 6, 1107 a).

Logo, a virtude não pode estar na falta ou no excesso, mas numa justa medida.

Pois o homem que tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário; e, analogamente, o que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, enquanto o que evita todos os prazeres, como fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível (II, 2, 20).

Se todas as coisas tendem ao Bem, ou seja, à sua perfeição ou ao seu fim, ao realizarem bem a sua função, o bem do homem consiste no bom exercício da atividade humana. E essa atividade definidora da especificidade humana, na concepção aristotélica, consiste na atividade da alma racional que o distingue de todos os outros seres vivos.

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar no homem (...) Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional (...) e se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos parece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa (I, 7, 1098 a).

Sendo, em razão da sua *psyché*, um ser que pertence, pela sua essência, ao âmbito da *physis*, o homem se distingue de todos os outros seres da natureza em virtude do predicado da racionalidade: ele é um “animal racional”, um *zôon logikón*. A racionalidade é, pois, a diferença específica do homem e, ao acentuar esse aspecto, Aristóteles prolonga a linha de reflexão antropológica que tem a origem na Sofística e que fora continuada, mesmo sofrendo profunda inflexão, pela antropologia socrático-platônica. Enquanto ser dotado do *lógos* (da fala e do discurso), o homem transcende de alguma maneira a

¹⁰ Desse modo, a coragem é um justo equilíbrio entre o medo e a temeridade (III, 9-12); a temperança um justo equilíbrio entre o desregramento e a insensibilidade (III, 13); a liberalidade um justo equilíbrio entre a cólera e a apatia (IV, 11); e assim por diante. Nota minha.

natureza e não pode ser considerado simplesmente um ser “natural”. Daí a ênfase na prática da virtude, já que, no entendimento de Aristóteles, nenhuma das virtudes surge em nós por natureza. “Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (II, 1, 25).

Em outras palavras, o homem não é naturalmente bom nem mau, e a virtude também não pode ser considerada uma potência que, mais tarde, se realiza em ato. Não a possuímos antes de usá-la, como sucede com os sentidos, pois não entramos em pose da audição ou da visão pelo uso. Com as virtudes dá-se exatamente o posto: “aprendemo-las fazendo”. De modo que “tornarmo-nos justos praticando atos justos, e assim acontece com a temperança, a bravura etc” (II, 1, 1103 b).

A ética aristotélica, de certo modo subsidiária da filosofia socrática, levou adiante a ideia de que a felicidade só é alcançada através do exercício constante da virtude. Para os estóicos, a vida feliz é a vida segundo o *lógos*. E viver segundo o *lógos*, equivale dizer segundo a natureza racional do homem. O estoicismo foi pródigo no desenvolvimento duma ética propugnadora de práticas ascéticas. O ideal da *apathéia*, ou a eliminação das paixões, torna-se essencial para o atingimento do sumo bem. O domínio de si mesmo deve fazer desaparecer as paixões para que não haja mais que a vontade do homem. O estoicismo tornou-se uma verdadeira ideologia do Império Romano. Influenciou os Padres da Igreja, de modo especial, através de Sêneca, e reviveu no Renascimento¹¹.

5. A Vontade contra as paixões: a ascética de Agostinho

O ascetismo ingressa, portanto, na elaboração filosófico-teológica do cristianismo. Dentre os Padres da Igreja, interessa destacar o pensamento de Santo Agostinho, reconhecido como o mais exímio filósofo latino da Patrística e, sem dúvida, o mais insigne teólogo de toda a Igreja do Ocidente. Com Agostinho, o centro do desenvolvimento dogmático e teológico se desloca do Oriente para o Ocidente. Até ele, a influência preponderante havia pertencido à Igreja grega, a terra clássica da teologia e da escola da elaboração dogmática. Já em vida, suas obras lhe granjearam numerosos admiradores. Exerceu profunda influência na vida da Igreja, e que perdura até à época

¹¹ De tal forma o estoicismo impressionou os Padres da Igreja que, segundo eles, não se devia falar das paixões de Cristo, pois isso causaria uma ofensa à sua dignidade de Filho de Deus. O Cristo, nesta perspectiva, não podia experimentar paixões. Antes de tudo, era preciso considerar a sua vontade.

moderna. É o grande teólogo de toda a Idade Média a quem todos os demais jamais deixaram de fazer referência.

Sabemos que o pensamento agostiniano se apoia na filosofia de Platão. O próprio Agostinho, em *A Cidade de Deus*, confessa a sua predileção pela filosofia platônica, como aquela que mais se aproxima da verdade da fé cristã (cf. Livro VIII, Cap. IX). É evidente que a antropologia agostiniana acha-se também intimamente ligada ao seu entendimento da “Queda do Homem”.

À diferença de Platão, e especialmente contra os maniqueus, Agostinho fará todo o esforço para demonstrar que a matéria e o corpo não são essencialmente maus, em razão de serem criados por Deus, sumamente bom. A origem do pecado tem origem na alma, não na carne.

Assim, pois, não há necessidade de acusarmos a natureza da carne, por causa de nossos vícios, injuriando ao mesmo tempo o Criador. A carne, que em seu gênero e ordem, é boa. O que não é bom é abandonar o bem Criador e viver segundo o bem criado, quer se escolha viver segundo a carne, quer segundo a alma, quer segundo o homem total, constante de alma e de carne (donde lhe vem o poder de ser significado só pela alma ou só pela carne). Quem louva a natureza da alma como supremo bem e acusa a natureza da carne como mal, fora de dúvida apetece a alma carnalmente e evita carnalmente a carne, porque se funda na vaidade humana, não na verdade divina (Livro 14, Capítulo V).

O pecado, o uso indevido do livre-arbítrio, desordenou a natureza humana, corrompendo-a. Desta forma, a corrupção não provém essencialmente da carne, mas, se a afeta, é porque foi contraída como pena do pecado: Deus, Autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados (Livro 13, Capítulo XIV). A principal pena do pecado é a morte, isto é, a separação da alma do corpo, “o que não é bem para pessoa alguma, porque o rompimento do unido e entrelaçado no vivente é duro para a sensibilidade e contrário à natureza” (Livro 13, Capítulo VI).

A partir do pecado de Adão e Eva, corpo e alma passam a travar uma espécie de combate, porque a alma, tida como parte superior do composto humano, tornando-se insubmissa, também não consegue submeter o corpo, seu servo. Vê-se, aqui, a influência platônica sobre Agostinho, na consideração da alma como elemento superior ao corpo.

Tão logo se levou a efeito a transgressão do preceito, desamparados da graça de Deus, se envergonharam da nudez de seus corpos. Por isso cobriram suas vergonhas com folhas de figueira, as primeiras, talvez, que se lhes depararam em meio de sua perturbação. Tais membros já os tinham antes, mas não eram vergonhosos. Sentiram, pois, novo

movimento em sua carne desobediente, como castigo devido à sua desobediência. Comprazida no uso desordenado da própria liberdade e desdenhando servir a Deus, a alma viu-se despojada da primeira sujeição de seu corpo e, por haver livremente abandonado o Senhor superior, não mantinha submisso o servo inferior nem mantinha submissa a si mesma a carne, como teria podido manter sempre, se houvesse permanecido submissa a Deus. A carne começou, então, a desejar contra o espírito. Nesse combate nascemos, arrastando gérmen de morte e trazendo em nossos membros e em nossa viciada natureza a alternativa de luta e de vitória da primeira prevaricação (Livro 13, Capítulo XIII).

A partir da queda dos primeiros homens, que desobedeceram a Deus, a libido¹² escapou do domínio da vontade. Diz Agostinho que, se os primeiros homens estavam nus e não se envergonhavam é “porque a libido ainda não ativava os membros contra a vontade, nem a desobediência da carne ainda testificava contra a desobediência do homem” (Livro 14, Capítulo XVII).

E é tão forte (a libido), que não apenas domina o corpo inteiro nem só dentro e fora, mas também põe em jogo o homem todo, reunindo e misturando entre o si o afeto do ânimo e o apetite carnal, produzindo desse modo a voluptuosidade, que é o maior dos prazeres corporais. Tanto assim, que, no momento preciso em que a voluptuosidade chega ao cúmulo, se ofusca por completo quase a razão e surge a treva do pensamento (Livro 14, Capítulo XVI).

O modo de Agostinho tratar a paixão em geral, e o desejo sexual em particular, reflete um mandamento ascético herdado do passado grego. Acreditava ele que levar uma vida de continência o aproximaria da vontade de Deus. Não que Agostinho repudie todo sentimento de prazer, mas vê a necessidade de um exame aprofundado para que seja disposto com vista a fins elevados. Nas *Confissões*, Agostinho escreve sobre a necessidade de controlar o desejo sexual do seguinte modo:

Vós (Deus) nos mandais controlar nossos desejos corporais... É verdadeiramente pela continência que nos identificamos e readquirimos aquela unidade do eu que perdemos ao nos corrompermos na busca de variados prazeres. Porque um homem Vos ama muito menos se, além de Vós, ama também algo mais que não ama por Vossa causa (10, 29, 233).

Para Agostinho, a essência do pecado é a submissão da razão às paixões, e a sua causa, o abuso da vontade livre: “Com efeito, é claro que em todas as espécies de ações

¹² O termo libido, embora designe genericamente toda paixão (por exemplo, a ira, definida como libido da vingança, ou a avareza, libido de dinheiro) é empregado por Santo Agostinho, sem adjetivações, com maior propriedade, para expressar a afetação das partes sexuais do corpo. Vale a pena conferir os Capítulos XV e XVI do Livro 14 de “A Cidade de Deus”.

más é a paixão (libido) que domina” (O Livre Arbítrio, Livro I, Cap. 3, 8). A posição do Bispo de Hipona de considerar a concupiscência ou paixão como origem do mal moral exercerá profunda influência na teologia moral medieval. O ideal ascético cristão foi amplamente incorporado às crenças e práticas populares. O ascetismo tornou-se força influente não só nos mosteiros e conventos, mas também na vida cotidiana da Idade Média. Pensava-se em geral que a prática de um rígido ascetismo assegurava a santidade de uma pessoa. As práticas ascéticas, a atitude de renúncia e as mortificações infligidas ao corpo aparentemente dotavam os seus adeptos de um suposto poder espiritual.

O homem sábio, portanto, é aquele que vive submisso à razão e cultiva a sua “boa vontade”, através do exercício das quatro virtudes cardeais: a força, a temperança, a prudência e a justiça (Livro I, Cap. 13, 27)¹³. É claro que, para Agostinho, a vida feliz (*beata vita*) não consiste num ideal estoico de busca das virtudes, mas, antes, na posse da sabedoria (*Sapientia*¹⁴) de Deus¹⁵.

6. A Razão contra as paixões: a ascética de São Tomás

Dos estoicos até São Tomás de Aquino, as paixões são consideradas más, porque corruptoras do agir reto, quando assentidas por uma vontade débil. O Aquinate, em parte, separa-se da tradição, ao mesmo tempo estoica e neoplatônica, de considerar as paixões. Na nossa filosofia Ocidental, foi o primeiro a elaborar um grande tratado sobre as paixões e o amor. Em verdade, retorna ao que Aristóteles havia dito das paixões para demonstrar que estas não eram más em si mesmas. Seu objetivo ao tratar desse tema, era considerar as paixões de Cristo, de modo a evidenciar ser Jesus plenamente homem. Para este fim, dedica parte da *Suma Teológica*¹⁶.

¹³ As virtudes podem ser classificadas de diferentes pontos de vista. Um dos princípios de classificação – já adotado por Platão – é o de tirar o critério da importância das virtudes. Daí o nome de “cardeais” dado a essas, consideradas como as principais de todas, fonte das outras.

¹⁴ O termo Sapiência, não pode ser empregado apenas como sinônimo de sabedoria, uma vez que, no sentido latino, *Sapientia* designa a Mente de Deus, e com esta conotação é usado pela tradição Patrística e posterior. Em Santo Agostinho e em São Francisco de Assis, por exemplo, Jesus, o Verbo e Filho de Deus, é invocado como a “Sapiência do Pai” (*Sapientia Patris*). Tal uso do termo *Sapientia* foi consagrado no *Didascálicon* de Hugo de São Vitor, escrito em 1127, hoje, já disponível a sua tradução para o Português, pela Editora Vozes.

¹⁵ A esse respeito, recomendamos a leitura do diálogo agostiniano “A Vida Feliz”. Importante também saber que, à busca da felicidade, Agostinho percorreu um caminho que o levou do epicurismo, passando pelo estoicismo, até chegar ao cristianismo: três formas de vida, cujos ideais respectivos são o prazer, a virtude da alma e o dom de Deus.

¹⁶ São Tomás analisa as paixões ao longo das questões 22 a 48 da *Prima Secundae* da *Suma Teológica*.

Para São Tomás, o amor é o ponto de partida de todo movimento passional (*Suma Teológica* I^a-II^a, Questão 26, a 1.) e a fonte de toda ordem (Questões 46-47). O amor também é origem de todas as outras paixões que Tomás distingue em número de onze¹⁷. Mesmo o ódio, que faz parte das paixões, é ainda uma das modalidades do amor. Há, no interior do amor passional, uma espécie de ambivalência, de modo que o amor passional pode se transformar em ódio, em oposição violenta. Esta ambivalência é própria do amor passional, mas deixa de existir quando se eleva ao nível do amor espiritual. Todo amor passional contém, virtualmente, um estado de ódio passional; e isto nos faz compreender melhor o estado anárquico da paixão.

Enquanto Agostinho se ocupava do controle da vontade sobre o corpo, Tomás de Aquino procurava o controle exercido pela razão. Como dissemos acima, Tomás não rejeitava as paixões como más em si mesmas, mas só as considerava boas quando orientadas para o fim proposto pela razão. Pois o âmbito das paixões é anárquico e, por não possuir finalidade própria, deve ser ultrapassado. A paixão, como tal, nos coloca no estado de agitação sendo incapaz de orientar o homem para o seu bem espiritual.

Se, aos olhos de São Tomás, as paixões não têm finalidade própria, é porque, ao modo de Aristóteles, as considera vinculadas à vida sensitiva. Logo, as paixões são aquilo que temos em comum com os animais. Se os animais podem ter as suas paixões dominadas pelo adestramento, conclui Tomás que, no homem, cabe à alma racional dominá-las pela educação.

O ideal supremo da alma humana é atingir o “conhecimento da verdade que os anjos conhecem” (ST 1.79.8). Ora, se as paixões não forem regidas pela razão, interferirão, negativamente, na busca da obra de Deus, tal qual é acessível aos anjos. O conhecimento angélico transcende os anseios pelas coisas temporais. Para atingir as verdades inteligíveis, portanto, deve-se estar livre dos laços e das preocupações temporais, por exemplos, aquelas que são acarretados pela vida familiar. Ligado à esposa e a filhos, o homem não pode fixar seus olhos nas coisas eternas, nem nas conclusões tiradas delas no conhecimento científico (ST 1.79.9).

O contraste que o Doutor Angélico faz entre o conhecimento da verdade inteligível e o cuidado por coisas temporais baseia-se numa herança ascética que enxerga nossa atual existência sensível como assinalada pela corrupção. Assim como o homem

¹⁷ São elas: amor, desejo, gozo, ódio, fuga, tristeza, audácia, temor, esperança, desespero, ira.

deve manter controle racional sobre suas paixões, para não sofrer os males da concupiscência, também a racionalidade em geral, no pensamento de Tomás, é constituída com base na transcendência do desejo humano. Dado que a razão, em última análise, busca verdades inteligíveis, os cuidados com as coisas temporais só prejudicariam essa busca da verdade. As alturas da mente só podem ser atingidas pelos homens, sob condição de abstinência sexual. São Tomás recorre à observação de Agostinho: “Acho que nada derruba tanto a mente do homem de suas alturas como as carícias das mulheres, e aqueles contatos corporais que pertencem ao estado conjugal” (ST 2.151.4).

A específica citação de Agostinho por São Tomás prova a validade secular do pensamento que alia busca da verdade e ascetismo. Esse pensamento está absolutamente impregnado na vida das instituições educacionais medievais. A universidade, nascida no espaço e na ambiência eclesiástica, adota os valores ascéticos para aplicá-los à vida acadêmica. Os grandes educadores desse período eram bispos, presbíteros, monges e, especialmente, religiosos das florescentes ordens mendicantes que tiveram vários dos seus mais ilustres membros inseridos no quadro docente das universidades medievais. O próprio São Tomás era dominicano.

É, portanto, compreensível a adoção do valor ascético de pureza, com seus pressupostos implícitos na regulação da atividade sexual dos universitários, mesmo dos “laicos”. Em Paris, todo universitário era considerado clérigo, de modo que devia adotar o uso de vestimenta clerical. A adoção do traje clerical também era garantia de imunidade diante dos tribunais seculares. Mestres e aprendizes levavam uma vida continente, abstendo-se de toda atividade sexual. Aos docentes, era vetado contrair matrimônio. Se um professor casasse, perdia a docência. No caso dos estudantes, se já fossem casados, ainda teriam a possibilidade de atingir o estado civil de celibatário, mediante divórcio.

O pensamento tomista reforça a transmissão da doutrina cristã sobre a pureza à filosofia e à ciência subsequente e prenuncia a concepção de racionalidade científica que surge no pensamento moderno: o empenho por aprender as leis imutáveis da natureza. Mas para atingir esse alvo superior, a razão deve exercer o controle sobre as paixões, restando o prazer, para que o conhecimento seja adquirido. Uma abordagem positiva das paixões e do prazer apenas surgirá com o humanismo renascentista do século XVI.

7. O humanismo renascentista e a reabilitação do prazer

O Renascimento, de cujo epicentro - a Itália - espalhou-se pela Europa, pretendeu uma volta ao pensamento clássico. Dentro das coordenadas do humanismo, foi empreendida uma retomada do estudo dos filósofos gregos, de maneira a reintegrá-los na concepção cristã de vida, todavia de maneira diferente da síntese realizada pela filosofia medieval. Além da reinterpretação de Platão e de Aristóteles, cujo pensamento racional já havia sido compatibilizado com a revelação cristã, os humanistas trouxeram à tona todos aqueles filósofos esquecidos ou até mesmo condenados pela Idade Média.

Interessa-nos, aqui, particularmente, a revalorização da filosofia epicurista encetada por vários dos grandes humanistas. Podemos citar Ambrogio Traversari (1386-1439), tradutor da *Vida de Epicuro*, escrita, no século III a. C., por Diógenes Laércio; Lorenzo Valla, que retratou muito simpaticamente a doutrina epicurista na obra *Sobre a Vontade e o Verdadeiro Bem*; Erasmo, autor de *Sobre o Desprezo do Mundo* (1490) e de *Colóquios* (1533): o primeiro escrito sacramentou integralmente o hedonismo epicurista, enquanto o segundo manipulou habilmente o conceito de prazer e estabeleceu as bases do epicurismo cristão; e Thomas Morus¹⁸, autor de *Utopia*, que, através do pensamento dos habitantes da ilha imaginária, defende a validade da busca do prazer como finalidade da vida feliz.

Thomas Morus, mais que os demais humanistas citados, suscita-nos grande interesse pelo fato de identificar-se com os ideais franciscanos, desde a sua formação na Universidade de Oxford, onde ainda se fazia sentir a influência dos egrégios mestres Duns Scotus, Roger Bacon e Guilherme de Ockham. Morus pensou em ingressar na Ordem Franciscana, sendo dissuadido pelos conselhos de sacerdotes amigos. Não obstante, conservará um singular apreço pela vida franciscana ao longo de sua existência.

Segundo Cayota, a *Utopia*, tanto por seu estilo quanto por seu conteúdo, “é sem dúvida, uma obra franciscana”. Desta forma, a sociedade ideal descrita por Morus “é a prática concretização dos ideais franciscanos com que se sentiu identificado”¹⁹.

Um dos méritos de Morus foi realizar uma síntese entre o paganismo do pensamento clássico e a concepção de vida do cristianismo, em moldes diversos da que fora realizada pela filosofia medieval e escolástica. Por outro lado, a *Utopia* constitui

¹⁸Preferimos a grafia latina do nome Morus à inglesa More.

¹⁹CAYOTA, Mário. *Semeando Entre Brumas - Utopia Franciscana e Humanismo Renascentista: Uma Alternativa para a Conquista*. Petrópolis: Cefepal, 1992, p. 115 Vale a pena conferir o Capítulo II, da Seção II, intitulado “O ‘Novo Mundo’ de Tomás Moro”.

expressão do desejo de reforma de toda a vida social, política e religiosa dos europeus do século XVI, época de profunda renovação. Foi esse o aspecto da *Utopia* que maior influência exerceu sobre os contemporâneos, tornando-a matriz de outras tentativas para retratar uma sociedade ideal, como a *A Cidade do Sol*, de Tommaso Campanella (1568-1639), e *A Nova Atlântida*, de Francis Bacon (1561-1626).

A fruição do prazer, como era comum aos epicuristas, ocupava a centralidade da vida dos utopianos. “Talvez possais acusá-los de propender demais para o epicurismo, porque, se a volúpia não é, para eles, o único elemento da felicidade, é um dos mais essenciais” (Morus, p. 252).

A virtude, para eles, consistia em escolher, entre duas volúpias, a mais deliciosa, a mais picante, bem como fugir dos prazeres a que se seguissem dores mais vivas do que o gozo que tivessem proporcionado.

Praticar virtudes severas, renunciar aos prazeres da vida, sofrer voluntariamente a dor e nada esperar depois da morte em recompensa às mortificações da terra seria o cúmulo da loucura para os utopianos.

A felicidade, no entanto, não está em toda espécie de voluptuosidade, mas apenas nos prazeres bons e honestos. “É para esses prazeres que tudo, até a própria virtude, arrasta irresistivelmente a nossa natureza; são eles que constituem a felicidade” (Morus, p. 253).

Em última análise, reduzem todas as ações e todas as virtudes às finalidades do prazer e entendem a volúpia como todo estado ou movimento da alma e do corpo, no qual o homem experimenta o deleite natural. Pois a natureza convida todos os homens a se ajudarem mutuamente e a partilharem em comum do alegre festim da vida. “Os utopianos definem a virtude: viver segundo a natureza. Deus, criando o homem, não lhe deu outro destino” (Morus, p. 253).

Não sem motivo acrescenta a palavra natural, porque não é somente a sensualidade, mas também a razão, o que atrai para as coisas naturalmente deleitáveis. Por isso o homem deveria compreender os bens que podem ser procurados sem injustiça, os gozos que não privem de um prazer mais vivo e não acarretem nenhum mal.

O homem que segue o impulso da natureza é aquele que obedece à voz da razão, em seus ódios e seus apetites. Ora, a razão inspira, em primeiro lugar, a todos os mortais o amor e a adoração da majestade divina, à qual nós devemos o ser e o bem-estar. Em segundo lugar, ela nos ensina e nos instiga a viver alegremente e sem lamentações, e a proporcionar

aos nossos semelhantes, que são nossos irmãos, os mesmos benefícios (Morus, p. 253).

Como pudemos perceber, não se deve considerar Thomas Morus um incondicional adepto do epicurismo. Morus acrescentou-lhe outros elementos que descaracterizam a ética epicurista, uma vez que leva em conta os fundamentos do cristianismo. Na concepção de Epicuro, os deuses eram seres perfeitos e, por esse fato, nada teriam a ver com o mundo dos homens. Logo, todo e qualquer bem só poderia ser encontrado dentro dos limites do próprio homem e do mundo. Mas, em contrário, os bons utopianos deveriam acreditar na providência divina, na imortalidade da alma e nas recompensas de uma vida futura após a morte do corpo, ainda que aos habitantes da Ilha fosse permitido professar, com liberdade e tolerância do Estado, diversas religiões.

Além do mais, sofreu a influência de Platão, o seu grande favorito, e do estoicismo. A influência estoica torna-se explícita na sua abordagem sobre o problema da virtude e na importância dada pelos utopianos ao viver conforme a natureza e o espírito de comunidade natural dos homens.

Os utopianos têm a forma de vida que Thomas Morus e os humanistas gostariam de ver adotada na Europa. Os descobrimentos geográficos suscitaram nas almas sensíveis dos europeus descontentes com a realidade de seu continente, a esperança de concretizar o sonhado no “Novo Mundo”. Os evangelizadores franciscanos que chegaram à América crerão firmemente que, com seus habitantes quase “sem pecado”, seria possível uma experiência que desembocasse na concretização do ideal utópico. Sabemos que esse é um tema que merece um tratamento posterior, mais adequado e conforme a sua complexidade.

O franciscano (a exemplo de Bacon, Scotus, Ockham, Lúlio etc), a partir de sua espiritualidade e de sua ciência, como nenhum outro, valorizou o saber da experiência feita, defendeu o indivíduo, concreto e singular, e exaltou a vontade como ato livre, distinto e não dirigido pela razão. Há, na ciência do franciscano, outra parte da tradição do Ocidente, um tanto esquecida, mas capaz de entabular formas diferenciadas de conhecimento. Ainda está por merecer interesse e aprofundamento.

Referências Bibliográficas

AQUINO, T. *Suma Teológica*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ARISTÓTELES. *Da alma*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. *Ética a Nicômaco*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BRUNER, Jerome. *Narrativa da Ciência*, in *Cultura da Educação*, Lisboa: Edições 70, 1996.

BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

CAYOTA, Mário. *Semeando entre brumas - utopia franciscana e humanismo renascentista: uma alternativa para a conquista*. Petrópolis: Cefepal, 1992.

HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalicon: Da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001.

PLATÃO. *Fédon*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1999.

KANT, E. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. 2ª ed., Campinas: Papyrus, 1993.

MORE, Thomas. *Utopia*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal*. Curitiba: Hemus, 2001.

_____. *Aurora*. São Paulo: Escala, 2007.

A moderna sociedade de controle

Mauro Sérgio Santos¹

Resumo

Michel Foucault (1926-1984), pensador francês do século XX, dedicou-se à análise do novo modelo de organização do poder desenvolvido, mormente, a partir do século XVIII. Para Foucault, na sociedade moderna, o poder não está centrado apenas no setor político ou em determinada organização. Segundo o autor de *Microfísica do Poder*, na sociedade contemporânea, o poder está disseminado por diversas instâncias da vida social. Fragmentou-se, tornando-se ainda mais eficaz. A análise de Foucault não focaliza a questão do *macropoder* representado pelo Estado. Foucault dedica-se principalmente à abordagem dos *micropoderes* exercidos por uma imensa rede de relações, pessoas e funções que internalizam e reproduzem as normas estabelecidas por uma espécie de disciplina social. Destarte, o presente trabalho, na esteira do pensamento de Foucault, propõe-se a apresentar uma série de estruturas veladas de poder existentes na sociedade moderna, acompanhar a evolução dos mecanismos de controle social e punição que se tornaram gradualmente menos visíveis e igualmente mais racionalizados.

Palavras-chave: Foucault. Poder. Weber. Controle.

Résumé

Michel Foucault (1926-1984), philosophe français du XXe siècle, a été consacrée à l'analyse du nouveau modèle d'organisation de la puissance développée, en particulier du XVIIIe siècle. Pour Foucault, dans la société moderne, la puissance ne est pas centrée uniquement dans le secteur politique ou dans une institution spécifique. Selon l'auteur de *Microphysique du Pouvoir* dans la société contemporaine, le pouvoir se transmet par tous les niveaux de la vie sociale. Il est fragmenté, ce qui rend encore plus efficace. L'analyse de Foucault ne se concentre pas sur la question de *macro pouvoir* ciblée et représenté par l'état. Foucault est dédié, en particulier, l'approche de *micro pouvoirs* exercés par un vaste réseau de personnes et de fonctions qui internalisent et reproduisent les normes établies par une sorte de discipline sociale. Ainsi, le présent ouvrage, à la suite Foucault, il est proposé d'introduire une série de structures de pouvoir existantes voilées dans la société moderne, de surveiller le développement de mécanismes de contrôle social et la répression est devenue graduellement moins visibles et aussi plus simple.

Mots-clés: Foucault, pouvoir, Weber, contrôle.

1. A microfísica do poder

Michel Foucault (1926-1984), pensador francês do século XX, consagra-se à análise do novo paradigma de organização do poder desenvolvido, mormente, a partir do século XVIII. Para Foucault, na sociedade moderna, o poder não está centrado apenas no

¹ Academia de letras e artes de Araguari –Mg. Mestrando Em Filosofia – Ufu/ Professor De Filosofia - Uberlândia e Araguari.

setor político ou em determinada instituição ou organização. Segundo o autor de *Microfísica do Poder* (2009), na sociedade contemporânea, o poder está disseminado por diversas instâncias da vida social. Fragmentou-se, tornando-se ainda mais eficaz.

Modestamente, o filósofo afirma ter realizado apenas “uma análise diferencial dos diferentes níveis de poder dentro da sociedade” (FOUCAULT, 2001, p. 1680).

A reflexão de Foucault, notadamente mais ampla do que ele próprio afirma, não focaliza a questão do *macropoder* situado e representado pelo Estado. Foucault dedica-se, precipuamente, à abordagem dos *micropoderes* exercidos por uma imensa rede de pessoas e funções que internalizam e reproduzem as normas estabelecidas por uma espécie de disciplina social.

À maneira de uma genealogia, como outrora fizera Nietzsche, Foucault, coloca à mostra uma série de estruturas veladas de poder existentes na sociedade moderna, trazendo também à baila a questão da relação entre saber e poder.

Assumindo a face do saber, postula Foucault, o poder atinge os indivíduos em seus corpos, comportamentos, e em outros múltiplos aspectos de suas vidas.

2 Vigiar e Punir

Em *Vigiar e Punir* (2004), Foucault acompanha a evolução dos mecanismos de controle social e punição que se tornaram paulatinamente menos visíveis e igualmente mais racionalizados e eficazes. Nesta obra Foucault descreve a sociedade moderna em termos de uma sociedade disciplinar. Nesta, diz Foucault, prevalece a produção e reprodução de modelos de disciplina e controle social permanentes e presentes em todas as instâncias da vida do indivíduo.

Vigiar e punir (2004) é dedicada, portanto, à descrição detalhada da punição e da vigilância empreendidas, por exemplo, em hospitais, orfanatos, prisões e escolas (principalmente os franceses) do século XVI até o fim do século XIX, aproximadamente.

A obra *Vigiar e Punir* (2004) é dividida em 4 (quatro) partes: Suplício, Punição, Disciplina e Prisão.

Na primeira parte, organizada em 2 (dois) capítulos (1. O corpo dos condenados e 2. A ostentação do suplício), Foucault descreve e analisa a utilização e o desaparecimento do suplício. Estabelece Foucault: desaparece o corpo, supliciado, marcado, esquartejado, dilacerado empreendido como espetáculo.

Foucault inicia o livro expondo o contraste entre duas formas de punição: o relato do suplício de Damiens, em Paris no século XVIII e a transcrição da utilização do tempo de um regulamento em uma instituição penal do início do século XIX. Estes dois exemplos mostram as mudanças penais ocorridas do suplício à prisão. Par Foucault, o suplício tinha, ao menos, duas funções:

Refletir a violência do crime sobre o corpo do condenado de modo exemplar.

Vingar o soberano (lesado pelo crime) através do corpo do condenado já que a lei é compreendida como uma extensão do corpo do soberano.

Percebe-se, no entanto, que o suplício como forma de punição produz efeitos contrários aos desejados: transforma o corpo do condenado em uma espécie de campo de batalhas, evoca a piedade em relação ao criminoso, transformando-o, muitas vezes em herói; produz ira em relação ao carrasco construindo o risco, mesmo, de revoltas populares contra o poder do soberano.

“A punição pouco a pouco deixa de ser uma cena”, diz Foucault. O espetáculo do suplício é suprimido e as cadeias que arrastavam os prisioneiros por toda a França são substituídas por carruagens mais decentes. Isto, entretanto, não ocorre por pena ou por motivos humanitários. Ocorre, ao contrário, porque o suplício, como mecanismo de punição revela-se ineficiente e pouco econômico, podendo produzir fenômenos pouco interessantes ao Estado Moderno, como a desordem.

A passagem do suplício à prisão não se deu, evidentemente, de forma imediata. Ela foi mediada por uma espécie de punição pouco duradora denominada “gentil”. Neste novo modelo, os condenados eram obrigados a realizar trabalhos que, em certa medida, refletiam seus crimes e prestavam à sociedade alguma reparação pelo mal cometido.

Estas experiências duraram menos de vinte anos e representaram um primeiro distanciamento da excessiva força do soberano, em direção a meios de punição mais generalizados e controlados. Todavia, a mudança em direção à prisão insere-se, certamente, em um processo sociopolítico mais amplo. Uma punição mais controlada, generalizada e racionalizada coaduna-se de modo mais apropriado aos interesses de autoafirmação da burguesia. Além disso, essa mudança também deve ser compreendida a partir do estabelecimento de uma nova tecnologia do poder (da disciplina) e de uma nova compreensão do homem (como máquina) encetadas por volta do século XVIII.

É neste contexto que se insere a discussão empreendida na Terceira Parte da obra de Foucault intitulada “Disciplina” subdividida em três capítulos, quais sejam: *Os corpos dóceis, Os recursos para o bom adestramento e Panoptismo*.

2.1 Os Corpos Dóceis

Foucault inicia o primeiro capítulo estabelecendo uma comparação entre a descrição do corpo de um soldado do século XVII e de outro do século XVIII. O primeiro, alguém que se identifica pelo próprio corpo: alto, esguio, ereto, altivo. “Seu corpo é o brasão de sua força”. O segundo, por seu turno, algo que pode ser fabricado, a máquina de precisam os novos tempos.

É nessa perspectiva que surge a noção de “corpo dócil” edificada a partir da ideia de homem-máquina trazida à baila pela modernidade. Corpo dócil, passível de submissão e adestramento, útil, manipulável, readequado a funções (...)

Constrói-se destarte uma nova anatomia do exercício do poder, vem a ser, a disciplina. Sob a inspiração do que há muito já havia na vida religiosa, a partir do século XVIII, a disciplina é utilizada como novo mecanismo de controle e dominação mais apropriado aos tempos modernos, substituindo o suplício e a punição. A disciplina é um ponto alto no processo de racionalização do detalhe, de contabilidade moral e de controle político dos indivíduos. A disciplina molda os corpos para a UTILIDADE (mais força em termos econômicos) e para SUBMISSÃO (menos força em termos econômicos).

Encontrada em organizações escolares, prisionais, hospitalares (...) a Disciplina corresponde, conforme Foucault, a uma nova microfísica do poder sobremaneira apropriada à sociedade moderna, descrita, como já dissemos, em termos de uma sociedade disciplinar.

2.2 Os recursos para o bom adestramento

No segundo capítulo, Foucault dedica-se à demonstração dos motivos que garantem o sucesso da Disciplina como mecanismo de controle político dos corpos dos indivíduos. São eles: a *vigilância hierarquizada*, a *sanção normalizadora*, combinadas a um procedimento específico que é o *exame*.

Foucault demonstra que a disciplina adentra para retirar e se apropriar mais e melhor. A disciplina fabrica indivíduos. É uma técnica que os toma como objetos e como instrumentos de seu exercício.

A disciplina não é triunfante e faustuosa, não se fundamenta em excessos, não é exercida para manifestar o grande poderio do Estado Soberano, como no Suplício. Ao contrário, seu sucesso deve-se justamente à discrição, à fragmentação, à disseminação por toda parte. É modesta, simples, descentralizada e, aos poucos, invade todas as esferas do corpo social: política, econômica, judiciária, etc.

Afigura-se sobremodo apropriada aos tempos modernos e, portanto, ainda mais eficaz!

2.3 O Panoptismo

Por fim, no Capítulo 3 da terceira parte, intitulado *Panoptismo*, Foucault inicia transcrevendo um detalhado relato de um regulamento do século XVII, quando da constatação do domínio da peste sobre uma cidade: um modelo compacto do dispositivo disciplinar.

Em seguida estabelece uma breve comparação entre as situações de “peste” e de “lepra”, relatando os desdobramentos constituintes das relações de poder presentes em cada uma delas: o sonho de uma sociedade pura (lepra) e o sonho de uma sociedade disciplinar (peste).

Foucault mostra que o século XIX amplia os espaços de exclusão anteriormente destinados apenas aos “leprosos”, doravante, também ocupados por loucos, criminosos, mendigos, vagabundos, delinquentes, etc.

Desse modo, segundo o filósofo, o poder disciplinar, desde o início do século XIX, estabelece um conjunto de técnicas e organizações que assumem como tarefa medir, controlar, e corrigir os anormais: o asilo psiquiátrico, a penitenciária, a casa de correção, os hospitais (...) e que perduram até nossos dias em torno do anormal para marcá-lo e/ou modificá-lo.

O Panóptico de Bentham é a figura arquitetônica exemplar dessa composição. Ela inverte o princípio da masmorra. Na periferia, uma construção em anel; no centro uma torre. A visibilidade é uma armadilha. O detento (interno, prisioneiro, etc) é visto, mas não vê. É fonte de informação, mas nunca um objeto de comunicação.

O Panóptico produz indivíduos isolados e constantemente visíveis. Massas compactas dão lugar a individualidades isoladas e visíveis. “Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder” (FOUCAULT, 2004, p.183) O detento

não sabe se está sendo vigiado, mas isso não importa, o que importa é que ele saiba que pode estar sendo vigiado.

O Pan-óptico é o paradigma perfeito de uma moderna instituição disciplinar assaz adequada a uma sociedade disciplinar.

Ao fim deste capítulo Foucault demonstra o triunfo da prisão sobre as outras formas de dominação. No entanto, a prisão pertence a uma rede mais vasta deste “sistema carcerário” que denominamos sociedade moderna que compreende também escolas, instituições militares, hospitais e fábricas, que materializam o ideal de uma *sociedade pan-óptica* para seus próprios membros.

3. Estado policial e a moderna sociedade de controle

Conforme o sociólogo alemão Max Weber (1864-1920), o Estado é a instituição política que, dirigida por um governo soberano, reivindica o monopólio do uso legítimo da força física em determinado território, subordinando os membros da sociedade que nele vivem (WEBER, 1996).

Em geral, nos Estados Modernos, os braços do Governo que exercem essa função são o exército, a polícia, os departamentos de inteligência, entre outros. Entretanto, por mais necessário que sejam, é evidente que quanto menor for a exigência de intervenção dessas instituições, mais livre e democrática será determinada sociedade.

No entanto, mesmo nas sociedades democráticas, órgãos governamentais investigam seus cidadãos. Escutas telefônicas, vigilância em espaços públicos (ou mesmo privados), na internet são consideradas por muitos como legítimas intervenções do Estado em prol da segurança da coletividade. No entanto, há sempre o risco da invasão de privacidade.

Em nossos dias, o cidadão comum está sujeito à vigilância dos sistemas eletrônicos que estão em todos os lugares: nas praças públicas, na rede mundial de computadores, nas ruas, nos condomínios, nos estabelecimentos comerciais, nas instituições educacionais, etc.

As recentes tecnologias digitais ampliam o controle e a vigilância a patamares inimagináveis. Possibilitam a coleta e o armazenamento de dados e informações que geramos, muitas vezes sem o nosso consentimento. Há um olhar onipresente que dissipa quase que imperceptivelmente o controle social.

Há quem defenda o uso indiscriminado de câmeras de segurança e de outras formas de monitoramento sob a alegação de que a sensação de vigilância inibiria as infrações e delitos; o que não é necessariamente verdadeiro.

Nesta direção, Michel Foucault (1926-1984), é um dos pensadores que mais esforços dispensou a essas questões. Em sua obra o filósofo francês debruça-se sobre o exame desses novos modelos de organização do poder desenvolvido, mormente, a partir do século XVIII. Para Foucault, na sociedade moderna, o poder não está, como já exposto, concentrado apenas no setor político ou em determinada instituição. Para o pensador, o poder está disseminado por diversas instâncias da vida social. Fragmentou-se, tornando-se ainda mais eficaz.

A análise de Foucault transcende a questão do *macropoder* centrado e representado pelo Estado. Foucault dedicou-se, mormente, à abordagem dos *micropoderes* exercidos por uma imensa rede de pessoas, funções e mecanismos que internalizam e reproduzem as normas estabelecidas por uma espécie de *disciplina social*.

Para o filósofo, o poder emana de todas as partes e está em toda parte. Afirma o pensador:

“O poder é em realidade de relações, um feixe mais ou menos organizado, mais ou menos piramidado, mais ou menos coordenado, de relações” (FOUCAULT, 2001, p. 302).

Segundo Deleuze, para Foucault o poder não é da ordem da propriedade, mas da estratégia,

e seus efeitos não são atribuídos a uma apropriação, mas a disposições, a manobras, táticas, técnicas, funcionamentos; ele se exerce mais do que se possui, não é o privilégio adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas (DELEUZE, 2005, p. 35)

Em *Vigiar e Punir* (2004), Foucault mostra uma série de estruturas veladas de poder existentes na sociedade moderna e demonstra a evolução dos mecanismos de controle social e punição que se tornaram paulatinamente menos visíveis e igualmente mais racionalizados. Nesta obra, Foucault descreve a sociedade moderna em termos de uma **sociedade disciplinar** na qual prevalece a produção e a reprodução de modelos de disciplina e controle social permanentes e presentes em todas as instâncias da vida do indivíduo.

Instituições como manicômios, hospícios, asilos, internatos, presídios, orfanatos (e as versões modernas de tais organizações) não têm, *a priori*, o objetivo de curar ou recuperar pessoas. No entanto, tais organizações cumprem com competência outra

função: a de excluir e confinar o diferente, a escória; afastando-os da sociedade dita “normal” e “civilizada”.

A supracitada tese de Foucault pode ser corroborada, por exemplo, por determinadas “opções” urbanísticas. É absolutamente fácil em cidades do interior do país, não por acaso, encontrar construídos em regiões periféricas: cemitérios, hospitais psiquiátricos, clínicas de reabilitação de dependentes, os famigerados “lixões” ao lado de conjuntos habitacionais para populações carentes. Essas “escolhas” do processo de urbanização são sobremodo comuns e não são espontâneas, gratuitas, aleatórias.

Entretantes, faz-se mister salientar que tais organizações quase sempre produzem o oposto do que se propõem a produzir. Hospícios e clínicas psiquiátricas não resolvem o problema da loucura social, clínicas de reabilitação não resolvem o problema da dependência (...) Quanto mais repressão, menos humanidade!

Na sociedade contemporânea, as pessoas frequentemente se submetem a sistemas que possuem aparente impessoalidade e onipotência. Suas normas são inquestionáveis e irrecorríveis. Não há a quem reivindicar se “o sistema não permite” ou “está fora do ar”.

É o que acontece, por exemplo, quando um indivíduo encontra-se diante de um caixa eletrônico ou travando uma disputa com qualquer operador de telemarketing quando surge, repentinamente mensagens do tipo: “o sistema não permite esse tipo de operação”.

Postula Foucault:

Quando fala-se de poder, as pessoas pensam imediatamente em uma estrutura política, um governo, uma classe social dominante, o mestre frente ao escravo, etc. isto não é de nenhum modo aquilo que eu penso quando falo de relações de poder. Eu quero dizer que, nas relações humanas, qualquer que sejam - que trate de comunicar verbalmente, como fazemo-lo agora, ou que trate-se de relações amorosas, institucionais ou econômicas -, o poder continua presente: eu quero dizer a relação na qual um quer tentar de dirigir a conduta do outro. estas são, por conseguinte, relações que pode-se encontrar em diversos níveis, sob diferentes formas; estas relações de poder são relações móveis, ou seja elas podem alterar-se, elas não são dadas de uma vez para sempre (FOUCAULT, 2001, p. 1538)

Sob a ótica foucaultiana o poder, na sociedade hodierna, não é exercido por um grupo, por uma pessoa ou organização. Existem *micro poderes*, redes de relações de poder espalhadas por todas as esferas e instâncias da vida. O serviço secreto, o policial, o porteiro, o supervisor, o encarregado, o inspetor, o monitor, as câmeras de monitoramento, sensores, alarmes, redes sociais, exercem, cada um, à sua maneira, sua porção de poder e controle sobre a vida das pessoas, oferecendo aos indivíduos a ilusória

sensação de segurança. Estes, imaginando-se seguros e portadores de privacidade, são vigiados, monitorados, controlados para a *sua própria segurança e bem estar!*

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionários de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; Maria Helena Pires. *Filosofando: Introdução À Filosofia*. São Paulo: Moderna, 2009.

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 348.

ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p.114.

BARREIRA, César (org). *Poder e Disciplina: Diálogos com Hannah Arendt e Michel Foucault*. Fortaleza: Ed. UFC, 2000; reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 272.

CHAUÍ, Marilena. *Filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete, Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Édition Établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Collaboration de Jacques Lagrange, Vol. I et II. Paris. Quarto Gallimard, 2001.

WEBER, Max. *A Política como Vocação*. In: WEBER, Max. *Ciência e Política, Duas Vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 1996. p. 53-124.

O colapso do sentido de representação da realidade social

Ana Lucia do Amaral Villas-Bôas¹

Resumo

O presente ensaio trata de maneira pouco óbvia o atual sentido de representação da realidade social. São colocadas para segundo plano todo o tipo de análise em que o social foi enquadrado até a terceira revolução industrial, ocorrida na segunda metade do século XX, quando assistimos uma mudança de paradigma na base de produção material. Os efeitos dessa mudança criam dificuldades em se interpretar o social, posto que as categorias até então utilizadas para a sua análise não mais dispõem do mesmo poder explicativo e interpretativo. Os últimos anos do século XX tornaram-se uma incógnita, enquanto objeto de estudo de sociólogos e filósofos, posto que o campo epistêmico da sociologia se expandiu tanto quanto foi expandida a amplitude das relações sociais e do próprio campo social assim dito. Tentar compreender o mundo em que vivemos a partir da citada mudança significa levar em consideração amplos extratos sociais antes inexistentes, mas que agora surgem com força na conformação do social, não podendo mais essa realidade ser negada pela sociologia tradicional. Temos diante de nós um texto estranhamente inquietante, onde perguntas ficam sem respostas e hipóteses tornam-se elementos instigantes para se pensar o sentido social de representação da realidade social.

Palavras-chave: Colapso do sentido. Representação. Realidade Social. Sociedade. Pós-modernismo.

Abstract

This essay deals with the current meaning of social reality representation in a non-obvious way. All kinds of analysis in which the social was framed until the third industrial revolution happened in the second half of the twentieth century, a paradigm shift in the material production base, are placed on a secondary plane. The effects of this shift create difficulties in interpreting the social, since the categories previously used for its analysis no longer have the same explanatory and interpretative power. As studied by sociologists and philosophers, the last years of the 20th century have become obscure, since the epistemic field of sociology expanded as much as the breadth of social relations and social field itself was expanded. To try to understand the world we live in as of said change means taking into account broad social strata which did not exist before, but which now appear with force shaping the social, a reality that can no longer be denied by traditional sociology. We have before us a strangely unsettling text where questions remain unanswered and hypotheses become exciting elements to think about the social meaning of social reality representation.

Keywords: Collapse of sense. Representation. Social reality. Society. Postmodernism.

¹ Doutora em ciências sociais pelo PPCIS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Introdução

Em ensaio inquietante, a questão que se coloca pela frente, para o autor, é saber se existem espaços vazios, autônomos, onde indivíduos, grupos de indivíduos ou mesmo amplos extratos sociais estão experimentando a invenção de novas relações sociais, bem como alterações gradativas no sentido social de realidade, ou se, pelo contrário, tudo que de fato existe é um cotidiano circundado, cujas ampliações e fragmentações elevam a potências infinitas sua própria noção, sob o risco inclusive de vir a implodir, desabar sob seu peso, e deixar de ter em si uma explicação, pelo colapso do sentido do próprio social.

Iluminismo, Revolução Burguesa, Revolução Industrial. Tripé de um mesmo processo que se desenrolou como sendo a implementação definitiva do Sistema Capitalista. Signos sob os quais se conformou a Modernidade. Racionalidade totalizante onde o homem contemporâneo vivencia e ensaia sua condição. Condição firmemente articulada à sua tautológica relação de domínio sobre a natureza.

Ernest Mandel propõe, e nós dispormos, uma periodização por fases do desenvolvimento tecnológico, de acordo com a natureza das máquinas que predominam num dado momento da modernidade. Dessa maneira podemos distinguir a produção de motores a vapor a partir de 1848, de motores elétricos e de combustão a partir do final do século XIX e de motores eletrônicos e nucleares a partir da década de 40 do século XX. Assim, estaríamos vivendo a Terceira Idade da Máquina, ou talvez a quarta, se considerarmos que a produção de computadores está substituindo a produção de motores nucleares.

Dessa maneira, não estabeleceremos cortes no paradigma da modernidade (pré-moderno, pós-moderno, neomoderno), o que suscitaria uma discussão exausta acerca da validade ou não dessas rupturas, que não cabe a esse trabalho, mas, antes, trataremos da atualidade do poder científico e tecnológico como condição de maioridade dessa era.

Assim, o presente ensaio circunscreve-se ao quadro das discussões teóricas acerca da relação existente entre o desenvolvimento industrial capitaneado pela informática nas sociedades avançadas (bem como se dá esse processo nas sociedades terceiro-mundistas, com suas especificidades, sua história outra), o processo de acumulação de capital que se deslança sob novos padrões, inferindo diretamente na estrutura da divisão do trabalho, e a capacidade de representação do sentido social de realidade que essa nova configuração gerencia, ou seja, o sentido da condição humana na modernidade.

Projeto Iluminista

Não ser o centro do universo. A sensação de abandono na era copernicana remete o homem a si próprio, como seu mais novo e sólido referencial. Inevitável o ruir de Deus nestas circunstâncias. Não ser o centro do universo. Essa nova explicação da totalidade reconstrói a visão antropocêntrica. O homem moderno olha para o mundo como sua maior chance de concretude. O mundo é ideia que adquire movimento em contraponto ao escatológico imobilismo feudal.

As rodas rolam, fazem circular a mercadoria cada vez mais longe. Rompem-se antigos limites de espaço/tempo, estabelecem-se novas polaridades. A circulação de novas mercadorias é vital às relações econômicas que se vão organizando. A mudança no modo de vida exige uma rearticulação do sentido social de realidade.

E mobilidade é um conceito moderno. Movimento. Deslocamento. Circulação. Esse o substrato teórico que retoma à experiência histórica para reconstrução do real.

A explicação da natureza dos fenômenos que se tinha até então calcava-se em princípios inquestionáveis, dogmas, paradigmas de substrato sobrenatural. Transcendente. A mítica divina explicava e, sobretudo, justificava o real.

Contraditoriamente aos pensadores que se valiam do método dedutivo, o projeto iluminista insistia numa explicação da realidade baseada no modelo das ciências naturais. Nesse sentido, era influenciado por Newton – com seu modelo de conhecimento centrado na observação, no experimento e na acumulação de dados.

Combinando o uso da razão e da observação, os iluministas analisavam de forma demolidora todos os aspectos da antiga formação social. Todas as instâncias filosóficas que, de alguma forma, brecavam a expansão do projeto burguês sofreram sua crítica corrosiva.

Contra um discurso que tinha Deus como referente absoluto e inquestionável, abriam-se as baterias do racionalismo iluminista, dessacralizando o saber, universalizando-o, banalizando-o, ao mesmo tempo em que fornecia a fundamentação teórica de uma nova estrutura de pensamento.

Graças a Gutemberg, as bibliotecas já podem deixar as torres dos mosteiros, e o conhecimento é veiculado de uma forma - imprensa - que já o separa, em primeira instância, do seu produtor. Os livros circulam em muitas mãos pelas cidades, confiados agora a locais de acesso público.

O trabalho é uma categoria filosófica do pensamento humano que se concretiza materialmente em sua existência. O trabalho, que tem servido à espécie em seu confronto com a necessidade, está definitivamente no desejo de não trabalhar, que o homem fundamenta sua atuação a partir do surgimento do capitalismo.

Nesse momento, o trabalho é sistematizado em seus aspectos microcósmicos, sofre organização vertical/horizontal, conhece a variedade de métodos, se distribui e disciplina, sua dimensão social adquire um sentido definitivo no pensamento humano, ao ponto de o homem não conhecer mais sua vida fora dele.

O trabalho humano vincula-se cada vez mais à produção do objeto. Há uma objetificação da relação do homem com o mundo. O objeto construído afasta-se gradualmente, por ser autônomo e sujeito ao desloque no processo de circulação de mercadorias onde agora atinge sua completude. É onde, também, se inicia o rompimento gradativo da relação sujeito-objeto, tanto na organização do trabalho como na elaboração do produto. Artesanato superado na manufatura, que se supera na indústria. (A ideia de produção em série será algo que se baseia na observação do crescimento geométrico das populações urbanas?)

As cidades se configuram como a expressão que sintetiza modo de ser e viver capitalista. O organismo vivo em que se transformam é seu melhor espelho e reflexo. Nas cidades, mais que em qualquer outro lugar, se aplica e opera o conceito de mobilidade. Nelas se organizam racionalmente o trabalho e a produção. Circulam mercadoria e saber.

Inerência do Caos

O capitalismo é antes de tudo um fenômeno urbano. Demasiado urbano. A cidade burguesa nasce sob a administração de suas próprias inumeráveis deficiências – o caos lhe é inerente e característico já no nascedouro – e assim ela se desenvolve; pelo exercício do erro, isto é, do experimento. Foi explodindo o rosto que o homem descobriu a pólvora. Essa a metodologia da modernidade. Predatória. Acidental.

As cidades estão crescendo, dentro delas se realizam todos os negócios, incluindo os que envolvem produção de alimentos. A vida agrícola é redimensionada pela experiência urbana. Os grupos e estratos sociais se ampliam e se fragmentam. Surgem as classes sociais, fundamentadas, sobretudo, no substrato teórico da Revolução Francesa e na entrada em funcionamento dos brontossauros metálicos da primeira Revolução Industrial.

O capital, a essa altura do campeonato, já é uma sólida instituição da lama humana. Seus jogos de linguagem, seu espectro referencial, seus valores mais sofisticados ou prosaicos estão devidamente introjetados e subtendidos no texto dos códigos sociais.

O poder social resulta da função produção-consumo, que se expressa na categoria dinheiro. O capital é ampliado para o mundo. Colonialismo, Monopolismo. Imperialismo. A circulação de mercadorias é a base concreta sobre a qual se move o conceito de mobilidade. A organização do trabalho viabiliza a produção. A invenção da necessidade garante o consumo.

A construção capitalista atinge sua formulação teórica. Atinge um nível de abstração conceitual e transparência que viabiliza sua crítica. Isto é, o capital começa a dar seus primeiros passos rumo à eternidade. Pretendendo-se único e totalizante enquanto modo de vida, se expandindo todo pelo planeta – irremediável vampiro predador –, mantendo com o sistema ecológico uma relação de esgotamento. O processo de reprodução do capital sempre implicou o aniquilamento de recursos naturais (matéria-prima, solo).

A racionalidade burguesa não estabelece qualquer tipo de ponderação eficaz, de um ponto de vista político, no que se refere à sua relação com a natureza. (Se, quando tudo começou, a maior parte do patrimônio ecológico da Terra estava intacta, resta alguma possibilidade de tudo isso terminar antes de um colapso do ecossistema?)

O capital agora é Deus. Tudo rege, tudo determina. Nada no mundo vivo da realidade e da imaginação humanas lhe escapa. A formulação capitalista precisa ser subtexto de todos os relatos. Recorre, inclusive, à crítica para isso. Tudo e todos se movimentam dentro das mesmas determinações gerais.

A crítica marxista do capital estabelece uma relação de paixão entre o fato histórico e a ação dos intelectuais no sistema político da sociedade, ao fundamentar sua estratégia na missão histórica do proletariado.

O salvacionismo marxista fez supor que o desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo engendra a base material de um outro diferente modo de produção, cujo código genético seria transmutado pela resoluta (leia-se: organizada) vontade dos homens de mudar. (mais ou menos como esperar que uma vaca mecânica procrie borboleta selvagens...)

Marx supõe que a classe operária seria capaz de gerir a totalidade das forças produtivas, de cujo desenvolvimento é causa e consequência. Entretanto, esse

desenvolvimento obedece à lógica estrutural e intrínseca das necessidades do capitalismo, que vive de administrar suas crises, enquanto consegue manter as regras do jogo, isto é, o sentido social de realidade, e produzir nesses termos.

A classe operária, e posteriormente as massas, é resultado da função capitalista. Não é portadora de outra proposição social, apenas a reprodução, a ampliação e fragmentação metastáticas de um sistema que a esgota e reinventa. O proletário industrial, deformação humana do capital, está mais para Frankenstein do que para qualquer outra coisa. O desenvolvimento das forças produtivas capitalistas não provoca qualquer transcendência nos limites históricos do proletariado, nem produziu uma classe operária capaz de se tomar consciente das atribuições históricas que fundam o racionalismo marxista.

Situações Inacabadas

Em Hegel, a História é a progressão dialética por meio da qual o Espírito, inicialmente estranho a si mesmo, toma consciência e posse do mundo – este considerado como o próprio Espírito existindo fora e separado de si, até se retomar e se reunificar completamente. Isso ocorre por intermédio de etapas sucessivas, cujas contradições internas levam, necessariamente, à superação e passagem para etapa seguinte, de modo progressivo, até a realização de uma síntese final, onde o sentido de toda a História. O sentido de cada momento só pode, então, ser compreendido à luz dessa síntese final. Até lá, tudo que nos resta são fragmentos, incompletudes, situações inacabadas à espera do final dos tempos.

O espírito da História, a que se refere Hegel, corresponde ao sentido que o homem constrói para sua existência, o modo como se ordena sua consciência – instância de laboração do real –, é o que ele próprio espera de sua História, isto é, a História que faz e registra como tal e que se distribui por todos os fragmentos de consciência (indivíduos) a que essa História pertence.

É o relato que sobrevive ao ocorrido e referencializa os homens com relação ao passado (perdido). Corresponde a uma necessidade de observação e coerência frente à (possibilidade de) repetição dos fenômenos, seu entendimento e atuação sobre eles.

História existe tão-somente como invenção humana (não nos pode ser contada por passarinhos), e é nesse âmbito que precisa ser circunscrita para que possa ser

compreendida sem que se tenha a desmesura, enorme, densa pretensão de com isso estar tocando a totalidade da vida.

Quando o marxismo, na pessoa de seu avatar fundador, inverte a dialética hegeliana e fala da História como a tomada de posse progressiva da Natureza pelo trabalho humano; ou quando situa o mundo como exterioridade de uma Natureza hostil à vida dos homens, e sobre a qual suas atividades não têm alcance (isto é, não podem explicar a totalidade na qual estão inseridas como fração); e, ainda, ao supor que os homens, numa sociedade complexa e total, irão “conformar” a Natureza segundo suas necessidades, até o momento em que, dominando-a toda, irão se reconhecer nela como em sua obra, e ao depositar reconhecimento nos instrumentos e objetos produzidos, o marxismo não faz mais do que inverter e continuar a lógica capitalista de apropriação predatória da Natureza. E quase a justifica como uma necessidade histórica que transcende à compreensão de seus próprios agentes.

Não se pode afirmar que a sociologia clássica tenha conseguido explicar o que aconteceu até aqui no capitalismo. Ou se tudo há é um consenso negociado de análise no qual está implícito o (ilusório) direito da crítica (não experimental, vazia, coagida) que habita universos paralelos ao real arbitrado pelos signos da representação burguesa. Uma organização relativamente estável do sistema de trabalho, combinada a uma expansão regular dos meios de produção, possibilitou o desenvolvimento de um sistema de representação política baseada na agonística social. A estrutura desta representação é também bastante sistemática e organizada, segundo padrões burgueses.

Há um lugar para cada coisa. Instituições diversas. Diversos planos de encenação do sentido social de realidade. Um colossal sistema de significações de apelo ideológico se desenvolve e se descola gradativamente da realidade social... Se descola porque a capacidade de transformação do real se dá de forma mais acelerada do que sua própria capacidade de representação, a qual sempre acontece num momento posterior ao vivido (corresponde à identificação do real e à elaboração de sua imagem). No nível social, essa representação se fixa, se cristaliza em seu “melhor” momento, isto é, quando reúne a representação de todos os elementos capazes de dar sustentação político-ideológico ao status que assim é decodificado.

A racionalidade burguesa estabelece igualdade e justiça como sustentáculos ideológicos de sua formação social. Mas que se pode esperar de um senso de justiça que se funda na tutela do poder, um poder que é sempre político, seja qual for seu fundamento?

A igualdade proposta é de significação horizontal (operários entre si, burgueses idem), sem questionar em momento algum a verticalidade da organização (do próprio sentido da organização).

A organização capitalista estabelece separação/distinção/função/aplicação em todas as instâncias da vida social, tal modo o princípio hierárquico do poder se estabeleça, digamos quase *per se*. Uma lógica cujo efeito mais intrigante consiste em se fazer operar (mesmo pela mão daquele a quem ela não interessaria, mais que isso, a quem ela prejudica e deprecia) como se tudo fosse uma ocorrência natural, decorrente de um jogo social sem árbitro (porém arbitrado).

Pode-se questionar, por exemplo, se em algum momento a legitimidade do poder burguês ocorreu de fato, por intermédio da representação do voto, em qualquer dessas cidades liberais-democratas controladas por seus grupos político-econômicos, ou se essa legitimidade sempre correspondeu ao que é atualmente: um simulacro que se sustenta por sua própria dinâmica, enquanto jogo de linguagem do sistema.

“O que está em cima é como o que está em baixo”. O que Trismegistro não contava é que uma das imagens sempre se reflete invertida ou será que ele sabia que o banqueiro, com a progressão de sua invenção e papel no sistema capitalista, acabaria tão miseravelmente semelhante aos seus arqui aliados do crime organizado? (A existência de um garante direito de existência do outro. Não importa a vontade individual, quando suas respectivas atuações é que, de fato, definem os papéis).

Crise de esquizofrenia

Igualdade e Justiça Sociais, inválidas de tudo, são dois fantasmas que perduram, de forma banal, servindo de referentes a muitos jogos de linguagem do capitalismo, sem que sua inexistência seja sentida ou reclamada pelas massas submersas no mercado de trabalho e no burburinho das cidades... A ideologia, enquanto instâncias de legitimação, tem por função fazer acreditar no que não existe. Liberdade. Justiça. Igualdade. Democracia. O desejo de mobilidade paralisa a prática humana em tomo de expectativas irrealizáveis.

A aceleração da realidade social, instalada por uma combinação entre ritmo frenético das máquinas e o ritmo frenético das ruas, faz perder em abrangência e eficácia os signos da representação burguesa. Partidos. Sindicatos. Estado. Meios de produção. Propriedade. Trabalho. Dinheiro.

Desde que se acelerou a produção em série, e as cidades foram se transformando nesses sanatórios metropolitanos, o capitalismo vive sua crise de esquizofrenia total (administrada). Os relatos andam para um lado e os passos do mundo real, para o outro.

Fale a esperança. A explicação. O modelo teórico do câncer parece próximo de uma representação do social moderno. Síndrome desorganizadora. Reprodução desorganizada. Pane no código de divisão celular. Caos físico. O social existe metastaticamente, este o seu procedimento funcional.

O delírio da representação burguesa é sua fome totalizante. A expansão conhece apenas o limite entrópico. O projeto do capital é se expandir sempre. A noção de crescimento está colocada do lado de fora do homem, no mundo, no plano da concretude de seus objetos. Os objetos representam as relações e os próprios homens.

Entre estilhaçar as representações burguesas, reformá-las ou conservá-las, as classes (por inércia) e os grupos políticos (por justificação) investiram todas as suas energias no social. A ação dos grupos políticos representa a esperança de transformação do social pelo social. Aí tem estado a resposta para tudo. Os movimentos político filosóficos dos últimos 100 anos se esforçam por explicar um modo de produção que conduz o homem para dentro do caos social por ele inventado e a ele reinventado com uma misteriosa lógica autônoma, enquanto sistema inteligente, cuja impossibilidade de autorregulação aumenta na medida em que ele é capaz de conduzir seu próprio sentido (seja qual for), tão-somente pela ampliação, reprodução e fragmentação contínuas de seus princípios intrínsecos.

A evolução social do capitalismo leva a uma série de diferenciações de um movimento para outro. Sua lógica absorve todas as lógicas adjacentes, encena uma diferenciação localizada e se mantém o mais uniforme e por inteiro possível (vide colonialismo-monopolismo-imperialismo, bem como as variações sociais de país para país; afinal, o capitalismo é um só, mas as Coréias são duas).

Se em Hegel é o Espírito quem dá sentido à História, ao passo que em Marx o espírito é a própria História dotada de sentido, a hipótese de uma lógica autônoma do social supõe que esse sentido da História seja determinado pelo Social (que ocupa aqui lugar outrora reservado por Hegel ao espírito), inferido a partir do relato político onde se articula, para ser devolvido à realidade social, já sem grandes chances de controle.

Plano das indeterminações

As ações dos homens, apesar da insistência racionalista e mesmo do resultado da coordenação política dessas ações (no âmbito do social), parecem fadadas a se perder e a se confundir num grande emaranhado de linhas e injunções que conduzem o conjunto colossal do social moderno ao plano das indeterminações (caos), cada vez menos sensível ao gerenciamento político do sentido histórico implementado.

A História resulta de uma articulação política – os fatos preservados do esquecimento têm utilidade ideológica –, enquanto que as massas modernas, cada vez mais sem utilidade física, resumem-se à negação do sentido político da História, o que possibilita o desenvolvimento de uma lógica autônoma do social; isso decorre do adensamento populacional das massas nas megalópoles pós-industriais e do desaparecimento do trabalhador coletivo, graças à informatização e robotização do aparelho produtivo.

A totalidade do pensamento humano se expande e se elabora em inúmeras categorias. A multiplicidade de oferta de relatos se reproduz na demanda. O relato político-filosófico, bem como outrora o religioso, perde em abrangência e eficácia dentro de seu campo de ação.

Pode-se inferir uma trajetória evolutiva no capitalismo. Artesanato. Manufatura. Indústria. Cibernética. Obedece a um fio condutor, que se desenrola na produção e articulação do objeto (e a si próprios) em série com mínima participação humana.

Ao concretizar a aceção ideal de trabalho que o capitalismo foi construindo, a cibernética não faz mais do que despejar nas praças cinzentas do mundo ocidental (incluindo sua cortina de ferro) uma multidão desesperançada de velhos e desempregados trabalhadores que experimenta no corpo a falência do conceito de trabalho, segundo o modo de produção que a arregimentou, e que trabalhou no sentido da superação desses trabalhadores coletivos enquanto componente humano do sistema.

É o surgimento das massas. Contingente ocioso que vem dando mais tom, mais um (talvez o último?), à configuração social.

Como fenômeno urbano, o capitalismo sempre contou com as massas. Anteriormente, elas eram industriais, proletárias e participativas, procuravam se dar um sentido histórico, mobilizavam-se para grandes reivindicações lotando os estádio por sindicatos e partidos, e assim cediam à sedução do apelo político: lembram-se de seu

comparecimento às duas guerras mundiais? Agora seu perfil sofre grandes e fortes alterações.

À legião urbana existente – operários, trabalhadores qualificados ou não, funcionários do comércio, biscateiros, desempregados reais e virtuais, permanentes e temporários, totais e parciais – soma-se o conjunto de unidades humanas que se encontra alijado do sistema produtivo; quer seja pelo processo de subemprego de suas capacidades devido à industrialização do trabalho intelectual (automação/ informatização), quer seja pela abolição do trabalho. São os “expulsados” da base material.

Fenômeno característico do capitalismo avançado, que engloba outros segmentos-párias do social e que se constituem como fator diluidor, decompositor da antiga racionalidade fundada no trabalho. Expulsos da base material da produção (riqueza, consciência), inarticulados ou então ainda ligados a ela, mas de um modo super-fragmentado, desenvolvem uma hiperresistência à sua representação no social (qual é o real a que estão ligados? Que substrato para representação esse real oferece?).

Pela desmobilização e, conseqüentemente, é lógico, pela despolitização decorrente dessa quebra de referencial nas sociedades pós-industriais, assistimos hoje ao esvaziamento das instituições sociais consagradas pelo capitalismo. Ideologia. Política. Família. História e trabalho. Esvaziamento pressentido, por exemplo no alto nível de absenteísmo em relação ao trabalho, ao voto, no aumento do número de desertores de guerra (da História, portanto), vide o exemplo do Vietnã, e por aí vai...

O desabamento do sentido social de realidade vincula-se a uma desvalorização absoluta do trabalho social humano, bem como à separação definitiva entre sujeito e objeto, tanto do saber quanto da produção.

As cidades estão sobre o controle de engrenagens cada vez mais autônomas, autômatas, despossuídas de exercício imediato de vontade (programação prévia). A decisão, o procedimento, o arbítrio social transferem-se para o interior de sistemas autômatos inteligentes sem que a unidade humana exerça mais do que a tarefa fragmentária de entrar/sair com determinada informação, a qual desconhece em essência, princípio, finalidade, restando-lhe apenas a constatação de seu uso imediato. Sempre imediato.

A questão que se coloca pela frente é saber se existem espaços vazios, autônomos, onde indivíduos, grupos de indivíduos, ou mesmo largos extratos sociais (os “expulsos”, talvez?) estão experimentando a invenção de novas relações sociais, bem como alterações

gradativas no sentido social de realidade (graças a essas alterações vividas no mundo real, entendendo-se como tal o cotidiano, onde se dão as crises, as correntes, os fluxos de energia, a polarização), ou se, pelo contrário, tudo que de fato existe é esse cotidiano circuitado, cuja ampliação e fragmentação elevam a potências infinitas sua própria noção, sob o risco inclusive de vir a implodir, desabar sob seu peso, e deixar de ter em si uma explicação pelo colapso do sentido do próprio social.

A transformação das relações sociais se desenvolve no interior do próprio aparelho produtivo capitalista, onde pequenos enigmas e incógnitas estão sendo fixados – nos chassis dos próprios inventos – e estão sendo sutilmente abandonados ao tempo histórico, como mensagens cifradas a uma posteridade que corre o risco, inclusive, de vir a ser póstuma.

Referências bibliográficas

BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *As estratégias fatais*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

GORZ, André. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HUTCHEON, Linda. *A poetics of postmodernism: history, theory, fiction*. New York: Routledge, 1992.

KAPLAN, Anna E. *O mal-estar no pós-modernismo: teorias, práticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

MANDEL, Ernest. *Ensayos sobre el neocapitalismo*. México: Ediciones Era, 1975.

MARX, Karl. *A miséria da Filosofia*. Coleção Fundamentos de Filosofia. São Paulo: Ícone, 2004.

ROUANET, Sergio. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

SEIDEL, Roberto Henrique. *Do futuro do presente ao presente contínuo: modernismo x pós-modernismo*. São Paulo: Annablume, 2001.

Entrevista

Danilo Marcondes é professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e professor associado da Universidade Federal Fluminense. Doutor em filosofia pela University of St Andrews, foi presidente da North American Association for the History of the Languages Sciences e professor visitante na Université Paris X. É autor de inúmeros artigos e livros sobre o ceticismo moderno, a filosofia da linguagem, a ética e manuais de filosofia, dentre os quais destacamos *Language And Action: A Reassessment of Speech Act Theory* (John Benjamins, 1984), *Iniciação à história da filosofia* (Zahar, 1997) e *Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o Ceticismo* (UFMG, 2012).

Ensaio Filosóficos: Em primeiro lugar, gostaríamos de agradecer-lhe por conceder-nos esta entrevista. O senhor poderia falar um pouco sobre sua trajetória acadêmica e filosófica? Como foi seu primeiro contato com a filosofia, seu percurso na universidade, os livros, artigos e manuais que são grandes referências para os estudantes de filosofia no processo formação docente.

Danilo Marcondes: Fiz graduação em Filosofia na PUC-Rio e me graduei em licenciatura, porque sempre me interessei pelo ensino de Filosofia. Fiz em seguida mestrado também na PUC e doutorado na Grã-Bretanha, na universidade de Saint Andrews, me especializando em Filosofia da Linguagem. De volta ao Brasil, comecei dando aula na PUC e no IFCS-UFRJ ainda com contratos temporários. Fiz concurso para o estado e dei aula no então Segundo Grau. Um pouco depois fiz concurso para a UFF, onde estou até hoje como tempo parcial e tornei-me professor de tempo integral na PUC. Portanto, dei aulas em várias instituições e em vários níveis, Segundo Grau, Graduação, Pós-Graduação, disciplinas de Filosofia para outros cursos. Considero essa experiência extremamente importante e particularmente gratificante. Os textos e material de ensino que tenho publicado e de que muito me orgulho, até porque têm tido muitas edições, surgiram da necessidade de preparar material para os cursos, para uso em sala de aula e foram testados ao longo dos anos com os alunos desses diferentes cursos e níveis. Sem essa experiência não teria sido capaz de escrevê-los.

Ensaio Filosófico: Para o senhor qual seria a importância da filosofia cética no momento atual, em que o mundo parece estar completamente descrente de qualquer possibilidade de resolução política, num momento em que a religião não parece mais atender ao clamor de seus fiéis, da desconfiança de um dogmatismo radical no campo das ciências e do capitalismo levado às últimas consequências?

Danilo Marcondes: O ceticismo é um pensamento de crise, que trabalha o conflito entre as várias correntes, questiona o dogmatismo das posições que se consideram portadoras da verdade e representa na modernidade um compromisso com a liberdade de pensamento, de se considerar alternativas, de não se pensar em uma única direção. No pensamento contemporâneo os ceticismos antigo e moderno deram origem à filosofia crítica ou à concepção de pensamento como tendo uma tarefa eminentemente crítica, portanto, aberto à transformação.

Ensaio Filosófico: Talvez seja mais fácil aceitar a impossibilidade do conhecimento, segundo uma perspectiva do ceticismo epistemológico, do que conceber a total ausência de sentido de nossa existência e de fundamentos para nossos valores morais. No contexto contemporâneo de busca pela felicidade, é possível viver o ceticismo?

Danilo Marcondes: O ceticismo não afirma a impossibilidade de conhecimento, isso seria dogmatismo! O ceticismo considera que a atividade da filosofia é crítica e investigativa, que de fato se caracteriza pela busca, pelo não conformismo pela problematização de um pensamento único, pronto e acabado, ou com a adesão total a um tipo de pensamento ou corrente filosófica, seja ela qual for. No pensamento contemporâneo a filosofia que talvez mais se aproxime do ceticismo seja o existencialismo, que coloca ênfase não na tarefa cognitiva do pensamento filosófico, mas em sua dimensão existencial, questionando inclusive que o homem tenha uma essência. A existência autêntica, para usar as palavras de Sartre, o modo de vida que devemos escolher, mesmo que isso envolva dificuldades, é a forma de vida que pode conduzir à felicidade, enquanto realização pessoal. Isso está relacionado à criatividade, à busca de seus interesses, ao prazer da convivência e ao compromisso social já que não somos seres isolados da comunidade, da sociedade. Há momentos em que as escolhas devem ser feitas,

o exemplo de Sartre foi a Segunda Guerra Mundial e a necessidade de resistir, de várias formas, aos nazistas. Michel de Montaigne no século XVI foi de certa forma precursor dos existencialistas nesse sentido.

Ensaaios Filosóficos: Qual seria a relação entre a filosofia analítica e o ceticismo?

Danilo Marcondes: Podemos sob muitos aspectos considerar a filosofia analítica como um método investigativo e nesse sentido tem uma grande afinidade com o ceticismo. Muitos dos autores contemporâneos que discutem o ceticismo tiveram formação analítica: Miles Burnyeat, Jonathan Barnes, Julia Annas, são alguns exemplos.

Ensaaios Filosóficos: Poderíamos dizer que a crise atual – se há realmente uma crise – dos modelos de representação, sejam eles políticos ou religiosos, é derivada de uma certa crise da linguagem? Caso seja, como ficaria a crítica acerca das produções ideológicas, que se contradizem a todo momento nos conduzindo á situações aporéticas?

Danilo Marcondes: Não só da linguagem se a entendemos no sentido estreito, mas se entendemos a linguagem em um sentido amplo como experiência de significado, sem dúvida as crises política, econômica, ambiental, existencial, estão ligadas a essas estruturas e se expressam sempre em linguagens (ênfatiso o plural) inclusive não verbais (processos semióticos).

Ensaaios Filosóficos: Como o sr. entende o místico em Witingestein? É possível uma relação do místico para pensar uma outra ética a partir de Witigenstein? Não seria esse místico a condição para se pensar novos caminhos para a crise na política mundial?

Danilo Marcondes: Nunca trabalhei a questão do místico e nunca discuti essa questão em Wittgenstein. Acho que o misticismo é um tipo de experiência que se vive, se pratica e é por definição difícil discuti-lo, analisá-lo. Os grandes místicos, como San Juan de la Cruz escrevem poemas e com isso podem nos transmitir algo, ainda que remotamente, de seu misticismo.