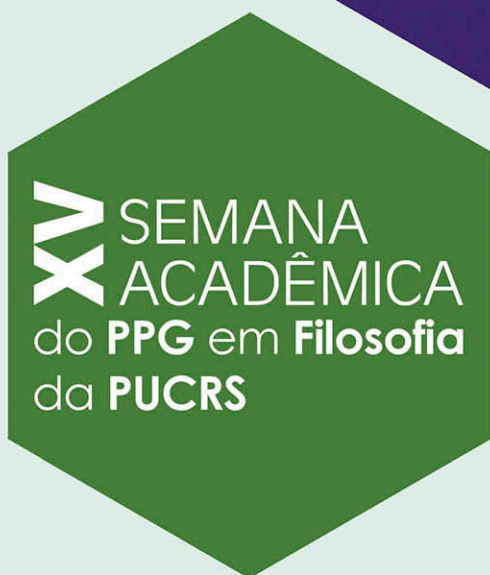




Ética,
Contemporaneidade
e **Desconstrução**

Lógica de **Transformação**:
Críticas da **Democracia**



A Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS chegou à 15ª edição no ano de 2015, evento que ocorreu no período de 22 a 24 de setembro. Foram três dias de intensa atividade filosófica com palestras de professores/pesquisadores e sessões temáticas. Em especial, os Grupos de Pesquisa do PPG tiveram papel atuante com debates e apresentações de trabalho de pós-graduandos e graduandos da PUCRS e de outras instituições superiores do Brasil. Este quarto volume dos Anais da XV Semana Acadêmica contém o artigo de abertura do Prof. André Brayner de Farias (UCS/PUCRS), um dos palestrantes da XV Semana Acadêmica, e textos vinculados aos Grupos de Pesquisa em Ética, Contemporaneidade e Desconstrução, Críticas Filosóficas da Violência, e Lógicas de Transformação, Críticas da Democracia. A Semana Acadêmica tem promovido eventos nos quais são apresentadas pesquisas e contribuições de boa qualidade em Filosofia, principalmente nas Áreas de Concentração do PPG em Filosofia da PUCRS (Metafísica e Epistemologia, Ética e Filosofia Política). Ademais, a Semana Acadêmica estimula o debate franco, a pesquisa responsável e a produção de argumentos rigorosos sobre diversos tópicos e problemas em Filosofia. Também proporciona um espaço de publicação de textos de professores, pesquisadores, pós-graduandos e graduandos.



- Epistemologia Analítica e Social
- Filosofia na Idade Média
- Metafísica Analítica
- Filosofia da Mente



- Teoria da Justiça e Cultura Política
- Filosofia Sistemática: Dialética e Filosofia do Direito
- Ética e Filosofia Política



- Filosofia e Interdisciplinaridade
- Metafísica e Fenomenologia Hermenêutica
- Dialética e Filosofia da Ciência



- Ética, Contemporaneidade e Desconstrução
- Lógica de Transformação: Crítica da Democracia



XV SEMANA
ACADÊMICA
do **PPG** em **Filosofia**
da **PUCRS**

Ética,
Contemporaneidade
e **Desconstrução**

Lógica de **Transformação**:
Críticas da **Democracia**

XXV SEMANA
ACADÊMICA
do **PPG** em **Filosofia**
da **PUCRS**

Volume 4

Φ editora fi

ORGANIZADORES

Evandro Pontel
Bruna de Oliveira Bortolini

Capa: Tatiane Marks
Diagramação: Lucas Fontella Margoni
Revisão dos autores.



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os diretos da
Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BORTOLINI, Bruna de Oliveira; PONTEL, Evandro (Orgs.).

XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da PUCRS: volume 4 [recurso eletrônico] / Bruna de
Oliveira Bortolini, Evandro Pontel (Orgs.) -- Porto Alegre:
Editora Fi, 2015.

449 p.

ISBN - 978-85-66923-78-0

Disponível em:

<http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Programa de Pós-Graduação. 3. Anais. 4. Revista.

I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

Sumário

Vilém Flusser – elogio do desenraizamento	
<i>André Brayner de Farias</i>	9
Sobre a relação ética e a responsabilidade em E. Levinas	
<i>Águeda Vieira Martinelli</i>	20
A Crítica de Walter Benjamin ao Capitalismo como Religião	
<i>Bruna de Oliveira Bortolini</i>	35
A visão pikettyiana do capital na era da democracia	
<i>Camilo José Jimica</i>	54
Um nietzschiano entre os selvagens: Pierre Clastres e a Dívida	
<i>Émerson dos Santos Pirola</i>	82
Breves notas sobre violência e poder: Benjamin, Derrida e Agamben	
<i>Evandro Pontel</i>	110
Diferenças entre indústria cultural e internet (WEB 2.0): <i>gatekeeping</i> e democratização dos meios de comunicação de massa	
<i>Fabio Goulart</i>	129
A <i>épistémè</i> foucaultiana através da estrutura e do acontecimento	
<i>Gabriela Jaquet</i>	149

Vontade de poder e “grande saúde”: uma proposta de superação da moral decadente na filosofia nietzschiana.	
<i>Hellen Maria de Oliveira Lopes</i>	172
A tecnologia e a escrita na filosofia de Vilém Flusser	
<i>Jair Inácio Tauchen</i>	185
O Sentido Ético e a Justiça em Emmanuel Levinas	
<i>Jefferson Polidoro Dias</i>	198
Dialética da reconciliação: Hegel, Adorno e o tema da <i>Versöhnung</i>	
<i>Jéverton Soares dos Santos</i>	212
<i>Robson da Rosa Almeida</i>	
A dialética entre ser e dever-ser: a aporia operatividade e comando em Agamben	
<i>Joel Decothé Junior</i>	245
A violência gerada pelas normas de gênero	
<i>Juliana Pacheco Borges da Silva</i>	265
A transformação sob a condição do amor em Alain Badiou	
<i>Leonardo Dehan Bragé</i>	277
<i>Leonardo Ritter Schaefer</i>	
Filosofia ocidental e não ocidental: O reconhecimento do outro filosófico	
<i>Leonardo Marques Kussler</i>	289
O ego encarnado	
<i>Luiz Edmundo Pinto Bonilha</i>	305
Éticas do cuidado: voz feminina ou dominação?	
<i>Lurian Possebon</i>	324

Sobre a (in)divisibilidade da letra em Lacan e Derrida	
<i>Manuela Sampaio de Mattos</i>	337
Por que uma hospitalidade incondicional?	
<i>Marco Antonio de Abreu Scapini</i>	356
Espaço social, lutas simbólicas e classe social em Pierre Bourdieu	
<i>Olga Nancy P. Cortés</i>	369
Aufklärung, coraje y gubernamentalidad en Nietzsche: aportes para una (re)lectura de el nacimiento de la tragedia a partir del prólogo a Richard Wagner	
<i>Sebastián M. Ferreira Peñaflor</i>	385
Para uma genealogia do sujeito e da ética em Michel Foucault	
<i>Sergio Fernando M. Corrêa</i>	410
1492 – A Permanência do Mito da Modernidade	
<i>Tiago dos Santos Rodrigues</i>	430

Vilém Flusser – elogio do desenraizamento

André Brayner de Farias

Para meu pai, que gostava de plantar
baobás clandestinos nas praças de sua
cidade.

Difícilmente algum tema que queiramos compreender da filosofia de Vilém Flusser não vai conduzir ao *desenraizamento*. Isso até torna problemática a escolha do tema, quando queremos justo enfatizar esse que é um dos conceitos fundamentais do filósofo tcheco-brasileiro. Antes de mais nada, é preciso lembrar que em Flusser o desenraizamento é uma questão de *experiência*, basta mencionar o título de sua autobiografia filosófica: *Bodenlos* (sem chão).

A problemática se torna mais interessante porque o conceito *desenraizamento* em Flusser é cheio de ambigüidades: é, num primeiro tempo, a condição da própria desgraça, a violência de ter que abandonar seu chão, seu território, sua cultura; mas depois começa a significar a conquista de uma liberdade singular e plena de potencialidades, liberdade de uma intensidade vital *extrema*, semelhante à breve vida das flores em vaso com água, como lembra Flusser já nas primeiras páginas de seu *Bodenlos* dando exemplo do que seria uma vida absurda. É a atmosfera existencial dessa estranha condição pós-histórica, que parece ter toda liberdade possível, ao mesmo tempo que nenhuma; essa condição da vida aparelhada pela multiplicidade do dispositivo, cada vez mais capaz de forjar e converter, segundo interesses calculados, performances perfeitamente reguladas, aperfeiçoáveis e previsíveis. Mas também Flusser nunca

deixa de ver nessa mesma condição aparelhada o lado afirmativo de uma certa configuração desenraizada, ainda que cada vez mais minuciosamente adaptada pelos dispositivos e aos dispositivos. Isso se mostra, por exemplo, na tendência observável para o que Flusser chama *design responsável*, esse que leva em conta seu papel de meio ou ponte para conduzir ao outro; também na tendência para a efemeridade das formas e objetos, efemeridade da criação, que estaria apontando para uma mudança de paradigma depois de um longo período de *ênfase no objeto*, que teria iniciado na época renascentista de Galileu, e que levou ao fetiche científico-tecnológico, conforme a hipótese de Flusser em *O mundo codificado*.¹

¹ *O mundo codificado* é uma filosofia do design e da comunicação que, com certeza, deve causar um bom estranhamento entre os profissionais do design e da comunicação. A obra também pode ser lida como uma filosofia da cultura. Nesse livro Flusser defende a curiosa ideia de que o design é obstáculo projetado para a remoção de outros obstáculos, o que o leva a revelar a chamada dialética interna da cultura, partindo do entendimento de que a cultura é a totalidade dos objetos de uso: a dialética da cultura seria o próprio movimento criativo pelo qual tendemos a substituir velhas formas por novas formas, e como as novas se tornarão velhas, estamos fadados a inventar obstáculos para remover obstáculos. Mas nesse engajamento, que é o engajamento na cultura, tendemos a tornar o objeto um fim em si mesmo, esquecendo sua condição originária que é servir de meio para viabilizar a rede social (meio de comunicação ou ponte para chegar ao outro). Tendemos a privilegiar a face objetiva da cultura em detrimento de sua face intersubjetiva. O privilégio do objeto em detrimento do outro é a tendência *enraizante* e *idolatrizante* da cultura e isso leva-nos a falsear a própria ideia de cultura como experiência de compartilhamento e acolhida, exercício de responsabilidade e liberdade. O fetiche da tecnologia, que vem se desdobrando desde Galileu, tem servido para entulhar o mundo de falsos e desnecessários objetos. Mas segundo Flusser, há uma tendência no horizonte do mundo informatizado para a criação responsável. O exemplo que ele dá é temeroso, e ele próprio o confessa: programas de computador e redes de comunicação. Tais objetos imateriais ainda que possam ser ídolos, são transparentes, “e portanto permitem que os

Mas é certamente elogiosa e afirmativa a filosofia flusseriana do desenraizamento, e se pudermos sintetizá-la diríamos que se trata de uma filosofia ética e política favorável à construção de uma cultura alicerçada na liberdade humana, o que para Flusser quer dizer muito precisamente uma cultura livre das diversas formas de idolatria alienante ou ainda uma cultura que não faça de seus objetos obstáculos para aquilo que efetivamente interessa na configuração de qualquer mundo codificado, qualquer *cultura*, que é o encontro com os outros.

O desenraizamento é um desligamento do solo, um deslocamento, uma perda do próprio chão (Bodenlos). O conceito vem da botânica, mas uma botânica digamos antinaturalista, e é para ela que Flusser aponta em diversas passagens de sua obra, como no ensaio *O cedro no parque*. O estrangeiro é a figura central, e Flusser sugere que encaremo-lo como modelo ou laboratório para uma existência autêntica, pois o estrangeiro é aquele que efetivamente *existe*, ou seja, *vive por fora*:

Todos conhecemos o clima da falta de fundamento de experiência própria, e, se o negarmos, é que conseguimos reprimi-lo (vitória duvidosa). Mas há os que se encontram na falta de fundamento, por assim dizer, objetivamente, seja porque foram arrancados da realidade por forças externas, seja porque abandonaram espontaneamente uma situação aparentemente real, mas por eles diagnosticada como fantasmagoria. Os que caíram, portanto, na falta de fundamento ou a escolheram. São os tais que podem servir de laboratório para os outros. Existem mais intensamente, se “existir” for interpretado como “viver por fora”. (FLUSSER, 2010. p. 19)

outros homens que estão por trás deles sejam percebidos. Sua face mediática, intersubjetiva, dialógica, é visível” (FLUSSER, 2007. p. 197).

Assim que, para Flusser, todos carecemos de fundamento. A existência humana é absurda por sua própria natureza. Todos somos estrangeiros no mundo. Mas o que fazemos de nossa existência é, em geral, um engajamento para superar (reprimir) a ausência de fundamento. Nossa relação com a cultura tende ao *enraizamento*. A cultura seria, em suma, o nosso artifício para superar a absurdidade da existência, uma espécie de trapaça que nos mantém engajados para que não pensemos em nossa ausência de fundamento e principalmente na inevitabilidade da morte. Mas o propósito mais elevado da cultura é a comunicação, o seu aspecto *dialógico*. O engajamento cultural tem como razão fundamental fazer com que nos voltemos uns para os outros: estamos envolvidos constantemente na criação e aperfeiçoamento de objetos materiais e imateriais que servirão de meios ou pontes que nos conduzem uns aos outros, a esse processo de troca de informações através desses meios chamamos de comunicação.

Acontece que quando nos comunicamos, de alguma maneira nos *desapegamos* do meio que serve de apoio. O *aspecto dialógico da cultura* é, por isso, por força de sua condição desapegada, seu *aspecto desenraizante*. No entanto, o enraizamento exerce uma espécie de força gravitacional que faz a cultura tender para dentro dela mesma, isso se expressa no fetiche dos objetos, e na tendência algo infantilóide, muito visível atualmente, do apego aos aparelhos.

A comunicação faz a cultura se perder de seu centro de gravidade, e esse deslocamento desenraizante é o que torna possível a liberdade. A liberdade, aliás, é o coeficiente preferencial que Flusser adota para tematizar o conceito de cultura. A hipótese de Flusser sobre a efemeridade da criação no âmbito da cultura, por exemplo, é um dos momentos em que a liberdade conclui o argumento:

Pode ser que essa tomada de consciência da efemeridade de toda criação (inclusive a criação de designs imateriais) contribua para que futuramente

se crie de maneira mais responsável, o que resultaria numa cultura em que os objetos de uso significariam cada vez menos obstáculos e cada vez mais veículos de comunicação entre os homens. *Uma cultura, em suma, com um pouco mais de liberdade.* (FLUSSER, 2007. p. 198. Grifo meu)

Essa efemeridade estaria descarregando a importância que damos ao objeto, nos libertando dessa relação idolátrica que nos aliena do mundo e de nós mesmos. Certamente é preciso calibrar essa hipótese de Flusser com observações que Flusser não teve tempo de fazer, por exemplo, a efemeridade, embora visível nessa era de obsolescência programada, não aplaca, mas pelo contrário, intensifica o apego aos objetos. Em outras palavras, o desapego, associado aqui ao desenraizamento, embora seja visível é *programado* para que seja exercido sempre através de dispositivos e aparelhos. Em *Universo das imagens técnicas*, discorrendo sobre a noção de *aparelho*, cujo paradigma central é a caixa preta da máquina fotográfica², Flusser diz: “o aparelho faz o que o fotógrafo quer que faça, mas o fotógrafo pode apenas querer o que o aparelho pode fazer” (FLUSSER, 2010. p. 28), ou seja, estamos como nunca libertos dos objetos (e o problema do lixo eletrônico é prova disso), e também como nunca dependendo deles, de maneira que a liberdade que deriva do aspecto dialógico da cultura é cada vez mais minuciosamente uma função de aplicativo. Ou

² “O aparelho fotográfico é o primeiro, o mais simples e o relativamente mais transparente de todos os aparelhos. O fotógrafo é o primeiro ‘funcionário’, o mais ingênuo e o mais viável de ser analisado. No entanto, no aparelho fotográfico e no fotógrafo já estão, como germes, contidas todas as virtualidades do mundo pós-industrial. Sobretudo, torna-se observável, na atividade fotográfica, a desvalorização do objeto e a valorização da informação como sede de poder. Portanto, a análise do gesto de fotografar, este movimento do complexo ‘aparelho-fotógrafo’, pode ser um exercício da análise da existência humana em situação pós-industrial, aparelhada.” (FLUSSER, 2002. p. 28)

seja, estamos cada vez mais engajados no aperfeiçoamento da codificação eletrônica (cibernética) de nossa liberdade³.

Mas toda essa análise do condicionamento cibernético de nossa liberdade não nos impede de apostar no potencial político e libertador da comunicação, o aspecto dialógico da cultura. É muito duvidoso e temeroso sustentar que os aplicativos de rede social representam esse potencial político e libertador, mas não é de se jogar fora o fato de que a função comunicativa é hoje, talvez mais do que nunca, a mais valiosa. Então, temos hoje a situação irreversível de uma apropriação capitalística e aparelhada, *pós-histórica*, de um processo que continua a guardar as melhores formas de resistência política e de exercício da liberdade, a *comunicação*. De maneira que o engajamento político hoje deve passar necessariamente pela consciência desse processo de captura aparelhística. A liberdade, que decorre do encontro com os outros e das formas de associação, precisa ressoar para fora do aparelho.

A necessidade inerente a toda cultura de conservação - os bens, os valores, as tradições, o território, a língua, as crenças – intensifica sua força enraizante e endógena. De maneira que o nativo cultural é condicionado a essa mesma tendência conservadora; ele é convencido de que deve amar seus bens, seus valores, suas tradições, seu território, sua língua, suas crenças; para o nativo a experiência do desenraizamento é externa e tanto mais externa será quanto mais ele acredita estar comprometido com sua configuração cultural. Essa externalidade da experiência desenraizante, decorrente do aspecto conservador da cultura, compromete o potencial político da liberdade nativa: ela parecerá sempre funcionar a favor dos objetos que ela é capaz de reconhecer, portanto, dificilmente ela tem força suficiente para deslocar desde a raiz, ou seja, *radicalmente*, o lugar consagrado da

³ O livro *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*, de Jonathan Crary, é uma análise detalhada desse processo.

cultura. Como se, para o nativo, a cultura fosse uma natureza. Pois essa liberdade o estrangeiro a sente de dentro, uma vez que sua condição é o próprio desenraizamento, e pelo fato de ele a sentir *de dentro*, a liberdade do estrangeiro não está a favor dos objetos da cultura, ou, se o está, é apenas secundariamente. Isso se expressa, por exemplo, na relação funcional que o estrangeiro estabelece com a língua do nativo e na relação visceral que o nativo guarda com sua própria língua.⁴

Mas quando realizamos o aspecto dialógico da cultura, portanto quando experimentamos ainda que externamente o desenraizamento, ou seja, *quando utilizamos os nossos bens culturais como pontes para acessar os outros*, intuímos essa condição do estrangeiro. Quando Flusser elogia o desenraizamento ele está afirmando a estrangeiridade como a forma mais autêntica da existência humana.

O ensaio *O cedro no parque* é um dos melhores caminhos para compreender o elogio do desenraizamento em Flusser. A contemplação e a tentativa de compreensão pelo viés fenomenológico de um cedro no parque, leva Flusser a intuir a sua própria condição de estrangeiro na França. E tal caminho, através de perguntas criteriosas, ainda revela interessante visão sobre a relação entre natureza e cultura, tema que compõe o contexto do ensaio, o livro *Natural:mente – vários acessos ao significado de natureza*: “Se olho pela minha janela e procuro contemplar o cedro que se ergue, majestoso, no centro do meu parque angevino, devo admitir este fato como ponto de partida que me é imposto pela situação na qual me encontro.” (FLUSSER, 2011. p. 56)

Flusser deseja captar a estrangeiridade do cedro, árvore nativa do Líbano, lançando perguntas e tentando fazer o cedro responder por ele mesmo, ou seja, procurando

⁴ Em *A história do diabo* Flusser desenvolve a ideia do patriotismo e do amor ao povo e à língua materna como formas de sublimação do pecado da luxúria, formas socialmente aceitáveis de pornografia.

suspender os preconceitos, como as informações contidas nos livros escolares, que de imediato já se interpõem respondendo pelo cedro, e nublando qualquer visão intuitiva que se desejaria captar a respeito do fenômeno.

Como o cedro me diz ser ele estrangeiro? De várias maneiras. (...). A sua ‘Gestalt’ piramidal e hierarquicamente escalada destoa das ‘Gestalten’ cônicas das árvores em torno. A forma torturada dos seus ramos, o elemento caótico nele que não obstante é inserido em totalidade harmônica, os distingue radicalmente das copas suaves em torno. Os seus pinhões monumentais não têm paralelo nos frutos do parque. O seu tronco elefantino soa como trombeta em orquestra de cordas. Mas, principalmente, *a sua presença domina o parque*, não apenas pela sua grandeza, mas também por algo que deve ser chamado ‘majestade’. Estas são respostas dadas pelo próprio cedro e devem ser aceitas. (Idem, p. 60. Grifo meu)

A primeira intuição importante que ressalta da visada de Flusser sobre o cedro parece ser esta: *o cedro domina o parque*. A presença do cedro é estridente como uma trombeta em orquestra de cordas. Flusser vê nessa presença uma *majestade*. O cedro é o soberano do parque. E tal soberania ressalta exatamente do fato de que o cedro *é fiel a ele mesmo* e não depende de seu contexto (obviamente que essa independência é do ponto de vista fenomenológico, e não fisiológico). É de sua não assimilação ao parque que o cedro constitui sua soberania no parque. Diz esse soberano:

O parque é o parque que é graças a mim: parque em torno de cedro. Não fosse eu cedro, portanto, estrangeiro no parque, o parque não teria sentido. *Eu sou o ruído do parque que transforma a sua redundância em informação significativa*. Destoo, e tal dissonância é o núcleo da música do parque. É isto o significado das minhas respostas: Sou estrangeiro por ser cedro, e é apenas com relação à minha estrangeiridade que o

resto do parque se torna nativo. ‘Ser estrangeiro’ é, pois, no fundo, isto: revelar ao contexto que ele próprio não é estrangeiro. Sou estrangeiro não em mim, mas para o parque. (Idem, p. 61. Grifo meu)

Nesse trecho, Flusser fala pela boca do cedro, intuindo sua própria condição de estrangeiro na França na dissonância provocada pelo cedro num parque repleto de nogueiras nativas. O cedro batiza o parque ao introduzir seu ruído que converte a redundância em informação significativa. O que está sendo sugerido é que, do ponto de vista fenomenológico, o parque depende do cedro, não passando a ser parque a não ser no momento em que acolhe em seu território o estrondoso cedro. Em outras palavras o parque depende da própria hospitalidade. Evidentemente que tal ponto de vista subverte a visão científica (botânica, fisiológica) do mesmo fenômeno. O discurso botânico se dirige às *raízes* do cedro, ao fato indiscutível de que o cedro depende do solo do parque e de sua atmosfera. Tal discurso não gera problema, por isso não interessa à dimensão ética e política do que está em questão, a estrangeiridade, o desenraizamento. O cedro, para revelar sua estrangeiridade, não fala o discurso botânico, que o teria classificado segundo os critérios rigorosos da taxonomia vegetal, e por esse caminho o detalhe fundamental de sua estrangeiridade se reduziria a mero exotismo. Nessa condição exótica, não podemos dizer que o cedro domina o parque, mas que ele foi admitido como ser exótico e, portanto, depende do parque. O discurso científico não interfere na redundância do parque, muito pelo contrário, contribui para solidificá-la.

A questão da não problematização que associei ao discurso científico, Flusser associa ao discurso da nogueira, árvore nativa do território francês:

Sou nativa por ser nogueira, e sou nogueira por ser nativa, e não há nisto nenhum problema. Não preciso afirmar minha nogueiridade, nem ser fiel a ela. Isto tudo está se dando por mim, em torno de mim, e por causa de

mim, com toda espontaneidade e naturalidade. E isto é, possivelmente, um aspecto da ‘natureza’: ser assim, espontaneamente e sem problema. (Idem, p. 63)

Essa ausência de problema termina quando o cedro começa a fazer soar sua trombeta estridente. Para realizar tal dissonância é preciso suspender o discurso da ciência natural, que se pretende ética e politicamente neutro. É preciso *desenraizar o discurso* a ponto de admitir a quebra da redundância natural e nativa: *o cedro introduz nova informação*. A partir desse momento começamos a compreender que o parque ganha sentido, e até condiciona o seu sentido, ao acolher em seu território o cedro clandestino. A partir desse momento começamos a entender a origem problemática e problematizadora da ideia de cultura. Flusser não chega a desdobrar as conseqüências de suas conclusões a respeito da dicotomia entre natureza e cultura nessa fenomenologia do cedro clandestino, mas a sua descoberta é surpreendente, e particularmente interessante para compreender o *elogio do desenraizamento*. E não podemos esquecer que o ser em questão é *concretamente enraizante*, uma árvore, o que acaba tornando irrelevante, para compreender o propósito político do desenraizamento, o fato de ter ou não ter raízes. Eis a descoberta de Flusser:

Estrangeiro (e estranho) é quem afirma seu próprio ser no mundo que o cerca. Assim, dá sentido ao mundo, e de certa maneira o domina. Mas o domina tragicamente: não se integra. O cedro é estrangeiro no meu parque. Eu sou estrangeiro na França. O homem é estrangeiro no mundo. (Idem, p. 64)

Afirmar o próprio ser no mundo é não se subjugar aos ditames da cultura, o que deve resultar numa nova relação com a cultura e com o mundo. E consequentemente com os outros. Afirmar a estrangeiridade no mundo é preterir a cultura para acolher o outro. Em outros termos,

problematizar a noção de cultura, o que significa exatamente *realizar a noção de cultura*. Isto quer dizer dominar tragicamente o mundo. Essa condição trágica de domínio, avessa a qualquer forma de idolatria porque entende de dentro que nas formas idolátricas dormita o monstro do fascismo, é o que chamamos *desenraizamento*. Realizar essa condição é realizar a liberdade.

Recife, 28 de setembro de 2015.

BIBLIOGRAFIA

CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*.

São Paulo: Cosac Naify, 2014.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta – ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *O mundo codificado – por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. *Bodenlos – uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *A história do diabo*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *Universo das imagens técnicas – elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *Natural:mente – vários acessos ao significado de natureza*. São Paulo: Annablume, 2011.

Sobre a relação ética e a responsabilidade em E. Levinas

Águeda Vieira Martinelli¹

1. Introdução

A ideia de relação ética destaca-se por sua ênfase sobre o primado do Outro. De fato, há um peso grande do lado da alteridade, quando falamos do filósofo Emmanuel Levinas e não há dúvidas da centralidade, atualmente, de sua noção de acolhimento da alteridade. Embora devamos admitir a distorção de seu pensamento, pois o cerne das relações intersubjetivas é exatamente, acolher a alteridade, não porque isso seja uma ação de dever, porque se tenha refletido sobre a importância da aceitação da diferença e tampouco porque percebamos o caos político social resultante de séculos de exploração, ainda que o cenário atual seja complexo (contudo, quando o cenário político social, seja das menores aglomerações sociais no mundo, não foram complexas?). Ao falarmos da intersubjetividade, não há maneira fácil de compreendê-la, pois desde que haja a multiplicidade, isto é, desde que as relações se ampliam para mais do que dois termos, os problemas aparecem. Visto que surge o fator sociedade, a qual exige a nossa organização para assegurar justiça social, o que atesta a igualdade dos que estão aderidos à sociedade. Todavia, a igualdade é uma igualdade de direitos, a precaver do caos social dos extremos: seja ele tirânico ou anárquico. E esse estágio das relações

¹ Mestranda do PPG-Filosofia da PUCRS; Bolsista FAPERGS. Email: agueda.martinelli@acad.pucrs.br.

intersubjetivas está num grau posterior a um fundamental estágio que, para Levinas, é a relação ética. Nela observamos a necessária assimetria desta relação, ou seja, a necessária desigualdade dos polos desta relação originária: o Mesmo e o Outro.

Tal afirmação pode causar desconforto aos partidários da igualdade social, mas a massa não é – ou não deveria ser – o todo indiscernível da população, no sentido de que a unicidade de cada um é mantida, não por reconhecimento de um estado ou do meu próximo, mas por si própria ao erguer-se sobre si. Isto não significa dizer que é viável tratar individualmente cada cidadão, pois seria ingenuidade. Uma vez que, se assim o fosse, a função das leis estaria perdida ao tratar-se de modo tão particular e direto, não sendo viável a sociedade direcionar-se por esse caminho. O que percebemos, contudo, em nossa própria inquietação, são injustiças sociais que exigem um modo diferente de tratá-las, em vista de sua atenuação – e no sonho do filósofo, a solução completa. Percebemos a deficiência de base no tratamento da diferença ou do Outro. E ainda que em filosofia a diferença traga difíceis problemas lógicos, e no próprio âmbito da sociedade ela seja reduzida à sociedade dos iguais, jamais assegurada, sempre correndo o risco da “guerra”, isto é, da violência, é preciso levar a sério a relação ética e entendê-la em seus fundamentos.

2. Sobre a constituição do Mesmo: Separação

Encontramos em Levinas a exposição, sobretudo na obra *Totalidade e Infinito*, de como se “constituem” o Mesmo e o Outro. É muito importante a *separação* absoluta do Mesmo em relação ao outro por um movimento positivo, pois esta separação não deve ser recíproca da transcendência do Outro em relação ao Mesmo – veremos adiante a respeito deste ponto. O movimento positivo da separação do Mesmo é a *vida interior* ou *psiquismo*, e o psiquismo é uma maneira de

ser que resiste a totalização. A separação do Mesmo desponha como pensamento, porém é pensamento anterior a reflexão, isto é, o ser separado é produzido pelo pensamento ou *Causa* que é apenas acolhido, segundo Levinas em *Totalidade e Infinito*. Portanto, ainda que seja uma prisão no tempo anterior a reflexão de si próprio, esse lugar em que o psiquismo se ergue não o aprisiona, sendo que na realidade ele permanece livre em relação ao lugar. Será a memória que, no futuro, assumirá o passado do ser separado que o acolheu e dominará esse passado.

Se na história as existências particulares se perdem na totalidade, a separação ou interioridade “indica a possibilidade para um ente de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize a sua realidade”². Se o tempo da história, ou o tempo comum ou tempo do Outro engolissem o tempo do eu, a morte seria o fim para o eu; entretanto, a *fecundidade* – que não trataremos aqui – será o triunfo sobre a morte, pois a morte é rompida no filho, já que o filho sou eu, entretanto ele ser outro que eu. Justamente por haver o rompimento do Eu com o tempo comum ele é separado, pois a interioridade de cada eu constitui-se de um tempo de cada eu. Razão pela qual a separação pode ser radical, haja vista que cada eu em sua interioridade vive seu próprio tempo, pode morrer sua própria morte e pode sobreviver ou prolongar-se no seu filho. Devemos ressaltar a importância da interioridade, desta dimensão no eu que o separa do tempo do outro, que se recusa a tornar-se conceito e resiste a totalização, pois a ideia do infinito não produz a separação do Mesmo, ele é separado a partir de si próprio, podemos afirmar.

² LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 43.

Chama-se a esta separação do Eu, *ateísmo*, pois é um ser separado que está sozinho na existência, segundo Levinas, e esse ser vive em si mesmo, é egoísmo fruindo o mundo e a vida. O ateísmo se define como “uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu”³. Entretanto, este eu não é causa de si (*causa sui*), “mas é o primeiro em relação à sua causa”⁴, sendo que o psiquismo ou sensibilidade torna isto possível. O egoísmo do eu se constitui dessa sensibilidade.

2.1. Fruição e necessidade

A sensibilidade é preenchida de fruição, fruição que é marcada pela independência do *viver de...* todas as coisas do mundo. Isso significa usufruir e sentir prazer com os alimentos, e também os objetos, isto é, esta independência é dependente de conteúdo, seja a ação de alimentar-se ou a de trabalhar. O alimento mostra claramente como é esta relação: o alimento é outro, que se torna eu, se transforma em minha energia, é eu. Portanto, tudo quanto dá prazer é alimentação. Porém, não é como ter consciência de estar com fome, mas a vida do eu se constitui desses conteúdos de que tem fome e vive-os. A vida do eu é preenchida não somente do alimento, mas ele também frui seu trabalho que o ocupa e preenche sua vida, o que é o mesmo que dizer: a vida não é vazia.

Trata-se, pois, de viver numa consciência que é anterior a consciência reflexiva, pois é prazer das vivências de seus conteúdos ou, o que Levinas nomeia como *egoísmo da vida*. Por isso, para Levinas, o eu ama a vida, amor de viver

³ LEVINAS, E. Totalidade e Infinito: *ensaio sobre a exterioridade*. 3ªed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 46.

⁴ LEVINAS, E. Totalidade e Infinito: *ensaio sobre a exterioridade*. 3ªed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 46.

os conteúdos como comer, dormir, trabalhar, etc. Viver dos conteúdos é felicidade, é prazer que constitui o eu, estremece-o e esta maneira de ser não se encontra no âmbito do ser onde tudo tem uma forma, um conceito, uma essência. Aquele que frui a vida, que pode satisfazer-se e por isso é feliz, percebe que pode perder as coisas das quais frui, pois, a satisfação não é perpétua: satisfação que exige renovação. O eu percebe que pode faltar sua felicidade, que pode não fruir mais o mundo.

Adiante, a *subjetividade* se originará na independência da fruição (em *Totalidade e Infinito*), na qual observamos o preenchimento do eu pela felicidade, que a vive completamente e por isso a dependência se transforma em soberania. A falta, na necessidade que surge no eu, é uma riqueza, no sentido de ser um preenchimento do eu, um tornar-se repleto através de tudo quanto ele vive de... É importante notar que a necessidade não é uma falta como a ausência incômoda de um bem, mas, antes, é necessidade inclinada a satisfação. Sendo assim, “A fruição, a relação com o alimento que é o *outro* da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade. A vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida”⁵. Tampouco a felicidade é satisfação para não mais ter as necessidades, significando então, que as necessidades seriam um entrave ou um estorvo à vida. Aquilo a que se chama *ipseidade* do eu é definida pela felicidade da fruição que satisfaz o eu em seu ilhamento, o que nos mostra que ela é exatamente o que torna o eu separado na existência e não abstratamente.

Por sua vez, a necessidade é a ruptura essencial do eu com o mundo de que depende, isto é, do mundo do qual ele se alimenta, porém, ele tem receio, pois a subsistência através do mundo é incerta, sua felicidade corre sempre risco. Através do trabalho, o ser antes amarrado aos instintos como

⁵ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 105.

fome ou sede ou procura de abrigo, liberta-se deles, constituindo como ser separado ou independente do mundo, ser solitário ou interioridade: existência econômica. O corpo do eu torna-se então a maneira, a via que efetua o trabalho e a posse, o que o liberta do mundo (pela satisfação da necessidade na fruição do mundo).

Como é um ser satisfeito pelas necessidades materiais de um mundo material, o eu pode se preocupar com o que não lhe falta, abrindo-se nele o *Desejo* que se move para fora. E vemos aqui como a necessidade difere do Desejo, pois a necessidade pode ser satisfeita indo no mundo para comer ou beber, mas o Desejo abre o futuro; mesmo a necessidade humana pressupõe o tempo aberto pelo Desejo. O trabalho proviria, observa-se, da capacidade do eu em sua interioridade pensar a exterioridade, não como aquela dos alimentos que o satisfaz, mas como estranha a sua interioridade.

2.2 Unicidade

A unicidade do eu se constitui como recusa a ser semelhante, um gênero; não se reconhece como uma parte do mundo, projetando-se para dentro de si, para sua interioridade como satisfação de suas necessidades jamais saciadas. Levinas define a suficiência do eu em sua interioridade satisfeita como a *contração do ego*. Isto é, existência para si. A fruição é enrolamento para si, o que define bem a interioridade do eu. É importante notar que já no texto de 1961, *Totalidade e Infinito*, encontramos a noção de que o eu nesta fase na qual se constitui como interioridade, se difere do ser como ente e, portanto, não estaria sujeito a ontologia ou compreensão do ser. Nas palavras do autor,

Tornamo-nos sujeitos do ser, não assumindo o ser, mas gozando da felicidade, pela interiorização da fruição, que é também uma exaltação, um “acima do

ser”. O ente é “autônomo” em relação ao ser. Não indica uma participação no ser, mas a felicidade. O ente por excelência é o homem⁶.

E quando o eu for já capaz de tematizar a si próprio, ou seja, quando a razão houver sido aberta em si, ele perde a *ipseidade* por ser capaz de representar a si próprio e ser capaz de esvaziar-se de sua subjetividade, bloqueando a felicidade da fruição. Num segundo momento, a razão possibilitará a sociedade humana, mas não é pressuposta para definir a interioridade. Em 1954, num ensaio sob o título de *O eu e a Totalidade*, é precisado esta interioridade da seguinte forma:

O vivente portanto não é sem consciência, mas tem uma consciência sem problemas, quer dizer, sem exterioridade, mundo interior cujo centro ele ocupa, consciência que não se preocupa em situar-se em relação a uma exterioridade, que não se capta como parte de um todo (pois ela precede todo apreender”, consciência sem consciência, à qual corresponde o termo (que não dissimula menos contradições) de inconsciente ou de instinto.⁷

A pluralidade ou multiplicidade de seres realiza-se porque a interioridade é feliz no fruir completamente egoísta do mundo, e talvez por essa mesma razão, vinda da memória retomada dos tempos não-côncios, a maldade e violência dos indivíduos desponte, como que a querer assegurar a todo custo essa interioridade estúpida, mas feliz. Como afirmamos antes, é possível a pluralidade, de fato, porque o *elo* da relação do eu ao Outro não é apreensível de fora, como no olhar da história, deixando mesmo de existir se isso acontecesse porque os dois apareceriam no fundo da totalidade, ou seja, seria eu mais o outro que formaria um

⁶ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 107.

⁷ LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 35-36.

mesmo conceito. O Eu deve encarar a partir de seu egoísmo a alteridade do Outro, nessa maneira de ser da relação ou da sociedade. A reflexão da sociedade separada dela não formaria por si só a sociedade. Vejamos a formação do outro extremo da relação, o Outro, ainda em *Totalidade e Infinito*.

3. Desejo do Outro

Na relação de conhecimento, um objeto se expõe à luz, e é apreendido e compreendido por um olhar exterior ao objeto. Compreendido significa o objeto se adequar a ideia. Mas há uma *invisibilidade* correspondente a um “ser”, com o qual mantemos relação, porém, não relação de compreensão e nem de representação. Na realidade, a invisibilidade desse ser é o que proporciona esta relação. Para este ser, se ser ele pode ser chamado, se dirige o Desejo aberto no eu. O Desejo não tem o sentido de um desejo de falta, isto é, necessidade como a fome e a sede, ainda que a fome e a sede contornem a forma do Desejo, porque a fome é uma necessidade que é satisfeita e em breve resurge novamente esta necessidade: repetição incessante de esvaziar e preencher, significando o risco premente da falta; isso constitui a interioridade, o receio da fome já que conhece a alegria da fruição: todos os alimentos são do eu, todos os alimentos preenchem-no. A plenitude do eu em sua interioridade é tal, que nele é aberto um espaço, por onde ele poderá Desejar esse outro diverso dos alimentos. Trata-se do *Desejo metafísico*, Desejo do invisível que não se conforma aos poderes de possuir do eu; a proximidade da alteridade desperta o eu de sua interioridade.

3.1. O rosto: o Infinito

O Desejo metafísico vai para o Outro, e este movimento se chama transcendência ou *trans-ascendência*, em que o eu e o outro não se totalizam. Vemos que a

exterioridade do Outro arranca o eu de sua interioridade, ou seja, o eu consegue sair de si mesmo, de sua hipóstase⁸ e ir além do ser, enquanto que o Outro permanece exterior ao eu. Essa transcendência vem da exterioridade e não do eu, e por esse motivo “o rosto do outro é o lugar da transcendência na medida em que ele mesmo põe em causa o eu na sua existência de ser-para-si mediante o traumatismo da transcendência, que impede o eu de permanecer em si e o transporta aos limites de si mesmo”⁹. O eu pode não sair de si mesmo, pode falhar se o mundo de satisfação das necessidades do eu se transforma em meio, segundo Pereira, de regresso a si mesmo: “se converte em meio de regresso a si mesmo, à reflexão da auto-consciência, em que o eu é junto de si e totalmente ele mesmo”¹⁰. Então, a fruição ou o trabalho do eu, que era uma “tentativa” de evadir-se de si, se transforma em retorno a si. Para o eu, será preciso uma *passividade*, de modo a poder ser afetado pela exterioridade do outro e acolhe-la. Exatamente o Desejo, porque não age sobre a alteridade do outro, abre-se no eu a quem nada falta, possibilitando a relação ética adiante. O eu é constituído de identidade, isto é, ele identifica-se: eu sou eu, ou seja, tudo que ele frui, seu trabalho e etc, são reconhecidos por ele como seus, ele retorna a si mesmo. E isto, como vimos, é muito importante para relação entre eu e o Outro.

A ideia do infinito de Descartes é tomada por Levinas para expressar o impacto do Outro sobre o Mesmo, expondo ao mesmo tempo a noção de exterioridade porque vem de fora do eu, e também porque a ideia do infinito não se adéqua ao pensamento, pois não é possível conceituá-la

⁸ Resumidamente, suspensão do anônimo *há*, o existente passando a se relacionar com o existir.

⁹ PEREIRA, M.B. Fenomenologia e transcendência. In: Revista Filosófica de Coimbra, n°11, 1997, p. 19.

¹⁰ PEREIRA, M.B. Fenomenologia e transcendência. In: Revista Filosófica de Coimbra, n°11, 1997, p. 20.

ou representá-la. Para Descartes, nas *Meditações sobre filosofia primeira*, todavia, a exterioridade se refere a Deus, quando Descartes pondera se não há algo quanto à ideia de Deus que não proviria do pensamento do próprio cogito, ou seja, o cogito não pensaria a ideia de Deus ou a ideia do infinito, mas ela viria de fora dele, porque é uma substância infinita e, logo, porque vem de fora, seria exterior ao cogito. A ideia do infinito em um ser significa pensar mais do que o pensamento pode conter, o *ideatum* do infinito ultrapassa a sua ideia, ou em outras palavras: “A lógica da representação está transtornada, pois nesse caso a *distância* entre *ideia* e *ideatum* não corresponde à distância *normal* entre uma ideia qualquer e seu conteúdo correspondente. Essa distância assume, *devido à eminência do conteúdo*, uma grandeza incalculável”¹¹. Notamos que mesmo em Descartes, a ideia do infinito já escapa a totalidade, o que Levinas desenvolve, retirando a exterioridade divina e introduzindo a alteridade do Outro. Além de deixar claro que a ideia do infinito, o infinito, vem de fora e não foi posta em mim desde sempre por Deus.

No ser finito, o eu em sua interioridade, sobrevém a ideia do infinito, produzida pelo Desejo do Infinito e que, portanto, não é possível satisfazer. Essa ideia que somente pode ser concebida quando o seu conteúdo ou *ideatum* está ausente, produzida como Desejo sem interesses, impele o eu que possui o mundo a oferecê-lo ao Outro, como presença que se transforma em generosidade em face de um rosto, através do terreno comum da palavra ou do discurso. O rosto é o modo como o Outro se apresenta ao eu, que não é tema, e ele se apresenta *exprimindo-se* em seu conteúdo, o qual é acolhido (ou, pode acontecer que não seja acolhido). A relação que se estabelece entre os termos é, portanto, relação

¹¹ SOUZA, R. T. Sujeito, ética e história: *Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EdIPucrs, 1999, p. 84.

não-alérgica ou relação ética. Afirma Levinas, que esta relação ética é a própria metafísica.

O Outro se manifesta por si mesmo, dizendo-se sem se colocar à luz da visão de alguém. A relação de discurso torna possível o “deixar ser” do outro, contudo a contradição expressa de ser o outro quem desperta o Desejo no Eu e, contudo, ele não o determinar porque é Desejo que abre mais o Desejo no eu. Acolher o infinito do Outro no face a face, isto é, na relação em que Outro faz frente ao Mesmo, é, pois, uma experiência chamada *justiça* por Levinas. Os termos desta relação, bem definidos, não são iguais. Isso significa o mesmo que: a relação ética é assimétrica, e a balança pende para o lado da alteridade. É o outro, o mestre e a altura. Nesses termos, a relação da linguagem ou discurso se dá onde há a transcendência, onde não há a assimetria.

O rosto não é, portanto, reduzível a representação que se poderia ter do rosto, mas

Ouvir a sua miséria que clama justiça, não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mais, porque a minha posição de *eu* consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações¹².

Tal posição é a do eu que é separado e que é impactado pela experiência do infinito do outro e pode acolhê-lo; e do

¹² LEVINAS, E. Totalidade e Infinito: *ensaio sobre a exterioridade*. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 210-211.

outro que é a partir de si mesmo, mestre que instaura a linguagem, mas que, entretanto sua altura, vem de mãos vazias, expõe a não-correlação de um ao outro, a assimetria da relação.

4. Abertura ao Outro

Torna-se significativo retornarmos à interioridade do eu, pois o eu se constitui como separação graças a fruição dos conteúdos da vida, os alimentos, mas estar separado significa, precisamente estar em sua casa fruindo, vivendo de... O eu vive em meio do vazio de onde surge o elemento do qual ele retira seu alimento. Mas o mesmo *elemental* de que desfruta, *subtrai-se*, surgindo disso a indeterminação do futuro que traz insegurança as necessidades. Por isso, a “fruição não se refere a um infinito para além daquilo que a alimenta, mas se refere ao desvanecimento virtual do que se oferece, à instabilidade da felicidade”, de maneira que “o alimento vem como um acaso feliz”¹³. Por isso, a fruição é adiada, e agora o eu trabalha para construir sua casa e precaver-se da incerteza do futuro. Lá ele habita, protegido dos riscos que o mundo oferece; esse sujeito feliz e seguro se identifica como uma unicidade, recolhido em si mesmo. Esse fechamento do eu sobre si mesmo é muito importante pra a separação, mas é necessário também estar aberto, abertura pela qual poderá acolher a alteridade.

Desta maneira, na relação ética o outro diz respeito ao eu; o que expressa a abertura a ser tocado pela alteridade dele, seu ser estranho ao eu, completamente diverso das coisas que ele pode ter, que as tem; liga outro ao eu ou mesmo¹⁴, através do acolhimento. E como ocorre este

¹³ LEVINAS, E. Totalidade e Infinito: *ensaio sobre a exterioridade*. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 134.

¹⁴ Em entrevista a Poirié, Levinas afirma: “Aqui, é precisamente a estranheza do outro, e se podemos dizer sua ‘estranheirade’, que o liga a você eticamente. É uma banalidade - mas é preciso espantar-se com

acolher? No encontro *face a face*, a alteridade abala o eu, que se percebe em seu arbitrário fruir do mundo, porque a presença do outro põe em questão sua liberdade. Contudo, esse perceber-se injusto, não é reflexão, mas

a crítica da espontaneidade gerada pela consciência da indignidade moral precede a verdade, precede a consideração do todo e não supõe a sublimação do eu no universal. A consciência da indignidade não é, por sua vez, uma verdade, não é uma consideração do fato. A consciência primeira da minha imoralidade não é minha subordinação ao fato, mas a Outrem, ao Infinito.¹⁵

Na vergonha do eu o outro é desejado, e dessa maneira, acolher Outrem é o começo da consciência moral. O eu se individua como responsabilidade pelo outro e, portanto, a subjetividade é preenchida da tomada de responsabilidade por Outro e de sua resposta ao clamor da alteridade. A responsabilidade, como esclarece Pivatto, “inscreve-se na trama da subjetividade”, como “relação para”¹⁶. Todavia, a responsabilidade por Outrem precede a noção de culpa, afirma Levinas em entrevista a Poirié, como “se eu tivesse um trato junto com outrem antes de conhecê-lo, em um passado que jamais ocorreu”¹⁷. A responsabilidade é, de fato, *a humanidade da subjetividade*. A responsabilidade, responde a palavra que vem do exterior, a linguagem – não

ela. A ideia da transcendência talvez se eleve aqui”. POIRIÉ, F. Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 83

¹⁵ LEVINAS, E. Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p.73.

¹⁶ PIVATTO, P.S. Responsabilidade e Justiça em Levinas. In: Veritas, Porto Alegre. v. 46, n.2, 2000, p. 217-230.

¹⁷ POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 91.

discurso ainda – que é o rosto que exprimi a alteridade, inquietando o eu.

Conclusão

Emmanuel Levinas se mostra um filósofo de suma importância para a compreensão das sociedades, no sentido de percebemos o vazio de não ser assumido a sério a alteridade, não somente como reconhecimento do Outro, mas como eminência para quem se dirige a responsabilidade, e mesmo a bondade. Afinal, o sentido da bondade é se dirigir para fora, para o Outro. Mas, se a relação ética no face a face, não pode ser mantida nas relações a partir do terceiro, pois é necessária a igualdade e justiça, ela deve fundamentar as relações, através do acento radical sobre a responsabilidade pelo Outro.

Bibliografia

DESCARTES, R. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: UNICAMP, 2004.

LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 3ªed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 310.

LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 302.

PEREIRA, M.B. *Fenomenologia e transcendência*. In: Revista Filosófica de Coimbra, nº11, 1997, p. 62.

PIVATTO, P.S. *Responsabilidade e Justiça em Levinas*. In: Veritas, Porto Alegre. v. 46, n.2, 2000, p. 217-230

POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 163.

SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EdiPucrs, 1999, p. 183.

A Crítica de Walter Benjamin ao Capitalismo como Religião

*Bruna de Oliveira Bortolini*¹

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo investigar a crítica de Walter Benjamin ao capitalismo como religião. Realiza-se, por conseguinte, uma análise das razões que levam o autor a elaborar a crítica, bem como suas influências e as consequências observadas por ele a respeito do fenômeno em questão. Sua crítica ao capitalismo, ao acompanhar a trágica história alemã da Primeira Guerra Mundial, da crise econômica, da ascensão do Nazismo e do prelúdio de uma Segunda Guerra, é uma das análises mais sofisticadas do autor, a respeito dos acontecimentos do século XX. Assume, hoje, caráter histórico ao mesmo tempo em que convida seu interlocutor a voltar-se aos acontecimentos passados de forma crítica, buscando através deles, pensar de modo “inteligente e ativo [o] nosso contexto”². É por isso que as questões que norteiam este estudo se dão da seguinte forma: quais são os aspectos que fundamentam a existência do capitalismo como uma religião? O capitalismo baseia-se em alguma doutrina? E, quais as consequências que o capitalismo implica aos indivíduos, enquanto manifestação religiosa?

¹ Mestranda e Bolsista FAPERGS/CAPES do Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

² SELIGMANN, S. M. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 11.

Desta forma, para melhor compreensão das ideias aqui expostas, o estudo será dividido em três seções. A primeira seção, *O surgimento de uma nova religião*, trabalha com aspectos de cunho conceitual referente aos elementos que, quando vinculados ao capitalismo, são responsáveis por sua constituição enquanto manifestação religiosa. Tais elementos, segundo o autor, podem ser distinguidos a partir de três traços, mas que serão apontados como quatro, pois na própria crítica do autor, entre os aspectos que envolvem o culto e a culpa, há também a questão da dissimulação divina.

A segunda e terceira seções, intituladas *Walter Benjamin leitor de Max Weber e O capitalismo e as patologias da mente*, abordam, primeiramente, a questão das referências recebidas por Walter Benjamin do autor Max Weber, para a elaboração de sua crítica. Destaca-se o papel da doutrina protestante no desenvolvimento de um “espírito capitalista”, o qual, posteriormente, ao desvincular-se do protestantismo, assume caráter autônomo. Apresentam-se, também, as consequências advindas do capitalismo enquanto fenômeno cultural e sua breve atualização em relação ao contexto atual.

O estudo justifica-se na medida em que traz à discussão um tema que hoje se intensifica em meio à “idolatria do mercado”. Ou seja, existe a predominância do “espírito capitalista”, desvinculado de sua fundamentação teológica, nas relações humanas tanto no âmbito individual como no coletivo. Ele é provocador de extrema competitividade entre os indivíduos, gerador de sentimentos de despersonalização e exclusão, bem como do surgimento de novas doenças mentais frente a situações sem saída.

1 O surgimento de uma nova religião

Walter Benjamin em seu texto *O capitalismo como Religião*³, publicado em 1921, afirma que o capitalismo, no século XX, assume caráter religioso ao intentar “satisfazer as preocupações, os tormentos, os desassossegos a que antes as chamadas religiões davam resposta”⁴. Segundo o autor, isso ocorre, não apenas como Max Weber já enunciava em sua obra *Ética Protestante e o Espírito Capitalista*⁵, em termos de uma estrutura religiosamente determinada (aspecto que será visto mais adiante), mas como “fenômeno essencialmente religioso”⁶. Ou seja, o capitalismo como a própria religião. Porém, diferentemente das antigas religiões, o capitalismo caracteriza-se por não possuir uma doutrina. Ele constitui-se numa religião de mero culto, sem a presença de um dogma ou teologia. Isso ocorre porque o capitalismo, do modo como hoje é conhecido “desenvolveu-se de forma parasitária sobre o cristianismo”⁷ e outras orientações ortodoxas, até o

³ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In_____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

⁴ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In_____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 35.

⁵ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981.

⁶ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In_____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 35.

⁷ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981.

ponto em que se converteu na própria “religião”, tomando o lugar daquela que antes lhe era “hospedeira”. Pois, assim como aponta o sociólogo contemporâneo Bauman, o capitalismo é um sistema parasitário e,

como todos os parasitas, pode prosperar durante certo período, desde que encontre um organismo ainda não explorado que lhe forneça alimento. Mas não pode fazer isso sem prejudicar o hospedeiro, destruindo assim, cedo ou tarde, as condições de sua prosperidade ou mesmo de sua sobrevivência⁸.

O capitalismo, enquanto usurpador da história do cristianismo configura, então, o seu caráter religioso. Porém, antes de qualquer análise mais contemporânea a respeito desse fenômeno e da maneira como ele se sustenta é preciso identificar os traços que lhe são característicos segundo o que afirma o autor. O primeiro desses traços apontados por Benjamin é a ideia de uma pura religião de culto, “talvez a mais extrema que alguma vez já existiu”⁹. Nela as coisas só possuem sentido quando referidas a essa relação e jamais a uma ideia ou doutrina. Seus adeptos alimentam esse culto, única e estritamente pela fé, pois não há necessariamente um objeto onde se deposita a crença. É a única forma de culto em que não se pode ver ou objetivar seu conteúdo, o que, de acordo com as interpretações de Giorgio Agamben, em seu

⁷ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In _____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 37.

⁸ BAUMAN, Z. *O Capitalismo Parasitário: e outros temas contemporâneos*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010, p. 8-9.

⁹ BAUMAN, Z. *O Capitalismo Parasitário: e outros temas contemporâneos*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010, p. 35.

artigo *Benjamin e il capitalismo*¹⁰, publicado na revista italiana *Lo Straniero*, significa que nesse sistema, os indivíduos creem pelo puro fato de crer, por pura fé. E fé, nesse contexto, segundo as observações do autor, possui uma significação específica, a qual ele toma emprestado de David Flüsser (1917-2000)¹¹. Para o autor, a palavra fé, do grego *pistis*, também significa crédito ou confiança. Está presente tanto nos escritos Bíblicos, quanto em letreiros de bancos de crédito gregos. Assim, no sentido religioso, fé é “o crédito de que gozamos junto a Deus e de que a palavra de Deus goza junto de nós, a partir do momento em que cremos nela (tradução nossa)”¹². Porém, no capitalismo, uma religião sem dogma, se a fé é o crédito, então Deus, caso se queira atribuir-lhe alguma objetividade, pode ser considerado o dinheiro. O banco, por sua vez, nada mais é do que seu templo, pois seus símbolos de adoração, antes concretizados pelas “imagens dos santos em várias religiões”¹³, foram convertidos em “notas de bancos de vários Estados”¹⁴.

Nessa perspectiva, ainda de acordo com Benjamin, ao caráter de culto do capitalismo vincula-se a outra

¹⁰ AGAMBEN, G. *Benjamin e il capitalismo*. El Straniero. Roma, ano 18, n. 155, 29 de Abr. 2013.

¹¹ Estudioso austríaco da Ciência das Religiões, com ênfase em estudos da história judaica, e membro da Academia de Ciências e Humanidades de Israel.

¹² “[...] il credito di cui godiamo presso Dio e di cui la parola di Dio gode presso di noi, dal momento che le crediamo” (Agamben, 2013).

¹³ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In_____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 37.

¹⁴ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In_____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 37.

característica: “a duração permanente do culto”¹⁵. Primeiro porque, ao não servir a uma ideia, constitui-se em um culto vazio, logo, não pode ser contestado. E esta é a razão pela qual se renova sem estabelecer uma trégua. Em segundo lugar, porque na medida em que os indivíduos passam a regular suas vidas em torno do que exige sua nova religião, a qual dita os novos comportamentos a serem adotados por seus fiéis, eles acabam prisioneiros de um sistema contínuo de veneração, com vistas a sua própria “sobrevivência”, pois, “o capitalismo é a celebração de um culto *sans réve et sans merci*”¹⁶. Nele não existem “dias de semana”, não há um dia que não seja festivo no sentido terrível da ostentação de toda a pompa sagrada, da mais extrema intensidade da veneração”¹⁷. Ou seja, uma sociedade condenada a viver, em seu sentido literal, de crédito em que, para continuarem produzindo ou apenas sobrevivendo, os indivíduos lançam mão antecipadamente de seu trabalho, de seu comprometimento e tempo, de sua fé para com os bancos ou seu empregador. E assim, segundo Agamben, “o capital produtor de mercadorias alimenta-se ficticiamente do próprio futuro (tradução nossa)”¹⁸. Suas práticas compostas por investimentos, por compra e venda de mercadorias, financiamentos, etc., equivalem, dessa forma, aos rituais de culto. Porém, a questão determinante do capitalismo como religião não gira apenas em torno do culto. Em realidade, o culto por si só não é garantia para a continuidade da fé que

¹⁵ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In _____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 35.

¹⁶ “Sem trégua e sem piedade”.

¹⁷ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In _____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 35.

¹⁸ “Il capitale produttore di merci si alimenta fittiziamente del proprio futuro” (Agamben, 2013).

o sustenta. Há outro traço, tão fundamental quanto, apontado por Benjamin como decisivo para a manutenção do ritual: a culpa. Segundo o autor,

o capitalismo é provavelmente o primeiro caso de um culto que não redime, mas deixa um sentimento de culpa. Nesse aspecto, esse sistema religioso acompanha a queda de um movimento colossal. Uma imensa consciência de culpa, incapaz de redenção apodera-se desse culto, e, nele a culpa, em vez de ser redimida, é universalizada, gravada na consciência, até que o próprio se interesse pela sua expiação¹⁹.

A expiação da culpa dos indivíduos, contudo, jamais se dará no âmbito do culto, mesmo que ele passe por reformulações. O culto da religião capitalista não salva, mas condena e aumenta a culpa. Pois, como visto acima, ele se alimenta do futuro, daquilo que existe enquanto expectativa, do endividamento progressivo e universal dos indivíduos. Assim, os indivíduos inseridos nessa crença acreditam-se livres, mas não são capazes de perceber o quanto estão submetidos a esse sistema e o quanto dependem dele, pois quando não expostos ao culto, ao ritual do mercado, se culpam, sentem-se em desespero, excluídos daquilo que lhes atribui sentido à vida. “É este o lado historicamente inaudito do capitalismo, o fato de a religião já não ser uma reforma do ser, mas sua aniquilação”²⁰. Até mesmo Deus é culpado pelo desespero humano. Essa culpa atribuída a Deus pelos infortúnios humanos é de onde advém o quarto traço da

¹⁹ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In_____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 36.

²⁰ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In_____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 36.

religião capitalista que, aqui, identifica-se, para além dos três anunciados por Benjamin no início de sua crítica. A dissimulação divina ocorre no auge de um sentimento de culpa, em que o indivíduo perdido em suas reflexões joga a responsabilidade de sua trágica vida a Deus, uma entidade que ele nem sequer possui uma ideia amadurecida do que seja. Assim, se algo sai errado, diz-se de imediato que foi por “vontade divina”. A culpa, portanto, de tão geral, engloba também Deus, mas sem a ideia de salvação a ele comumente atribuída. Incluído no destino humano e culpado da mesma forma que os homens, Deus é incapaz de transcendência, de absolvição da culpa. Esse caminho à “casa do desespero”²¹ é, segundo Benjamin, o que irá conduzir os indivíduos a um constante estado de *Preocupação*, o qual de tão insistente chega a tornar-se uma doença mental própria da época.

Porém, antes de adentrarmos neste assunto, é interessante retomar, mesmo que brevemente, as ideias de um dos autores que foram de grande relevância à construção do pensamento Benjaminiano. Isto é, Max Weber e suas contundentes críticas à questão capitalismo-religião. No entanto, é preciso destacar que Benjamin não se limita apenas a atualizar aspectos do pensamento de Weber, mas vai além do próprio autor em relação a questões estruturais do sistema capitalista.

2 Walter Benjamin leitor de Max Weber

Walter Benjamin ao expor sua crítica ao capitalismo enquanto uma nova forma de manifestação religiosa, desprovida de um fundamento teológico, realiza em alguns aspectos uma atualização e reformulação do pensamento de Max Weber. Weber foi um dos pensadores que se dedicou

²¹ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In_____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, 36.

ao estudo da relação capital-religião e um dos primeiros a denunciar o vínculo do capitalismo com o movimento protestante no início da modernidade. Em sua obra, *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*, o autor mostra o capitalismo, diversamente do que faz Benjamin, anos depois, como uma formação condicionada pela religião, em específico, as religiões protestantes. Segundo Weber,

Qualquer observação da estatística ocupacional de um país de composição religiosa mista traz à luz, com notável frequência, um fenômeno que já tem provocado repetidas discussões na imprensa e literatura católicas e em congressos católicos na Alemanha: o fato de os líderes do mundo dos negócios e proprietários do capital, assim como dos níveis mais altos da mão-de-obra qualificada, principalmente o pessoal técnico e comercialmente especializado das modernas empresas, serem preponderantemente protestantes²².

Esse vínculo apontado pelo autor, porém, não se refere apenas a determinadas nacionalidades que coincidiam com tal forma de religião, mas em qualquer parte onde o capitalismo havia alterado as condições de trabalho, bem como a distribuição social da população. Isso se dava, segundo o autor, porque que os indivíduos adeptos ao protestantismo demonstraram, em relação aos seguidores da Igreja Católica, por exemplo, “maior tendência específica para o racionalismo econômico”²³ na época. Caráter que, segundo Weber, parecia ser intrínseco a suas crenças religiosas e não apenas aspectos ligados a situações

²² WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981, p. 19.

²³ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981, p. 23.

temporárias nos âmbitos econômico, político e histórico. Entretanto, é interessante ressaltar que, ainda de acordo com o autor, nem todos os ramos do protestantismo correspondiam a essa afirmação.

O Calvinismo²⁴, então, ao que parece, foi o movimento que mais se destacou em relação ao desenvolvimento do “espírito capitalista”. Contudo, Weber, ao bordar a ideia do “espírito capitalista” em seu estudo, em específico no capítulo “A ascese e o espírito capitalista”, prefere fazê-lo em relação ao protestantismo ascético de modo geral. Assim, segundo o autor, tal espírito caracterizava-se por uma peculiaridade que, hoje, revela-se de forma bastante dissimulada, ou seja, uma ética vinculada à ideia de dever, de máxima orientadora da vida, que considerava o aumento do capital um fim em si mesmo.

Essa ética ligada à produção do capital relacionava-se, nesse contexto, às virtudes e características desejáveis de um indivíduo bom e honesto conforme o que pregava a religião. Tais virtudes, firmadas na pontualidade, na laboriosidade, na frugalidade, tinham seu ápice na obtenção e manutenção do crédito. O crédito devia ser protegido até mesmo das ações mais insignificantes que pudessem o afetar, pois um homem que presava seu crédito, presava também sua relação com Deus, visto que não corrompia os benefícios adquiridos em função do bom exercício de sua vocação. Assim, segundo o que aponta Weber, “ganhar dinheiro dentro da ordem econômica moderna [era], enquanto [fosse] feito legalmente, o resultado e a expressão de virtude e

²⁴ Movimento religioso protestante iniciado por João Calvino em Genebra no século XVI e fruto da Reforma Cristã de Martin Lutero. Weber o utiliza como modelo principal em seu texto a *Ética Protestante e o Espírito Capitalista* para explicar as relações do capitalismo com a doutrina protestante, pois segundo ele, o Calvinismo “foi a fé em torno da qual giraram os países capitalisticamente desenvolvidos [...] [e] as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII.

eficiência em uma vocação”²⁵, a qual era dada por Deus. “A perda de tempo, portanto, [era] o primeiro e o principal de todos os pecados [...], pois, de toda hora perdida no trabalho [redundava] uma perda de trabalho para a glorificação de Deus”²⁶.

O trabalho era, portanto, considerado uma graça divina e, nada que desvirtuasse o indivíduo do trabalho deveria ser cultivado. A ausência de vontade de trabalhar era, para o protestantismo, um sintoma de falta do estado de graça atribuído por Deus. Desta maneira, o indivíduo que não trabalhava era um indivíduo que não conhecia Deus. Porém, o trabalho, segundo o que aponta Weber, não correspondia apenas ao trabalho gerador de lucros em dinheiro. Existem aqueles que podem viver de sua propriedade sem trabalhar, mas isso não elimina o fato de poderem lucrar para com Deus, através de seu espírito, de sua religiosidade, concluindo com isso que “a riqueza não eximia quem quer que fosse do mandamento universal”²⁷. A isso se incluem também outras regras, como a resistência aos prazeres da vida e ao supérfluo e tendência à economia e acumulação progressiva de capital, pois as riquezas deviam ser apenas utilizadas para fins necessários, práticos e úteis.

Entretanto, o acúmulo excessivo devido à vida regrada dos indivíduos levava a uma ameaça da disciplina religiosa, pois com o aumento da riqueza verificava-se também um aumento de sentimentos contrários à “crença

²⁵ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981, p. 33.

²⁶ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981, p. 112.

²⁷ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981, p. 114.

cristã”. Este fato levou a Igreja nesse período, independente de sua ordem, a passar por sucessivas reformas, na intenção de manter seus fiéis, sob a seguinte preocupação:

Toda vez que a riqueza aumenta, a religião diminui na mesma medida. Não vejo daí, como é possível na natureza das coisas, conservar durante muito tempo qualquer revivência da verdadeira religião. Porque a religião deve necessariamente produzir tanto a operosidade como o senso de economia, e essas só podem produzir riqueza. Quando essa aumenta, crescem o orgulho, a paixão e o amor ao mundo em todas as suas formas. [...] Não haverá algum meio para evitar essa decadência da pura religião?²⁸

Assim, mesmo que a Igreja aplicasse juros altos a seus fiéis como forma de garantir seu vínculo a ela, aos poucos a religião perdeu sua força e o capitalismo assumiu seu lugar como a mais nova potência gerenciadora da fé ou, como expresse anteriormente, do crédito. A partir do exposto, então, é possível observar que Weber oferece a Benjamin alguns elementos para a composição de sua crítica, em específico a respeito da permanência do culto e do sentimento de culpa. Quando Benjamin refere-se à ideia de um culto sem trégua, sem “dias de festa”, está remontando a ideia protestante, apontada por Weber, de que os feriados, os dias destinados à comemoração eram, quando possível, abolidos em razão de serem considerados estimuladores do ócio.

Já a culpa, em ambos os contextos possui um caráter mais complexo. Em Weber ela pode ser vista como uma dívida que o indivíduo possui ao receber uma graça divina, ou seja, a vocação, e que pode ser expiada através da produção de lucros e de doações à Igreja. Em Benjamin, a

²⁸ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981, p. 126.

culpa também se vincula à questão do aumento de posses e geração de lucro, mas não em relação a um dever e sim à própria sobrevivência do indivíduo dentro do sistema, que o atormenta com dívidas e onde não há expiação. Contudo, apesar das semelhanças entre os autores, Benjamin, em relação a Weber, dá um salto à frente na questão capitalismo-religião. Quer dizer, ele não se limita a entender o capitalismo como uma consequência do protestantismo, como compreendia Weber. Para Benjamin, não há qualquer razão de causalidade entre protestantismo e religião, pois, acredita que o capitalismo, enquanto “parasita” do cristianismo, possui uma estrutura própria, a qual se agarra à estrutura religiosa e, ao ganhar força, consome o seu hospedeiro, transformando-se e passando a ocupar o seu lugar. Isso só ocorre, de acordo com Hamacher, em seu texto *Historia de la culpa*²⁹, porque o Cristianismo protestante em si já se comportava de um modo essencialmente parasitário com a ideia de “culpa” suposta por ele. “O Cristianismo não haveria se transformado em capitalismo se estruturalmente já não tivesse sido capitalismo, quer dizer, se não tivesse sido, como o capitalismo, um sistema construído em torno de um déficit, um erro, uma culpa (tradução nossa)”³⁰. Desta forma, a relação que se tem é a de que o Cristianismo protestante não favoreceu, no tempo da reforma, o surgimento do capitalismo, mas se transformou no próprio capitalismo, em função de que tanto um quanto o outro são formas essencialmente religiosas, cujo fundamento central é a culpa.

²⁹ HAMACHER, W. *Historia de la culpa*. In: _____. *Lingua Amissa*. Trad: Laura S. Carugati; Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Minõ y Dávila srl, 2012.

³⁰“El Cristianismo no se habría transformado en capitalismo si estructuralmente no hubiese sido ya capitalismo, mas esto significa, si no hubiese sido, como el capitalismo, un sistema construído em torno a un déficit, una falta, un error, una culpa” (Hamacher, 2012, p. 144).

Nesse ponto também é interessante destacar que o capitalismo, diferente das religiões em geral e não somente as protestantes, possui uma peculiaridade que não ocorre nas outras: ele inclui indivíduos de outras crenças e até mesmo aqueles adeptos ao paganismo. Como afirma Benjamin, o capitalismo “via no indivíduo não religioso ou de outra crença da sua comunidade um membro inconfundível dela”³¹. Isso é o que ocorre atualmente também em relação a sociedades chamadas laicas, as quais parecem incapazes de perceber que, apesar de não seguirem uma religião no sentido tradicional, continuam subservientes, como afirma Agamben em entrevista para o jornal *La Repubblica*³², “à mais obscura e irracional das religiões (tradução nossa)”³³.

3 O capitalismo e as patologias da mente

O capitalismo como religião, segundo afirma Benjamin, nasce, então, do desejo de, assim como as antigas religiões, dar sossego às preocupações humanas. Porém, realiza sua tarefa de forma muito mais cruel e dissimulada do que se poderia imaginar. Na medida em que oferece o poder de compra e um amplo mercado de consumo, no qual o indivíduo afoga suas inquietações, acaba por produzir ainda mais confusão e desespero, em razão do progressivo endividamento desses indivíduos. O endividamento, longe de ser algo impensado, é, na verdade, uma estratégia que consiste em manter o “fiel”, ou o comprador, cada vez mais dependente de tal sistema. Assim, todo o sistema, seja ele de ordem política ou econômica, que gira em torno da religião

³¹ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In _____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 38.

³² AGAMBEN, G. Se la feroce religione del denaro divora il futuro. *La Repubblica*, Roma, 16 feb. 2012

³³ “alla più oscura e irrazionale delle religioni” (Agamben, 2012).

capitalista, além de acarretar aos indivíduos nele inseridos danos pessoais, morais e financeiros, é também responsável por ocasionar o surgimento de novas patologias da mente. De acordo com o autor, umas das doenças mentais mais comuns à época capitalista são as *Preocupações*, as quais são ocasionadas, principalmente, pela constante sensação do indivíduo de estar numa situação difícil, para a qual não se encontra uma solução, ou seja, uma saída. As situações sem saída, segundo Benjamin, induzem naturalmente o indivíduo à culpa. Para ele, “as ‘preocupações’ são o index dessa consciência de culpa devida a situações sem saída. As ‘preocupações’ surgem devido ao medo da situação sem saída no âmbito coletivo, não individual material”³⁴.

O medo da situação sem saída, porém, não é um só, mas em sua grande maioria está vinculado ao endividamento e também em torno da sensação que os indivíduos têm de serem “descartáveis”, substituíveis frente aos avanços do mercado, isto é, de serem colocados para fora do sistema a qualquer momento. Ou, como Bauman bem coloca, o “sujeito a ser retirado sem aviso prévio”³⁵. E isso se mantém porque “os políticos e os vendedores de bens de consumo acabam transformando esse aspecto em um mercado lucrativo [...]. Para os governos e o mercado, é interessante manter acesos esses medos e, se possível, até estimular o aumento da insegurança”³⁶, visto que com isso aumentam sua escala de poder e domínio. Em consequência disso, os

³⁴ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In _____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 38.

³⁵ BAUMAN, Z. *O Capitalismo Parasitário: e outros temas contemporâneos*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010, p. 74.

³⁶ BAUMAN, Z. *O Capitalismo Parasitário: e outros temas contemporâneos*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010, p. 74-75.

grandes empresários, os capitalistas, para manterem-se participantes do culto, ampliam seu capital, pois através dessa intensificação e expansão do capital conseguem atingir sua “salvação” dentro do próprio sistema. Já aqueles que não dispõem de poder suficiente para investir, ou seja, os “pobres” devem viver de empréstimos, se não quiserem ser excluídos.

Sob essa ótica, aquilo que hoje chamamos de crise, nada mais é que do que a manutenção da coerência do capitalismo. Pois, assim como muito bem exposto por Weber e Benjamin, toda transação econômica gira e se sustenta em cima de uma ideia de futuro, de confiança. O capitalismo joga com o crédito, com a fé dos indivíduos. É um sistema que se apoia em créditos, aplicados e descontados diversas vezes, muito antes de serem concretizados. E só assim funciona, de forma tão feroz, a ponto de levar a crises gigantescas, pois é seguido ao pé da letra, como dizia Benjamin. Ou seja, o capitalismo é uma forma de religião, talvez a mais extrema que já existiu. Assim, ficam as perguntas: o que fazer para sobreviver ao capitalismo sem sucumbir a ele e as suas artimanhas? É possível um capitalismo mais equilibrado? É possível que nesse sistema o indivíduo retome sua autonomia e consiga libertar-se? Ou isso só poderia ocorrer fora do sistema capitalista?

Talvez o conselho de Benjamin, muito bem retomado por Agamben ainda em sua entrevista ao jornal *La Repubblica*, seja um dos possíveis caminhos. Quer dizer, parar de olhar obcecadamente para o futuro, como os grandes especialistas do capital estimulam a sociedade a fazer, para voltar-se ao passado, na tentativa de retomar “o seu crédito e o seu futuro das mãos desses tétricos pseudosacerdotes (tradução nossa)”³⁷. E aplicá-lo, quem

³⁷ “il suo credito e il suo futuro dalle mani di questi tetri, screditati pseudosacerdoti” (Agamben, 2012).

sabe, em si mesmo, no crédito para com aquilo que verdadeiramente nos torna humanos. A tarefa é de voltar a olhar para o passado numa tentativa de compreensão do presente, que possibilite ao indivíduo um reencontro com sua própria liberdade. Pois, conforme Agamben, “a arqueologia – não a futurologia – é a única via de acesso ao presente (tradução nossa)”³⁸.

Conclusão

O capitalismo, visto como uma nova forma de manifestação religiosa, apresenta respostas para muitos dos dilemas vividos pelos indivíduos dentro de sociedades que lhe são adequadas. Um bom exemplo disso são as desigualdades, o nascimento de novas doenças mentais desencadeadas a partir de *Preocupações*, o progressivo estado de endividamento e crises financeiras. Porém, ao mesmo tempo em que é passível de ser responsabilizado pelo desencadeamento de tais dilemas, lança o próprio indivíduo contra si a todo o momento, fazendo-o acreditar que ele é o único culpado por sua situação sem saída. Sua habilidade em desvincular-se das antigas religiões, mantendo apenas as orientações materialistas, como o culto em função de uma progressiva acumulação de capital, e o fomento da culpa por atitudes que não correspondem às regras do sistema – muito bem apontadas por Benjamin – mostram o quanto o capitalismo enquanto manifestação religiosa é a mais feroz e extrema que já existiu. E isso ocorre desde antes de ele se colocar no lugar das antigas religiões, visto que já impunha suas regras a elas próprias, fazendo com que buscassem elementos dentro de suas doutrinas para justificá-lo.

³⁸ “L’ archeologia - non la futurologia- è la sola via di accesso al presente”. (Agamben, 2012).

Hoje, o capitalismo desvinculado de uma doutrina, age em função apenas de seus interesses, de seu lucro e, para isso, manipula a fé, ou seja, o crédito dos indivíduos de forma a controlar não somente suas ações cotidianas, mas também o seu futuro. Leva os indivíduos a despersonalizarem o crédito, antes firmado em seu caráter e honestidade, pois agora ele é medido pelo limite de um cartão plástico. Isto é, não carrega nenhuma informação legítima a respeito do caráter de seu cliente, apenas números e seu poder de investimento. O capitalismo ao transformar-se em religião libertou-se de sua posição parasitária, mas, para isso, teve de fazer o indivíduo comum seu dependente, o qual imagina com sua nova religião “ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado”³⁹. O que obviamente é verdade, mas para isso sacrificou a si mesmo, seus valores, sonhos e crenças em função de uma promessa de futuro próspera, mas que hoje o aniquila.

Referências

- AGAMBEN, G. Benjamin e il capitalismo. *El Straniero*, Roma, ano 18, n. 155, 29 de Apr. 2013.
- AGAMBEN, G. Se la feroce religione del denaro divorcia il futuro. *La Repubblica*, Roma, 16 feb. 2012.
- BAUMAN, Z. O *Capitalismo Parasitário*: e outros temas contemporâneos. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.

³⁹ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981, p. 131.

BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In _____. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HAMACHER, W. *Historia de la culpa*. In: _____. *Lingua Amissa*. Trad: Laura S. Carugati; Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Minõ y Dávila srl, 2012.

SELIGMANN, S. M. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. - 2ª ed. – São Paulo: Pioneira; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981.

A visão pikettyiana do capital na era da democracia

*Camilo José Jimica*¹

Introdução

A definição do capitalismo, da qual parte o presente estudo, diz respeito a um regime em que “o capital possui papel predominante e a função capitalista se separa da função do trabalho”². O objetivo do estudo é a elucidação, através da análise das diferentes fontes históricas, a evolução da renda e do capital. Pois, para Fallon, “o capitalismo não consiste na simples desigualdade de fortunas, mas na concentração do maior número possível de capitais lucrativos de certa classe de Pessoas (burguesia)”³, que deles se servem como meio de exploração econômica e imperialismo político, em dano de outras classes (proletariado).

O texto introdutório de Piketty, afirma que a distribuição da riqueza é uma questão viva e polemica da

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, bolsista do CNPQ/MCT-MZ, jimicamilo@hotmail.com.

² FALLON, Valère. *Principes d'économie sociale*. 7 ed. Bruxelles: L'Édition Universelle S.A., 1949, p. 120. Cf. ROCHA, Edgar de Aquino. *Manual de Economia política*. 15ª Edição. Companhia Editora Nacional. São Paulo: São Paulo Editora, 1955, p. 62.

³ FALLON, Valère. *Principes d'économie sociale*. 7 ed. Bruxelles: L'Édition Universelle S.A., 1949, p. 120. Cf. ROCHA, Edgar de Aquino. *Manual de Economia política*. 15ª Edição. Companhia Editora Nacional. Brasil: São Paulo Editora, 1955, p. 59-60.

atualidade. E que, para a compreensão dessa questão, cada pessoa deve se preocupar em ter, no mínimo, um breve entendimento sobre “a evolução do problema da distribuição da riqueza no longo prazo”⁴. Nesse processo de entendimento, está implícita a possibilidade de apresentação e de avaliação tanto das perguntas⁵, quanto das respostas sobre o atual estado de nossos conhecimentos históricos acerca da dinâmica da renda e da riqueza⁶ a partir do século XVIII. *O capital no século XXI*, portanto, apresenta-se em relação entre dois termos: perguntar e responder. Cada um dos termos se revela, não apenas como um exercício econômico, mas como uma atividade da filosofia e também das outras ciências. Do ponto de vista científico, cada pesquisador⁷ coloca perguntas que procura responder nas

⁴ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 9.

⁵ A compreensão do capital no século XXI pode ser articulada em três questões: (i) mas o que de fato sabemos sua evolução no longo prazo?; (ii) será que a dinâmica da acumulação do capital privado conduz de modo inevitável a uma concentração cada vez maior da riqueza e do poder em poucas mãos, como acreditava Marx no século XIX?; (iii) ou será que as forças equilibradoras do crescimento, da concorrência e do progresso tecnológico levam espontaneamente a uma redução da desigualdade e a uma organização harmoniosa das classes nas fases avançadas do desenvolvimento, como pensava Simon Kuznets no século XX?

⁶ O cerne principal do livro, *O capital no século XXI*, pode ser articulado em duas fases: em primeiro lugar, ocorre a apresentação atual do que realmente sabemos sobre a história da evolução da distribuição da renda e do patrimônio; em segundo lugar, está explícita a tentativa de avaliar quais lições podemos tirar disso para o século XXI (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 555).

⁷ Em *O capital no século XXI*, Piketty é muito claro sobre as perguntas que ele coloca, mas não se pode dizer o mesmo em relação as respostas a que chego em suas pesquisas, na medida em que as considera de imperfeitas e incompletas. (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução

suas investigações. Tais perguntas são baseadas em *dados históricos disponíveis e comparativos*⁸ sobre a evolução da desigualdade de renda que abarcam três séculos e envolvem mais de vinte países: trata-se de uma estrutura teórica inovadora⁹ porque permite compreender melhor as tendências e os mecanismos em operação.

Essa tarefa de pesquisa sistemática e metodológica a respeito da questão da distribuição implica em uma redefinição dos desafios da economia e, finalmente, dos avanços tecnológicos na área da computação para facilitar o extraordinário processamento e a análise de grandes quantidades de dados históricos. Na obra de Piketty, utilizou-se das tecnologias para expor com maior precisão as fontes históricas das reflexões em torno da questão da distribuição. A relação entre pesquisa metódica e tecnologias de computação enraizada nas reflexões de Piketty se inscreve

de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.9). Essa advertência de falta de resposta acabadas nas pesquisas nas áreas das ciências sociais (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.11) alimentou durante muito tempo, os debates intelectuais e políticos sobre a distribuição da riqueza.

⁸ Cf. PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 9. O sumário detalhado sobre a “Introdução” no Capital do Século XXI, e em particular, o autor afirma que “Quando a taxa de remuneração do capital ultrapassa a taxa de crescimento da produção e da renda, como ocorreu no século XIX e parece provável que volte a ocorrer no século XXI, o capitalismo produz desigualdades insustentáveis, arbitrárias, que ameaçam de maneira radical os valores de meritocracia sobre os quais se fundam nossas sociedades democráticas”.

⁹. Na introdução sobre o capital no Século XXI, o autor quer sair do que é “um debate sem fontes” que apenas dá respostas imperfeitas e balbuciantes na área das ciências sociais. Nela, ele sugere que a importância da questão da distribuição da renda e do património seja pesquisada de modo sistemático e metódico (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.10-11) para desmascarar noções falsas.

nessa tradição de pergunta e resposta sobre as várias questões do futuro¹⁰.

Nota-se, portanto, que o núcleo da compreensão dada por Piketty sobre a distribuição, referente ao fenômeno do capitalismo. Segundo autor, “o capitalismo produz automaticamente desigualdades insustentáveis, arbitrárias, que ameaçam de maneira radical os valores de meritocracia sobre os quais se fundam nossas sociedades democráticas”. De certo, alguém podia arguir o seguinte: qual é o mecanismo empregado por Piketty em seu livro, para reduzir as desigualdades nas sociedades capitalistas? Na célebre introdução à edição portuguesa dessa obra maior de Piketty, o autor traça uma série de propostas e soluções para essa pergunta. “Existem, meios pelos quais a democracia pode retomar o controle do capitalismo e assegurar que o interesse geral da população tenha precedência sobre os interesses privados, preservando o grau de abertura econômica e repelindo retrocessos protecionistas e nacionalistas”¹¹.

A interdisciplinaridade é pensável nas pesquisas: o lugar da filosofia

Nas primeiras páginas de *O Capital¹² no Século XXI*, o autor explica por quais motivos uma tal interdisciplinaridade

¹⁰ O que realmente sabemos sobre a evolução da distribuição da renda e do patrimônio desde o século XVIII, e quais lições podemos tirar disso para o século XXI? O crescimento espetacular da produção por habitante estaria fadado a cair inexoravelmente durante o século XXI? Como evoluirá o fluxo de herança no século XXI?

¹¹ Cf. PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 9.

¹² O capital é o terceiro fator da produção: provém, ou do trabalho ou da natureza, ou de ambos ao mesmo tempo. Por isto é que estes são chamados agentes primários, ao passo que o capital, agente secundário, ou instrumental. Em sentido económico é toda riqueza destinada à produção de novas riquezas (ROCHA, Edgar de Aquino. *Manual de*

é pensável. De acordo com ele, “na verdade, a questão da distribuição da riqueza é importante demais para ser deixada apenas para economistas, sociólogos, historiadores e filósofos. Ela interessa a todo mundo, e é melhor que seja assim mesmo. Reconhecemos que no capital, a distribuição da riqueza não é uma coisa de todo apenas para economistas.

Economia política. 15ª Edição. Companhia Editora Nacional. São Paulo: São Paulo Editora, 1955, p. 56-57). Resulta da definição proposta que pode constituir ou não um capital, sem mudar de natureza, conforme for destinada a reproduzir outras riquezas, ou a ser pura e simplesmente consumida.

Mas o que é o capital? Quais são exatamente seus limites, suas formas, e como a sua composição se transformou ao longo do tempo?

Para o economista francês, o capital é formado por ativos não humanos que poder ser trocados e adquiridos (propriedade, volume financeiro, máquinas, infraestruturas, reservas de petróleo, entre outros). Desse modo ele considera capital como sinônimo de riqueza: Para simplificar, usaremos as palavras ‘capital’, ‘riqueza’ e ‘patrimônio’ de forma intercambiável, como se fossem sinônimos perfeitos. Segundo algumas definições, deveríamos reservar o uso da palavra ‘capital’ para designar o estoque de riqueza acumulado pelo homem (edificações, máquinas, equipamentos etc.), excluindo a terra e os recursos naturais, que a espécie humana herdou diretamente, sem ter de acumulá-los” (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 56).

No contexto deste livro, o capital é definido como o conjunto de ativos não humanos que podem ser adquiridos, vendidos e comprados em algum mercado. Assim, o capital compreende, especificamente, o conjunto formado pelo capital imobiliário (imóveis, casas), utilizado para moradia, e pelo capital financeiro e profissional (edifícios e infraestrutura, equipamentos, máquinas, patentes etc.), usado pelas empresas e pela administração pública. (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.54). Hoje, a realidade é que a desigualdade do capital é mais doméstica do que internacional: ela opõe ricos e pobres dentro de cada país muito mais do que os países entre si. Mas nem sempre foi assim ao longo da história, e é perfeitamente legítimo se questionar sob que condições essa situação pode evoluir ao longo do século XXI.

Isso significa que retomando o tema da desigualdade de renda e de riqueza, surgem questões que se expandem e justamente por isso são chamadas de transversais. A filosofia política reconhece perfeitamente essa visão, isto é, a pesquisa que promete uma abordagem multidimensional.

O autor de *O Capital no Século XXI* mostra a necessidade dessa abordagem multidimensional entre a economia e as outras ciências nos tempos atuais. De Piketty sabemos: “Este livro se baseia em quinze anos de pesquisas (1998-2013) dedicadas, em sua essência, à dinâmica histórica das rendas e dos patrimônios. Grande parte delas foi realizada em colaboração com outros pesquisadores¹³”. Alguém podia arguir quem são esses outros colaboradores ou pesquisadores que aparecem nos agradecimentos dessa obra? Piketty responderia que são os filósofos, sociólogos, historiadores, etc. Isso significa que no pensamento do economista francês sobre o capital, há espaço de pesquisa de caráter interdisciplinar a ser ocupado pelas áreas de diferentes saberes.

Um dos argumentos desta proposta é justamente a complexidade da abordagem do problema da distribuição da renda. Assim, dizer que não se podia estudar o capital na área de filosofia, não é nem uma opção, nem uma via de pesquisa concebível.

A realidade concreta e orgânica da desigualdade é visível para todos os que a vivenciam e inspira, naturalmente, julgamentos políticos contundentes e contraditórios. Camponês ou nobre, operário ou dono de fábrica, servente ou banqueiro: cada um, a partir de seu ponto de vista peculiar e único, vê aspectos importantes sobre as condições de vida de uns e de outros, sobre as relações de poder e de

¹³ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 7.

dominação entre grupos sociais, e elabora sua própria concepção do que é justo e do que não é¹⁴

Em outras palavras, esse é um problema, com repercussões filosóficas de dimensões bastante importantes. O problema da evolução da distribuição da renda e da riqueza, não é redutível a uma simples questão econômica ou política, mas implica o lugar ocupado pela subjetividade na decisão do problema da distribuição da riqueza:

Sempre haverá uma dimensão subjetiva e psicológica¹⁵ na questão da distribuição da riqueza, e isso inevitavelmente leva a conflitos políticos que nenhuma análise que se pretenda científica saberia atenuar. A democracia jamais será suplantada pela república dos especialistas — o que é muito positivo¹⁶.

De acordo com a citação acima, é sabido das dificuldades que quase todas as áreas científicas têm em trazer soluções corretas e duradouras para pôr fim a conflitos políticos incitados pelas desigualdades na distribuição de renda e de riqueza, em função de componentes subjetivos e psicológicos. Entretanto, devemos igualmente admitir a importância das ciências sociais, pois elas são, mesmo com suas limitações, decisivas no fornecimento de dados históricos, metodológicos para a compreensão do problema da distribuição.

¹⁴ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.10.

¹⁵ Qual é a relação entre a subjetividade e economia. Esta é uma das razões que me leva a estudar o tema, este campo grande que escapa as ciências exatas, econômicas, mas que é objeto das ciências humanas sociais e humanas. Esse escapar não seria uma oportunidade para humanizar a economia?

¹⁶ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.10.

Devemos observar que se for verdadeira a crença de que a questão da distribuição da riqueza é algo que interessa todo mundo, então podemos afirmar que, em *O Capital no século XXI*, se salva a condenação à inutilidade da pesquisa em ciências sociais. E assim, confirma-se que de certo modo, a existência da dimensão subjetiva e psicológica no problema da distribuição da riqueza é um bom sinal para uma abordagem multidimensional à compreensão dessa questão.

Para avançar no esclarecimento da questão da distribuição da renda, devemos considerar o papel da pesquisa e da política no pensamento de Piketty. Vimos que em *O Capital no século XXI*, nenhuma análise científica saberia atenuar os conflitos políticos: “A análise qualificada jamais acabará com os violentos conflitos políticos incitados pela desigualdade. A pesquisa na área das ciências sociais é e sempre será balbuciante e imperfeita. Ela não tem a pretensão de transformar a economia, a sociologia e a história em ciências exatas”¹⁷.

A partir daí, devemos insistir sobre o fato de que, para Piketty, a única via verdadeira a ser adotada para resolução dos problemas da distribuição, é a da política. Isto é, devemos compreender que a verdadeira solução para conflitos políticos causados pela desigualdade na distribuição da renda, se encontra na própria política. Fato que nos permite pensar que, a política, pelo viés de seu dito, impõe a solução ao mesmo tempo em que se impõe como ciência social. Essa interpretação política pikettyiana, denota que uma pesquisa científica, sobretudo a das ciências sociais tem suas limitações que a torna imperfeita. E, com isso, uma outra dedução de Piketty afirma que a pesquisa em ciências sociais não tem a pretensão de transformar a economia em ciência exata. Então, mais uma vez, o economista francês,

¹⁷ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.11.

conclui que a análise qualificada jamais acabaria com os conflitos provocados pelas desigualdades na distribuição da renda.

A partir desta breve distinção entre as ciências sociais e as ciências exatas, podemos compreender que o papel fundamental da pesquisa metódica é “ajudar a redefinir os termos do debate, desmascarando noções preconcebidas ou falsas e sujeitando todas as posturas ideológicas ao constante escrutínio crítico”¹⁸. Piketty reforça a tradição crítica quando ele afirma que “esse é, a meu ver, o papel que podem e devem desempenhar os intelectuais”¹⁹. No início desta citação podemos notar o apelo a cada ciência para uma pesquisa metodologicamente rigorosa. Para continuar o raciocínio, Piketty avança afirmando que todas as ciências podem estudar a evolução da dinâmica da distribuição da renda e da riqueza. Como analisado no início, uma das visadas do livro de Piketty, *O capital no século XXI*, é a de sujeitar todos os desequilíbrios econômicos, sociais e políticos à crítica²⁰.

¹⁸ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.11.

¹⁹PIKETTY, 2014, p.11. O Grupo de Pesquisa de Lógicas de Transformação: críticas da democracia da PUCRS O GP Lógicas desempenha esse papel ao analisar rigorosa e criticamente o modo democrático de governança, especialmente a versão contemporânea de democracia e suas técnicas biopolíticas de governabilidade comumente apoiadas numa lógica destrutiva e excludente do capital. Esse grupo formou-se em 2013 visando a articulação das lógicas e dos processos de transformação coletiva da política, na prospecção e prescrição dos termos de uma democracia do porvir, tanto em nível nacional quanto em nível internacional. MADARAZS, Norma &, SOUZA, Ricardo Timm de (Org). “*Lógicas de Transformação: críticas da democracia. O Brasil na sua estação*” Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2013. Disponível em: <<<https://books.google.com.br/books?id=ZMM4rzzzUkYC&printsec=frontcover&hl=fr#v=onepage&q&f=false>>>. Acessado em: 18 de julho de 2015.

²⁰ É preciso sublinhar que a questão da distribuição da renda deve ser estudada com base em fontes, métodos e conceito bem definidos,

Dentro desta configuração, a posição de Piketty é mais complexa, pois ela coloca em dúvida o sistema de preços que desempenha o papel fundamental de coordenar as ações de milhões de indivíduos. Trata-se de fazer valer a análise de que o problema central é que o sistema de preços não conhece nem limites, nem moral. Seria um erro negligenciar a importância do princípio da escassez para a compreensão da distribuição mundial da riqueza no século XXI. Assim, na Segunda Parte do livro, intitulada *A Dinâmica da Relação Capital/Renda*, em particular no capítulo seis, sobre os caprichos da tecnologia, Piketty tenta responder à seguinte pergunta: que lições pode-se extrair dessa experiência histórica da evolução dinâmica da relação capital renda para o século XXI?

O autor destaca a tese de que não existiu uma força natural responsável pela redução da importância do capital e de suas rendas ao longo da história. Com isso fica claro que é falso pensar que depois das duas guerras mundiais, “as terras, os imóveis e os ativos financeiros, eram em um processo natural invariável, derivado talvez da tecnologia e das forças puramente econômicas”²¹. Na verdade as forças políticas é que foram centrais. Através da pesquisa metódica, Piketty confirma essa tese ao negar que a marcha em direção

portanto recomenda-se a pesquisa metodicamente rigorosa, sem a qual é possível é possível dizer qualquer coisa e da mesma forma, o seu oposto, por exemplo: Cf. PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 13-14 “Assim como Malthus e Young, ele não era capaz de imaginar que a humanidade deixaria de ser refém das restrições alimentares e agrícolas. Ainda assim, sua intuição sobre o preço da terra não deixaria de ser interessante: o princípio da escassez preconiza que alguns preços podem alcançar valores altíssimos ao longo de várias décadas. Isso pode ser o suficiente para desestabilizar a política, a economia, os arranjos sociais, enfim, sociedades inteiras”.

²¹ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 228.

à racionalidade econômica e tecnológica não implica, necessariamente, numa marcha rumo à racionalidade democrática e à meritocracia. Enfim, Piketty argumenta que a razão central dessa implicação é simples na medida em que “a tecnologia, assim como o mercado, não tem limite ou moral”²². Ainda sobre esse tom de constante escrutínio crítico desse mecanismo de caráter econômico, social e político, o autor desmascara o que é mais assustador no discurso de Vautrin²³, mostrando que é a exatidão das cifras e do contexto social que ele desvela²⁴.

Na quarta parte do livro, intitulada *A explosão dos salários dos executivos*: o papel do regime fiscal trata-se de um

22 PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 229.

23 Trata-se de um personagem de Jane Austen, sobretudo O pai Garriot. Desse personagem Thomas Piketty tira o discurso de Vautrin como tema de sua pesquisa focado sobre a renda do trabalho e a renda da herança. Esse personagem defende que é necessário buscar a riqueza não a partir da carreira profissional, mas do trabalho porque as melhores carreiras não permitem ganhar uma fração grande, apenas a herança adquirida através do casamento permite uma ascensão social. Esse discurso suscitou duas perguntas. Tendo em conta tal discurso, a primeira pergunta, pretende saber em que medida e quais são motivos da transformação da estrutura da renda do trabalho e da renda das heranças. A segunda pergunta, pretende identificar quais são exatamente os motivos, e se a transformação da estrutura era ou não irreversível.

24 Cf. “A questão central: trabalho ou herança?”, in PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 236. Sobre a desigualdade social definida como imoral, por exemplo, a estrutura da renda e da riqueza em vigor na França do século XIX. Com essa estrutura Piketty desenvolve um debate sobre o tema da política econômica que consiste no aumento da desigualdade: “os níveis de vida que se podia alcançar chegando ao topo da hierarquia dos patrimônios herdados eram bem mais elevados do que os correspondentes aos topos da hierarquia das rendas do trabalho. Sob tais condições, para que trabalhar e se comportar de modo ético e moral? Afinal, se a desigualdade social é sempre imoral, injustificada, por que não testar o limite da imoralidade e se apropriar do capital por qualquer meio disponível?”

método de pesquisa essencialmente comparatista das desigualdades desde o século XVIII, tentando tirar algumas lições para o futuro, isto é o século XXI.

Depois de viverem uma grande paixão pela igualdade dos anos 1930 - 1970, os Estados Unidos e o Reino Unido rumaram com o mesmo entusiasmo na direção oposta ao longo das últimas décadas. A causa dessa grande reviravolta, segundo Piketty, foi o avanço dos outros países no período 1950-1980, o autor também explica que esse avanço foi consequência automática das guerras pela Europa continental e pelo Japão entre 1914-1945. Em outras palavras, uma das lições que se pode aprender da pesquisa pikettiana, é que foram as guerras que fizeram tabula rasa do passado e provocaram uma transformação das estruturas da desigualdade no século XX, onde desigualdades da riqueza que tinham desaparecido estão a voltar a seus picos históricos²⁵. Na nova economia global marcada por imensas esperanças (o fim da pobreza) e enormes desequilíbrios (tanto entre indivíduos como entre países).

A questão da relação entre a economia e as ciências sociais é bem enraizada na reflexão de Piketty, que ele não deixa de se referir na introdução e volta a sublinhar na conclusão do livro. Essa reflexão visa explicitamente uma ilustração do lugar da economia nas ciências sociais. O autor entende que o lugar para a economia não é o de ciência

²⁵ Cf. PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.495. O autor com ajuda da pesquisa metódica, ele redefine os termos de debate da distribuição da renda desmascarando a noção falsa de hierarquia da fortuna: “Contudo, ainda assim a população dos Estados Unidos e do Reino Unido teve dificuldade em aceitar o fato: a hierarquia da fortuna não se refere apenas ao dinheiro, ela é também um assunto que diz respeito aos valores e à moral, tanto para indivíduos como para países. A questão que nos interessa agora é compreender as consequências dessa grande reviravolta.”.

econômica, mas de ‘economia política’²⁶. Esse lugar tem grande mérito porque consiste em ilustrar o que parece ser a única especificidade aceitável da economia dentro de tantas outras ciências sociais, a saber, “seu propósito político, normativo e moral”²⁷.

Debate público: todo mundo faz política a seu modo

Em virtude do objeto científico ou racional da economia política²⁸, Piketty introduz o papel do estado e das instituições na organização de uma sociedade ideal, através de sua recapitulação e estudo sistemático. Esse estudo centra-se pelo menos em quatro pretensões de crítica que devem chamar atenção ao leitor. Em primeiro lugar, a

²⁶ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 577. Na parte da conclusão, em particular, para uma economia política da história, o autor apresenta a sua opinião sobre a questão da relação entre a economia e as ciências sociais. Nessa relação, para o autor, o lugar da economia é o de subdisciplina das ciências sociais, ao lado da história, ciências política e tantas outras. Isso significa que a economia não é uma “ciência econômica” pois ela não tem a mesma cientificidade igual a das ciências sociais.

A locução composta ‘Economia Política’ apareceu pela primeira vez em princípios do século XVII (1615), no livro de Antoine Montchrétien, publicado sob o nome de *Traité de l'Économie Politique*. Cf. ROCHA, Edgar de Aquino. *Manual de Economia política*. 15ª Edição. Companhia Editora Nacional. São Paulo: São Paulo Editora, 1955, p.15..

²⁷ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.557.

²⁸ A economia política, como qualquer outra ciência, é um conjunto de conhecimentos coordenados e sistematizados, baseados em princípios experimentais autônomos, tendo objeto único e leis próprias, invariáveis no espaço e no tempo, permitindo previsões e verificações imediatas, no campo limitado dos fenômenos sociais pertinentes a riqueza (PAULA, L. Nogueira de. *Metodologia da Economia Política*: como se aprende, como se investiga e como se ensina economia política. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti/Editores, 1937, p. 7).

pretensão da economia política apresenta-se como inverossímil ao aspirar estudar o bem e o mal, uma matéria na qual todo cidadão é especialista, por essa razão, na opinião de Piketty, ela pode ser risível, mas também esse economista acha que a designação “economia política” é muitas vezes mal utilizada ou exagerada²⁹.

Em segundo lugar, está abordada a questão do objetivo da economia política de forma positiva. Essa abordagem consiste no reconhecimento não apenas da pretensão inverossímil e da má utilização do termo “economia política”, mas, ao mesmo tempo, admite-se que tal termo é necessário e indispensável, na medida em que facilita aos pesquisadores em ciências sociais de se colocar fora do debate público e da confrontação política para desempenhar o papel de comentadores e demolidores de todos os discursos e estatísticas.

Em terceiro lugar, está analisado o papel dos pesquisadores em ciências sociais, de todos os intelectuais e os cidadãos. Para que esse papel seja profícuo, esses atores sociais devem se engajar no debate público. De acordo com Piketty:

O verdadeiro engajamento no debate público não pode de ser feito apenas em nome dos grandes princípios abstratos (a justiça, a democracia, a paz no mundo), mas deve se manifestar nas escolhas, nas instituições e nas políticas precisas, quer se trate do Estado social, dos impostos ou da dívida³⁰.

Do ponto de vista desse engajamento, é possível intencionar que o economista francês partiu da máxima aristotélica que diz “o homem é por natureza um animal

²⁹ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.557.

³⁰ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.558.

político. Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos”³¹. E a partir disso Piketty deduz: “Todo mundo faz política a seu modo”³². Além disso, para Piketty, não há, de um lado, uma fina elite de responsáveis políticos e, de outro, um exército de comentadores e espectadores, bons apenas para inserir seus votos nas urnas uma vez a cada ano eleitoral.

Em quarto lugar, o autor tematiza a crítica à ideia de que a ética do pesquisador e a do cidadão seria irreconciliável, por um lado, e a que defende que o debate sobre os meios daquele deveria ser separado da preocupação com os fins deste. Por outro lado, na visão de Piketty, essa ideia parece ser uma ilusão, compreensível, mas que pode se tornar perigosa.

Desta forma, o que Piketty sugere no seu projeto investigativo de caráter futurista para o período compreendido entre 2010-20100, não é uma simples tendência de observação do mundo de igualdade nos Estados democráticos, mas uma outra maneira de significar. Uma maneira contrária a igualdade. Ou seja, o autor prevê que os homens da sociedade de hoje no futuro chegarão a “*desequilíbrios econômicos, sociais e políticos de magnitude considerável não só entre países, mas dentro de cada nação*”³³. Nisso Piketty reconhece sua dívida para com Ricardo³⁴ quando afirma que

³¹ ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.5. Cf. MEEREN. Sophie Van der. *Politique d'Aristote*. avec le texte du livre III, chapitre I à XI., Rosny-sous-Bois: Breal, 2002, p. 113.

³² PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.694.

³³ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 16.

³⁴ David Ricardo (1772 – 1824). Sua importância para a Economia Política reside na influência que exerce principalmente nos adeptos das escolas atuais de pensamento econômico, particularmente a marxista e a marginalista-keynesiana que se consideram herdeiros da tradição

“Tais desequilíbrios não deixam de evocar o apocalipse ricardiano”³⁵. Apesar desse reconhecimento, o sentido da tendência de desequilíbrio observado por Ricardo é completamente diferente com a de Piketty, na medida em que o autor do capital entende que a interação entre oferta e demanda não impede que ocorra uma divergência significativa e duradoura na distribuição da riqueza ligada a movimentos extremos de certos preços relativos. Com isso, o que deve-se destacar aqui é a natureza dinâmica da distribuição da riqueza e da renda. Isso significa que a divergência na distribuição da riqueza é a mensagem fundamental do princípio da escassez introduzido por David Ricardo.

O texto de *O capital no século XXI* afirma que na teoria de Kuznets, “a desigualdade de renda deveria diminuir de modo automático nos estágios mais avançados do desenvolvimento capitalista de um país, a despeito das políticas adotadas ou das diferenças entre países, até que se estabilizasse num nível aceitável”³⁶. Por essa razão, uma

ricardiana (RICARDO, David. *Princípios de Economia Política e Tributação*. Com a Introdução de Piero Sraffa. Apresentação de Paulo Singer. Tradução de Paulo Henriques Ribeiro Sandroni. Editor Vitor Civita. São Paulo: Abril Cultural. 1982, p. VII). Segundo Paulo Singer, na sua apresentação de quem foi o autor de *Princípios de Economia Política e Tributação*, afirma que “quase não há problema teórico atualmente debatido pelos economistas, como o da teoria do valor, da repartição da renda, do comércio internacional, do sistema monetário, que não tenha como ponto de partida as formulações expostas, no começo do século passado, por David Ricardo” (RICARDO, David. *Princípios de Economia Política e Tributação*. Com a Introdução de Piero Sraffa. Apresentação de Paulo Singer. Tradução de Paulo Henriques Ribeiro Sandroni. Editor Vitor Civita. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. VII).

³⁵ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 16.

³⁶ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 20.

reflexão crítica dessa teoria elaborada em 1955, mostra o tema das relações entre a teoria de Kuznets e a teoria dos anos mágicos do período pós-guerra entre 1945 e 1975 na França, designado por os ‘Trinta Gloriosos’. Para compreender melhor essas relações, é necessário entender que “para Kuznets, bastava ter paciência e esperar³⁷ que o crescimento começasse a beneficiar a todos”³⁸. Com isso Piketty acredita que a filosofia da época podia ser resumida em apenas um princípio: ‘O crescimento é como a maré alta: levanta todos os barcos’. É claro que este princípio é o que está vigorando ao longo da história da distribuição da riqueza nas sociedades ocidentais.

Todavia, essa visão de princípio otimista da teoria da ‘curva de Kuznets’ que afirma a desigualdade descrevendo-a, em toda parte do mundo ou sociedade, por uma ‘curva em forma de sino’³⁹, precisa ser superada. Na verdade, para Piketty, essa descrição da curva significa que a desigualdade cresce naturalmente de início, ao longo dos séculos, ela alcança um pico e depois entra numa fase de forte declínio quando os processos de industrialização e de desenvolvimento econômico começam a avançar.

³⁷ E não somente isto, mas também nos gloriamos nas tribulações; sabendo que a tribulação produz a paciência,

4. E a paciência a experiência, e a experiência a esperança.

Romanos 5:3-4 temos paciência que produz experiência que traz a esperança, as desta vez com paciência que automaticamente te mostrará as EXPERIÊNCIAS anteriores e você não cometerá os mesmo erros e isso te dará ESPERANÇA para continuar e concluir os planos e objetivos traçados.

Quer dizer que a paciência e esperança são fazem parte das condições que levem uma economia alcançar a trajetória de crescimento equilibrado daí que merecem uma análise nas sociedades democráticas.

³⁸ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 20.

³⁹ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 23.

Diálogo entre Kuznets e Piketty

David Ricardo da mesma forma como os demais clássicos, reconhece que a função de produção e o crescimento do produto depende da existência e da dotação de três fatores e do modo como combiná-los: Trabalho (L), terra (T) e capital (K). Foi J.B. Say, que pela primeira vez distinguiu L, T e K e os tratou com clareza⁴⁰. Esta diferenciação está presente em Ricardo quando ele estabelece que o principal problema da economia consiste em determinar as leis que regulam a distribuição do produto de um país entre rendimentos, lucros e salários.

A despeito de seu elevado grau de abstração, a remissão kuznetsiana do capital à relação com o processo organizado de mobilidades dos fatores de produção entre sectores econômicos é vista por Piketty como ilusória⁴¹. Reportando-se aos economistas Ricardo e Kuznets⁴², o

⁴⁰ PAZ, Pedro & RODRÍGUEZ, Octávio. *Modelos de Crescimento Econômico*. Tradução de Regina Maia,. Primeira edição brasileira – RJ: Forum Editora Ltda, 1972, p. 11.

⁴¹ Em termos teóricos, Piketty aqui dialoga com Kuznets que fez um estudo empíricos sobre as desigualdades no início do século XX e publicou em 1953. Piketty efetua também um elogio da desse estudo, como na seguinte passagem: “No pensamento atual, é preciso salientar que se trata da primeira teoria sobre crescimento e desigualdade fundamentada num extenso trabalho estatístico”, mas não tratou dos decis. (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 19). O economista francês elogiava as pesquisas empíricas de Kuznets em matéria de desigualdades porque mobilizavam fontes de dados que permitiram medir a desigualdade social da distribuição de riqueza e sua evolução nos EUA. Piketty é de opinião de que Kuznets fez seus estudos sobre a evolução da participação na renda nacional americana em um período de forte redução da desigualdade de renda entre 1913 e 1948.

⁴² Kuznets em seu estudo sobre as desigualdades nos EUA em 1953, conclui que a competição e o progresso técnico levariam a redução da

francês escreve no *O Capital no século XXI*: “Infelizmente, as duas crenças otimistas⁴³ (a “hipótese do capital humano crescente” e a substituição da “luta de classes” pela “luta das gerações”) são em grande parte ilusões”⁴⁴. O economista francês localiza o ponto de fragilidade nos motivos errados e no fundamento da teoria da curva de Kuznets⁴⁵. De acordo

desigualdade e a harmonia entre as classes. (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 563, nota 2.) Primeiro ela tende a aumentar e depois cair no decurso da industrialização e do desenvolvimento. Segundo essa teoria da ‘curva de Kuznets’, a desigualdade poderia ser descrita, em toda parte, por uma ‘curva em forma de sino’, quer dizer que, ela cresce de início, alcança um pico e depois entra em declínio quando os processos de industrialização e de desenvolvimento econômico começam a avançar (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 21). Ora, para Piketty, essa tendência da redução da desigualdade entre 1913-1945 foi produto apenas contexto do período da Guerra Fria quando se levava em conta que todos os grupos sociais se beneficiariam das altas taxas de crescimento observada nos países desenvolvidos.

⁴³ Para o economista francês, a teoria de Kuznets penas desvenda os dados, mas encontra as razões erradas: “Ainda assim, a teoria mágica da ‘curva de Kuznets’ foi formulada, em grande parte, pelos motivos errados, e o fundamento empírico que a sustenta é reconhecidamente frágil. (PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 22)”, porque a forte redução da desigualdade de renda nos países desenvolvidos entre 1913-1945 é devido das duas guerras mundiais e sobretudo dos violento choque econômicos e políticos que delas sobrevieram. Dito de outra forma, a queda da desigualdade da renda tem pouca relação com o processo organizado de mobilidade dos fatores de produção entre setores econômicos analisados por Kuznets.

⁴⁴ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 31.

⁴⁵ Cf. PIKETTY, 2014, p. 24. O autor, antes de analisar as evoluções históricas observadas nos diferentes países, descreve as ordens de grandeza que caracterizam a desigualdade quanto ao trabalho e ao capital que visava permitir que “o leitor se familiarize com as cifras e os conceitos — os decís, percentis, décimos, centésimos etc.” (PIKETTY,

com a versão pikettyiana do capital oposta a tal teoria na mensuração da evolução da desigualdade de renda, vê na forte queda de renda como fruto das grandes guerras mundiais e dos violentos choques econômicos e políticos que delas sobreviveram nos detentores de grandes fortunas especialmente nos países ricos entre 1914 e 1945.

Essa questão delimita-se em estabelecer o lugar que a trajetória demonstrativa do teórico economista francês, procedendo da análise da dinâmica da distribuição da renda e da riqueza em direção à ampliação dos limites geográficos e temporais da pesquisa pioneira de Kuznets, introduz as indispensáveis premissas sócio-econômicas e políticas em seu argumento. Permitindo-o questionar a visão otimista de Kuznets sobre a relação existente entre o desenvolvimento econômico e a distribuição da riqueza através da aplicação dos métodos de Kuznets⁴⁶.

Mesmo que as descobertas da permissa histórica de Kuznets incidam correta e conscientemente⁴⁷ no caráter accidental da compressão das altas rendas americanas entre 1913 e 1948⁴⁸, o fator político é, desde o século XX, um dentre os vários fatores que articulam e efetivam a

Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 241). o autor observa que essas ordens devem ser utilizadas corretamente e um economista deve considera-las indispensáveis para analisar e compreender as transformações da estrutura da desigualdade nas diferentes sociedades. Com isso um bom economista não se deixa intimidar por essas cifras e conceitos técnicos, se esquecendo do principal, descrevê-las.

⁴⁶ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 26.

⁴⁷ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 25-26.

⁴⁸ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 22.

consolidação da desigualdade⁴⁹. De acordo essa a versão pikettyiana da evolução da desigualdade, a reascensão se deveu as mudanças políticas principalmente no que tange à tributação e às finanças⁵⁰ depois dos anos 1970 – 1980. Ao marcar sua contraposição à teoria da curva de Kuznets, Piketty sustenta que “a história das desigualdades é fruto da combinação, do jogo de forças, de todos os atores envolvidos”⁵¹. Essa tese da discussão sobre as desigualdades em Piketty tem validade universal. O raciocínio conclusivo supõe que haja uma história da desigualdade que admite, por norma, uma acomodação àquela “forma como os atores políticos, sociais e econômicos enxergam o que é justo e o que não é”⁵². Contudo, tal afirmação apenas se assevera que a história da desigualdade é também moldada pela influência relativa de cada um desses atores, levando em consideração as escolhas coletivas que disso decorrem.

Economia e as ciências sociais

Partindo de considerações sobre o que realmente sabemos sobre a evolução da distribuição da renda e do patrimônio desde o século XVIII, e quais lições podemos tirar disso para o século XXI⁵³, pode-se concluir que Piketty é crítico da economia, porque ele acredita que: em primeiro lugar, em termos de conteúdo, os economistas buscam

⁴⁹ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 29.

⁵⁰ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 29.

⁵¹ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 29.

⁵² PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 29.

⁵³ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 9.

definir suas identidades a partir de seus supostos “métodos científicos fundados num uso imoderado de modelos matemáticos, que são apenas uma desculpa para permitir ocupar o terreno e disfarçar o vazio de propostas”⁵⁴. Se gasta energia demais em especulações puramente teóricas, sem que os fatos econômicos que tentamos explicar ou os problemas sociais ou políticos que buscamos resolver fossem definidos com clareza.

Essa questão tratada pelo autor, diz respeito aos economistas. Piketty recorda que eles deveriam acima de tudo aprender a ser mais pragmáticos em suas escolhas metodológicas, a fazer uso de todo o material disponível e a se aproximar de outras disciplinas das ciências sociais. Neste caso o argumento mais forte consiste em dizer que “os métodos empíricos baseados em experimentações controladas levam a ignorar as lições da história e a esquecer de que é na experiência histórica onde reside nossa principal fonte de conhecimento”⁵⁵.

Em segundo lugar, outra fraqueza de conteúdo diz respeito a pesquisadores em ciências sociais. Piketty acredita que:

“Os pesquisadores em ciências sociais não deveriam deixar aos economistas o estudo dos fatos econômicos e deveriam parar de fugir em pânico no momento em que um número aparecesse ou de se contentar em dizer que cada estatística é um construto social – o que é sempre verdade –, mas uma solução insuficiente. No fundo, essas duas

⁵⁴ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 558.

⁵⁵ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 558.

reações dão no mesmo, porque deixam o campo livre para os outros.”⁵⁶.

Assim, a pesquisa em ciências sociais não tem a vocação de produzir certezas matemáticas e substituir o debate público, democrático e diversificado. Em outras palavras, sobre a relação entre economia e as ciências sociais, Piketty na introdução de seu livro, *O Capital no Século XXI*, diz que não concebe outro lugar para a economia que não seja o de subdisciplina das ciências sociais, ao lado da história, sociologia, antropologia, ciências políticas e tantas outras.

Nesse livro, Piketty ilustra porque não gosta da expressão ‘ciência econômica’. É que a seu ver, essa expressão é terrivelmente arrogante e faz crer que economia atingiu uma cientificidade superior, específica, distinta da de outras ciências sociais. Por essa razão, o autor prefere a expressão ‘economia política’⁵⁷ que tem o mérito de ilustrar a única especificidade aceitável da economia dentro das ciências sociais, a saber, seu propósito político, normativo e moral.

A partir do exposto, o que chama atenção a respeito das soluções apresentadas por Piketty aos conflitos políticos incitados pelas desigualdades na distribuição da renda e da riqueza é a sua ênfase e insistência na via única da política. Pode-se dizer que no pano de fundo de sua teoria de desigualdades, a política se coloca como fundamento de todas as ciências sociais e naturais para solução de conflitos políticos violentos na medida em que cabe, principalmente, a política a legitimidade de fomentá-los e acaba-los, com base nos seus próprios critérios políticos. Nesse turbilhão político a dimensão subjetiva e psicológica parece ser colocada

⁵⁶ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 559.

⁵⁷ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 557.

eternamente em um segundo plano na companhia das ciências sociais e naturais na procura de soluções para reduzir as desigualdades. Enfim, a política é elevada a uma condição absoluta e outras esferas da vida humana são avaliadas, fomentadas ou negadas a partir dela.

Conclusão: a evolução da distribuição da renda e do patrimônio: o que sabemos e lições a tirar.

As questões práticas da economia, por exemplo, a produção, a distribuição da riqueza e da renda, podem ser discutidas em fórum público, levando em consideração o valor do princípio do engajamento que sustenta que todo o mundo faz política a seu modo. Assim, para Piketty, o engajamento não seria bom apenas porque o debate é feito com base em princípios abstratos (por exemplo, a justiça, a democracia e a paz no mundo), mas também esse engajamento deve se manifestar nas escolhas, nas instituições e nas políticas precisas do Estado social, dos impostos ou da dívida.

Em pleno início do século XXI, o economista francês, Thomas Piketty defendeu uma nova postura dos pesquisadores em ciências sociais, como, aliás, de todas as ciências ou disciplinas, capaz de melhorar os desequilíbrios econômicos, sociais e políticos movidos pela desigualdade na distribuição da riqueza e da renda. Foi a partir de ideias como essa que Piketty estabeleceu a via da política como a única solução para acabar com conflitos violentos e políticos. Segundo essa via, os pesquisadores em ciências sociais, os jornalistas e comentaristas, os militantes sindicais e políticos, todos os cidadãos deveriam se interessar com seriedade pelo dinheiro, por sua medida, pelos fatos e pelas evoluções que o rodeiam. Toda visão pikettyiana do capital, na era da democracia até agora desenvolvida, está baseada num outro princípio: que aqueles que possuem muito

dinheiro, nunca se esquecem de defender seus interesses. Essa afirmação constitui-se em declaração fundamental de uma ética do capital na sociedade democrática: recusar-se a fazer contas raramente traz benefícios aos mais pobres. Temos, aqui, uma visão de capital para uma sociedade democrática, no sentido transparente, de prestação de contas.

É interessante observar que Piketty pensou no valor das principais conclusões de seu trabalho de investigação fruto de uso de dados estatísticos e fontes históricas inéditas. A primeira lição a tirar desse projeto de pesquisa consiste em saber-apelar a todos na sociedade para que adotem uma postura filosófica caracterizada pela crítica e suspeita. Em outras palavras, Piketty defende que a grande lição a tirar de seus estudos é que se deve sempre desconfiar de qualquer argumento proveniente do determinismo econômico quando o assunto é a distribuição da riqueza e da renda. Ao tratar do pensamento pikettyiano em relação a história da distribuição da riqueza deve-se observar que ela nunca deixou de ser fortemente política. Isto é, Piketty observa que é a partir desta história que se pode constatar que a sua continuidade impede sua restrição aos mecanismos puramente econômicos.

Thomas Piketty explica que, se antes a reascensão da desigualdade depois dos anos 1970-1980 se deveu, em parte, às mudanças políticas ocorridas nas últimas décadas, principalmente no que tange à tributação e às finanças⁵⁸, após esse advento da reascensão, Piketty avalia grande parte das suas investigações de fontes históricas com relação ao assunto sobredito. Ou seja, fazendo uma incursão nas fontes de pesquisa, o autor identifica umas lições que, segundo ele, são centrais na compreensão da evolução da distribuição da renda e do patrimônio, a saber: A história da desigualdade é

⁵⁸ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 29.

moldada por três maneiras: em primeiro lugar, pela forma como os atores políticos, sociais e econômicos enxergam o que é justo e o que não é; em segundo, pela influência relativa de cada um desses atores e, em terceiro lugar, pelas escolhas coletivas que disso decorrem. Portanto, a história da desigualdade é fruto da combinação, do jogo de forças, de todos os atores envolvidos.

Para completar e tornar mais esclarecedora a questão sobre o que realmente sabemos sobre a distribuição da renda e quais lições podemos tirar disso, é importante analisar dois pontos, conforme observa o autor. Primeiro ponto diz respeito a conclusão, que constitui o cerne deste livro. Tal conclusão supõe que a dinâmica da distribuição da riqueza revela uma engrenagem poderosa que ora tende para a convergência, ora para a divergência⁵⁹; essa engrenagem apenas pode significar que não há qualquer processo natural ou espontâneo para impedir que prevaleçam as forças desestabilizadoras, aquelas que promovem a desigualdade.

No segundo ponto dessa conclusão, que compõe o núcleo do livro *O Capital no Século XXI*, pode-se perceber que conduz a identificação de conteúdo que sabemos sobre a evolução da distribuição da renda e do patrimônio, lições que podemos tirar desse conteúdo. Com isso, Piketty esclarece que “a falta de investimento adequado na capacitação da mão de obra pode excluir grupos sociais inteiros”⁶⁰. Ele ressalta que essa falta de investimentos pode influenciar negativamente nas esferas da sociedade, ao impedir vários grupos sociais de desfrutar dos benefícios do crescimento econômico, ou até mesmo rebaixá-los em benefício de novos grupos sociais.

⁵⁹ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 29-30.

⁶⁰ PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. I edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 29-30.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AVILA, Rober Iturriet & GUILIAN, Antônio Tedesco. *Textos para Discussão FEE N° 123*. Secretaria do Planejamento, Gestão e Participação Cidadã. Fundação de Economia e Estatística Siegfried Emanuel Heuser. Resenha de “*O capital no século XXI*”. Porto Alegre, Agosto de 2014, p. 1-21.

FALLON, Valère. *Principes d'économie sociale*. 7 ed. Bruxelles, L'Édition Universelle S.A., 1949.

MADARAZS, Norma &, SOUZA, Ricardo Timm de (Org). “*Lógicas de Transformação: críticas da democracia. O Brasil na sua estação*” Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2013. Disponível em: <<<https://books.google.com.br/books?id=ZMM4rzZzUkYC&printsec=frontcover&hl=fr#v=onepage&q&f=false>>>. Acessado em: 18 de julho de 2015.

MEEREN. Sophie Van der. *Politique d'Aristote*. Avec le texte du livre III, chapitre I à XI., Rosny-sous-Bois: Breal, 2002.

PAULA, L. Nogueira de. *Metodologia da Economia Política: como se aprende, como se investiga e como se ensina economia política*. Irmãos Pongetti, Editores, Rio de Janeiro, 1937.

PAZ, Pedro & RODRÍGUEZ, Octávio. *Modelos de Crescimento Econômico*. Tradução de Regina Maia,.

Primeira edição brasileira – RJ: Forum Editora Ltda, 1972.

PIKETTY, Thomas. *A economia da desigualdade*. Tradução de André Telles. Revisão técnica de Monica Baumgarten de Bolle. – I edição – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. – I edição – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

RICARDO, David. *Princípios de Economia Política e Tributação*. Com a Introdução de Piero Sraffa. Apresentação de Paulo Singer. Tradução de Paulo Henriques Ribeiro Sandroni. Editor Vitor Civita. São Paulo: Abril Cultural. 1982.

ROCHA, Edgar de Aquino. *Manual de Economia política*, 15ª Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo Editora, Brasil, 1955.

Um nietzschiano entre os selvagens: Pierre Clastres e a Dívida

Émerson dos Santos Pirola¹

Introdução

*é preciso ser alguém
e para ser alguém
é preciso ter um OSSO,
é preciso não ter medo de mostrar o osso
e arriscar-se a perder a carne*

Antonin Artaud

Gilles Deleuze, no final da década de 1980, em uma das entrevistas com Claire Parnet destinadas à televisão francesa, que viriam a ser conhecidas como o seu *Abecedário*, precisamente na letra “J de Joie”, faz o seguinte comentário: “Antes, havia histórias de dívida, mas Nietzsche precedeu todos os etnólogos. Aliás, os etnólogos deveriam ler Nietzsche. Eles descobriram bem depois de Nietzsche que, nas sociedades primitivas, havia permutas de dívidas. Não funcionava tanto através da troca, como se pensava, mas por partes de dívidas.”² É curioso como Deleuze faz essa digressão sobre os etnólogos e não menciona um que era por ele muito bem conhecido: Pierre Clastres. O presente artigo tem como objetivo demonstrar como Clastres desenvolveu

¹ Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014/02). E-mail: emerlinho.mp@gmail.com.

² DELEUZE, G. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. p. 49. Disponível em: <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>. Acesso em Agosto de 2015.

uma Etnologia original, indo contra o que dominava a área nos anos 60, visto que sua principal operação será preconizar a noção de dívida, antes da troca, bem como comenta Deleuze. Em suma, tentarei discorrer sobre como o etnólogo, leitor de Nietzsche e aluno de Deleuze, utiliza a noção de dívida em diferentes momentos de sua obra para, não sem apoio empírico e etnográfico, mas “ultrapassa[ndo] a pura etnografia, caminhando já na direção de uma teoria geral da Política e do Estado³”, quebrar o império da reciprocidade e da estrutura que dominava a área de Marcel Mauss a Lévi-Strauss⁴.

Troca e Reciprocidade

A Antropologia Estrutural, “chefiada” por Lévi-Strauss, foi a escola de pensamento dominante na área até final dos anos 60, quando entra em crise e as teorias marxistas começam a ganhar espaço na área⁵. Um dos conceitos principais desenvolvidos por Lévi-Strauss, mas que já se encontrava, de certa forma, na obra de Marcel Mauss, é o *princípio de reciprocidade*. Central para todo o estruturalismo em etnologia ele afirma, basicamente, que as trocas que acontecem na sociedade não são apenas trocas:

³ PRADO JR, B. “Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior.” In: *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p. 15.

⁴ PRADO JR., B. “Prefácio” (1982). In: CLASTRES, P. 2004, p. 7-12. E VIVEIROS DE CASTRO, E. “O Intempestivo, ainda (Posfácio)”. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 297-361.

⁵ Ver MOYN, S. “On Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought”. *Modern Intellectual History*, v. 1, n. 1. p. 55-80, 2004.

“na troca há algo mais que coisas trocadas⁶.” A reciprocidade é como que um transcendental, elemento estrutural, na verdade, constituinte da própria estrutura, que tem como manifestação empírica a obrigatoriedade, ainda que com aparência de voluntarismo, da retribuição de algo recebido – no esquema maussiano: dar, receber, retribuir⁷. Se faz mister salientar que essa troca, nas sociedades primitivas, não se trata do que é entendido enquanto troca por nós ocidentais – ela é, antes de tudo, troca de dons, dádiva, que pode ser de bens materiais, de gestos, de convites, de danças, etc. Porém o elemento de troca essencial, que revela a importância mesma do princípio de reciprocidade, são as mulheres.⁸ É em seu duplo aspecto, proibição do incesto e exogamia – “regras substancialmente idênticas, não diferindo uma da outra senão por um caráter secundário, a saber, que a reciprocidade, que se acha presente nos dois casos, é somente inorgânica no primeiro, ao passo que é organizada no segundo⁹,” – que se dá a instituição mesma da sociedade, a separação da cultura da natureza. A exogamia, grosseiramente, consiste nos casamentos só acontecerem entre não parentes, o parceiro do casamento é externo a meu grupo sanguíneo imediato, o que está evidentemente ligado à proibição do incesto. É aí que se verifica o elemento estrutural do princípio da reciprocidade, visto que “não

⁶ LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 99.

⁷ MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2013.

⁸ Ainda que soe estranho falar de mulheres como valores de troca, em Etnologia isso é comum. Existem maiores investigações sobre o significado dessas análises, bem com suas problematizações (como Feminismo Indígena, Etnologia e Antropologia Feministas etc.), porém não fazem parte do escopo do presente trabalho e das capacidades de seu autor.

⁹ LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003., p. 101-02.

renuncio à minha filha ou à minha irmã senão com a condição que meu vizinho também renuncie. [...] O fato de que posso obter uma mulher é em última análise consequência do fato de um irmão ou um pai terem renunciado a ela¹⁰.” A troca de mulheres, ou melhor dizendo, sua circulação, é elemento essencial do princípio de reciprocidade, o que vai de encontro ao fato delas constituírem a “categoria de bens mais preciosos [...], [serem] o bem por excelência¹¹” das sociedades primitivas.

A chefia ameríndia em um olhar estruturalista

Lévi-Strauss, talvez por ser pessoalmente avesso à política¹², e o estruturalismo, por ter como objeto algo que não a própria sociedade primitiva em sua concretude social e política¹³, não deixou muitas análises sobre o poder e sobre a chefia primitivos. Além de breve comentário sobre a chefia Bororo, suas principais reflexões que vão além da pura etnografia e constituem alguma teorização etnológica sobre o tema são sobre os Nambikwara. Ao conviver certo tempo com dois grupos Nambikwara que, curiosamente, viajavam

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003., p. 102.

¹¹ LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003., p. 100; 102.

¹² Em entrevista ao *Estado de São Paulo*, “ele declara que seu pacifismo o levou a avaliar a força nazista tardiamente e por isso se sentia incapaz de dar lições sobre política.” LANNA, M. “De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: Da troca à ‘Filosofia da chefia’ e desta à política como código estrutural”. *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, p. 17-33, jan./jun. 2013, p. 26.

¹³ “O que é evacuado, apagado do discurso estruturalista [...], aquilo de que esse discurso não pode falar, porque não é feito para isso, é da sociedade primitiva concreta, de seu modo de funcionamento, de sua dinâmica interna, de sua economia e de sua política.” CLASTRES, P. “Os marxistas e sua antropologia” (1978), p. 214. In: 2004, p. 211-228.

juntos, Lévi-Strauss constata serem tais as características do chefe: deve ser generoso, dando constantemente seus bens aos outros membros, além de não poder centrar essas doações em seus familiares; o chefe, exclusivamente, possui o privilégio da poliginia, prática que consiste em o homem casar com mais de uma mulher enquanto suas mulheres têm relações apenas com o mesmo; por fim, curiosamente, o chefe não possui um poder efetivo, de mando e decisão respeitado sempre e em qualquer que seja a sua decisão, visto que “o chefe não dispõe de nenhum poder de coerção, o consentimento está na origem do poder, e é também o consentimento que mantém sua legitimidade¹⁴.” Como Lévi-Strauss interpreta os dados mencionados? O que explica, em nível teórico, a existência e recorrência de chefes com esses atributos? A resposta de Lévi-Strauss será: a relação do chefe com o resto do grupo é uma manifestação do princípio de reciprocidade. Na concretude estamos diante de um chefe que recebe várias mulheres, quebrando de certa forma com o princípio de reciprocidade e causando um desequilíbrio na circulação de mulheres¹⁵. Porém, o estruturalista dirá, esse extra de mulheres a que o chefe tem direito é compensado para o grupo com a extrema generosidade a que o chefe está sujeito. De fato, sempre que algum indivíduo ou família tem problemas materiais é ao chefe que eles recorrem. O chefe, nessa situação, não pode negar presentes, ele é obrigado, *reciprocamente*, a dar – é importante salientar que o chefe ameríndio deixa de ser chefe se não cumpre com o que é esperado pelo resto do grupo. Gradual ou bruscamente ele perde prestígio até ser abandonado ou até mesmo morto, dependendo da realidade etnográfica. Em suma, Lévi-

¹⁴ LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Trad. Wilson Martins. São Paulo: Anhembi, 1957, p. 330. Todas as características da chefia mencionadas se encontram no capítulo dessa obra dedicado aos Nambikwara.

¹⁵ Fato que, inclusive, na interpretação do autor, decorre em práticas homossexuais entre primos.

Strauss afirma ocorrer, de acordo com o princípio de reciprocidade, uma troca de mulheres que vão do grupo em direção ao chefe enquanto esse deve arcar com as responsabilidades de seu “cargo”, a saber, essencialmente ser extremamente generoso. Com efeito, o autor acrescentará, o próprio fato de o chefe possuir mais de uma mulher constitui menos um privilégio do que um meio para ele cumprir suas obrigações, visto que as mesmas o auxiliam na aquisição e produção de bens: “A poligamia, que é praticamente privilégio dele, constitui a compensação moral e sentimental de suas pesadas obrigações, ao mesmo tempo em que lhe dá um meio de cumpri-las¹⁶.”

A Intervenção de Clastres

Pierre Clastres, que foi aluno de Lévi-Strauss, é muitas vezes tido como autor de uma tese só – é famoso pela célebre fórmula da *sociedade contra o estado*. Porém reduzir seu trabalho a esse jargão pode deixar passar toda a originalidade do pensamento do etnólogo. Ainda que boa parte do seu trabalho conflua na tese supracitada – de que as sociedades primitivas se organizariam de forma a evitar a aparição do Estado – deve-se atentar aos elementos constituintes da mesma. Ao fazê-lo percebemos o quão diferente é o seu pensamento em comparação à antropologia precedente e como sua Antropologia Política inaugura um modo diferente de ver as sociedades primitivas e, de certa forma, a sociabilidade humana. Como aludido, uma das, se não “a”, noções principais da teorização de Clastres sobre a realidade social primitiva é a de *dívida*. Diante do princípio de reciprocidade e da leitura da chefia feita por Lévi-Strauss

¹⁶ LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Trad. Wilson Martins. São Paulo: Anhembi, 1957, p. 332.

apresentados acima, veremos como essa noção terá papel fundamental na obra do etnólogo mais novo.

Em um de seus artigos mais conhecidos, intitulado *Troca e Poder: Filosofia da Chefia Indígena*, de 1962, antes de qualquer experiência de campo, Clastres empreenderá uma reflexão sobre a chafia ameríndia. Para tanto, utiliza vasta bibliografia etnográfica, com especial atenção às reflexões de Lévi-Strauss sobre os Nambikwara já mencionadas. Além dos comentários de Lévi-Strauss, Clastres buscará em Robert Lowie uma terceira característica da chafia, encontrada em larga escala: para ser chefe é necessário ser um bom orador. É necessário “falar bonito”, dominar a palavra¹⁷. Partindo da mesma realidade etnográfica observada recorrentemente, com os atributos essenciais para um homem se tornar chefe mencionados – a saber, dom oratório e generosidade – e também com a característica da instituição mesma da chafia, o privilégio da poligamia, Clastres, todavia, irá dar uma interpretação divergente da de seu mestre estruturalista. Enquanto Lévi-Strauss afirma que a relação chefe-grupo é condizente com o princípio de reciprocidade e sua universalidade, visto que ocorre uma troca do tipo mulheres-bens, ele negará que tal relação seja de troca e, menos ainda, de reciprocidade. Ambos os autores afirmam, e isso é senso comum em etnologia, que as mulheres são os valores por excelência nas sociedades primitivas¹⁸. O grupo não abdicaria, segundo o autor, de várias mulheres em troca de meros discursos e bens materiais. Além disso, acentuaria o desequilíbrio dessa “troca”, todo o prestígio e respeito que os chefes possuem, ao menos enquanto cumprirem suas obrigações. Clastres propõe então que se analise cada um dos

¹⁷ CLASTRES, P. “Troca e poder: Filosofia da chafia indígena” (1962). In: 2013, p. 46-66.

¹⁸ LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. E CLASTRES, P. “Troca e poder: Filosofia da chafia indígena” (1962). In: 2013, p. 46-66.

elementos em sua esfera própria de circulação, separando signos linguísticos na comunicação, mulheres no ciclo de casamentos e bens materiais na esfera da “troca propriamente dita” (ou o que é muitas vezes entendido enquanto troca no mundo ocidental). Dessa forma ele constatará, através de bibliografia e, posteriormente, em campo, que na concretude sociológica das sociedades primitivas o chefe é colocado fora do universo da troca e da reciprocidade. O “espaço do poder”, a chefia, está fora da reciprocidade que constitui o social como tal, que separa a cultura da natureza. Como Clastres pode afirmar isso?

Vamos por partes: Como mencionado, para ser chefe é necessário ser um bom orador, dominar a palavra. Conectado a isso está a obrigação de dar discursos diários para o grupo, enaltecendo os costumes do grupo e os ancestrais, como eles viviam bem e deve-se buscar seguir as mesmas tradições para viver bem. Clastres chama atenção ao fato de que, nessa prática, a fala do chefe é destituída de valor comunicativo. Ele não fala para ser ouvido, “o chefe por vezes prega no deserto¹⁹.” Porém é obrigação sua continuar dando esses discursos. É como se no discurso do chefe o grupo enquanto tal falasse. Dessa forma ele não fala para comunicar o grupo ou seus membros, pois todo o conteúdo da sua fala já é sabido. Os signos linguísticos saídos do chefe, então, estão fora do universo da comunicação - eles perdem seu valor de troca. Quanto a segunda obrigatoriedade do chefe, a de ser generoso, acredito já estar esclarecida a conclusão de Clastres: enquanto todos participam da obrigatoriedade das trocas, da circulação de bens, o chefe, excepcionalmente, tem uma obrigatoriedade unilateral e, logo, não recíproca²⁰. Ele deve dar constantemente e, se não

¹⁹ CLASTRES, P. “Troca e poder: Filosofia da chefia indígena” (1962), p.50. In: 2013, p. 46-66.

²⁰ Marcos Lanna afirma que Clastres tem uma interpretação muito restrita do princípio de reciprocidade, limitando-o enquanto “troca

o faz, perde prestígio e é abandonado ou até mesmo morto, dependendo da realidade etnográfica²¹. Por fim, sobre o “privilegio” do chefe em ser o único com direito a poliginia, vemos que o fluxo é unidirecional: as mulheres vão do grupo ao chefe unicamente.²² A partir dessas constatações Clastres concluirá que a chefia está colocada fora do universo da reciprocidade, que funda a sociedade mesma. Não existe troca entre o grupo e o espaço do poder. O que existe, na verdade, é uma relação de dívida. Dívida que é infinita, visto que o chefe, para ser chefe, deve constantemente dar bens materiais aos membros do grupo - “ele será chefe enquanto puder alimentar essa dívida. Dito de outro modo: será chefe enquanto puder não exercer poder²³.” Aqui está, de forma sucinta, o que Clastres afirma como *sociedade contra o Estado*, uma vez que ele explicará o fato do chefe primitivo, paradoxalmente, ser destituído de qualquer autoridade ou poder de mando, por essa exterioridade do espaço do poder em relação a sociedade. O poder seria lido, pela sociedade, espaço da reciprocidade e da cultura, como uma ressurgência da natureza mesma, dessa forma seria colocado em uma

igualitária”, e intenta “livrar” Lévi-Strauss das críticas empreendidas pelo autor da *Sociedade contra o Estado*. Em todo caso, Lanna afirma que essa leitura era padrão nos anos 60 e 70. Ver LANNA, M. “De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: Da troca à ‘Filosofia da chefia’ e desta à política como código estrutural”. *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, p. 17-33, jan./jun. 2013.

²¹ CLASTRES, P “A questão do poder nas sociedades primitivas” (1976b). In.: 2004, p. 243–151.

²² Clastres nota que poder-se-ia pensar que o chefe recoloca suas filhas no mundo da circulação, sendo esta então uma operação de troca recíproca, porém ele atenta que na maioria dos casos a chefia é hereditária, o que perpetuaria a não reciprocidade. Além disso, ainda que nas sociedades em que a chefia não é hereditária, como os mesmos Nambikwara estudados por Lévi-Strauss, o número de mulheres reinserido no universo da troca não é igualitário.

²³ LIMA, T. S. & GOLDMAN, M. “Pierre Clastres, etnólogo da América.” *Sexta-Feira*, n. 6, (“Utopia”), p. 291-309. 2001, p. 298.

*quase-exterioridade*²⁴ em relação a cultura e seria então agenciado de forma a dever ao invés de trocar. A dívida é, pois, a noção fundamental para entender a tese da natureza do Estado em Pierre Clastres. O próprio afirma categoricamente que

*a natureza da sociedade muda com o sentido da dívida. Se a relação de dívida vai da chefia para a sociedade, é que esta permanece indivisa, é que o poder é restringido pelo corpo social homogêneo. Se, ao contrário, a dívida vai da sociedade para a chefia, é que o poder separou-se da sociedade para concentrar-se nas mãos do chefe, é que o ser doravante heterogêneo da sociedade contém a divisão em dominantes e dominados*²⁵.

Nietzsche e O Anti-Édipo

Como mencionado na introdução, o eixo Nietzsche-Deleuze;Guattari é essencial para pensar a noção de dívida antes da noção de troca. No terceiro e maior capítulo *d'O Anti-Édipo*, intitulado *Selvagens, Bárbaros e Civilizados*, os autores travam recorrente diálogo com a obra de Lévi-Strauss e com a reciprocidade, alegando que a noção de dívida é anterior à de troca. Com efeito, afirmam que

O grande livro da etnologia moderna é menos o *L'Essai sur le don*, de Mauss, do que a *Genealogia da moral*, de Nietzsche. Pelo menos deveria sê-lo.

²⁴ RICHIR, M. “Algunas reflexiones epistemológicas preliminares acerca del concepto de sociedades contra el Estado” (1987). In: In: ABENSOUR, M. (org.). *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Traduzido para o espanhol por Carina Battaglia. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007, p. 121-134.

²⁵ CLASTRES, P. “A economia primitiva” (1976a). p. 191. In: 2004, p. 173-195. Grifo do autor.

Porque a *Genealogia*, na segunda dissertação, é, sem igual, a mais bem-sucedida tentativa de interpretar a economia primitiva em termos de dívida, na relação credor-devedor²⁶.

Clastres, tendo cursado Filosofia antes de decidir migrar para a Etnologia, era leitor de Nietzsche, além de ter sido aluno de Deleuze, tendo frequentado as aulas em que *O Anti-Édipo* se desenvolvia²⁷. Embora suas referências a esses filósofos sejam esparsas e raras, ainda que relevantes, pois saindo de dentro da Antropologia da época, simpática ao formalismo e a um certo positivismo, acredito não ser coincidência sua etnologia levar a cabo justamente as intuições de Nietzsche, posteriormente rearticuladas por Deleuze & Guattari, a respeito da *dívida*. Em que consiste, pois, a dívida de Clastres para com a *dívida* nesses filósofos? Para responder a essa questão é indispensável falar sobre a *crueledade*.

Nietzsche, na segunda dissertação da *Genealogia*, questiona: “‘Como fazer no bicho-homem uma memória? [...]’ Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*’²⁸.” Mnemotécnica: a arte

²⁶ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1* [1972]. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010. p. 251.

²⁷ PRADO JR, B. “Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior.” In: *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004. E VIVEIROS DE CASTRO, E. “O Intempestivo, ainda (Posfácio)”. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 297-361.

²⁸ NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, II, § 3, p. 46. Grifo do autor.

de criar uma memória. O filósofo alemão, “que provavelmente desconhecia e era indiferente (com razão) à etnologia de sua época, via com uma clareza infinitamente maior que todos em sua época a questão da memória, da marca²⁹.” É aqui que entra a importância da crueldade: é somente através dela que as sociedades primitivas, na especulação de Nietzsche, criam uma “verdadeira *memória da vontade*³⁰”:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica.³¹

Nietzsche intenta pensar os aspectos psicológicos do “bicho-homem” de maneira imanente, sem recorrer a qualquer tipo de transcendência, como uma noção de natureza humana ou estrutura subjacente às relações sociais, como pode ser lido o princípio de reciprocidade levi Straussiano. Dessa forma ele afirmará que as noções morais, já entre os primitivos, nasceram da dor e do sofrimento - é infligindo no próprio corpo, através do

²⁹ CLASTRES, P. “Entrevista com Pierre Clastres” (1974), p. 266. In: 2013, p. 232-275.

³⁰ NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, II, § 1, p. 44. Grifo do autor.

³¹ NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, II, § 3, p. 46.

castigo, da crueldade, que nasce a “moralidade dos costumes”, uma memória comum, que torna possível “Criar um animal que pode *fazer promessas*”³².” O próprio Clastres, em um belo artigo *Da Tortura nas Sociedades Primitivas* vai na mesma direção: “O corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo”³³.

É através dessas reflexões que Deleuze & Guattari pensarão a sociedade primitiva, que em seu vocabulário se chamará “máquina territorial primitiva”. Na esteira de Nietzsche eles considerarão as sociedades primitivas como sociedades de inscrição, “onde o essencial é marcar e ser marcado”³⁴. Essas sociedades, ou esse *socius*, através da marcação e da crueldade, imprimem nos corpos os costumes e a tradição - ela controla o “fluxo de mulheres e de crianças, fluxo de rebanhos e sementes, fluxo de merda, de esperma e de menstruações, nada deve escapar”³⁵. Clastres, a seu modo, afirma: “Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei”³⁶.

Esse controle que a máquina territorial primitiva exerce sobre seus fluxos, o que Deleuze & Guattari³⁷ chamam de *codificação*, está conectado com a tese principal de Pierre Clastres: a de que a sociedade primitiva é uma

³² NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, II, § 1, p. 43. Grifo do autor.

³³ CLASTRES, P. “Da tortura nas sociedades primitivas” (1973a) p. 193. In: 2013, p. 190 – 200.

³⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 189.

³⁵ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, 188.

³⁶ CLASTRES, P. “Da tortura nas sociedades primitivas” (1973a) p. 199. In: 2013, p. 190 – 200.

³⁷ Doravante abreviados como “D. & G.”.

sociedade contra o Estado – ela se organiza de forma a inibir a emergência dele, “um poder que, separado da sociedade, se exerce sobre ela e, se necessário, contra ela³⁸.” Enquanto Clastres define as sociedades primitivas como Sociedades contra o Estado e, ao menos num primeiro momento de sua obra, se foca na operação que consiste em os primitivos colocarem a instituição da chefia em certa exterioridade em relação ao resto do grupo, de forma a inibir um possível poder coercitivo, D. & G., já na segunda parte de *Capitalismo e Esquizofrenia*, afirmarão que as “sociedades primitivas se definem por mecanismos de conjuração-antecipação³⁹.” Apesar da diferença de vocabulário, a ideia é, com nuances, a mesma: Clastres foca seu olhar nos mecanismos de inibição do poder do chefe, que seria, em sua conceituação, a emergência mesma do Estado, visto que o Estado não é “a Casa Branca, o Kremlin, o Élysée, [...] [mas] o exercício do poder político⁴⁰.” Já D. & G. falam de maneira mais abstrata e ampla, pois as sociedades primitivas conjuram não só o Estado, mas tudo que possibilitaria seu funcionamento: a troca, a moeda, o estoque: “a máquina primitiva não ignora a troca, o comércio e a indústria, mas ela os esconjura, localiza-os, quadricula-os, encaixa-os⁴¹.”

No *socius* primitivo, inscritor, tudo é codificado, os fluxos são sempre controlados de maneira a manter a sociedade enquanto primitiva, porém deve-se atentar ao fato

³⁸ CLASTRES, P. “O dever da palavra” (1973b), p. 169. In: 2013, p. 168-172.

³⁹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 5 (1980). Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa São Paulo: Editora 34, 2012, p. 135.

⁴⁰ CLASTRES, P. “Os marxistas e sua antropologia” (1978), p. 223. In: 2004, p. 211-228.

⁴¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia* 1 (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 205.

de que, estejamos falando da máquina territorial primitiva ou das “figuras subjetivas que as acompanham, [...] estamos nos dois casos diante da *mesma coisa*⁴².” Nesse sentido a lei é constituída na concretude, de forma imanente, enquanto prática – “Um sistema de parentesco não é uma estrutura, mas uma prática, uma práxis, um procedimento e até uma estratégia⁴³.” Nesse aspecto D. & G. problematizarão o princípio de reciprocidade e sua transcendentalidade, visto que Lévi-Strauss irá supor a universalidade da troca, colocando-a como estrutura, quando o que é observável nas sociedades primitivas é antes um perpétuo jogo de pagamento de dívidas. Marcel Mauss, no *Ensaio Sobre a Dádiva*, “tinha pelo menos deixado aberta a questão: será que a dívida é primeira em relação à troca ou será tão somente um modo de troca, um meio a serviço da troca? [...] [Oscilando ainda] entre a troca e a dívida⁴⁴.” Entretanto Lévi-Strauss, em comentário a respeito da obra, afirmará que “no instante mais decisivo, Mauss é tomado de uma hesitação e de um escrúpulo⁴⁵.” Tal hesitação consistiria em não superar os dados da observação empírica, visto que ela “não lhe oferece a troca, mas apenas [...] ‘três obrigações: dar, receber,

⁴² LIMA, T. S. & GOLDMAN, M. “Pierre Clastres, etnólogo da América.” *Sexta-Feira*, n. 6, (“Utopia”), p. 291-309. 2001, p. 308. Grifo dos autores.

⁴³ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 196.

⁴⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 245; 252.

⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, C. “Introdução à obra de Marcel Mauss”, p. 35. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-46.

retribuir⁴⁶.” Lévi-Strauss, por conceber a prática etnológica científica enquanto “retificar recortes, proceder a reagrupamentos, definir pertenças e descobrir recursos novos, no seio de uma *totalidade fechada e complementar consigo mesma*⁴⁷”, se vê obrigado a supor um todo e um nível lógico anterior, onde a troca seria “o fenômeno primitivo, e não as operações discretas nas quais a vida social a decompõe⁴⁸.” Em suma, onde existe máquina e dívida, de forma imanente, Lévi-Strauss vê estrutura e troca, constituindo princípio de reciprocidade.

Em que importa toda essa diferenciação do sistema de troca estruturalista para o de dívida deleuzo-guattarriano para o desenrolar das ideias de Pierre Clastres? Vimos que a dívida é categoria essencial para o pensamento do autor, porém, até agora, tivemos contato apenas com uma das manifestações do conceito: a do chefe que é colocado em uma relação de dívida infinita perante o grupo. É dessa forma que aparece pela primeira vez a tese da sociedade contra o Estado. Porém, confluindo com a mesma, em seus últimos artigos reaparecerá, em uma “curiosa ressonância⁴⁹” outra problemática da noção de troca, onde a noção de dívida se mostrará mais frutífera na explicação do objeto focado: a guerra.

⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, C. “Introdução à obra de Marcel Mauss”, p. 33. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-46.

⁴⁷ LÉVI-STRAUSS, C. “Introdução à obra de Marcel Mauss”, p. 42. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-46. Grifo meu.

⁴⁸ LÉVI-STRAUSS, C. “Introdução à obra de Marcel Mauss”, p. 34. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-46. Grifo meu.

⁴⁹ VIVEIROS DE CASTRO, E. “O Intempestivo, ainda (Posfácio)”. p. 334. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 297-361.

Em *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*, Clastres irá chamar atenção para o fato de que desde a “descoberta” das Américas, os índios “são sempre apresentados como apaixonadamente dados à guerra, é seu caráter particularmente belicoso que impressiona sem exceção os observadores europeus⁵⁰.” Na realidade primitiva a guerra é constante, não necessariamente a batalha efetiva, mas uma predisposição constante, um “estado metaestável de hostilidade virtual entre comunidades locais relativamente autônomas⁵¹.” Diante desses fatos etnográficos, mais uma vez Clastres irá contra seu mestre. Lévi-Strauss, coerentemente com o princípio de reciprocidade, irá interpretar o fenômeno em termos de troca: “Existe um vínculo, uma continuidade entre as relações hostis e a prestação de serviços recíprocos. As trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o desfecho de transações infelizes⁵².” Em suma, afirmará que a guerra aparece quando a troca falha, submetendo, dessa forma, o fenômeno guerreiro à universalidade da troca – a segunda seria a realidade social e a primeira sua negação. Clastres, entretanto, objetará que tal interpretação não dá conta da “quase universalidade do fenômeno guerreiro, quaisquer que sejam as sociedades consideradas, seu meio natural ou seu modo de organização sócio-econômico⁵³.” Lévi-Strauss, por ter a troca como regra e universal, acaba vendo a guerra apenas como acidental, deixando passar em branco o que

⁵⁰ CLASTRES, P. “Arqueologia da violência: A guerra nas sociedades primitivas” (1977), p. 233. In: 2004, p. 231–270.

⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. “O Intempestivo, ainda (Posfácio)”. p. 298. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 297–361.

⁵² LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 107.

⁵³ CLASTRES, P. “Arqueologia da violência: A guerra nas sociedades primitivas” (1977), p. 249. In: 2004, p. 231–270.

Clastres afirmará como a dimensão positiva da mesma. Sua tese consistirá, sucintamente, em afirmar que o fato de os grupos primitivos estarem em constante guerra virtual faz parte mesmo de sua afirmação enquanto sociedade contra o estado. A sociedade primitiva tem a guerra como “seu fundamento, a vida mesma de seu ser, sua finalidade: a sociedade primitiva é sociedade para a guerra, ela é, por essência, guerreira⁵⁴.” A constante guerra entre cada uma das “máquinas sociais primitivas” é o que impede uma unificação ou aglutinação dos diferentes grupos em uma entidade superior, que se tornaria possível em uma situação de troca-aliança generalizada - em suma, a guerra esconjura o Estado, uma forma que viria a mitigar a multiplicidade dos grupos em uma Unidade. Porém, e aqui chegamos a um ponto crucial, a guerra não é de todos os grupos contra todos os grupos – existem aliados e inimigos e, se existem aliados, existe troca. A aliança é feita entre os grupos, primordialmente, através da troca de mulheres, são os casamentos que transformam o outro grupo em cunhados-aliados. Mas, poder-se-ia perguntar, se a guerra constitui o ser mesmo da sociedade primitiva, por que há aliados? Clastres responderá simplesmente: “porque ela tem inimigos. Ela teria que estar muito segura de sua força, estar muita certa de uma vitória repetida sobre os adversários, para dispensar o apoio militar, ou mesmo apenas a neutralidade, dos aliados⁵⁵.” Ele não nega a existência da troca entre grupos, mas afirma que essa é secundária em relação à realidade bélica: só se troca com a finalidade de fazer aliança, que “é um mero instrumento [...] de uma não troca que se

⁵⁴ CLASTRES, P. “Arqueologia da violência: A guerra nas sociedades primitivas” (1977), p. 266. In: 2004, p. 231–270.

⁵⁵ CLASTRES, P. “Arqueologia da violência: A guerra nas sociedades primitivas” (1977), p. 259. In: 2004, p. 231–270.

torna o fim supremo do *socius* primitivo, a saber, a autonomia⁵⁶.”

Relembremos a diferença de Lévi-Strauss para com Clastres no que concerne a análise da chefia: enquanto o primeiro definia a relação chefe-grupo em termos de troca recíproca o segundo a definirá em termos de dívida – o chefe estaria fora da esfera da reciprocidade. Porém Clastres não nega, como D. & G., a primazia social da troca: “Sem retirar da troca seu valor sociológico *fundante*, Clastres introduzia a necessidade política *instituinte* de uma não troca⁵⁷.” Enquanto a sociedade era fundada pela troca, com a proibição do incesto e a efetiva separação da natureza, a não troca na relação com o chefe instituía o grupo em sua dimensão política, negando poder de coerção ao chefe. Já ao analisar a guerra, vemos que, ainda que Clastres submeta a troca-aliança à guerra, visto que é necessário ter aliados para se manter em guerra, ainda fala em termos troquistas. Retomando D. & G., que não negam a existência concreta da “troca”, apenas sua leitura principialista empreendida por Lévi-Strauss, afirmando que “a sociedade não é, primeiramente, um meio de troca onde o essencial seria circular e fazer circular, mas um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado [e] só há circulação quando a inscrição a exige ou permite⁵⁸”, proponho ler Clastres dessa maneira. O que ele chama de troca, tanto a nível interno, quanto a nível externo, pode ser lido, na linha de Deleuze, como dívida:

⁵⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E. “O Intempestivo, ainda (Posfácio)”. p. 335. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 297-361.

⁵⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. “O Intempestivo, ainda (Posfácio)”. p. 334. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 297-361.

⁵⁸ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 189.

A dívida se escreve diretamente no corpo, conforme *blocos finitos* que circulam num território. O direito não tem a imobilidade das coisas eternas, porém se desloca incessantemente entre famílias que tem que retomar ou devolver o sangue. São signos terríveis que laboram os corpos e os colorem, traços e pigmentos, revelando em plena carne o que cada um deve e o que lhe é devido: todo um *sistema de crueldade*⁵⁹.

Assim, toda “troca” é na verdade uma dívida. Toda aliança político-militar, é antes uma “aliança-dívida”⁶⁰, contraída, paradoxalmente, para que o grupo se mantenha autônomo perante os outros. Uma aliança-dívida política é contraída na mesma medida em que se busca não ser roubado por outro grupo – para se manter autônoma a sociedade primitiva precisa, na prática, relativizar a própria autonomia. As alianças, que são sempre e primeiramente, endividamento, constituem, na sociedade primitiva, o “capital circulante ou blocos móveis de dívidas”⁶¹. O que vai de encontro às afirmações de Clastres sobre o caráter instável e inconstante das relações de amizade-inimizade entre os selvagens, podendo ocorrer, por exemplo, durante um banquete intercomunitário, um ataque repentino ao grupo convidado ou anfitrião. Essa exigência, na concretude primitiva, de adquirir alianças-dívidas ainda que seu ideal seja

⁵⁹ DELEUZE, G. “Para dar um fim ao juízo”, p. 145. In: *Crítica e clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 143-153. Grifo do autor.

⁶⁰ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 245.

⁶¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 185.

justamente a autonomia e a autarquia plenas, conectada com a instabilidade do jogo de dívidas enquanto blocos móveis, concorda com outra constatação de D. & G.:

É particularmente fraca e inadequada a ideia segundo a qual as sociedades primitivas são sociedades sem história, dominadas por arquétipos e sua repetição. (...) Se dermos o nome de história a uma realidade dinâmica e aberta das sociedades, em estado de desequilíbrio funcional ou de equilíbrio oscilante, instável e sempre compensado, comportando não só conflitos institucionalizados, mas também conflitos geradores de mudanças, revoltas, rupturas e cisões, então as sociedades primitivas estão plenamente na história, e muito afastadas da estabilidade ou mesmo da harmonia que se lhes quer atribuir em nome de uma primazia de um grupo unânime⁶².

Enquanto lidas como máquinas sociais, e não estruturas transcendentais, observa-se no nível concreto uma inconstância constante – inconstância que é, porém, essencial para o funcionamento da máquina primitiva: “Isso só funciona desarranjando-se. [...] [Ou ainda,] é *para* funcionar que uma máquina social deve *não funcionar bem*”⁶³.” Ainda que a sociedade contra o Estado de Clastres, máquina territorial primitiva, busque autonomia e autarquia, independência política e econômica, ela se verá obrigada a contrair dívidas-alianças, quebrando assim, de certa forma, a mesma independência: “não funcionando bem”, mas somente assim, funcionando. Completando: “os disfuncionamentos fazem parte do seu próprio

⁶² DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 201.

⁶³ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 201. Grifo dos autores.

funcionamento, e este não é o aspecto menos importante do sistema da crueldade⁶⁴.”

Voltando à dívida e ao Estado

Como visto, Clastres quebrará com a universalidade da troca e do princípio de reciprocidade em dois momentos: em sua análise da chefia e em sua reflexão sobre a guerra. Porém ele não deixará de pensar em termos de troca, deixando transparecer, num primeiro momento de sua obra, uma certa noção de sociedade primitiva demasiado fixa e fechada, visto que a reciprocidade definirá o grupo. Posteriormente, sua originalidade consistirá em submeter o fenômeno da troca-aliança ao fenômeno da guerra, afirmando que a realidade primitiva se encontra na segunda, essencial para seu funcionamento. Nesse segundo momento Clastres já flerta com uma maior abertura da realidade social primitiva, teorizando sobre as relações intercomunitárias. Como aludido, acredito ser mais efetivo abandonar a noção de reciprocidade da troca mesmo no nível interno, e, seguindo D. & G., afirmar que o que prevalece é “a dívida, são os blocos de dívida, blocos abertos, móveis e finitos⁶⁵.” Essa leitura não contraria, propriamente, as teorias do etnólogo, visto que o que o mesmo chama de “troca” poderia ser lido apenas como as obrigações já percebidas por Mauss: “dar, receber, retribuir”, ou em outras palavras: perpétuo jogo de dívidas. Entretanto acredito que a *sociedade contra o Estado* clastriana ganha maior mobilidade quando não é apresentada como sociedade de troca, colocando-a já na

⁶⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 202.

⁶⁵ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 252.

história, nos termos acima referidos. Além disso, parece-me que ler Clastres sem o filtro de D. & G. pode acabar por hipostasiar⁶⁶ a sociedade primitiva: “a própria noção de ‘sociedade contra o Estado’ pode parecer empobrecedora se não for entendida como máquina abstrata de conjuração do poder político⁶⁷.” Não é à toa que autores que escrevem sobre Clastres sem o aporte dos autores d’*O Anti-Édipo* o acusam de, ao rachar com o estruturalismo, voltar a noções funcionalistas ou psicologistas, além de cair em afirmações durkheimianas⁶⁸.

Pois bem: a título de conclusão volto à noção fundamental de Clastres sobre a natureza do poder político e do Estado, lendo-a nos termos de D. & G. Sua tese pode ser resumida da seguinte forma: “O sentido da dívida indicará de uma só vez a presença ou a ausência do poder coercitivo no funcionamento da instituição política⁶⁹”. Poder coercitivo é, para Clastres, Estado. Dessa forma, quando a instituição do poder, a chefia, está em dívida para com o grupo, como observado em sua etnografia, Clastres vê uma *sociedade contra o Estado*. Inversamente, quando a dívida é do grupo, ou de seus membros, em direção ao espaço do poder, estamos diante de uma sociedade de Estado – é só na segunda configuração que

⁶⁶ Os próprios afirmam que Clastres “Tendia a fazer das sociedades primitivas uma hipóstase, uma entidade auto-suficiente (insistia muito nesse ponto). Convertia a exterioridade formal em independência real. Dessa forma, continuava sendo evolucionista, e pressupunha um estado de natureza.” *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 5 (1980). Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa São Paulo: Editora 34, 2012, p. 23.

⁶⁷ PERRONE-MOISÉS, B. & SZTUTMAN, R. “Notícias de uma certa confederação Tamoio”. *Mana*, 16 (2). p. 401-433, 2010, p. 410.

⁶⁸ Como LANNA (2005; 2013) e, principalmente, MOYN (2004). Para uma maior discussão sobre o aspecto falsamente durkheimiano da obra de Clastres, ver: BARBOSA, G. “A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”. *Revista de Antropologia*, USP, 2004, v. 47 n. 2, p. 529-574.

⁶⁹ LIMA, T. S. & GOLDMAN, M. “Pierre Clastres, etnólogo da América.” *Sexta-Feira*, n. 6, (“Utopia”), p. 291-309. 2001, p. 298.

existe poder coercitivo, visto que “deter o poder e impor o tributo é a mesma coisa, e o primeiro ato do déspota consiste em proclamar a obrigação de pagá-lo⁷⁰.” Aproveitando o insight de Marcos Lanna, ainda que ele parta de uma leitura diferente, podemos “esboçar uma definição universal do Estado não mais a partir da ideia do monopólio da violência legítima, [...] mas por sua dimensão fiscal, pela prerrogativa de tributar, talvez mais do que pela de comandar. É assim possível definir o Estado, com Clastres, a partir da dívida⁷¹.” Na máquina social primitiva existem blocos de dívida móveis e finitos, em nível tanto intra quanto extracomunitário. Toda essa mobilidade dos blocos conflui para impedir que a dívida devesse ser infinita, o que ocorrerá, entretanto, com o aparecimento do Império, da *Máquina Despótica Bárbara*: “O que era essencial na máquina de inscrição primitiva, os blocos de dívidas móveis, abertos e finitos, ‘parcelas do destino’, tudo isto é capturado numa engrenagem imensa *que torna a dívida infinita* e forma uma única e mesma fatalidade esmagadora: [...] A terra devém um asilo de alienados⁷².” Nietzsche já afirmava que a noção de culpa tinha sua origem justamente na dívida⁷³, porém é só quando a dívida devém infinita, na forma de tributo, na direção “súdito”-império, que essa culpa também se “infinetiza”, é interiorizada, aparecendo então a sujeição política.

⁷⁰ CLASTRES, P. “A economia primitiva” (1976a). p. 191. In: 2004, p. 173-195.

⁷¹ LANNA, M. “De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: Da troca à ‘Filosofia da chefia’ e desta à política como código estrutural”. *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, p. 17-33, jan./jun. 2013, p. 26.

⁷² DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 255. Grifo dos autores.

⁷³ É importante notar que, em alemão, há uma só palavra para as duas: *Schuld*. Ver nota 4, de Paulo César de Souza: NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 146.

Referências bibliográficas:

- BARBOSA, G. “A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres.” *Revista de Antropologia*, USP, 2004, v. 47 n. 2, p. 529-574.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. *Sociedade contra o Estado* – pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- _____. “Troca e poder: Filosofia da chefia indígena” (1962). In: 2013, p. 46-66.
- _____. “Da tortura nas sociedades primitivas” (1973a). In: 2013, p. 190 – 200.
- _____. “O dever da palavra” (1973b). In: 2013, p. 168-172.
- _____. “Entrevista com Pierre Clastres” (1974). In: 2013, p. 232-275.
- _____. “A economia primitiva” (1976a). In: 2004, p. 173-195.
- _____. “A questão do poder nas sociedades primitivas” (1976b). In.: 2004, p. 243–151.
- _____. “Arqueologia da violência: A guerra nas sociedades primitivas” (1977). In: 2004, p. 231–270.
- _____. “Os marxistas e sua antropologia” (1978). In: 2004, p. 211-228.

DELEUZE, G. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Disponível em: <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf> Acesso em Agosto de 2015.

_____. “Para dar um fim ao juízo”. In: *Crítica e clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 143-153.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1* (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5 (1980). Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa São Paulo: Editora 34, 2012.

LANNA, M.. “As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres”. *Mana* [online], Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2005, p. 419-448. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200004&script=sci_arttext#back. Acesso em: Agosto de 2015.

_____. “De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: Da troca à ‘Filosofia da chefia’ e desta à política como código estrutural”. *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, p. 17-33, jan./jun. 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-46.

_____. *Tristes Trópicos*. Trad. Wilson Martins. São Paulo: Anhembi, 1957.

LIMA, T. S. & GOLDMAN, M. “Pierre Clastres, etnólogo da América.” *Sexta-Feira*, n. 6, (“Utopia”), p. 291-309. 2001

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2013.

MOYN, S. “On Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought”. *Modern Intellectual History*, v. 1, n. 1. p. 55-80, 2004.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PERRONE-MOISÉS, B. & SZTUTMAN, R. “Notícias de uma certa confederação Tamoio”. *Mana*, 16 (2). p. 401-433, 2010.

PRADO JR., B. “Prefácio” (1982). In: CLASTRES, P. 2004, p. 7-12.

_____. “Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior”. In: CLASTRES, Pierre. 2004, p. 13-26.

RICHIR, M. “Algunas reflexiones epistemológicas preliminares acerca del concepto de sociedades contra el Estado” (1987). In: ABENSOUR, M. (org.). *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Traduzido para o espanhol por Carina Battaglia. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007, p. 121-134.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “O Intempestivo, ainda (Posfácio)”. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 297-361.

Breves notas sobre violência e poder: Benjamin, Derrida e Agamben

*Evandro Pontel*¹

O pensamento benjaminiano exposto de modo peculiar no artigo *Crítica da violência, crítica do poder*, publicado em 1921, parece explicitar um pensamento preocupado com o estado de coisas vivenciadas nesse período, a expressão de assombro do pensador alemão perante o panorama que o cercava na década de 1940 do século XX. Ao abordar as condições de uma crítica da violência, crítica do poder e de suas relações com a justiça e com o direito, o pensador de Berlim parece ter presente um conjunto de questões relacionadas ao contexto no qual vivia, à conjuntura política da Alemanha, sua estruturação e peculiaridades, que mais tarde se desenrolaria como um contexto de barbáries em plena ascensão. Isto é, embora não de forma explícita, já há uma caracterização da vida humana, enquanto vida posta em sua nudez, a *vida nua* tematizada no interior da própria cultura, e a expressão dessa mesma cultura, enquanto produção de vidas passíveis de serem descartadas - eliminadas.

Nesse sentido, se é no interior da cultura que se reproduz a barbárie, a sociedade na qual vivemos ainda carrega os *rastros, os restos, espectros*, sinais indicativos de destruição, de morte e produção de vidas sacrificáveis, o

¹ Doutorando em Filosofia – PUCRS, bolsista CNPq.

sofrimento e o medo resultantes de lógicas totalizantes, na condução da política, enquanto politização da vida, (dis)posta aos usos de um poder soberano que determina quais vidas merecem viver e que vidas podem ser sacrificadas, descartadas. Nesse sentido, Ricardo Timm de Souza, em um olhar prospectivo acerca do tempo que corre, afirma:

O mundo contemporâneo, em seu veio principal e por exigência inelutável do tardo-tecnocapitalismo, é *de facto* uma imensa e infernal máquina, ou maquinismo, de transformação contínua de qualidades, singularidades, em quantidades, generalidades, ou seja, de transformação do diferente em indiferenciado [...] Mas desde o século XX, e ainda mais nas intempéries desse início de século e milênio no qual habitamos, o real debate-se exatamente nesta contradição: o “está consumado” – “consumado” que não significa, ao fundo, senão a violentação do passado e do futuro no presente totalizante –, sua impessoalidade escatológica, deixa por trás de si um volume imenso de restos, traços, *espectros*, espessuras, sonhos vivos, não aceitos, não relacionados, não resolvidos. O maciço de ruínas benjaminianas continua seu crescimento aparentemente inelutável. E, em meio a esses fatos, as hipócritas promessas de felicidade, esses espíritos vagantes, insuflam-se sempre novamente de aceitabilidade no mundo de escolhas muito escassas.²

Nesse âmbito de circunscrição, o acima destacado indica um panorama no qual o tempo que corre carrega em si um cenário cultural de *barbáries e horrores*, que Walter

² SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo, p.70-72.

Benjamin (1892-1940) bem explicitou, e do qual também seu pensamento emerge. Nessa acepção, a partir do século XX estamos imersos em um processo civilizatório em que se desenrola uma profunda crise que se configura “[...] na mais obstinada e incansável procura da absorção do Diferente em um determinado dimensionamento de sentido unívoco – o que temos chamado em muitas circunstâncias “Totalidade” ou processo de totalização”.³

Se, enquanto expressão dessa lógica totalizante, ao longo do século XX tivemos acontecimentos impactantes, presenciados por Walter Benjamin, em que toda a Europa se converte em *campo*, obrigando-o a exilar-se em Paris e rumar em direção aos Estados Unidos, experimentando a condição de apátrida, ao ponto de tirar a sua própria vida, considerando que seria demasiado doloroso enfrentar a realidade aterrorizante, *o campo*, vivemos na contemporaneidade uma configuração na qual o *campo* se configura enquanto *localização deslocante*, situado em toda parte, em que todo ser humano é potencialmente *homo sacer* em sua condição de *vida nua*, passível de ser capturada nas esferas de um poder soberano que determina a vida, tendo em *Guantánamo* sua máxima indeterminação.⁴

Em *Crítica da violência, crítica do poder*⁵, de início é explicitado o ponto central da análise: “A tarefa de uma

³ SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo, p.73.

⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 9-11.

⁵ Nesse sentido, há que se destacar o comentário do tradutor Willi Bolle acerca do título da obra. Vejamos: “Optei por esta tradução do Original “Zur Kritik der Gewalt”, uma vez que todo o ensaio é construído sobre a ambigüidade da palavra *Gewalt*, que pode significar ao mesmo tempo “violência” e “poder”. A intenção de Benjamin é mostrar a origem do direito (e do poder judiciário) a partir do espírito da violência. Portanto, a semântica de *Gewalt*, neste texto, oscila constantemente entre esses dois polos [...]”.

crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça”⁶. Qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, esta só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas. O ponto de partida situa-se na contraposição entre fim e meio, tematizando como objeto de análise a violência considerada como meio. Na compreensão de Márcio Selligman-Silva “No campo do direito, Benjamin recorda, poderíamos criticar os meios em função dos fins, se justos ou não. Por outro lado, ele busca uma crítica radical, que permita refletir sobre a violência em si, ou seja, analisar se ela é ética mesmo servindo a fins justos”.⁷

Em seguida, Walter Benjamin distingue, por uma parte, as concepções jusnaturalistas (direito natural) em que “[...] não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos”⁸, em que a violência é entendida como natural e legitima-se como meio ao cumprimento dos fins naturais, e por outra parte, diametralmente oposta a essa perspectiva, o direito positivo que considera a violência como algo que se dá historicamente e que, ao invés de justificar os meios pelos fins, julga o direito pelos meios. Logo, “Se a justiça é o critério dos fins [afirma Benjamin], a legitimidade é o critério dos meios”.⁹

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, p. 160.

⁶ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, p. 160.

⁷ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, p. 2.

⁸ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, p. 160.

⁹ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, p. 161.

No entanto, na concepção benjaminiana, ambas as posições estão de acordo em um dogma básico comum, qual seja: que há uma adequação entre meios e fins. Nesse sentido, “[...] fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos”¹⁰. Frente a isso, Walter Benjamin suspende a busca investigativa da esfera dos fins e, com isso, também a busca do critério da justiça. Dessa forma, deixa de lado essa problematização inicial e passa a assinalar a questão central que consiste na *legitimidade de determinados meios que constituem o poder*.

A partir disso, o foco passa a ser a análise da violência em sua intrínseca relação com o direito. Desse modo, Walter Benjamin “[...] passa a afirmar que toda violência representa uma forma de (in)justiça e consequentemente afeta o direito”¹¹, isto é, “[...] a esfera dessas relações é o direito e a justiça”¹². O que o pensador berlinense tem por horizonte é evidenciar como nas esferas de poder legitima-se socialmente a violência por meio dos atos de direito. Sua preocupação central é mostrar que toda a violência que emana socialmente tende a legitimar-se, e esta legitimação ocorre em estreita cumplicidade com o direito. Há, na acepção benjaminiana uma coimplicação entre ambas – violência e direito – “Se a primeira função da violência passa a ser a instituição do direito, sua segunda função pode ser chamada de manutenção do direito”¹³. A afirmação revela

¹⁰ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, p. 161.

¹¹ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. (Org.) *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*, p. 95.

¹² BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, p. 160.

¹³ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, p. 165.

que “a violência institui o direito como norma legal vigente e o direito legitima a violência como ato instituinte justo e força legítima que defende o próprio direito. [...] Benjamin conclui que, dada esta realidade, não há direito fora da violência nem violência que não seja legitimada pelo direito”.¹⁴

Nessa esfera, ambas (violência e direito) estão implicadas intimamente de tal forma que se configuram como aliadas inevitáveis, em que a violência aparece contida no direito e o direito coexiste e persiste pelo uso da força. Daí que a instauração do estado de exceção, no entendimento de Walter Benjamin, submete o sujeito sem fissuras ao poder estabelecido. Para Jose Antonio Zamora, tanto em Carl Schmitt quanto em Walter Benjamin, a violência que estabelece a ordem jurídica apresenta-se como uma forma de poder. No entanto:

Pero mientras que para Schmitt esta pretensión de poder resulta legítima y para ello basta su ejercicio efectivo, el poder se legitima a sí mismo por su capacidad de establecer el nuevo “orden”, Benjamin ve en este dato la prueba de la “corruptibilidad” de toda violencia jurídica. La estructura interna del derecho lo convierte en expresión del poder en cuanto violencia.¹⁵

Há que se destacar ainda, como acima se frisou, que nesse ensaio há uma fundamental diferenciação entre violência que institui e conserva/mantém o direito,

¹⁴ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*, p. 96.

¹⁵ ZAMORA, José Antonio. *W. Benjamin: Crítica del capitalismo y la justicia mesiánica*. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. (Org.) *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*, p. 73.

entendida como *violência mítica* e, por outro lado, a violência que depõe o direito, ou seja, a *violência divina*. A violência divina precisa ser entendida como manifestação, não meramente como instrumento de aplicabilidade no âmbito do direito, cuja violência extrapola tanto a perspectiva positivista quanto a jusnaturalista de abordagem do direito/violência.

A violência divina está para além do direito, acima do Estado, diferindo substancialmente da primeira (violência mítica) por ter uma semelhança com a violência do Estado. Nessa acepção, “Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites”¹⁶. A partir disso Walter Benjamin assevera que há uma forma de violência (poder) fora do direito que não se limita a criar ou mesmo conservar ou mantê-lo, mas que, justamente, pelo seu caráter de ruptura com o direito estabelecido, extrapola todos os limites e pode vir a estabelecer, irromper, eclodir uma nova época na história da humanidade. Conforme Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz:

Para Benjamin a única violência justa é a Divina, que se identifica com a plenitude da justiça e por isso anula qualquer direito que nega a vida. Porém, enquanto a violência divina permanece como ideal messiânico do porvir, Benjamin entende que a única violência justa que existe é a violência revolucionária cuja legitimidade está no ato de libertação dos oprimidos de seu estado de exceção [...].¹⁷

¹⁶ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, p. 173.

¹⁷ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*, p. 97.

Desse modo, tendo presente que o artigo *Crítica da violência, crítica do poder* caracterizaria-se como uma espécie de resposta a Carl Schmitt, seu peculiar interlocutor, Walter Benjamin se propôs a pensar uma vida para além do direito, que pudesse estar livre da coação do direito, passível de ser vivida sem a necessidade do direito enquanto tal. No que tange o direito, temos os dois modelos de justiça, uma ‘justiça mítica’ que ameaça a vida no intento de submetê-la à ordem vigente no intuito de controlá-la por meio da exceção. A outra justiça, a ‘justiça divina’, que rompe com toda a violência, destrói o direito e extrapola todos os limites, o que aponta para uma dimensão de plenitude de justiça, de irromper o novo na história

A obra *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*¹⁸, de Jacques Derrida, contempla duas conferências do pensador argelino, quais sejam: *Do direito à justiça*; *Prenome de Benjamin*. Na primeira parte o tema central parece indicar e perguntar ao mesmo tempo para a questão da *desconstrução* enquanto possibilidade de realização da justiça, tendo como eixo central as seguintes indagações: “será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Será que ela torna possível a justiça ou um discurso consequente sobre a justiça e sobre a condições de possibilidade da justiça?”¹⁹

Ao introduzir o tema, Jacques Derrida analisa expressões específicas do idioma inglês, relacionadas com aspectos internos de efetividade da lei, ou do direito, quais sejam: *to enforce law* – *the enforceability of the law or of contract* e *distingue de Enforceability*. Nesse sentido,

¹⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, p.5.

Ricardo Timm de Souza explicita: “As expressões *to enforce the law* – como *the enforceability of the law or of contract* –, se diferenciam claramente de uma expressão mais “neutra” como, por exemplo, “aplicar a lei”²⁰. *Enforceability*, “[...] nos lembra que não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito*, possibilidade de ser “enforced”, aplicado pela força”²¹. Assim, “[...] essa força interna da expressão da língua inglesa parece, segundo ele conduzir à conclusão de que, por um lado, a justiça do direito é de algum modo a sua própria aplicação; e por outro, de que, por uma tal expressão, como que “não há direito que implique, em si mesmo, a priori, a estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser enforced, aplicado pela força”²². Nesse sentido, “existem, certamente leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” de lei sem força, seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva e hermenêutica, coercitiva ou reguladora, etc”.²³

Na segunda parte da obra a análise endereça-se ao texto de Walter Benjamin, *Crítica da violência, crítica do poder*, em uma exposição na qual o tema central versava sobre “O nazismo e a ‘solução final’. Os limites da representação”, em que “[...] inscreve-se também numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina(judia) que destrói o direito, à violência mítica (da

²⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. Derrida e a razão diferencial, p. 134.

²¹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, p. 8.

²² SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 134.

²³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, p. 8-9. Conferir: SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*, p. 130-166.

tradição grega), *que instaura e conserva o direito*”²⁴. Nessa perspectiva, Giorgio Agamben destaca que o objetivo do ensaio benjaminiano é o seguinte:

[...] garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* significa também simplesmente “poder”) absolutamente “fora” (*ausserhalb*) e “além” (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura da violência de “pura” (*reine Gewalt*) ou de “divina” e, na esfera humana, de “revolucionária”. O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a existência de uma violência fora do direito; não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas “pelo simples fato de sua existência fora do direito”.²⁵

A exposição acima delineada, explicita-se assim: a partir da distinção entre duas violências, a violência fundadora e a violência conservadora (entendida como violência mítica), mas tendo em consideração que aquela é por vezes representada nessa em uma *contaminação diferencial*²⁶ - ou seja - não há uma espécie de rompimento, mas

²⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, p. 62.

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 84-85.

²⁶ Nesse sentido vale destacar essa formulação de Derrida: “A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que se pretende fundar. Não há, portanto oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas [...]” DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, p.90.

refundação para conservação em sentido de uma dialética circular. Nesse âmbito, Benjamin parece buscar e apresentar uma solução como possibilidade à crise do conceito de direito²⁷, enquanto insígnia peculiar do modelo europeu de democracia burguesa e liberal, através da postulação de uma violência destruidora do direito²⁸. Nesse sentido, acerca da distinção entre as duas violências, destaca Jacques Derrida:

A essa violência do *mýtos* grego, Benjamin opõe, traço por traço, a violência de Deus. De todos os pontos de vista, diz ele, ela é o contrário daquela. Em vez de fundar o direito, ela o destrói. Em vez de colocar limites e fronteiras, ela os aniquila. Em vez de anular, ao mesmo tempo, o erro e a expiação, ela faz expiar. Em vez de ameaçar, ela fulmina.²⁹

Um dos aspectos centrais realçados por Jacques Derrida reside no fato de que Benjamin parece ter tido por indagação central colocar em questão o interesse que o direito tem de instaurar e conservar a si mesmo e, por conseguinte, o monopólio da violência enquanto *Gewalt*, isto é, violência entendida enquanto, também na forma de autoridade por meio da polícia, [exemplo moderno]. Aliás, destacada como uma figura sem rosto mas que age sob mera força de lei - em detrimento de determinados valores justos. Dito de outro modo, a polícia é entendida como aquela capaz de suspender a separação da violência que funda e conserva o direito, pois seu comportamento se assemelha ao de um legislador nos tempos modernos, “[...] pois ela não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (enforce) e,

²⁷ Cf. DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, p.90-91.

²⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, p.74.

²⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, p. 122.

portanto em conservá-la [...] Ela é a força de lei, ela tem força de lei [...] inventa o direito, ela se faz legislativa, ela se *atribui* o direito cada vez que este é suficientemente indeterminado [...]”³⁰. Isto é, a polícia moderna em um panorama político-técnico moderno acaba por produzir a lei que somente deveria aplicar.

A análise desenvolvida por Jacques Derrida aponta para o sentido de que Benjamin não busca pensar uma finalidade, uma justiça dos fins que já não esteja ligada à possibilidade do direito, enquanto algo concebido como universalizável, a qual esteja inscrita no conceito de justiça. No entanto, se destaca o aspecto que o pensador alemão põe em Deus, “com aquele que decide acerca da legitimidade dos meios da justiça dos fins *acima da razão e mesmo acima da violência do destino*”³¹. Esse posicionamento evidencia a compreensão de uma justiça sem direito, uma justiça para além do direito.

Na obra *Estado de exceção*³², Giorgio Agamben comenta a exposição do pensador argelino e destaca o fato de ser elaborado/tematizado em *Força de lei* algo que ainda não fora analisado com atenção no interior da tradição jurídica, ou seja, a fórmula aparentemente enigmática que titula a referida obra. Embora força de lei, enquanto conceito central, esteja vinculada ao direito romano e medieval, que tem o sentido geral de *eficácia*, entendido como capacidade de obrigar, desde um ponto de vista técnico, ancorado na doutrina moderna, é distinta da *eficácia* da lei, pois esta última expressaria somente a produção de efeitos jurídicos,

³⁰ DERRIDA, Jacques. *Força de lei*: o fundamento místico da autoridade, p. 99.

³¹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei*: o fundamento místico da autoridade, p. 119.

³² AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

enquanto que, em sentido oposto, força de lei revela a posição da lei em relação a outros atos do ordenamento jurídico, com força superior, a exemplo da Constituição. Entretanto, é importante destacar e observar que “[...] o sintagma força de lei se refira, tanto na doutrina moderna quanto na antiga, não à lei, mas àqueles decretos – que têm justamente, como se diz, força de lei – que o poder executivo pode, em alguns casos – particularmente, no estado de exceção – promulgar”.³³

Dessa forma, define-se um estado da lei em que, de um lado, a lei está em vigor, mas não tem aplicabilidade (não tem força) e, de outro lado, os atos que não têm valor de lei adquirem sua força, em uma explícita separação entre lei e força de lei. Trata-se de um espaço anômico no qual, conforme sustenta Agamben, o que está em jogo é uma força de lei sem lei, logo, força-de-lei.³⁴ É nesse espaço anômico produzido no interior da ordem jurídica, sem que se tenha comprometido a vigência formal das normas, que se pode, por exemplo, entender, situar tanto o nazismo quanto o fascismo em sua constituição, nas quais mantiveram-se acompanhadas por uma estrutura delimitada como um paradigma *estrutura dual* isto é, “[...] a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada juridicamente, que podia existir ao lado da outra graças ao estado de exceção”.³⁵

³³ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 60.

³⁴ Segundo Moyses Pinto Neto, força-de-lei, “Tachado [indica que] a lei tachada porque não se trata propriamente de uma lei, mas de algo que se substitui a ela sem sua revogação (como a “palavra do Führer” durante o nazismo, que Eichmann não cansava de afirmar ter “força de lei”)” (NETO, Moysés da Fontoura Pinto. *O rosto do inimigo*: um convite à desconstrução do direito penal do inimigo, p. 22).

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 76. Nesse sentido, Hannah Arendt, na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* explicita o modo como se entendia, nesse período, a ordem e a lei, como a ordem acaba por ser vista como lei ou mesmo ter status

Para Agamben o estado de exceção é um *vazio de direito* porque é um “[...] espaço anômico em que o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei³⁶”, portanto, força-de-lei, evidenciando uma interrupção do direito. O estado de exceção é uma zona de indiferença entre o caos e o estado da normalidade, uma zona de indiferença capturada pela norma, de modo que não é a exceção que se subtrai à norma, mas esta que, suspendendo-se, dá lugar à exceção. Nesse sentido, a exceção ao se constituir como espaço anômico, de acordo com Gustavo Oliveira de Lima Pereira, “[...] funda o modelo jurídico-político do ocidente. Uma zona de penumbra na qual a suspensão da validade do ordenamento se confunde com a vigência do ordenamento, sem representar, propriamente, uma exclusão daqueles que não estão contemplados por ele”³⁷. Desse modo, a exceção constitui-se como regra, como aduz Agamben:

O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei (isto é, aplica desapplicando) uma norma cuja aplicação foi

de força de lei. Conforme a pensadora relata: “Eichmann, muito menos inteligente e sem nenhuma formação, percebeu pelo menos vagamente que não era uma ordem, mas a própria lei que os havia transformado todos em criminosos. Uma ordem diferia da palavra do Führer porque a validade desta última não era limitada no tempo e no espaço – a característica mais notável da primeira. Essa é também a verdadeira razão pela qual a ordem do Führer para a Solução Final foi seguida por uma tempestade de regulamentos e diretivas, todos elaborados por advogados peritos e conselheiros legais, não por meros administradores; essa ordem, ao contrário de ordens comuns foi tratada como lei”. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 167.

³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 61.

³⁷ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *A pátria dos sem pátria: direitos humanos e alteridade*, p. 66.

suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.³⁸

A exceção enquanto configuração de um espaço anômico, de um aplicar-se desaplicando-se, expressa a íntima relação entre a norma jurídica que está em vigor, existente, mas não aplicável, como potencialidade e, de outro, atos que não possuem validade de lei, mas têm sua força, por meio do sintagma força-de-lei que, “[...] no caso extremo, pois “força-de-lei” flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado pela autoridade estatal [...]”.³⁹

Nessa configuração dá-se uma zona de anomia em que não se transgride nada, ou melhor dito, inexecuta-se o direito, pois tanto o magistrado como o cidadão comum podem agir conforme melhor lhes convir, ou mesmo não agir. Logo, as ações cometidas nesse período de tempo não são passíveis de conceitualização quanto a sua natureza, pois estão fora do âmbito do direito, isto é, produzem um *vazio de direito* em que todas as determinações jurídicas são desativadas. O problema crucial ligado à suspensão do direito aponta para os atos cometidos, cuja natureza escapa a qualquer determinação jurídica, pois parece que esses se situam em um não lugar absoluto. Esse não lugar, a indefinibilidade corresponde à ideia de uma força-de-lei, sem

³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 63.

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 61.

lei, portanto, força de ~~lei~~. Ainda, conforme o pensador italiano:

[...] é essa indefinibilidade e a esse não-lugar que responde a ideia de uma força-de-~~lei~~. [...] a força-de-lei, separada da lei, o imperium flutuante, a vigência sem aplicação e a ideia de uma espécie de ‘grau zero’, são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção, ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele.⁴⁰

Nesse sentido, poder-se-ia destacar um exemplo próximo cronologicamente, que se refere aos Estados Unidos com sua forma de governo instituído, baseado em uma política de *guerra contra o terror* no pós-11 de setembro de 2001. O governo norte-americano promulgou o *Military Order*, prevendo a autorização da detenção indefinida de cidadãos suspeitos e que pudessem ter qualquer ligação, ou mesmo envolvimento com o terrorismo. A partir do momento em que se instituiu tal medida, em decorrência disso, se (re)inaugurou o estabelecimento de um estado de exceção via decreto, que suspende(u) de modo integral os direitos dos cidadãos detidos. A detenção prevista pode dar-se de forma indefinida e sem qualquer possibilidade de controle por parte do poder judiciário, sem a garantia dos princípios republicanos, vigentes em boa medida nos países ocidentais, qualificando os detidos como fora da lei. Nesse sentido, poderíamos destacar a base de *Guantánamo*, que anula o estatuto jurídico dos *combatentes inimigos*, pois esses são considerados como indivíduos fora da lei e do controle judiciário, situação semelhante e comparável [embora em proporções distintas] ao estatuto dos judeus durante o nazismo, o que, minimamente, representa um paradoxo

⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 79-80.

pelas práticas utilizadas, tendo em vista os direitos previstos e consagrados internacionalmente.

Face ao exposto, embora os acontecimentos demarcadores do século XX, por mais aterrorizantes e paradoxais que possam parecer, seguem, em plena ascensão no século XXI, figurando como marcos delineadores da (geo)política em âmbito mundial. Mesmo que as barbáries perpetradas pela lógica da máquina biopolítica de definição do humano possa assumir formas multidimensionais em cada horizonte conjuntural específico, na perspectiva em que se caracteriza o *campo* como *localização deslocante*, que as excede, a matriz oculta da política de nosso tempo, paradigma biopolítico do Ocidente, configura-se como o novo nomos do planeta.

Destarte, permanece enquanto desafio a questão fulcral como tônica constante no filosofar de pensadores que, a partir de uma perspectiva ético-política, colocam em questão o real, o estatuído, o estado de coisas no qual a humanidade está envolta e mergulhada, qual seja: “[...] a tarefa de autocompreensão do sentido contemporâneo possível do propriamente humano corresponde à compreensão das possibilidades da ruptura da Totalidade da violência biopolítica através da crítica radical”⁴¹. Certamente essa constitui-se como condição primeira para se pensar o *por vir* da democracia, novas formas de vida (sociabilidade humana), a vida humana como um fim em si mesmo, para além das entranhas do direito enquanto dispositivo que torna a vida (nua) em mera sobrevivência, vida sacralizada nas lógicas de poder vigentes.

Referências

⁴¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal*: por uma crítica da violência biopolítica, p. 78.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. Josué Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza [et al.]. São Paulo: Cultrix, 1986.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

NETO, Moyses Pinto. *O rosto do inimigo: um convite à desconstrução do direito penal do inimigo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

PEREIRA, Gustavo de Lima. *A pátria dos sem pátria: direitos humanos e alteridade*. Porto Alegre: Ed. Uniritter, 2011.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*. Disponível em:

<http:
www.lettras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/>.
Acesso em: 20 maio de 2015.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. *Raízes Plurais*: itinerários da racionalidade ética no século XX. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 130-166.

_____. Eco das vozes que emudeceram: memória ética como memória primeira. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé (Org.). *Justiça e memória*: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 113-119.

_____. *Justiça em seus termos*: dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____. *Levinas e a ancestralidade do mal*: por uma crítica da violência biopolítica. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

_____. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti*, Salerno. Vol. II, n. 2014, p. 69-87.

ZAMORA, José Antonio. W. Benjamin: Crítica Del capitalismo y la justicia mesiánica. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Justiça e Memória*: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

Diferenças entre indústria cultural e internet (WEB 2.0): *gatekeeping* e democratização dos meios de comunicação de massa

Fabio Goulart¹

1. GATEKEEPING

A tradução literal do termo da língua inglesa *gatekeeping* nos indica que se trata de um processo de cuidar um portão, mais precisamente é um processo de selecionar e decidir aqueles que podem passar pelo portão e os que irão ficar do lado de fora só observando. O sujeito que faz este julgamento é o *gatekeeper*, uma figura cercada de poder e mistério, que tem as chaves em mãos exatamente como São

¹ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS 2012-2014) com período Sandwich na Universidad de la Republica (URUGUAI 2012) Possui graduação (Licenciatura Plena e Bacharelado) em Filosofia pela PUCRS (2006-2011). É Professor da Secretaria Estadual da Educação do Estado do Rio Grande do Sul (SECRS). Atualmente atua nos seguintes grupos de pesquisa: Filosofia e Interdisciplinaridade (PUCRS) e no Grupo de Estudos em Filosofia Alemã (IDC). Autor integrante da equipe de desenvolvimento de material didático da editora FTD. Parceiro e divulgador da Editora Fi. Fundador e Diretor do Centro de Estudos Independente Filosofia Hoje (CEIFH). É o criador e Administrador do site www.FilosofiaHoje.com que é um dos maiores sites de filosofia do Brasil. fabioigt@filosofiahoje.com (51) 9342.7886

Pedro na interpretação popular do versículo bíblico do Evangelho de São Mateus 16:19 - "*Eu te darei as chaves do Reino dos Céus: tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra, será desligado nos céus*".

Assim como Pedro na religião cristã a indústria cultural possui seus *gatekeepers* que decidem quem e o que pode fazer parte de sua programação. Os *gatekeepers* geralmente são empresários de algum ramo específico do entretenimento, os chefes de redação no jornalismo, os produtores de conteúdo, etc. A indústria cultural não esconde nem tenta disfarçar seu *gatekeeping*, pelo contrário, seria esta prática que garantiria investidores e audiência. Segundo sua lógica de funcionamento são os *gatekeepers* que garantem o “padrão de qualidade”, assim sendo: quanto melhor forem os *gatekeepers* de uma rede de mídia, maior será o sucesso da programação levada ao público.

Este termo começou a ser usado no ramo da comunicação primeiramente no jornalismo na década de 1950 por David Manning White², onde o *gatekeeper* seria aquele que define o valor de cada história e arbitra o que será noticiado. Quando expandimos o conceito para todos demais ramos da indústria cultural, fica fácil de supor que a decisão dos *gatekeepers* passam pelos interesses comerciais dos grandes empresários midiáticos e também dos respectivos anunciantes (normalmente governos, bancos e multinacionais).

No Brasil temos como grande sucesso os programas de calouros e talentos musicais. Programação esta que escancara ao público a arbitrariedade dos *gatekeepers* personificada na figura do “jurado”. Muitas vezes um bom músico é eliminado de um destes torneios sobre a alegação de “não ter apelo comercial”. Outro sucesso da indústria cultural brasileira são os *Realitys Shows*, uma mistura dos *Game Shows* com a *Reality TV*, dentre os mais diversos programas

² WHITE, 2012, p.382-394.

do gênero o mais famoso é o *Big Brother Brasil*. Embora uma vez iniciado este programa seja o público que descida um por um os eliminados até que só reste o campeão, muito antes disso o *gatekeeping* foi feito e os participantes foram selecionados não por se identificarem com o público, mas sim de acordo com o potencial de gerar identificação, hábitos de consumo, estilos de vida inofensivos e consumistas, etc. Isto fica evidente para todos aqueles que assim como eu se aventuram a responder as mais de cem perguntas da ficha de inscrição do programa e percebem que boa parte de tais perguntas são referentes aos patrocinadores.

Definitivamente esta é uma das práticas mais comuns e características da indústria cultural desde os tempos em que esta mesma nem ainda havia se consolidado como um ramo da economia. Hoje a Web 2.0, dotada das mais diversas redes sociais e sites de compartilhamento, ignora completamente tal prática. Nesta área da internet não há qualquer tipo de *gatekeeping* prévio, absolutamente qualquer conteúdo pode ser postado. Dentro do ambiente colaborativo podemos encontrar da filosofia até a instigação à violência, da religião à pornografia, das mais avançadas pesquisas científicas aos mais banais programas de humor. Na internet os portões estão abertos para todos, porém não é verdade que não exista filtros, a filtragem é realizada pelos outros membros da rede através do *feedback* direto e indireto. Em alguns casos o conteúdo pode até ser censurado judicialmente, porém isto ocorre somente após a postagem, assim sendo, se é possível falar em *gatekeeping* na Web 2.0 trata-se de um “*gatekeeping póstumo*”.

Referente ao engajamento do público e consequentemente o lucro de quem disponibiliza produtos culturais na internet, primeiramente temos que entender que ao contrário da indústria cultural em que o produto necessita primeiramente ser sancionado pelos anunciantes, o conteúdo da internet causa empatia diretamente com o

público. Assim sendo o mesmo não necessita se identificar com anunciantes previamente, na Web 2.0 a publicidade é feita a través de um sistema inteligente e automático que indexa os anúncios de acordo com o perfil do usuário que acessa o conteúdo. Devido a isso o cliente na Web 2.0 se sente muito mais próximo do produto do que na lógica dos *gatekeepers*. Como “membro de uma rede” podendo dar *feedback* direto ao “artista”, o fã na Web 2.0 não é passivo, é um “colaborador”, um “amigo”, um “produtor”, um “divulgador”, um “crítico”, etc. é um sujeito dotado de individualidade.

Curiosamente muitos conteúdos de “sucesso na internet” foram reprovados pelos *gatekeepers* da indústria cultural e hoje geram lucros absurdos para seus criadores, lucros maiores que receberiam na mídia tradicional, pois na Web 2.0 não existem tantos atravessadores. Como exemplo, em âmbito nacional temos a animação musical infantil, *Galinha Pintadinha* que superou a marca de um bilhão de visualizações em seu canal no YouTube se tornando o canal mais assistido no Brasil hoje, também vendeu mais de 450 mil DVDs e já tem uma das maiores franquias de produtos para bebês. Esta “galinha dos ovos de ouro” foi originalmente pensada para fazer parte da programação de TV, porém não passou no *gatekeeping* e para não perder o trabalho os criadores postaram os vídeos no YouTube sem qualquer pretensão.

Em âmbito mundial temos o *rapper* sul coreano PSY que foi considerado fora dos padrões de beleza da indústria cultural por ser “oriental demais” e um pouco “gordinho”, por isso nunca seria mais que um polêmico artista local de segunda categoria. Com o *hit Gangnam Style* superou a marca de 2.000.000.000 num único vídeo se tornando o canal mais assistido do YouTube mundial em 2012. Tal música foi a mais ouvida, baixada e tocada do ano de 2012, atingiu o topo nas principais paradas de todo mundo, garantiu diversos shows ao redor do planeta, e se tornou tendência de moda

com o estilo estético do vídeo clipe incorporado por alguns estilistas, coreógrafos e outros artistas da música.

Se considerarmos que o esquema de publicidade AdSense paga hoje em média US\$ 1,50 a cada mil visualizações e que esta é apenas a ponta do iceberg dos ganhos oriundos com a internet, fica fácil percebermos que se trata de cifras milionárias.

Sem o gatekeeper abriu-se também o espaço para a publicação de conteúdo crítico numa escala nunca vista. Uma das principais características dos novos “formadores de opinião” da internet é que eles não precisam seguir nenhum padrão de imparcialidade, realmente podem falar aquilo que precisa ser dito. Geralmente os mais velhos e qualificados para darem opiniões que realmente ajudem a mudar o mundo não usam habitualmente e corretamente estes recursos de conectividade, porém a minha geração já está na atividade e além de comentaristas técnicos e intelectuais, comentadores *mainstream* como Felipe Neto, PC Siqueira e Cauê Moura têm ajudado a constituir uma juventude muito mais consciente e engajada do que tivemos há vinte anos atrás. Eu mesmo com minha página *Filosofia Hoje* e seus mais de 90.000 fãs temos colaborado para isso. A prova do que aqui vos digo, para o bem ou para o mal, se dá com o já citado aumento estrondoso dos protestos nas ruas de todo o mundo, como pode ser observado no livro *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas* escrito por alguns dos maiores filósofos e sociólogos da atualidade, tais como Slavoj Žižek e David Harvey.

Os *gatekeepers* sempre foram “protetores da qualidade do conteúdo midiático”, sua obsolescência poderia significar a queda desta suposta qualidade e isto geralmente transparece nos *memes virais* (nome dado aos *bits* da Web), fato que faz com que muitos analistas concordem com isso, porém pensar assim nada mais é do que um ledô engano, afinal todo conteúdo de qualidade da indústria cultural

também é disponibilizado online e ainda há o diferencial de que pode ser acessado a qualquer momento, de qualquer lugar do mundo, por pessoas de todas as classes sociais e etnias. Desta forma, a nova lógica da Web 2.0 não afeta em nada a produção e distribuição de conteúdo de qualidade. Porém infelizmente também não consegue massificar este tipo de conteúdo que permanece sendo consumido apenas por nichos específicos de espectadores.

Para não dizer que estou sendo completamente apologético a superação do *gatekeeping* pela Web 2.0, devo citar que algumas redes com conteúdo mais radical e intolerante que jamais seria aceito por algum grande *gatekeeper* se fecham tão fortemente em sua ideologia que formam verdadeiros *feudos virtuais* muitas vezes liderados por algum radical intolerante e manipulador, encontramos este tipo “rei” em figuras como Olavo de Carvalho, ou em um exemplo mais concreto, em Emerson Eduardo Rodrigues (vulgo Sílvio Koerich do site *silviokoerich.org*) e Marcelo Valle Silveira Mello, presos em 22 de março de 2012 por manterem um blog com mensagens de ódio contra judeus, negros, mulheres, nordestinos, homossexuais e ainda instigavam a prática do abuso sexual contra menores. De acordo com investigação da Polícia Federal brasileira os dois mantiveram contato com Wellington Menezes de Oliveira que em 7 de abril de 2011 invadiu a Escola Municipal Tasso da Silveira, localizada na no bairro de Realengo, cidade de Rio de Janeiro no estado do Rio de Janeiro, e atirou contra vários alunos e professores matando doze deles antes de ser atingido por um tiro de um policial e cometer suicídio. Além disso, a mesma investigação revelou que os dois planejavam um massacre no estilo *Columbine* contra os estudantes das ciências humanas da Universidade de Brasília.³

³ De acordo com as reportagens disponíveis em: <<http://goo.gl/9VCNJ6>> e <<http://goo.gl/z2mMpK>> Acesso em: 19 de fevereiro de 2014.

Precisamos estar cientes que somos todos vítimas da alienação e da reificação que tende a nos esvaziar psicologicamente, mas que nem todos conseguem impedir a completa degradação da identidade particular. Ao adentrar ao ambiente virtual e ter acesso a uma quantidade e diversidade de informações muito superiores ao que encontraria na escola, nos meios de comunicação tradicionais ou na biblioteca da esquina, este *ser vazio*, semelhante ao sujeito antissemita avaliado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, tende a buscar justamente as redes com conteúdo mais radicais. Diferentemente dos velhos meios que trazem a informação já pronta e a confrontam com os indivíduos, a Web 2.0 traz sempre uma informação inacabada que grita por comentários e opiniões. Outra característica relevante neste processo se dá por meio dos filtros de pesquisa que estão cada vez mais precisos e dinâmicos, com eles o indivíduo consegue filtrar toda informação que recebe, ou seja, passa a receber somente aquilo que lhe interessa, excluindo tudo que for contrário ou desnecessário para suas ideias e planos por mais maníacos que esses possam ser. Neste sentido a Web 2.0 que pode ser uma ferramenta excelente no caminho do esclarecimento e libertação dos indivíduos revela sua outra face que é cruel e ainda mais dominadora do que a velha mídia.

Não é exagero afirmarmos que nas redes sociais as relações pessoais se falsificam em absoluto, como muito bem observado por Zygmunt Bauman:

Um viciado do Facebook me segredou, não segredou, de fato, mas gabou-se de que havia feito 500 amigos em um dia. Minha resposta foi que eu tenho 86 anos, mas não tenho 500 amigos. Eu não consegui isso. Então, provavelmente, quando ele diz "amigo" e eu digo "amigo", não queremos dizer a mesma coisa. São coisas diferentes. Quando eu era

jovem, eu nunca tive o conceito de "redes". Eu tinha o conceito de laços humanos, de comunidades, esse tipo de coisa, mas não redes. Qual é a diferença entre comunidade e rede? A comunidade precede você. Você nasce numa comunidade. Por outro lado, temos a rede. O que é uma rede? Ao contrário da comunidade, a rede é feita e mantida viva por duas atividades diferentes. Uma é conectar e a outra é desconectar. E eu acho que a atratividade do novo tipo de amizade, o tipo de amizade do Facebook, como eu a chamo, está exatamente aí. Que é tão fácil de desconectar. É fácil conectar, fazer amigos. Mas o maior atrativo é a facilidade de se desconectar. Imagine que o que você tem não são amigos online, conexões online, compartilhamento online, mas conexões off-line, conexões de verdade, frente a frente, corpo a corpo, olho no olho. Então, romper relações é sempre um evento muito traumático. Você tem que encontrar desculpas, você tem que explicar, você tem que mentir com frequência e, mesmo assim, você não se sente seguro porque seu parceiro diz que você não tem direitos, que você é um porco, etc. É difícil. Na internet é tão fácil, você só pressiona *delete* e pronto. Em vez de 500 amigos, você terá 499, mas isso será apenas temporário, porque amanhã você terá outros 500, e isso mina os laços humanos. Os laços humanos são uma mistura de benção e maldição. (...) (Nas redes sociais) Estamos todos numa solidão e numa multidão ao mesmo tempo.⁴

Isolados em seus absurdos, afundados em sua solidão e contemplados pela multidão de seu feudo os sujeitos esvaziados se isolam cada vez mais da realidade e passam a ser geradores de conteúdo geralmente ligados ao ódio, discriminação, extremismo e fundamentalismo, porém

⁴ Em entrevista disponível em: <<http://goo.gl/esJWY8>> Acesso em: 19 de fevereiro de 2014.

carregados de um falsificado pressuposto crítico à realidade e ao sistema. Nesta loucura geralmente surgem admiradores e seguidores que de uma forma ou de outra acabam por alimentar os planos de um ataque como o de Columbine, exatamente como vimos na relação supracitada entre Wellington Menezes de Oliveira e Emerson Eduardo Rodrigues. Tudo isso junto dá ao sujeito esvaziado a sensação de *ser Deus*, ou de estar justificado perante ele. Nos diários e cartas suicidas de jovens que cometeram este tipo de ato é comum encontrar frases do tipo “*me sinto como um deus*”, “*Só Deus pode me julgar*”, “*Os impuros não me tocarão*”, etc. Claro que isso não tem ligação com o fanatismo religioso tradicional, afinal estes jovens não são fundamentalistas religiosos do mesmo jeito que estamos acostumados a ver; eles simplesmente inventam sua própria religião fundamentadora para sua barbárie, são *fundamentalistas 2.0*. Evidentemente esta é uma questão complexa que certamente necessita de novas e mais profundas análises, porém vamos avançar agora para mais um novo ponto deste trabalho: *A democratização dos meios de comunicação de massa*.

2. DEMOCRATIZAÇÃO DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO DE MASSA

É impossível pensarmos em democratização dos meios de comunicação com o baixo acesso à cultura. Os preços altos sempre foram empecilhos para a grande massa, principalmente referente ao acesso de “cultura superior”. Porém, nem mesmo o acesso à cultura pop é barato. Não são todas as pessoas que podem ter um computador, um celular, um rádio ou uma televisão. Devido a isso, por muito tempo se pensou que democratizar os meios de comunicação de massa era apenas fazer com que a maioria tivesse acesso a eles, porém tão logo este acesso se fez possível, ou pelo menos foi facilitado, verificou-se que devido ao *gatekeeping*

isto não era suficiente.

Democracia pressupõe a liberdade de comunicação e liberdade de expressão. E não haverá a liberdade de expressão se os meios de comunicação não forem democratizados. Se você tem um instrumento de comunicação que por dia “fala” com sessenta ou setenta milhões de pessoas e o controle das mensagens é feito apenas por uma equipe ordenada ideologicamente por um “senhor”, eu penso que aí está descaracterizada qualquer possibilidade de democracia.⁵

A entrevista acima dada por *Luiz Inácio Lula da Silva* muito antes de se tornar presidente do Brasil mostra que a questão da democratização dos meios de comunicação e da superação do *gatekeeping* era uma questão político-ideológica que motivava “bandeiras” muito antes da Web 2.0. O contraditório é que quando Lula e outros políticos que “lutavam” por esta causa chegaram ao poder, muito pouco fizeram para democratizar a comunicação. Julgo que isso ocorreu, pois, democratizar os meios de comunicação de massa no sentido de permitir que qualquer um possa gerar conteúdo para a massa sempre foi perigoso aos poderes estabelecidos, por isso a maioria dos países adotou e manteve sistemas de concessões de mídia mesmo com políticos de esquerda no poder. Neste sistema somente “os amigos do rei” podem deter os meios, não basta nem ter poder econômico, é preciso defender o governo para ter uma concessão. Theodor Adorno e Max Horkheimer já em 1947 haviam percebido que a indústria cultural nunca teve o interesse de criar uma ferramenta de réplica que desse voz

⁵ Em entrevista dada por Lula no documentário *Beyond Citizen Kane* de 1993. Disponível em: <<http://goo.gl/YIxfJD>> Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.

direta à massa, tal iniciativa teria que vir de um governo consciente, porém, tal como afirmou Maquiavel: a política é um jogo de obtenção e manutenção de poder, uma vez eleitos a maioria dos governantes optaram por aumentar a verba para o setor de comunicação ao invés de revolucionar um sistema de concessão midiática já estabelecido.

O que fazer? O impasse continua: reforma ou revolução? Sem uma alteração radical das condições de existência não será possível colocar esses veículos trabalhando a favor do homem, é o que se diz de um lado. De outro, adverte-se que não é possível nada fazer enquanto se espera a Grande Revolução — que tarda. E tarda. Levando isto em consideração, a pergunta que deve ser feita desde logo, independentemente de qualquer transformação visceral da sociedade, é: como preparar as pessoas para entrar em contato com os fenômenos da indústria cultural e deles extrair o melhor? É essa preparação que tem sido impedida pelo atual estágio do capitalismo de organização, marcado pela diminuição constante da função ativa dos executantes e pela intervenção cada vez maior do Estado na vida privada dos cidadãos. Essa situação acarreta a passividade dos indivíduos na recepção e assimilação da produção cultural, o que, desorganizando-os, acarreta sua desculturalização — constatável nas atuais culturas de massas, num processo no entanto não onipotente, como se viu.⁶

A passagem citada acima de Teixeira Coelho mostra muito bem que ele e outros especialistas na era pré-Web 2.0 acreditavam que não haveria democratização dos meios de comunicação de massa sem uma *Grande Revolução* e que seria necessário preparar as pessoas para isso. Tal revolução não

⁶ COELHO, 1993, p.42-43.

necessitaria ser político-social, mas sim uma revolução nos sujeitos e na forma de como a massa se relaciona com a mídia e como a mídia se relaciona com a massa. A saída seria a criação de condições para que o sujeito possa desenvolver sua individualidade e ter possibilidades de constituir um coletivo que não o esmague, algo para fazer ir além da visão individualista do mundo capitalista e da visão coletivizante das ditaduras comunistas, um espaço que revelasse a verdadeira opinião pública, onde todos pudessem postar e compartilhar opiniões, informações e conteúdo de forma direta, pessoal e com notória audiência, *evitando* assim a consolidação de *uma "sociedade sem oposição"*.

Tal Revolução aconteceu, porém veio de onde menos se esperava: não veio dos partidos de esquerda, nem do público, nem da indústria cultural. A revolução veio da informática a partir da figura de grandes capitalistas com Bill Gates, Steve Jobs, Mark Zuckerberg, Larry Page e Sergey Brin. Porém, esta questão não é tão contraditória assim, observando com mais atenção fica fácil de entender porque a revolução teve origem aí. Todos estes “revolucionários” começaram suas carreiras como técnicos de informática e construíram impérios bilionários sem nunca se envolverem com a indústria cultural em sua concepção clássica. Por motivos maquiavélicos os governos não revolucionariam nada, o público alienado e reificado também não e a indústria do entretenimento só faria se quisesse se autodestruir. Com amplo conhecimento da máquina mais semelhante ao cérebro humano já feita (o computador) e do mais veloz e dinâmico meio de comunicação (a internet), foi fácil para estes meninos desenvolverem uma tecnologia que dispensasse e desrespeitasse quase toda lógica que os meios de comunicação de massa estabeleceram nos últimos cem anos. Mas, que nos fique claro, estes homens fizeram tal revolução por serem *mad men's* do capitalismo monopolista e visaram expandir seus lucros e poder de influência nos mercados, não são *nice guys* libertários ou algo do tipo, a única

diferença entre eles e os antigos *players* da indústria cultural se dá na lógica de ação em que os antigos ampliavam seu poder a partir da usurpação e da estandardização da “inteligência coletiva”, enquanto os novos ganham força com apropriação e com a pluralidade dialético-criativa desta mesma inteligência. No fim das contas se tratam de formas de reificação distintas, mas são sim formas de alienação e reificação, porém julgo que por abrir espaços antes fechados pela indústria cultural a Web 2.0 sem dúvida traz um jeito de comunicação de massa muito menos nocivo para a formação da individualidade dos sujeitos.

Na internet todos podem ser um comunicador de massa, na verdade todos que compartilham coisas em redes sociais são potenciais comunicadores de massa, pois a qualquer momento um de seus *posts* pode ser compartilhado para os cantos mais longínquos da Web. Não é necessário nenhuma concessão na maioria dos países para se ter um site ou um espaço Web 2.0, nem dinheiro é preciso, a maioria das redes não cobra de seus usuários justamente pois lucra em cima do conteúdo que estes mesmos postam. Em rede todos podem ter seus quinze minutos de fama como supunha Andy Warhol ainda nos anos 1960, porém não é a mídia que revela o *meme*⁷ e o leva ao público como podia se supor numa época na qual a indústria cultural ditava as regras, nas redes sociais é o público que revela o *meme* e o leva até a mídia através de curtidas, comentários e compartilhamentos

⁷ O termo *Meme de Internet* é usado para descrever um conceito que se espalha via Internet. O termo é uma referência ao conceito de *memes*, que se refere a uma teoria ampla de informações culturais criada por Richard Dawkins em 1976 no seu livro *The Selfish Gene*. Na sua forma mais básica, um Meme de Internet é simplesmente uma ideia que é propagada através da World Wide Web. Esta ideia pode assumir a forma de um hiperlink, vídeo, imagem, website, *hashtag*, ou mesmo apenas uma palavra ou frase. Este *meme* pode se espalhar de pessoa para pessoa através das redes sociais, blogs, e-mail direto, fontes de notícias e outros serviços baseados na web tornando-se geralmente viral.

espontâneos.

Com a fetichização das artes eruditas e populares estabeleceu-se preços que muitas vezes não poderiam ser pagos por boa parte das pessoas. Lembro-me que eu gostava muito das músicas da banda Legião Urbana, porém não tinha dinheiro para comprar os discos deles, então tinha que buscar outros fãs da banda para poder ter a chance de apreciar a obra dos músicos e até, quem sabe, pegar um CD emprestado para escutar em casa e regravá-lo em uma fita K7. Hoje na Web 2.0 todo conteúdo oficial da banda está disponível e ainda há milhares de conteúdos raros que outros fãs fazem questão de disponibilizar. Muitas gravadoras e também outras potências da indústria cultural global já estão disponibilizado seus produtos na Web, gratuitamente ou não, há casos até que as duas formas ficam disponíveis e o público decide se quer pagar ou não. Quando se negam a fazer isso, perdem um pouco do respeito do público que com ajuda de *Hackers* desbloqueiam e distribuem gratuitamente o produto para toda a rede. Desta forma permitem o amplo acesso a todo tipo de cultura: livros, filmes, games, pinturas, músicas, palestras, aulas, etc., mesmo para quem não detém muitos recursos financeiros, fato este que também significa uma radical democratização do acesso à cultura que há muitos anos tem sido usada como elemento de segregação entre as elites e os menos favorecidos.

Será que realmente não ganha nada quem compartilha conteúdo na web? Em uma sociedade capitalista realmente não faz sentido e definitivamente quem compartilha na internet ganha sim, já existe milionários dos blogs, vlogs e redes sociais, porém nem sempre é dinheiro o valor recebido, a maioria dos criadores de conteúdo não ganha muito com suas produções. Quem ganha sempre é a rede, tal como em uma conexão P2P onde ao baixar o arquivo o usuário envia fragmentos que melhoram o desempenhos de outros usuários que estão usando simultaneamente aquela rede para o download. Nas redes

sociais o processo é semelhante, quando você compartilha conteúdo acaba por melhorar a rede que, como consequência, ganha novos membros que compartilham novos conteúdos dos quais você também acaba por usufruir. Não se ganha nada diretamente por corrigir um verbete na Wikipédia. Um sujeito pode ser até condenado por revelar na internet irregularidades políticas como fizeram Edward Snowden e Julian Paul Assange, este segundo além de fazer denúncias criou a rede WikiLeaks que serve justamente para dar espaço para denúncias envolvendo a *Realpolitik*. Mas ao colaborar no ambiente 2.0 o indivíduo toma ciência de que se mais pessoas fizerem o mesmo a rede se potencializa, e a maior potência da rede lhe dará benefícios.

Grande parte do conteúdo compartilhado é formada por informações e opiniões, desta forma as redes online nos geram uma experiência de convivência em ambientes colaborativos que nos faz termos uma visão menos individualista do mundo a partir do momento em que é impossível ficarmos indiferentes a tamanha diversidade de opiniões, também menos individualista no sentido de que se supera o paradigma de que “só darei algo se receber algo em troca”, não é assim que as redes funcionam. Na Web 2.0 todos recebem, todos fazem doações, todos fazem parte do processo, porém o processo não é coletivizante, pois o interessante é que a individualidade dos sujeitos seja mantida, aflore e agregue mais valor para a diversidade da rede. Uma rede homogênea demais torna-se perigosa como vimos no final da seção anterior e jamais conseguirá se tornar *web mainstream*.

Por fim, temos que ter consciência que não há democratização dos meios de comunicação de massa se os mesmos dependem da publicidade. A dependência da publicidade e dos recursos públicos, bem como o sistema de concessão levam a uma homogeneização da cultura que é um empecilho para uma real democratização. Diferentemente da

indústria cultural o conteúdo na internet não tem nenhuma dependência com a publicidade, uma vez que esta não é escolhida pelo conteúdo da mensagem, mas sim através de um algoritmo que direciona as propagandas de acordo com quem está acessando o conteúdo. Para explicar melhor a revolução publicitária fruto da Web 2.0 vamos ao texto de Tim O'Reilly, mais precisamente na diferenciação ente o funcionamento da DoubleClick em relação ao Google AdSense:

Como a Google, a DoubleClick é uma verdadeira cria da era da Internet. Ela funciona como um serviço, tem como competência principal o gerenciamento de dados e, como observado acima, foi uma pioneira em serviços web, muito antes que os serviços web sequer tivessem um nome. Entretanto, no final das contas, a DoubleClick foi limitada pelo seu modelo de negócios. Ela embarcou na noção dos anos noventa de que a rede tinha a ver com publicação e não com participação; os anunciantes, não os consumidores é que estariam no comando; que o tamanho importava e que a internet estava sendo cada vez mais dominada pelos principais websites, conforme os números da MediaMetrix e outras companhias de medidas de pontos de anúncios da rede.⁸

O “erro” da DoubleClick foi ter tentado levar a lógica de anúncios, publicidade e marketing da velha indústria cultural para o ambiente virtual, digo “erro” entre aspas, pois entre final dos anos 1990 e o início dos 2000 tal empresa teve lucros milionários, mas com a popularização da Web 2.0 tudo mudou. O que a Google percebeu é que esta nova internet possuía uma “cauda longa”, ou seja, que seu verdadeiro poder vinha dos pequenos sites, dos blogs, das redes sociais, etc. Percebeu que neste novo cenário eram

⁸ O'REILLY, 2005, p.6.

os usuários que estavam no controle, não os anunciantes. Assim a Google com o AdSense democratizou a possibilidade de incorporar anúncios para qualquer site e usuário, incentivou o autosserviço do consumidor atingindo a rede em toda sua extensão e não apenas o centro, foi até a cauda longa e não ficou apenas na cabeça da internet. O Google AdSense não somente possibilitou a monetização de sites pequenos como também através de anúncios baratos e bem direcionados deu a chance para que pequenos anunciantes pudessem anunciar em sua rede de publicidade, antes disso a DoubleClick monetizava somente grandes sites a partir de anúncios de igualmente grandes corporações. O AdSense usa uma tecnologia chamada WordNet que através de um algoritmo de busca com base no significado das palavras e seu léxico subjacente leva aos internautas os anúncios que lhes são mais interessantes, esta tecnologia usa o histórico de pesquisa dos usuários e também os *cookies* salvos em seus respectivos navegadores para assim vincular a publicidade independentemente do site que o indivíduo está acessando. Ou seja, ao desenvolver um conteúdo para a Web 2.0 não há nenhuma interferência dos anunciantes, algo bem diferente do que Adorno e Horkheimer viram nos anos 1940.⁹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devido aos aspectos citados podemos afirmar que a Web 2.0 rompe lógicas antigas da indústria cultural e abre as portas para uma futura democratização definitiva dos meios de comunicação de massa, mas tal democratização não significa nada se não houver uma cultura que nos ajude a

⁹ Que fique bem claro: ainda existe sites que recebem dinheiro direto de seus anunciantes e que vinculam reclames de forma similar à da indústria cultural. Porém os sites que assim funcionam não podem ser considerados 2.0 de acordo com a concepção de Tim O'Reilly.

selecionar os melhores conteúdos e que nos esclareça sobre nossas reais condições de vida. O que observamos agora é uma juventude muito mais engajada, porém nada ainda está claro, só o tempo nos dirá a real dimensão das mudanças que a democratização dos meios de comunicação de massa e que a superação da lógica do *gatekeeping* proporcionadas pela Web 2.0 significarão para a história da humanidade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. 1947. Disponível em: <<http://goo.gl/YDDT7S>> Acesso em: 23 de fevereiro de 2014.

ADORNO, Theodor W. *Música Popular e Protesto*[Entrevista]. Disponível em: <<http://goo.gl/CdEiPU>> Acesso em: 19 de fevereiro de 2014.

_____. *Sobre música popular*. In: COHN, Gabriel. Org. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1986. 115-146p. Disponível em: <<http://goo.gl/uQ3LiN>> Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.

_____. *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*. In: Textos escolhidos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. 65-108p. Disponível em: <<http://goo.gl/rUcpGA>> Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.

ARAÚJO, Saulo. *Suspeito de planejar massacre contra estudantes tinha ligações neonazistas*. Disponível em: <<http://goo.gl/z2mMpK>> Acesso em: 19 de fevereiro de 2014.

BAUMAN, Zygmunt. *Fronteiras do Pensamento* [Entrevista]. Disponível em: <<http://goo.gl/esJWY8>> Acesso em: 19 de fevereiro de 2014.

COELHO, Teixeira. *O que é Indústria Cultural*. Brasília: Editora Brasiliense, 1993. 46p. Disponível em <<http://goo.gl/oeGzmr>> Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 540 p.

DUARTE, Rodrigo. *Teoria Crítica da Indústria Cultural*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2003. 218p. Disponível em: <<http://goo.gl/cNpNy0>> Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.

HARTOG, Simon. *Beyond Citizen Kane* (Muito Além do Cidadão Kane). In: You Tube (1h 33min e 02seg), 1993. Disponível em: <<http://goo.gl/YIxfJD>> Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000052.pdf>> Acesso em: 19 de agosto de 2015.

Occupy / [David Harvey ... et al.] ; [tradução João Alexandre Peschanski ... et al.]. – São Paulo Boitempo : Carta Maior, 2012.

O'REILLY, Tim. *O que é Web 2.0: Padrões de design e modelos de negócios para a nova geração de software*. 2005. Disponível em: <<http://goo.gl/a4Yjto>> Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.

PRESO Silvio Koerich, o psicopata cibernético. Disponível em: <<http://goo.gl/9VCNJ6>> Acesso em: 19 de fevereiro de 2014.

WHITE, David Manning. “*The ‘Gatekeeper’*”: A Case Study in the Selection of News. *Journalism Quaterly*, vol. 27, n. 4, 2012, p.382-394.

A *épistémè* foucaultiana através da estrutura e do acontecimento

Gabriela Jaquet ¹

A complexidade própria das várias correntes filosóficas não nos permite circunscrever o pensamento estruturalista em definições estritas. É o que podemos depreender, por exemplo, de uma análise que procura entender o que permeia a oposição entre fenomenologia e estruturalismo, visando-os por um viés ainda mais sutil ao caracterizá-los como um *transcendentalismo subjetivista*, por um lado, e um *transcendentalismo objetivista*, por outro. Esta é a análise que norteia o livro de Edgardo Castro, *Pensar a Foucault* ², de 1995, que propõe uma imersão detalhada nos meandros das duas correntes, tomando por eixo as implicações para as concepções de *épistémè* e de *discurso* na obra de Foucault. De certa forma, o termo “transcendentalismo” aqui poderia possuir quase um caráter provocativo, visto que o um dos alicerces da corrente estruturalista seria justamente a noção de *imanência*. Transcendentalismo, então, pois teria a estrutura quase se desgarrado da *conjuntura*, e se transformado, ela também, em uma categoria ideal, com suas condições formais totais. Esta foi crítica recorrente aos trabalhos vinculados ao estruturalismo, ao devolver para eles a mesma crítica que estes formulavam ao tentarem escapar do universal. A outra

¹ Mestranda em História – UFRGS, bolsista CNPq. Email: gabrielajaquet@hotmail.com

² CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault*. Biblos : Buenos Aires, 1995.

parte da crítica já nos direciona para nosso problema de estudo: além de o estruturalismo ter excluído o *sentido*, teria excluído junto deste também a agência do *sujeito* nos *processos*, – que foram da diacronia à sincronia –, e, com o sujeito, haveria a exclusão da própria *história*, ao substituir a flexibilidade tão antropológica do *acontecimento* pela rigidez sistêmica da *estrutura*.

Em artigo de 1967, “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, Gilles Deleuze, além de apontar os diversos caminhos da “corrente” a partir dos trabalhos de Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser, Roland Barthes e de Foucault, procura justamente esclarecer a complexidade da *estrutura* para muito além dos clichês mecanicistas da crítica, analisando igualmente questões referentes à lingüística como essenciais para a compreensão do projeto. A partir do que ele chama de uma terceira ordem, a ordem do *simbólico*, que está para além do dualismo entre o *real* e o *imaginário*, a estrutura poderia ser delineada pelo caráter de *circulação* e de *posição*, e não de coisa, devido à sua irredutibilidade a uma fixidez de sentido. Esclarece-se assim, primeiramente, o que a estrutura não é: nem forma sensível, nem figura de imaginação, nem essência inteligível ³:

Nada a ver com uma forma: a estrutura não se define de maneira alguma por uma autonomia do todo, por uma impregnação do todo nas partes, por uma Gestalt que se exerceria sobre o real e sobre a percepção; a estrutura se define ao contrário pela natureza de certos elementos atômicos que

³DELEUZE, Gilles. "À quoi reconnaît-on le structuralisme ?". Disponível em : http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1, s/p. Acessado em: 29/08/2015.

pretendem ao mesmo tempo dar conta dos todos (*des tous*) e da variação de suas partes. ⁴

Justificado está, portanto, ao menos a partir da concepção de Deleuze, como que a estrutura vai operar dentro das *relações* que busca explicar, o que nos reenvia a uma construção de pensamento que, por não se basear na consciência de um sujeito, precisa criar sentido a partir de articulações menos evidentes. Se o sujeito não será titular, é porque é *situado e dependente* ⁵. É por isso que é preciso compreender a estrutura principalmente em seu caráter *topológico*, altamente *relacional*, *movente*, “*de posição*”. Estas características acarretam na importante concepção do sentido como *efeito*, e não como *a priori* nos elementos de análise. O sentido é o que *circula*, abordagem que complexifica a outra ideia de que, para o estruturalismo, o sentido estaria ausente, – este ponto, vale lembrar, também desvincula este trabalho do de uma filosofia do absurdo articulada por parte do existencialismo. A questão da posição e da circulação, enfim, do *espaço*, da dimensão de *jogo*, importantes para entendermos, por exemplo, como poderá ser construída uma análise serial para a história, só é possível pela via que abre a ordem do simbólico, e o que ela acarreta para a estrutura. Assim, vemos que o elemento simbólico da estrutura

Distinto do real e do imaginário, ele não pode se definir nem por realidades pré-existentes às quais ele reenviaria, e que ele designaria, nem por conteúdos imaginários ou conceituais que ele implicaria, e que lhe dariam uma significação. Os elementos de uma

⁴ Idem.

⁵ FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. p. 239.

estrutura não possuem nem designação extrínseca nem significação intrínseca ⁶.

Afastado fica, portanto, ao menos programaticamente, um certo fundo transcendental da estrutura, como apontamos acima. De certa forma, não importa o que preencherá, objetivamente, estes *espaços*, mas sim que estes espaços existem e se distribuem entre si de acordo com diferentes relações de vizinhança. Neste ponto, Deleuze comenta que Foucault pudera definir uma nova repartição do empírico e do transcendental, este último “se definindo por uma ordem de lugares (*places*) independentemente daqueles que os ocupam empiricamente” ⁷. Assim, os operadores utilizados por este tipo de pensamento estruturalista necessita da construção de

⁶ DELEUZE, Gilles. "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?". Disponível em : http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1, s/p. Acessado em: 29/08/2015.

⁷ Idem. Os exemplos utilizados por Deleuze são bastante interessantes para a compreensão desta especificidade do estruturalismo em relação às *posições*. “(...) quando Althusser fala de estrutura econômica, ele precisa que os ‘verdadeiros’ sujeitos não são aqueles que vem ocupar os lugares, indivíduos concretos ou homens reais, não mais que os verdadeiros objetos não são os papéis que eles tem e os acontecimentos que se produzem, mas principalmente os lugares em um espaço topológico e estrutural definido pelas relações de produção. Quando Foucault define determinações tais quais a morte, o desejo, o trabalho, o jogo, ele não os considera como dimensões da existência humana empírica, mas principalmente como a qualificação de lugares ou de posições que tornarão mortais e moribundos, ou desejantes, ou trabalhadores, ou jogadores aqueles que virão ocupá-los, mas que só virão ocupá-los secundariamente, possuindo seus papéis a partir de uma ordem de vizinhança que é aquela da estrutura mesma.”.

DELEUZE, Gilles. "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?". Disponível em : http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1, s/p. Acessado em: 29/08/2015

sistema para poder abrir outras vias que pudessem então propor formas de pensar que fossem alternativas ao que se agrupou sob o nome, em acepção geral, de fenomenologia.

As idéias que traçamos a respeito da estrutura nos encaminham para compreender, então, a *singularidade* que esta deve representar, colocar em cena, a partir das *relações diferenciais* às quais está ligada. Singularidade, no vocabulário deleuziano, remetendo à pré-individualidades, ou individuações impessoais. A ideia de *função*, de funcional, é o que permite essa não-objetivação, não-essencialização, e direciona a análise para pensar, justamente, as condições do pensável. *Condições* que são o terreno dessas estruturas inconscientes, “necessariamente recobertas por seus produtos ou efeitos”: “uma estrutura econômica jamais existe pura, mas recoberta pelas relações jurídicas, políticas, ideológicas em que ela se encarna”⁸. Percebe-se, por esta ótica, que a estrutura não é, longe disso, o que se opõe ao acontecimento, mas o que o possibilita, ou até o que, nesta configuração, não se diferencia dele. A mesma conclusão em relação ao sujeito: não foi excluído, mas multiplicado, ao não mais poder ser *reduzido* a objetificações, mas pluralizado de acordo com as posições em que transita. Assim, o estruturalismo não funcionaria como um *reducionismo* mecanicista do fenômeno social, ou da complexidade do “real”, mas seria a desevidencialização desse real, que é, agora, não-ontológico, mas *feito*. De mesmo, e por tudo isso, a história, ou o caráter histórico, não foi afastado, mas, por Foucault, por exemplo, justamente chamado à tona em sua valorização máxima, ainda que possua diferentes facetas ao longo de sua obra. É pelo uso da história que Foucault não cairá em uma ontologização da estrutura. É certo igualmente, por fim, que o estruturalismo possuiu uma relação bastante complexa com o discurso histórico, desde Saussure e a questão da independência das leis internas de construção de

⁸ Idem.

uma língua e da predominância total da sincronia, passando principalmente pelas críticas de Lévi-Strauss à história; mas lembremos que o direcionamento da rejeição fora diversas vezes voltado a um esquematismo causal e psicológico que era identificado como pertencente à pesquisa histórica e às filosofias da história que se organizavam em torno das idéias de *gênese*, *continuidade*, *globalidade*.

Deleuze, ainda no artigo citado, abordará outros dois critérios – o de *serial* e o de *casa vazia* (*case vide*) – que também nos servirão para uma compreensão da noção de *estrutura* na obra foucaultiana, principalmente no primeiro momento da arqueologia, em que o termo fora bastante empregado e o projeto estruturalista, muito comentado. Quanto ao primeiro critério, *serial* será referente à forma de funcionamento das estruturas, que se organizam de forma multi-serial⁹; formando “séries de séries, ou ‘quadros’, como precisa Foucault em *L’Archéologie du savoir*. Dentro do cruzamento das séries, temos o objeto que circula, que não é identificável nem assimilável a uma única característica, mas procede por diferenciação. A estrutura poderá ser definida como “ordem dos lugares sob a variação das relações”¹⁰, e este objeto vai ocupando, portanto, a cada momento da série, a “casa vazia”. Esta concepção, portanto, articulada à de *função* e de *posição*, se mostrará bastante importante na construção de *Les Mots et les choses* em diversos aspectos. No que tange à sempre lembrada análise de Foucault do quadro Las Meninas, Deleuze comenta:

[...] a natureza deste objeto é precisada por Lacan: ele é sempre deslocado em relação a ele mesmo. Ele tem por propriedade de não estar onde o procuramos mas, ao contrário, de ser encontrado onde ele não está. Diremos que ele ‘falta a seu lugar (*place*)’ [...]

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

Toda estrutura é movida por este Terceiro originário – mas que também falta à sua própria origem. Distribuindo as diferenças em toda a estrutura, fazendo variar as relações diferenciais com seus deslocamentos, o objeto = x constitui o diferenciante da diferença mesma.

Os jogos necessitam da casa vazia, sem a qual nada avançaria nem funcionaria. O objeto = x não se distingue de seu lugar, mas é próprio deste lugar se deslocar todo o tempo, como à casa vazia saltar todo tempo. Lacan invoca o lugar do morto no bridge. Nas páginas admiráveis que abrem *Les Mots et les choses*, em que descreve um quadro de Valásquez, Foucault invoca o lugar do rei, em relação ao qual tudo se desloca e desliza, Deus, depois o homem, sem nunca a preencher. Não há estruturalismo sem este grau zero (*degré zéro*).¹¹

Assim, analisando o trabalho de Foucault deste primeiro momento poderemos perceber que a ideia de “casa vazia” será correlata ao que ele chamará de *possibilidades e escolhas* (o que não remete a nenhuma forma de *consciência* que escolha), guardando o aspecto movente que explicitamos. Será o que explica o desdobramento de seu estudo em *Les Mots e les choses* quanto ao lugar do rei, o lugar de Deus e o lugar do homem. O espaço vazio é importante, no limite, não para ser preenchido, mas por ser o espaço do pensamento, o espaço em que é possível pensar algo *novo*; novos valores, novas distribuições nas séries, – é um espaço não só vazio, mas *aberto*. Ao final do livro, ao tratar da etnografia e da psicanálise, Foucault diz:

[...] a cada instante a estrutura própria da experiência individual encontra nos sistemas da sociedade um certo número de escolhas possíveis (e de possibilidades excluídas) ; inversamente as estruturas

¹¹Idem.

sociais encontram em cada um de seus pontos de escolha um certo número de indivíduos possíveis (e outros que não o são) – assim como na linguagem a estrutura linear torna sempre possível, em dado momento, a escolha entre várias palavras ou vários fonemas (mas exclui todos os outros) [...] ¹²

A partir deste panorama geral sobre alguns aspectos do estruturalismo, é preciso frisar, no entanto, seu caráter extremamente heterogêneo e que impede diversas generalizações, mas que certamente, ao olharmos mais de perto, permite aproximações entre alguns trabalhos e alguns autores. Ao retornarmos ao par *estrutura – acontecimento* que norteia aqui nossa análise, façamos ainda um esclarecimento, a título de contextualização. Quando do debate entre Lévi-Strauss e o sociólogo Georges Gurvitch, relatado por François Dosse em seu *História do estruturalismo*, Gurvitch teria assumido a posição de que o fenômeno social excederia a estrutura em seu caráter de inesperado e não deveria ser reduzido a esta. Era a crítica a uma suposta rigidez determinista do sistema formal. Assim, Dosse enuncia pergunta: “Deve-se fazer prevalecer o *caráter singular* do acontecimento ou as *permanências* da estrutura?” ¹³. Esta colocação, que reflete os desentendimentos gerados pelo dualismo que evocávamos acima, reforça nosso direcionamento em procurar mostrar as diferentes e bastante relacionadas características que as duas noções adquirem na obra de Foucault em um primeiro momento do seu projeto arqueológico. Propomos, justamente, portanto, reorganizar os termos do questionamento de Dosse, para chegar ao *caráter singular da estrutura como acontecimento*.

¹² FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966. p. 392.

¹³ DOSSE, François. *História do estruturalismo, vol. 1: o campo do signo, 1956-1966*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993. Trad. Álvaro Cabral. p. 261.

*

“Não pode haver uma teoria geral do estruturalismo”

¹⁴. A produção foucaultiana, que se estendeu por cerca de quatro décadas, também é permeada por esta heterogeneidade, e não suporta que mantenhamos sempre a mesma grade de análise ao nos dedicarmos a seu estudo e ao passarmos pelos escritos de diversos períodos. Voltando-nos à compreensão do papel da *estrutura* na escrita foucaultiana, não possuímos por objetivo encaixá-lo ou não em um programa tão vasto, mas também não pretendemos permanecer “fíéis” às alegações anti-estruturalistas de Foucault em várias de suas entrevistas e textos, principalmente no pós década de 1970. Estas se inseriam, é importante lembrar, em debates e querelas que eram muitas vezes pessoalizadas e marcadas por jogos midiáticos que possuíam seu próprio contexto. O estruturalismo não foi apenas referido ou usado por Foucault como um método, e a famosa frase de *Les Mots et les choses* incrementa, ainda que um pouco misetériosamente, tal ideia: “O estruturalismo não é um método novo, ele é a consciência desperta e inquieta do saber moderno” ¹⁵. Foucault estava preocupado não apenas com um certo uso, mas com as condições históricas de possibilidade do estruturalismo, e, assim, este também tornou-se objeto de sua arqueologia.

Em diversos artigos e entrevistas aparecidos durante a década de 1960, Foucault abordará diretamente a problemática estruturalista. Em “Linguistique et sciences sociales”, texto proveniente de conferência realizada na Tunísia em 1968, ele dedica-se a analisar a lingüística

¹⁴ FOUCAULT, Michel. “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’”. *Dits et écrits*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 2001. p. 612.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*. Op. Cit. p. 221.

moderna estruturalista e as relações que esta mantém com as ciências sociais, enfatizando seu procedimento a partir de “conjuntos sistemáticos de relações *entre* elementos”¹⁶, e não referente a elementos isolados. Ao longo de sua exposição, várias das características desta lingüística se encontrarão justamente com seu próprio método de trabalho, ao demonstrar o que estes elementos acabam produzindo – uma fuga do psicosociológico e uma valorização do *inconsciente*. Ao tratar de emissores, receptores, códigos e regras das mensagens, vemos sua reverberância em um domínio bem vasto:

[...] a análise da linguagem, no lugar de ser reenviada a uma teoria da representação ou uma análise psicológica da mentalidade dos sujeitos, se encontra agora em mesmo pé das outras análises que podem estudar os emissores e os receptores, a codificação e a decodificação, a estrutura dos códigos e o desenrolar da mensagem. [...] O coletivo nesta nova perspectiva não será mais a universalidade do pensamento, ou seja, um tipo de grande sujeito que seria um tipo de consciência social ou personalidade de base, ou um ‘espírito do tempo’. O coletivo, agora, é um conjunto constituído por pólos de comunicação, por códigos que são efetivamente utilizados e pela frequência e a estrutura das mensagens que são enviadas.¹⁷

Igualmente, será a partir de uma certa comparação entre a lingüística e a filologia que ele poderá abordar outro conceito importante para sua obra, o de *sincrônico*, que é complexificado ao não se reportar negativamente ao diacrônico, ao sucessivo, ou à história, mas se colocando

¹⁶ FOUCAULT, Michel. “Linguistique et sciences sociales”. *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 851. Grifo meu.

¹⁷ Ibid. p. 853-854.

como, precisamente, uma *dimensão* desta. A estrutura lingüística não diz respeito ao imóvel ou ao estático, mas às *condições de mudança* ¹⁸. A rede e as séries se expandem com essa preocupação voltada às condições, e complexifica o *causal*, não ao eliminá-lo, portanto, mas ao ampliar a atenção para “o *campo de efetuação* de uma explicação causal” ¹⁹: “o ponto de vista sincrônico não é um corte estático que negaria a evolução, é ao contrário a análise das condições nas quais pode ocorrer uma evolução” ²⁰. É neste sentido também que a lingüística estrutural acaba por permitir a análise de *discurso*, ao não fazer referência apenas à linguagem, mas ao que se pode *fazer* com a linguagem. Percebemos, assim, que é devido a uma preocupação com o discurso que o método estruturalista está sendo pensado por Foucault, e que, neste momento, a dimensão também engendra, ao menos em alguns pontos, um caráter totalizante que será atenuado e retrabalhado posteriormente pelas *práticas não-discursivas*. Ao final de sua exposição e antes do debate que segue à conferência, ele diz:

Para resumir tudo isso, eu diria que a lingüística se articula atualmente sobre as ciências humanas e sociais por uma estrutura epistemológica que lhe é própria, mas que lhe permite fazer aparecer o caráter das relações lógicas no coração mesmo do real, fazer aparecer o caráter senão universal ao menos extraordinariamente expandido dos fenômenos de comunicação que vão da microbiologia até a sociologia, fazer aparecer as condições da mudança graça às quais podemos analisar os fenômenos históricos, e, enfim, empreender ao menos a análise

¹⁸ Idem.

¹⁹ Ibid. p. 867. Grifo meu.

²⁰ Ibid. p. 855.

do que poderíamos chamar de produções discursivas²¹.

Durante o debate, reafirmará não ser estruturalista, e colocará acento em seu interesse no *método* da lingüística; sendo o estruturalismo, para ele, um “objeto epistemológico” que lhe era contemporâneo²².

Assim, a partir desta leitura destes artigos aparecidos durante a década de 1960, é significativo notar que uma exposição sobre o método aparecia frequentemente para demonstrar as diferenças em relação à fenomenologia e à hermenêutica. Esta será a situação, por exemplo, de “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’”²³, artigo de 1967, e de “Interview avec Michel Foucault”, de 1968, em que inclusive o contexto político francês de aparecimento do existencialismo de 1945 são confrontados às diferenças do contexto da década de 1960, também em relação às complexas faces que assumiu a pertença marxista nos vários momentos. Assim, no primeiro artigo, Foucault falará sobre o caráter *relacional* de um tipo de estruturalismo que, ao não se restringir a uma determinada especialização, buscaria cruzar diversos domínios – como o da *teoria* e o da *prática*, com uma pluralização relativa às possibilidades do primeiro. Em “Interview...”, comenta o papel da *estrutura* ao dizer que ela “se revela na ação política ao mesmo tempo em que esta dá forma e modifica as estruturas”²⁴. É sobre este ponto que incide o *diagnóstico* possível à filosofia que não pretende mais dizer as verdades

²¹ Ibid. p. 856.

²² Ibid. p. 866.

²³ FOUCAULT, Michel. “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’”. *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 608-612.

²⁴ FOUCAULT, Michel. “Interview avec Michel Foucault”, 1968. *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 683.

eternas, mas incidir sobre o *hoje*. Estas concepções serão retomadas em toda sua obra, principalmente em suas pesquisas finais sobre a ética do sujeito. Foucault estará, portanto, neste primeiro momento, utilizando um vocabulário para explicar seu próprio trabalho que certamente lhe renderá muitas críticas e revisões posteriores, principalmente no que tange a uma dimensão algo *total*, com a ideia da existência de *regras, leis gerais, determinações* que se insere neste contexto:

[...] [a] hipótese de trabalho é, no geral, esta: a história da ciência, a história dos conhecimentos, não obedece simplesmente à lei geral do progresso da razão [...] Abaixo do que a ciência conhece dela mesma há algo que ela não conhece; e sua história, seu devir, seus episódios, seus acidentes obedecem a um certo número de leis e de determinações. [...] Tentei mostrar um domínio autônomo que seria o do inconsciente do saber, que teria suas próprias regras, como o inconsciente do indivíduo humano possui, ele também, suas regras e suas determinações.²⁵

A questão das séries pela visada estruturalista *via* campo linguístico pode ser compreendida através de análises quanto às *formas de transformação*, que procedem em paralelo e por correlação entre elementos. Assim, as transformações que ocorrem de um estado a outro possuem necessariamente outras transformações correlatas, e não apenas *derivadas*. Dados dois estados, A e B: “A análise estrutural não consiste em dizer: a mudança *a'* em *a''* propiciou a série de mudanças *b'* em *b''*, *c'* em *c''*, mas: não podemos encontrar a mudança em *a'*, em *a''*, sem que tenha igualmente a mudança *b'* em *b''*,

²⁵ FOUCAULT, Michel. “Foucault répond à Sartre”, 1968. *Dits et écrits*. Vol. 1. Op Cit. p. 694.

c' em *c''*, etc.”²⁶. Tal esclarecimento será particularmente importante para percebermos como a *mudança* é pensada dentro da *épistémè*, justificando, por este método, porque tantos dos fatos e aspectos que seriam tradicionalmente reunidos em um mesmo “grupo” (de época, de mentalidade, etc) acabam por ocupar *épistémès* distintas, e vice-versa. Pensando neste modo de proceder das séries, entendemos a valorização de fenômenos contemporâneos entre si e que marcam as análises de *Les Mots et les choses*, em que o mote geral era mostrar certas coerências entre discursos tradicionalmente tido como distintos, refazendo diversas histórias ao procurar estabelecer uma homogeneidade na heterogeneidade desses saberes. É neste sentido que ele pôde situar a ordem do saber em um nível mais fundamental (que é o *a priori histórico*), que não se modificaria pelas contradições próprias aos níveis econômicos ou sociais, vistos como efeitos de superfície próprios a uma doxologia; – o que lhe importa são as *condições* da doxologia. É o que deixa claro a análise em *Les Mots et les choses* sobre os fisiocratas e os utilitaristas: “se o pertencimento a um grupo social pode sempre explicar que este ou aquele tenha escolhido um sistema de pensamento de preferência a outro, a condição para que esse sistema tenha sido pensado não reside jamais na existência desse grupo”²⁷. O motivo da escolha desta abordagem se justifica, em um primeiro momento, por contestação ao modo como tanto o econômico quanto o social têm sua capacidade explicativa naturalizada em muitas análises “tradicionais”; assim, procedimento praticado com diferenças em diversos momentos da obra, Foucault estará atentando ao *grau de articulação* entre os níveis do discursivo e do não-discursivo. Cada formação discursiva mantém diferentes relações com

²⁶ FOUCAULT, M. “Linguistique et sciences sociales”. *Dits et écrits*, Vol. 2. Op. Cit. p. 857.

²⁷ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op. Cit. p. 214.

o conjunto extra-discursivo, e é esta especificidade que é preciso levar em conta.

Vejamos mais de perto o conceito de *épistémè*.

A *épistémè* será a grade de análise necessária para, inicialmente em *Les Mots et les choses*, o desenvolvimento de um estudo que pudesse descrever em si mesmas as transformações ocorridas a nível discursivo, sem que se demandasse o caráter causal e subjetivo de categorias como “época”, “espírito do tempo”, “mentalidade”. Apesar deste afastamento, é necessário que compreendamos as referências temporais e geográficas presentes na *épistémè*, o que não reenvia mais uma vez àquelas categorias, mas permite o traçado das condições de aparecimento e de possibilidade do que é descrito: *épistémè* ocidental, *épistémè* do Renascimento, *épistémè* clássica, *épistémè* moderna²⁸. Edgardo Castro, lembrando o caráter mais fechado que é dado à *épistémè* no livro de 1966, quando Foucault afirmava a unicidade e exclusividade de uma só *épistémè* para uma cultura em um determinado momento, também resume o conceito, seguindo o prefácio do livro:

[...] segundo o prefácio de *Les Mots et les choses*, descrever a *épistémè* é descrever a região intermediária entre os códigos fundamentais de uma cultura: os que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, seus intercâmbios, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas e as teorias científicas e filosóficas que explicam todas estas formas de ordem [...].²⁹

Se considerarmos mais programaticamente, a definição do conceito de *épistémè* só será esclarecida em entrevistas e, em 1969, em *L'Archéologie du savoir*, sem deixar, contudo, de

²⁸ CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004. p. 169.

²⁹ Idem.

alterar-se nestas diferentes manifestações. Em *Les Mots et les choses*, poderemos inferir-lhe os caracteres gerais a partir de seu uso no traçado da história das ciências humanas no que diz respeito ao *saber*. A *épistémè* se vinculará às regularidades atribuídas a um código de saber vigente em determinado momento, importando sobre um saber empírico, conformando a dinâmica de um *sistema*. Nesta dinâmica, seria possível organizar a história do saber não formalizado como possuindo um sistema ³⁰; e, decorrente desta história, teríamos também uma dinâmica topológica com a ênfase em um “espaço do saber”, “espaço epistemológico”. Em *L’Archéologie du savoir* a conceitualização da *épistémè*, que só aparece pontualmente ao final do livro, estará imbricada na especificidade de outras noções, principalmente as de *positividades* e *formações discursivas*. Percebemos, no entanto, a comparação possível entre os *quadros* (“séries de séries”) e a *épistémè*, pelo caráter da dispersão. Ao diferenciar uma história global de uma história geral, pela constituição dos “quadros”, comenta: “Uma descrição global encerra todos os fenômenos ao redor de um centro único – princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto; uma história geral desdobraria ao contrário o espaço de uma dispersão” ³¹. Se, de uma certa forma, esses “quadros” guardam semelhança com o traço dado anteriormente às *épistémès*, agora a linha que as fechava em seu traçado e as delimitava se encontra suspensa, ou pontilhada. Os quadros, mais abertos que as *épistémès*, são o que desdobram “o espaço de uma dispersão”.

Em outra entrevista dos anos 1960, Foucault explicará seu projeto de *Les Mots et les choses* a partir principalmente do conceito de *sistema*, colocando-se em consonância com Lévi-Strauss e Lacan quanto ao

³⁰ FOUCAULT, M. “Préface à l’édition anglaise”, 1970. *Dits et écrits I*. Op. Cit. p. 876.

³¹ FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 18.

esfacelamento do *sentido*, para opor o “*je*” (eu) da consciência individual ao “*il y a*” (há) do “*on*” (nós). Enfoque, pois, em um “pensamento anônimo, do saber sem sujeito, do teórico sem identidade”, em que enfatiza a preocupação desta filosofia com o “pensamento antes do pensamento”, remarcando a conduta das pessoas como “comandada por uma estrutura teórica, um sistema, que muda com as idades e com as sociedades – mas que está presente em todas as idades e sociedades”³². O “pensamento antes do pensamento” marca as análises do livro de 1966 através da procura pelo *impensado* de cada *épistémè* e, neste sentido, a *épistémè* estará reunindo um *saber* implícito próprio a cada sociedade que é mais fundamental do que os *conhecimentos* que esta sociedade produz com suas teorias científicas e filosóficas, opiniões e posições religiosas, – o saber, primeiro, é o que torna possível estas últimas³³. Assim, a *épistémè* não é o saber, mas a possibilidade de sua ordenação, sendo o campo em que está alojado este *saber* o que tornará possível *conhecimentos, instituições e práticas*.

Desta forma, podemos dizer que a *épistémè* vai ocupar espaço no projeto foucaultiano na medida em que “faz aparecer as correlações lógicas que podem existir entre um grande número de elementos pertencentes [...] a diferentes campos de conhecimento”³⁴. É por esta via que o contorno das estruturas será também profundamente anti-humanista, culminando na “morte do homem” como tese polêmica de *Les Mots et les choses*, com as *épistémès* delineando regularidades e necessidades internas ao saber de cada época, que não estariam disponíveis à consciência dos homens. Em outras

³² FOUCAULT, M. “Entretien avec Madeleine Chapsal”, 1966. *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 542-543.

³³ FOUCAULT, M. “Michel Foucault, ‘Les Mots et les Choses’”, 1966. *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 526.

³⁴ FOUCAULT, Michel. “Interview avec Michel Foucault”, 1968. *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 681.

palavras, não é a *liberdade* (existencialista) dos homens que os permitirá encabeçar as transformações de uma *épistémè* à outra. No lugar da *natureza*, da *essência*, da *liberdade*, “descobrimos *estruturas inconscientes* que governam sem que percebamos ou queiramos [...], estruturas que decidem o contorno no interior do qual nós falamos.”³⁵ Seus estudos relacionados à literatura, a partir da perspectiva do *nouveau roman*, como *Raymond Roussel*, de 1963, seus escritos sobre Marquês de Sade, e a famosa conferência “Qu’est-ce qu’auteur?”, de 1969, apresentarão também diversos desses aspectos. Desta forma, pensando nas assertivas de Foucault que mencionamos, mas também olhando seu trabalho de uma forma geral, não podemos deixar de lado os questionamentos trazidos por esta visão da estrutura, mesmo que ele tenha posteriormente se afastado de algumas destas concepções. Se, em *Logique du sens*, Deleuze mostrará a estrutura definindo o acontecimento, para Foucault o acontecimento é que, sendo primeiro, define a estrutura. O acontecimento aqui, signo de descontinuidade, é onde as séries de uma estrutura divergem. Em *Les Mots et les choses*, é preciso pensar primeiro nas *rupturas* que as *épistémès* definem, mais do que na continuidade paralela que as compõe, que as preenche. Ou melhor, as *épistémès* só existem por causa das rupturas, são as rupturas que definem as *épistémès*, e é assim que as *épistémès* poderiam ser chamadas de *estruturas*: desde que definidas pelo *acontecimento*. Desta forma, se o acontecimento não está dado nos fatos do mundo, ele deve poder ser configurado formalmente pela criação de um sistema.

Para um devido panorama, é importante atentar à maneira pela qual *L’Archéologie du savoir* ainda estava se reportando à análise estrutural, o que nos permitirá perceber as nuances do pensamento foucaultiano através do tempo. Logo na introdução, ao comentar diversos posicionamentos

³⁵ Ibid. p. 687.

teóricos que modificam a abordagem tradicional da história, ele apresenta a visada da análise literária, que não se daria mais por unidade a sensibilidade de uma época ou gerações, nem o personagem do autor com sua criação, mas sim “a estrutura própria a uma obra, a um livro, a um texto”³⁶. Ou seja, temos que “a estrutura” não é a recusa da ideia de unidade, mas a carrega em si, a estrutura ainda é outra forma de unidade. A leitura pela grade da estrutura é balisada e mobilizada pela acontecimentalização, uma vez que Foucault também criticará as “estruturas sem mobilidade” da *histoire tout court*. Neste sentido podemos pensar ainda em um estruturalismo que só concebe a estrutura ao entendê-la como móvel, deslizante, não total. É o próprio da *case vide*, do deslocamento permanente do pensamento, que não ocupa lugar, mas posições – daí então, no prosseguimento da introdução, o problema colocado ao tratamento do documento, em que a questão do trabalho em história será perpassado por um *como*, por um método.

[...] a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem

qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações³⁷.

Que a estrutura seja outra forma de unidade é uma questão complexa, e que se faz problema, como mencionamos, quando justamente a ideia seria a de contestação das totalizações. No entanto, basta pensarmos que a *unidade* é necessária à *formalização*, e não diz respeito a

³⁶ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 12

³⁷ Ibid. p. 14.

um “único total”. Neste sentido talvez se faça mais pertinente retermos, inclusive para melhor entendimento da *épistémè*, mais a ideia de “modelo” do que a de “totalidade”. É a isso que atenta Vicent Descombes em seu *Le Même et l'autre*, de 1979, ao comentar o projeto estruturalista por uma visada geral, afastando uma definição que, ao focar o sentido como dependente de uma disposição das partes, acabasse por concluir que não se poderia isolar um elemento de seu contexto porque “tudo está ligado”³⁸. Apoiando-se em Michel Serres e nas definições do grupo Bourbaki, Descombes enfatiza a operatividade da estrutura enquanto capaz de constituir *modelo* ou *representação* – o que o leva a comentar também a questão do *isomorfismo* entre conjuntos, noção importante para pensarmos a *épistémè*. A *épistémè*, se puder ser associada a uma estrutura ou a uma unidade – “uma rede única de necessidades”³⁹, certamente não pode ser pensada em termos de totalidade: é o caráter imanente do histórico que impede a universalidade da *épistémè*. Assim, constituir modelo não significa ser universal, mas investir em uma generalidade potencialmente criadora, que seja capaz de dar conta de inteligibilizar os fenômenos em sua novidade de acontecimento.

Finalmente, façamos ainda outra consideração a respeito das modificações que surgem no *corpus* foucaultiano. Em relação ao momento anterior, um dos balisamentos importantes que aparecem em *L'Archéologie du savoir* estará relacionado principalmente a um descolamento das amplas possibilidades do projeto arqueológico de uma dependência exclusiva da *épistémè*, uma vez que são levantadas as possibilidades de *outras arqueologias* – da sexualidade, da política, da ética –, que configurarão o caminho traçado posteriormente a 1969 por Foucault e que nos conduzirão a

³⁸ DESCOMBES, Vicent. *Le Même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

³⁹ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op cit. p. 77.

refletir sobre o processo: de uma arqueologia das *ciências* humanas a uma arqueologia do *saber*. Assim, se as perguntas abertas por Foucault no início da seção “Autres archéologies” do capítulo “Science et savoir” diziam respeito à necessidade de restrição a uma arqueologia centrada na *épistémè* – “seria possível conceber uma análise arqueológica que fizesse aparecer a regularidade de um saber, mas que não se propusesse a analisá-lo na direção das figuras epistemológicas e das ciências? A orientação voltada para a *épistémè* é a única que pode abrir-se à arqueologia?”⁴⁰ – sua resposta virá de forma negativa:

O que a arqueologia tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do *saber*. Além disso, se ela se ocupa do saber em sua relação como as figuras epistemológicas e as ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em uma direção diferente e descrevê-lo em um outro feixe de relações. A orientação para a *episteme* foi a única explorada até aqui. A razão disso é que, por um gradiente que caracteriza, sem dúvida, nossas culturas, as formações discursivas não param de se epistemologizar. [...] Mas esse é apenas o ponto preferencial da abordagem; não é um domínio obrigatório para a arqueologia.⁴¹

Será no livro de 1969 que a análise da *épistémè* servirá, enquanto nível específico, para distinguir a arqueologia de outros projetos de escrita de uma *história da ciência*, e também para afastar o que o próprio Foucault indica que poderia ter sido compreendido anteriormente em *Les Mots et les choses*

⁴⁰ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 251.

⁴¹ Ibid. p. 255.

como “visão de mundo”⁴² ou “totalidade cultural”⁴³, devido ao fechamento da *épistémè* que comentamos acima. A ênfase agora incidirá sobre estas múltiplas possibilidades da arqueologia, apontando para o caráter processual e não originário da prática histórica.

Referências Bibliográficas

CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault*. Biblos : Buenos Aires, 1995.

CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

DELEUZE, Gilles. "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?". Disponível em : http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1

DESCOMBES, Vicent. *Le Même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933- 1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

DOSSE, François. *História do estruturalismo, vol. 1: o campo do signo, 1956-1966*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993. Trad. Álvaro Cabral.

FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

⁴² Ibid. p. 250.

⁴³ Ibid. p. 27.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Vol 2. Paris : Gallimard, 2001.

Vontade de poder e “grande saúde”: uma proposta de superação da moral decadente na filosofia nietzschiana.

Hellen Maria de Oliveira Lopes¹

A filosofia nietzschiana, bastante discutida e criticada, nos apresenta reflexões e críticas sobre a moralidade Moderna. Nietzsche percebe na modernidade um período de obscuridade no que diz respeito aos valores propagados, pois, em seu pensamento, tais valores só serviram para cercear em cada indivíduo suas máximas potências, aquilo que os tornava humano e direcionava suas vidas para imanência. O que ocorreu na modernidade, segundo o filósofo, foi um “amansamento”, uma “domesticação” dos indivíduos. Essas características são oriundas dos valores morais propagados, especialmente os valores cristãos, que, em lugar de proporcionar a elevação do indivíduo, semeia a decadência e, nesse sentido, vivenciamos uma cultura decadente. Frezzatti Jr. enfatiza que, “há uma contradição radical entre a civilização e a elevação do homem. Na perspectiva nietzschiana, o ‘melhoramento’ apregoado pelos núncios do processo civilizatório procede

¹ Doutoranda do PPG de Filosofia pela PUCRS. Contato: lopes.hellenmaria@gmail.com.

de um enfraquecimento de nossa espécie”². A partir dessa leitura, buscaremos compreender no pensamento de Nietzsche dois conceitos que trazem consigo a proposta de superação da decadência moral vivida na Modernidade. Tais conceitos, a Vontade de Poder e a Grande Saúde³, relacionam-se e são extremamente relevantes para compreender tal crítica.

O conceito nietzschiano de Vontade de Poder se postula como uma nova tentativa de interpretação dos acontecimentos. Nesse sentido, ele aparece como uma tentativa de justificar, ou melhor, de caracterizar o que o filósofo denomina de “grande saúde” que assim é apresentado pelo filósofo e como veremos em seguida,

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora⁴.

Devemos ter em vista, porém, que ao retomarmos o conceito de vontade de poder devemos nos precaver de não ter em mente a descoberta de uma nova doutrina com pretensão de verdade inquestionável. Levamos em consideração as mais variadas perspectivas que pode suscitar. Desse modo, procuramos seguir as indicações do próprio Nietzsche, colocando sua filosofia “em perspectiva” também.

² FREZZATTI JR. W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/ biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí. 2006. P. 90.

³ É importante esclarecer que o conceito de Grande Saúde aparece apenas no parágrafo 382 da obra *A Gaia Ciência*.

⁴ NIETZSCHE. F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2001. §382. P. 286.

A vontade de poder é proposta por Nietzsche como uma força que se manifesta com o propósito de obter mais força. Ela é “esse querer-tornar-se-mais-forte da força”⁵. Ela é uma força em constante transformação que possibilita a renovação das forças já existentes. A vontade de poder quer, ao surgir, segundo Paschoal, “(...) a ela mesma. Ela é auto - aceitação sem ser apenas autoconservação, ela é um ‘sim’ a si mesma que se traduz num querer tornar-se mais forte, num querer ser mais”⁶.

Como uma força que necessita de mais força, na vontade de poder encontramos uma dinâmica de luta constante para a promoção das forças, ou seja, existe um constante entrave entre as forças existentes por auto - afirmação, para manter-se, dominar. Como bem nos mostra Müller-Lauter, “toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade de poder”⁷. E, tendo em vista a afirmação nietzschiana que “onde há vida também há vontade de poder: mas não vontade de vida, senão – vontade de poder!”⁸, então, tudo o que existe precisa buscar essa força com o intuito de permanecer e de dominar. É na dinâmica da vontade de poder que o indivíduo saudável⁹ busca sua afirmação e a ampliação de suas forças.

⁵ BARBOSA. I. M. O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teologias cristã e científica. In: *Revista Trágica*. N° 05. 2010. P. 83.

⁶ PASCHOAL. A. E. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.p.51.

⁷ MÜLLER-LAUTER. W. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997. P. 84.

⁸ NIETZSCHE. F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008. p. 146.

⁹ É interessante observar que o termo “saudável” aparece aqui não como uma saúde física apenas, mas, sobretudo, como uma saúde moral, se assim podemos caracterizar. Essa saúde moral seria o contraponto à moralidade moderna que aparece em Nietzsche como sinônimo de

Como uma força natural, a vontade de poder leva à satisfação das vontades criadoras, nela o poder se acumula e flui. A pretensão nietzschiana com a vontade de poder é que o indivíduo superior surja forte, que consiga exercer sua força, seu poder, impondo aos demais, fracos e decadentes, novos paradigmas e vontades superiores. Nesse sentido, ela se associa à “grande saúde” porque ambas prezam pela superação das forças coercitivas instauradas na cultura moderna, forças que desprezam todo o potencial que é natural dos indivíduos. Com elas – vontade de poder e “grande saúde” – o indivíduo se torna capaz de vencer a subserviência própria da cultura decadente. Assim, a vontade de poder que afirma a “grande saúde” necessita da vontade de poder que nega essa “grande saúde” se levarmos em consideração o entendimento da vontade de poder como embate de forças por sua prevalência.

A força que prevalece desse embate entre aquela que nega e aquela que afirma a “grande saúde” é a que aponta a hierarquia existente entre essas diferentes forças, ou seja, a diferença entre a força que, em sua própria constituição, eleva-se, e aquela que tende sempre a sucumbir. Nietzsche nos mostra que,

A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam sentir a si mesmas como tais: há de existir um algo que quer crescer, que interpreta cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor¹⁰.

decadência. É especialmente à moral cristã que há essa dicotomia entre saúde e doença.

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008. P. 328.

Na definição dos “graus” de forças que constituem os indivíduos e que influenciam em sua constituição, notamos, mais uma vez, que a força predominante na cultura moderna tende, cegamente, a um amansamento das forças que produzem no indivíduo uma vontade criadora, libertadora. Nesse sentido, o indivíduo não consegue alcançar ao fundo e ao máximo os impulsos que devem gerar nele a “grande saúde”, a necessidade de crescer e expandir-se. Em Nietzsche, vemos que “a domesticação (leia-se “cultura”) do homem não alcança profundidade... onde a alcança é, imediatamente, degenerência”¹¹.

É nesse sentido que o filósofo vai criticar a teoria darwiniana na qual o mais forte e mais bem adaptado consegue prevalecer. Nietzsche nos revela que aquilo que mais o surpreende, na visão sinóptica do grande destino do homem é ver, diante dos olhos, sempre o contrário daquilo que hoje Darwin, com sua escola, vê ou quer ver: a seleção em proveito dos mais fortes, dos mais afortunados, o progresso da espécie¹². O que é percebido, na verdade, por Nietzsche é exatamente o oposto. Na modernidade, não são os “mais fortes”, os “mais afortunados” que se sobressaem, são precisamente seu oposto em força que dominam, que conseguem melhor adaptação. Precisamente nesse ponto, encontramos um dos alvos principais da crítica de Nietzsche ao seu tempo. Ele nos mostra, em relação à falha dos darwinianos, que “o que é palpável é justamente o contrário: a eliminação dos casos mais felizes, a inutilidade dos tipos que galgaram a superioridade, a inevitável supremacia dos tipos medianos e mesmo dos que ficam abaixo da média”¹³.

¹¹ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008. 346.

¹² NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008. 346.

¹³ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008.p. 346-347.

Basta lembrarmos que na modernidade os principais aspectos constitutivos da sociedade – a política, a educação, a religião e os valores – estão, na visão do filósofo, corrompidos por princípios e posturas decadentes. Isso nos permite entender porque a vontade de poder não se caracteriza apenas como uma luta de forças orgânicas, fisiologicamente constituídas, também encontramos vontade de poder nas forças que direcionam o comportamento dos indivíduos em seu meio social. A partir desse aspecto, Nietzsche enfatiza que,

Aquela vontade de poder, na qual reconheço a razão última e o caráter de toda alteração, dá-nos o meio pelo qual justamente a seleção não ocorre em proveito das exceções e dos casos mais felizes: os mais fortes e mais felizes são fracos se têm contra si instintos de rebanho organizados, se têm contra si o caráter terrível dos mais fracos, o número imenso. O aspecto de conjunto do mundo dos valores mostra que nos valores superiores, que estão pendurados sobre a humanidade atual, não (têm) predomínio os casos mais felizes, os tipos seletos: mas, antes, os tipos da decadência – talvez não haja nada de mais interessante no mundo do que esse espetáculo indesejável...¹⁴

É nessa direção que segue a crítica do filósofo tanto ao darwinismo quanto ao meio social: o que domina é o fraco, o que melhor tem se adaptado é o manso, os valores que melhor direcionam os indivíduos são os decadentes, “a vontade de nada prevalece sobre a vontade de vida”¹⁵.

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008. p. 347.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008. p. 347.

No indivíduo superior, inversamente, é a vontade de vida que prevalece. Nela, encontra-se o acúmulo de forças e sua expansão. Nesse sentido, “grande saúde” também é vontade de vida. Por isso, só conseguimos constatar a “grande saúde” nos indivíduos elevados. Por esta razão, Nietzsche aponta a vida para confirmar a importância de se ansiar por ela, como,

A forma do ser (Seins) que é mais familiar para nós, é especificamente uma vontade de acumulação de força -: todos os processos da vida têm aqui sua alavanca -: nada quer conservar-se, tudo deve ser somado e acumulado.

A vida como caso isolado: a partir daí, essa hipótese se estende sobre o caráter total da existência -: a vida anseia por um “sentimento maximal de poder”¹⁶.

Esse “sentimento maximal de poder” é expressão da vontade de poder. O indivíduo elevado, aquele possuidor da “grande saúde”, anseia por poder. A afirmação de sua existência – da vida – perpassa o acúmulo e a expansão do poder, da força.

Um outro aspecto que devemos levar em consideração é a vontade de poder como transvaloração. Como transvaloração dos valores, a vontade de poder se manifesta na luta constante por afirmar o valor mais forte. A não existência de uma vontade mais forte ou mais fraca, mas sim a resistência que uma das vontades oferece a outra, também ocorre em relação à predominância da vontade dos valores que serão preponderantes. Ou seja, se a “vontade de valores fortes” não apresentar resistência à “vontade de valores fracos”, aqueles sucumbirão – mesmo que não definitivamente, pois a “vontade de valores fortes” ainda permanece pulsante nos indivíduos.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008. p. 350.

Assim, por mais que na modernidade a “vontade de valores” que predomina seja a do mais fraco, isso não significa dizer que a “vontade de valores fortes” tenha se esgotado. Aqui percebemos mais uma vez a importância da transvaloração dos valores para que a “vontade de valores fortes” possa emergir nesse embate. Essa vontade de poder como transvaloração dos valores acontece como embate dos valores elevados que necessitam se apoderar dos valores baixos a fim de se tornarem senhores destes. A partir desse embate entre valores elevados e valores baixos – tendo os valores elevados se sobressaído em relação aos valores baixos – percebemos a possibilidade de uma transvaloração dos valores e a viabilidade de o indivíduo tornar-se saudável.

Na vontade de poder os valores morais são percebidos e avaliados sob uma nova perspectiva. Eles são avaliados com o intuito de não mais negarem a vida. “O conceito de vontade de potência”, nos esclarece Marton, “permitirá novas abordagens dos valores morais; será tomado como estimativa privilegiada, como critério de avaliação dos valores”¹⁷. Os valores morais que negarem a vontade de poder não servirão como direção para os indivíduos.

A vontade de poder como força impulsionadora na constituição dos valores elevados faz com que o indivíduo se torne criador de si mesmo, do sentido da vida, de seus valores. O homem mesmo, e somente ele, é constituidor dos valores que regem sua vida; basta lembrarmos que ele é o único ser capaz de dar nomes às coisas, e assim como nomeia as coisas também determina os valores que melhor lhes cabem.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche afirma que, “valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentido para as coisas,

¹⁷ MARTON, S. *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2000. P. 64.

um sentido de homem! Por isso ele se chama de homem, isto é: o estimador”¹⁸. Trata-se de um momento em seu pensamento no qual Nietzsche explicita que somente aos indivíduos cabe criar seus valores. As regras morais não são ditadas por nenhum ser metafísico, como acredita a tradição cristã. Os indivíduos, com sua vontade de poder, apropriam-se das coisas e a elas dão valor, nomeiam. Aos indivíduos elevados – valores nobres, aos indivíduos baixos – valores ressentidos. O que dirá se um valor é nobre ou ressentido é o próprio direcionamento da vontade desses indivíduos – uma vontade que afirma ou nega a vida.

Permitir que a vontade de poder se manifeste, implica uma mudança significativa no modo de compreender a vida; isso permite uma transformação na maneira de tomar para si os valores morais. Sendo, como afirma o filósofo, “vontade de poder vida”, isso nos leva a crer que é na expansão dessa vontade, no deixar manifestar os impulsos e forças que a caracterizam que encontramos o sentido de uma vida plena e da manifestação de “espíritos livres” – pois também conseguiram transvalorar os valores decadentes, e se tornaram repletos de uma “grande saúde”.

Esses valores decadentes são aqueles que serviram como amarras para a expansão da força vital dos indivíduos e que foram transvalorados pelo indivíduo da “grande saúde” e pelo espírito livre. Pois, existindo valores que devem ser superados isso necessariamente implica a existência de um tipo de valor que não serve mais a esse indivíduo que tem pretensões de ascender sua vida, de afirmá-la. Paschoal nos mostra que,

A transvaloração que se torna possível e necessária agora é uma ruptura com essa anterior, uma nova forma de interpretar a moral que se torna possível

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo. Nova Cultural, 1987. Vol. 1 (col. Os pensadores). P. 188.

quando uma nova vontade de poder se assenhora desse jogo de forças impondo novas formas e significados nesse campo. E é como o exercício dessa vontade de poder, desejosa de se expandir, que o espírito livre leva ao seu extremo a subversão daqueles valores morais que eram a expressão de uma vontade de poder impregnada pelo negativo e que se mantiveram por milênios¹⁹.

A partir dessa ruptura com os valores negativos, o espírito livre, o homem nobre, o indivíduo da “grande saúde” consegue imprimir seus valores e permitir que a vontade de poder manifeste suas forças.

Pudemos notar que o conceito nietzschiano de vontade de poder pode e leva consigo as implicações do conceito de “grande saúde”. Ambos se relacionam a um tipo de indivíduo e cultura²⁰ que, para o filósofo, ainda virão, mas

¹⁹ PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009. P. 169.

²⁰ Encontramos traços da afirmação nietzschiana da vinda de um indivíduo e da manifestação de uma cultura elevada em pelo menos duas obras do filósofo aqui mencionadas, a “Gaia Ciência” e a “Genealogia da Moral”. Na “Gaia Ciência”, o filósofo nos mostra que: “(...) agora, após termos estado por largo tempo assim a caminho, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que seria prudente, e com frequência naufragos e sofridos, mas, como disse, mais são do que nos concederiam, perigosamente, sempre novamente são – quer nos parecer como se tivéssemos, como paga por isso, uma terra ainda desconhecida à nossa frente, cujos limites ninguém ainda divisou, um além de todos os cantos e quadrantes do ideal, um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino, que tanto nossa curiosidade como nossa sede de posse caem fora de si – ah, de modo que doravante nada nos poderá mais saciar!...” (NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras. São Paulo. 2001. § 382. P. 286.). Já na “Genealogia da Moral, Nietzsche nos afirma, criticando a cultura de sua época e referindo-se à possibilidade de existência do indivíduo da “grande saúde”, do tipo elevado, que: “Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do

que já apresentam algumas manifestações percebidas em algumas culturas consideradas por ele como elevadas e em alguns líderes que com bravura e instinto guerreiro conseguiram se destacar dos demais. Nesses indivíduos elevados já encontramos um embate no sentido de negar os valores decadentes. Nesse ponto, também percebemos o sentido da transvaloração desses valores com o intuito de promover uma moral que afirme a vida e a nobreza desses indivíduos e que com ela, essa nova moral, o indivíduo possa manifestar sua “grande saúde”.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ANDRADE. D. P. *Nietzsche: a experiência de si como transgressão (loucura e normalidade)*. São Paulo: Annablume, 2007.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. Discurso Editora e Editora UNIJUÍ, São Paulo, 2000.

_____. As transmutações do espírito. In: AZEREDO. V. D. (Org.). *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Editora Unijuí. 2003.

grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade – quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração na realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a redenção dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do nihilismo (...)”. (NIETZSCHE. F. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras. São Paulo. 1997. I. § 24. P. 84-85.) .

BARBOSA. I. M. O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teologias cristã e científica. In: *Revista Trágica*. Nº 05. 2010.

FERRAZ. M. C. F. A Genealogia e suas vozes: O Cordeiro e a Ave de Rapina. In:

FREZZATTI JR. W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/ biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí. 2006.

FOGEL. G. O homem doente do homem. In: AZEREDO. V. D. (Org.) *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Editora Unijuí. 2003.

KOSSOVITCH, L. *Signos e Poderes em Nietzsche*. Azougue editorial. São Paulo. 2004.

MARQUES, Antônio. (org.) *Nietzsche: cem anos após o projeto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa: veja s/d.

MARTON. S. *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2000.

_____. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2ª Ed. São Paulo: Moderna, 2006.

_____. O eterno retorno do mesmo – tese cosmológica ou imperativo ético? In: TÜRCKE. Christoph (Org.). *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS, Goethe Institut/ ICBA. 1994.

MÜLLER-LAUTER. W. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE. F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008. “Do superar a si mesmo”.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras. São Paulo. 2001.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo. Nova Cultural, 1987. Vol. 1 (col. Os pensadores).

_____. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto. 2008.

PASCHOAL. A. E. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

PASCHOAL. A. E. & FREZZATTI. W. A. JR. (Org.). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí. 2008.

A tecnologia e a escrita na filosofia de Vilém Flusser

Jair Inácio Tauchen¹

Novas maneiras de comportamento, de pensar estão surgindo no mundo das telecomunicações e da informática. As relações constituídas pelas pessoas estão cada vez mais atreladas aos dispositivos da informática, o que ocorre também com a escrita, a criação e o aprendizado e, até mesmo, com a pesquisa científica. A técnica criada pelo homem, está transformando o mundo humano. Cada vez mais percebe-se a incidência da tecnologia na vida social, cultural e econômica, transformando-a num dos mais importantes temas filosófico e político de nosso tempo. As bases da vida social e do conhecimento alteram-se numa velocidade difícil de acompanhar. Embora se viva num regime democrático, os processos de resultados tecnológicos raramente são objetos de discussões coletivas ou de decisões por parte dos cidadãos envolvidos. É importante uma reapropriação do fenômeno tecnológico a fim de instaurar gradativamente uma tecnodemocracia, particularmente a que trata das tecnologias intelectuais.

Pode ocorrer que, para alguns o debate democrático e político da evolução da informática não tenha muito sentido. Por outro lado, parece claro que a informatização das empresas, a criação das redes de computadores e a inserção dos computadores nas escolas podem se prestar a debates, conflitos e negociações no qual a técnica, a política e a cultura, fundem-se. É possível, por exemplo, verificar um projeto político equivocado de introduzir computadores nas salas de aula a fim de produzir

¹ Doutorando em Filosofia na PUCRS, bolsista CAPES. jairtauchen@gmail.com

uma imagem de modernização e não se obter nada mais do que imagens, porque o processo não foi acompanhado e não se deu a devida atenção na criação dos programas educacionais. O campo das novas tecnologias intelectuais está em aberto e nada está decidido. Quando se pensa em estratégia tecnológica, os vitoriosos são os que valorizam os mínimos detalhes e levam em conta os elementos políticos e culturais. “A filosofia política não pode mais ignorar a ciência e a técnica”².

A técnica ocupa posição de destaque no debate filosófico porque, por um lado remete a uma revisão da filosofia política, por outro, provoca a visitar a filosofia do conhecimento. O saber estabilizado no século XVII, pelos avanços da impressão, vive hoje uma redistribuição da sua configuração. A filosofia do conhecimento, identificada através da teoria, da ciência, do mito, depende do fator histórico e de certas tecnologias intelectuais. “A sucessão da oralidade, da escrita e da informática como modos fundamentais de gestão social do conhecimento não se dá por simples substituição, mas antes por complexificação e deslocamento de centros de gravidade”³. Isso quer dizer que o saber oral e o conhecimento fundado sobre a escrita existem e continuarão a existir. Não se trata de prenunciar uma catástrofe cultural preconizada pela informatização, mas utilizar estudos recentes no sentido de analisar a articulação entre o conhecimento e as novas tecnologias intelectuais. Entender que certas técnicas de armazenamento e de processamento tornam possíveis ou condicionam evoluções culturais e permitem novos estudos para os protagonistas da história.

² LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: 1993, p. 9.

³ LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: 1993, p. 10.

As tecnologias da informação ou técnicas em geral, ainda são objetos de muito preconceito. É difícil de aceitar uma declaração afirmando que as antigas técnicas são culturais e cheias de valor, enquanto as novas tecnologias, classificadas de atroz e contrárias à vida. “Alguém que condena a informática não pensaria nunca em criticar a impressão e menos ainda a escrita. Isto porque a impressão e a escrita (que são técnicas!) o *constituem* em demasia para que ele pense em apontá-las como estrangeiras”⁴. É possível afirmar que a forma de pensar e de se comunicar com as pessoas está intimamente ligado(a) à processos históricos e materiais, como por exemplo, a utilização da técnica no uso da internet, a marcação do tempo pelo relógio, a localização, pela cartografia, a comunicação através da impressão. Lévy⁵ entende que o próprio computador tornou-se um dispositivo técnico, pelo qual se percebe o mundo, não só através do processo empírico no qual são levados em conta a questão dos cálculos matemáticos, percebidos na tela das máquinas, mas sobretudo, no nível transcendental que concebe o social, as pessoas e os processos cognitivos através da informática.

Ao considerar as transformações que afetam a época atual, ressalta-se a concentração populacional nas grandes cidades, os meios de transportes cada vez mais rápidos, o desenvolvimento industrial, a influência da pesquisa científica sobre a atividade produtiva e sobre as pessoas. O resultado a longo prazo do sucesso do desenvolvimento dos meios de comunicação, especialmente os audiovisuais, a partir da Segunda Guerra Mundial, e dos computadores depois dos anos setenta, carecem de um

⁴ LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: 1993, p. 15.

⁵ LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: 1993, p. 15.

amplo e profundo estudo. O que é certo, segundo Lévy, é que:

Vivemos hoje em uma destas épocas limítrofes na qual toda a antiga ordem das representações e dos saberes oscila para dar lugar a imaginários, modos de conhecimento e estilos de regulação social ainda pouco estabilizados. Vivemos um destes raros momentos em que, a partir de uma nova configuração técnica, quer dizer, de uma nova relação com o cosmos, um novo estilo de humanidade é inventado⁶.

Por isso, é necessária uma reflexão séria sobre a incidência dos sistemas eletrônicos, em particular a televisão e da informática, especialmente a que abrange a internet e as redes sociais e que implicam diretamente no sistema da escrita e comunicação do ser humano.

Qual seria a principal função da comunicação? A primeira inclinação é dizer que é a transmissão de informação, ainda que o ato de se comunicar define o que vai dar sentido às mensagens. No entanto, a troca de informação é, muitas vezes, apenas um pretexto para um estado de relação. Por exemplo, quando conversamos sobre o tempo com um amigo, não aprendemos nada de novo sobre a chuva ou o sol, mas confirmamos uma boa relação, mesmo que a um nível mínimo de intimidade, visto ter trocado apenas amenidades. A comunicação, através das mensagens, procura ajustar e transformar o contexto compartilhado com outras pessoas. O contexto é continuamente reconstruído, pois cada palavra ou frase é interpretada de uma maneira e ao mesmo tempo procura influenciar o significado das mensagens futuras. O sentido surge do contexto e possui característica transitória, porque

⁶ LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: 1993, p. 17.

a cada novo comentário ou nova interpretação, é possível modificá-lo.

A teoria da comunicação humana, segundo Flusser, “trata-se de armazenar informações adquiridas, processá-las e transmiti-las”⁷. Comunicação humana produz uma separação entre as ciências exatas e da humanidade. Os números são claros, porque cada um tem um único significado e existe um intervalo entre ambos. Por exemplo, o número 2 corresponde à quantidade de duas coisas. As letras não podem ser tão bem definidas como os números, por isso, eles são mais claros.

Ao aceitar que no mundo da natureza não pode haver perfeição, o mesmo pode ser atribuído ao mundo da técnica. Ocorre uma busca de aproximação com a perfeição, pois tudo que é produzido, construído é possível aperfeiçoar, é provisório. O objeto técnico produzido e manipulado pode tornar-se um gerador de novas ideias.

Com o desenvolvimento e uso da internet no começo dos anos de 1990 nos países pós-industriais, houve um interesse por textos filosóficos que expressavam um teor crítico sobre a mídia. Uma nova geração cresce junto com essa nova tecnologia e desperta interesse pelos estudos desenvolvidos por Flusser, em virtude do teor inovador.

A escrita e os diversos sistemas de representações criados pelo homem ao longo do tempo, tem por objetivo reduzir a um grupo restrito de símbolos, o complexo sistema da linguagem, das sensações e da memória, que tornam o mundo real. É praticamente impossível ordenar e comparar as experiências sobre as coisas, somado ao excessivo número de imagens, sem o auxílio dos signos.

Quando uma imagem representa uma paisagem ela é vedada, se sobrepõe à paisagem. Os profetas reprimiam a criação de imagens, pois levariam à adoração dessas imagens,

⁷ FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins fontes, 2014, p. 33.

idolatria. Platão restringiu a entrada na República dos criadores de imagens. Com o objetivo de impedir o fascínio pelas imagens, impede-se sua criação. A esses elementos, Flusser denomina de pixels e, são destituídos da imagem. “Tiram-se pixels da superfície da imagem e faz-se com eles colares de pérolas. Assim se inventa a escrita linear. A escrita linear é inventada para contar imagens, para explicar, para explicar o mundo”⁸. Máquinas que esmiúçam o mundo em pontos, cálculos e projetam os pontos reunidos a fim de produzir mundos alternativos, como as imagens que são calculadas e apresentam em si a crítica. São imagens sintéticas produzidas por números, por exemplo, a fotografia e o filme. O filme ou a fotografia não é feito pelo fotógrafo, mas pelo fabricante da câmara fotográfica que calcula os processos químicos, mecânicos e ópticos⁹.

O alfabeto e a impressão sofreram aperfeiçoamento da escrita e no decorrer do tempo, assumiram função preponderante no desenvolvimento da ciência como conhecimento. O que representa as transformações sociais do tempo e do saber atualmente, que parecem naturais e incontestáveis, se baseiam em técnicas desenvolvidas em períodos anteriores e, por isso, são de caráter transitório.

Estudos revelam que pessoas pertencentes às culturas escritas, tem tendências de pensar por categorias, enquanto as pertencentes às categorias orais, em situações¹⁰.

⁸ FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins fontes, 2014, p. 40

⁹ FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins fontes, 2014, p. 41.

¹⁰ Pesquisa realizada no Uzbequistão e no Quirguistão pelo etnólogo Lúria no início do Século XX, momento em que a alfabetização encontrava-se no início, trouxe à tona certos efeitos da escrita, entendida como tecnologia intelectual. Dado a relação: serra, lenha, plaina, machado, os integrantes de cultura apenas oral, não pensavam em

O pensamento racional ou crítico desenvolve-se através do relacionamento com a escrita. Isso não quer dizer que os oralistas (analfabetos) sejam menos inteligentes ou desenvolvidos que os da cultura escrita, apenas praticam uma forma de pensar diferente, conforme sua realidade de vida ou de aprendizagem. Com a passagem da caligrafia à impressão o tempo torna-se linear. A ordem dos signos aparece sobre a página e conseqüentemente o círculo da oralidade, quebra-se. Através da escrita ocorre o nascimento da história, ou seja, a história é uma decorrência da escrita.

A partir do surgimento da escrita o saber torna-se disponível, estocado e consultável, fazendo com que essa memória objetiva e impessoal provoque preocupações, levando-se em conta que a verdade independe do sujeito que a comunica. “A objetivação da memória separa o conhecimento da identidade pessoal ou coletiva”¹¹. O saber deixa de ser aquilo que é útil no dia a dia e passa a ser objeto de análise e exame. Sem a escrita não haveria as datas, arquivos, códigos, sistemas filosóficos, muito menos a crítica desses sistemas, ocasionando o eterno retorno da cultura oral. É preciso lembrar dos primeiros séculos da escrita na Mesopotâmia quando era empregada no recenseamento dos rebanhos, quando signos gravados no barro, teriam a condição de um dia transmitir a ciência, a literatura, filosofia. A informática, por sua vez, desenvolve-se de forma muito rápida, ainda que não esteja muito claro de onde vem e para onde vai, priorizando a velocidade.

A escrita é uma peça-chave para compreender o pensamento de Flusser tendo em vista que se trata de uma ferramenta que mudou o mundo e provocou profundas transformações no ser humano. A escrita – uma ferramenta

classificar e separar a lenha, enquanto as crianças que aprendiam a ler, compreendiam que a lenha não era uma ferramenta (LÉVY, 1993. P. 93).

¹¹ LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: 1993, p. 95.

que ainda demanda muito esforço para a aprendizagem e investimentos na preservação, apesar de todos os avanços tecnológicos – não pode ser tratada de forma arcaica, defasada ou em processo de decadência. A proliferação de imagens técnicas e a facilidade no processamento de informações pela tecnologia fazem da escrita elemento fundamental para compreender o mundo abstrato e imaterial do complexo tecnológico.

O ato reflexivo de escrever sobre a escrita é uma forma de estabelecer por meio de novos pensamentos, a escrita relativa a pensamentos já obtidos. Escrever, para Flusser, é organizar e alinhar os sinais gráficos com o pensamento e é por esse motivo que quem escreve, deve antes refletir. Os sinais gráficos apresentam o caminho, o trilho para um pensamento correto. Dá a impressão de organização, algo mecânico, e é justamente o que provoca a atual crise da escrita. A crise se estabelece no fato que as máquinas têm um desempenho melhor que o ser humano nesse aspecto. Flusser quer dizer que não é a máquina de escrever, a mecânica na qual o homem opera com toques as teclas do teclado, mas sim a máquina com inteligência artificial que providencia ela mesma essa organização¹².

A consciência histórica da escrita é identificada no desenrolar dos sinais gráficos em forma de linha, e o escrever em linhas é que possibilitou o homem pensar logicamente, fazer cálculo, produzir conhecimento científico. Antes disso, segundo o filósofo, “andava-se em círculo”. O gesto de escrever comprova a consciência histórica e quanto mais longa são as linhas escritas, mais simples é pensar e agir historicamente.

O ato de escrever consiste em manter o pensamento orientado em forma de linha. É a estrutura do pensar que se desenrola ao longo de uma linha que vai do

¹² FLUSSER, Vilém. *A escrita. Há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010, p. 25.

passado para o futuro, percorrendo o presente sem parar. É possível ir além e acrescentar que o escrever pode ser considerado uma transcodificação do pensamento, transformar o código de superfície bidimensional das imagens em unidimensional das linhas, ou seja, das representações por imagens para os conceitos em linhas; o escrever é um método para tornar imagens transparentes. Para Flusser, “esse avanço do escrever ao longo das linhas em direção aos fundamentos da memória (do inconsciente) e em direção ao mundo objetivo desprovido de representações por imagens é o que chamamos de ‘história’¹³”.

O computador assumiu a tarefa de substituir a lentidão das funções do homem de calcular e pensar logicamente. O que até o momento era considerado um processo linear, foi transformado pela ciência em pontos, a fim de ser computados e projetados em direção ao futuro. A revolução provocada pela ciência da computação, sobretudo pela mecanização na manipulação dos numerais, liberta o homem dessa tarefa, ao transferir o processo para as máquinas que são mais rápidas e eficientes.

Um novo método de pensar e escrever surge em decorrência da informática e da manipulação dos aparelhos nos quais são alocados novos sinais através dos campos computacionais: o código binário. São indivíduos que pressionam teclas para programar aparelhos. Não escrevem em direção ao ponto final, ao leitor, mas para o aparelho, o que vai em direção contrária às reflexões anteriores que era a interlocução com o leitor. O filósofo afirma que o “essencial” no escrever foi modificado; é outra forma de escrever a qual denomina de “programar”¹⁴; esta forma

¹³ FLUSSER, Vilém. *A escrita. Há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010, p. 38.

¹⁴ Segundo Flusser “‘programa’ é a palavra grega equivalente à latina ‘*praescriptio*’ e à alemã ‘prescrição’” (2010, p. 93). Ao referir-se a tal assunto, Duarte faz o seguinte comentário: “Flusser lembra, como já o

provoca uma reação desconfortável diante daquilo que é novo¹⁵. O sistema computacional no que se refere à sua estrutura é de fácil compreensão, no entanto a sua funcionalidade é complexa e remete o indivíduo a uma nova casta de iletrados. As escritas dos programas de computador estão inseridas num alfabeto praticamente indecifrável envolvendo um segredo semelhante ao que envolveu a escrita antes da invenção tipográfica. Para desvendar esse segredo, no entender de Flusser, é necessário descobrir o significado do código secreto do computador, tarefa praticamente impossível ao se levar em conta sua complexidade e o medo do novo.

A dúvida está em saber se todo escrever será, de fato, superado pelo programar. A literatura programada é aquela em que os textos são reduzidos às prescrições para depois ser computadas pela inteligência artificial. A arte computacional através de programas codificados digitalmente já cria imagens que podem ser entendidas como transcodificação de texto codificado. Se o escrever for substituído pelo programar, uma nova forma de transmitir mensagens e conhecimento será inaugurada e caberá a informática essa tarefa. A reflexão da escrita sobre a escrita está vinculada a essa nova consciência que está surgindo. A preocupação do filósofo está na possibilidade do

fizera no livro sobre a pós-história, que a palavra latina *praescriptio* poderia ser traduzida também como ‘programa’, que é, como se sabe, um termo chave da família conceitual ligada à pós-história. Essa possível tradução da *praescriptio* coloca o problema de transcodificar a habitual escrita alfabética na linguagem binária das máquinas que produzem as imagens técnicas sintéticas e Flusser acredita que mesmo as máximas de ordem moral seriam passíveis de tal conversão, sendo o mais importante, nesse caso, a superação de preconceitos arraigados, de modo que o novo possa emergir enquanto atividade doadora de sentido até mesmo ao que possa ser em princípio considerado mais insólito” (DUARTE, 2012, p.366).

¹⁵ FLUSSER, Vilém. *A escrita. Há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010, p. 94.

desaparecimento da escrita substituída pelos mecanismos tecnológicos; o que fazer para evitar esse processo que está em gestação.

O cenário apresentado por Flusser é que memórias artificiais desenvolvidas pela tecnologia computacional absorveriam tudo o que é mantido atualmente em bibliotecas e transposto para essas memórias. “O conteúdo da Enciclopédia Britânica vai exigir menos do que um centímetro cúbico, e cada informação ali contida estará à disposição num rápido toque de uma tecla”¹⁶. Esse processo é contínuo na medida em que aparelhos, munidos de memória artificial, passam a fornecer todo tipo de imagem, inclusive sonora a qualquer momento e lugar. É um processo mecânico que envolve uma simbólica fração da memória artificial. Por outro lado, ao mesmo tempo em que afirma que o processo deveria “nos alegrar ao invés de horrorizar”, Flusser desenvolve uma nostalgia quando compara as memórias artificiais com o papel, preferindo o último. “Nós habitamos o papel, estamos acostumados e, uma vez que é tão comum, tão simples, nós o tornamos divino, para podermos percebê-lo ainda sob a cobertura de sua habilidade”¹⁷.

Com isso, é possível concluir que esse complexo tecnológico parece cada vez mais depender da escrita, isto é flagrante no presente se for observar o nível geral de responsabilidade das novas gerações diante da escrita e do escrever. É flagrante por exemplo, no mundo acadêmico, que corre sério risco de se converter, num futuro não muito distante, em mais um aparelho de programação. Sem dúvida o livro *A escrita. Há futuro para a escrita?*, provoca uma das mais importantes reflexões de Flusser, pois toca no ponto

¹⁶ FLUSSER, Vilém. *A escrita. Há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010, p. 150.

¹⁷ FLUSSER, Vilém. *A escrita. Há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010, p. 151.

fundamental onde a liberdade do homem ainda pode se articular. Por isso, defender a escrita torna-se questão política estratégica.

BIBLIOGRAFIA

DUARTE, Rodrigo. *Pós-História de Vilém Flusser: Gênese-Anatomia-Desdobramentos*. São Paulo: Annablume, 2012.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. *A Dúvida*. Rio de Janeiro: Annablume, 2011.

_____. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. *O Mundo Codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. *O Universo das Imagens Técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008.

_____. *A escrita. Há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *A história do Diabo*. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras, 2002.

_____. *Fenomenologia do brasileiro: em busca do novo homem*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

_____. *Ficções filosóficas*. São Paulo: EDUSP, 1998.

_____. *Naturalmente: vários acessos ao significado da natureza*. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. *Vampyrotenthis Infernalis*. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. *Uma Filosofia Do Design – A Forma das Coisas*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2010.

_____. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Ser Judeu*. São Paulo: Annablume, 2014.

_____. *Gestos*. São Paulo: Annablume, 2014.

KRAUSE, Gustavo Bernardo. *A dúvida de Flusser. Filosofia e literatura*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2002.

_____. (Org.). *A filosofia de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2011.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: 1993

O Sentido Ético e a Justiça em Emmanuel Levinas

*Jefferson Polidoro Dias*¹

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa investiga os pressupostos e as definições existentes no pensamento sobre a busca pelo *sentido ético*, que cominará no conceito de *Justiça* em Emmanuel Levinas. Igualmente tem por meta entender de que forma os conceitos de *alteridade* e *rostro humano* e de estão presentes nas ideias do autor e suas respectivas implicações, de forma que e se avaliam as interpretações de comentadores como, Carrara e Costa, bem como na posição defendida por Catherine Chalier na qual argumenta em defesa do equilíbrio que não nega: nem o caráter ético radical da responsabilidade pelo outro, nem a esfera política do Estado. Igualmente importante temos como base interpretativa a posição de Derrida, em relação a *Justiça* e a *hospitalidade* solidaria. Deste modo, ambos os conceitos de justiça simétrica e hospitalidade solidaria (*fraternidade*) são demonstrados como princípios complementares.

No pensamento Levinasiano a ética não poderia ser restringida a uma simples disciplina acadêmica, e sim a base principal de constituição da *subjetividade responsiva*, assimétrica e, portanto ilimitada (sendo ela é a filosofia primeira, e não mais a ontologia, na filosofia de Levinas). Dentro das relações sociais mais ampliadas (a esfera pública, social e política) é necessário à instauração da justiça simétrica, que por meio de regras normativas, estabelece a igualdade entre

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e Bolsista CNPq----
jeffpdias87@gmail.com

os indivíduos na sociedade. Como estabelecer uma sociedade onde a justiça não esmague a responsabilidade ética é a temática deste trabalho, no qual apontaremos algumas sugestões para tal.

Considera-se lícito o estudo deste tema devido à alta importância da temática sobre as relações sócias, seja ela entendidas em nível da constituição da subjetividade ou mesmo das instituições propriamente políticas, como o Estado por exemplo. Assim pensar sobre a temática da justiça e da hospitalidade solidária, possibilitaria imaginar e teorizar (dentro de limites não totalizantes), uma sociedade plural e aberta, que permitia a não absorção das relações fraternais e justas entre os homens, ou seja, a plena subjetividade responsiva.

1. ÉTICA E JUSTIÇA

1.1 O SENTIDO ÉTICO EM EMMANUEL LEVINAS

O pensamento filosófico de Emmanuel Levinas se constitui em uma busca pelo sentido ético, que acaba por nos demonstrar a esfera da “subjetividade responsiva”, e não se constituindo em uma ética a estilo tradicional, de caráter normativo, deontológico, eudemônica ou mesmo utilitária, como o próprio Levinas nos fala “a minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido” (LEVINAS. 1982. p. 82). Assim a ética Levinasiana pode ser considerada como uma descrição de padrões intersubjetivos nos quais todos estão inseridos enquanto seres sensíveis, o que permite uma compreensão do princípio fundamental do acolhimento ou da negação do *Outro*, enquanto pura diferença.

Para melhor compreendermos como da busca pelo sentido ético no pensamento Levinasiano, é necessário passarmos por certos conceitos, como o de *Desejo Metafísico*. Este o conceito (*Desejo Metafísico*) em Emmanuel Levinas,

representa uma saída de si (do “egocentrismo” de uma subjetividade fechada), como abertura para a responsabilidade ao Infinito ético, ao Bem. Pode-se entender que o mundo seria assim forma pura imanência, sem transcendência, sendo o desejo imediato que não pode ser mensurado, buscando sempre novas formas de expressão dessa hipérbole da pura responsividade.

A figura do *Rosto Humano* (*Visage*) é a expressão dessa alteridade radical sem limites, do *Outro* que não pode ser totalmente mensurado pelo meu raciocínio, estando além de qualquer tentativa de totalização. É uma obsessão (não entendida aqui como patologia, e sim como afirmação do caráter mais intenso e profundo), uma estranheza, um trauma que acaba por abalar as estruturas mais sólida da constituição “egoística” do ser originário. Como se pode observa na seguinte passagem o próprio Levinas fala que:

O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama por justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto (LEVINAS. 1980. p. 193).

O traumatismo provocado pela dor do choque com o Outro, provoca inevitavelmente a insatisfação e inadequação da subjetividade fechada, que exige uma resposta, uma ação por parte da subjetividade, ou seja, *subjetividade responsiva*. Assim o sujeito é *Infinitamente* comprometido, responsável com o Outro, nunca podendo dizer a frase: agora cumpri todos os meus deveres, e não devo nada a ninguém. A responsabilidade é a própria condição humana, nos libertando da prisão do “eu”, da mesmidade, focalizando a expressão “*Nós*” com todo seu conteúdo social inserido, sem cair entretanto em uma impessoalidade. Percebe-se esta situação constitutiva da

subjetividade e das relações intersubjetivas (ética), nas palavras de Levinas,:

...sou responsável por outrem sem esperar recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que sou sujeição a outrem; e sou “sujeito” essencialmente neste sentido (LEVINAS, 1982, p. 90).

Emmanuel Levinas considera que o pensamento ontológico (seja ele tradicional, de origem grega, ou mesmo a ontologia fundamental) possuiria desde suas raízes caráter de aprisionamento de potencialidade, ou seja, argumento que todo pensamento filosófico sempre esteve ligado intimamente a certo pensamento de dominação e assimilação, que a própria racionalidade tem como meta. Sem quebrar com o processo racionalista, Levinas argumenta a necessidade de se buscar uma outra forma de pensar, uma forma que possa dar espaço para que a diferença possa se instalar, sem assimilação ou menos negação desta enquanto pura diferença, eis a postura ética Levinasiana.

1.2 A JUSTIÇA COMO SIMETRIA: O SURGIMENTO DO TERCEIRO

Ao compreendermos minimamente o pensamento de Emmanuel Levinas, podemos observar que sua busca pelo sentido ético que acaba por nos relevar a alteridade radical ética constitui como filosofia primeira (espaço no qual estamos intimamente inseridos, na formação do “sujeito responsivo”) de forma que, somos legitimados a perguntar: qual é o espaço dentro da filosofia de Levinas para as relações sociais mais amplas, o espaço em que a sociedade surge? A resposta que se do relacionamento com o Outro, surge à subjetividade responsável, do

relacionamento com o terceiro, nasce de outra esfera mais ampla: a esfera da justiça, da simetria, da política:

Necessita-se de uma justiça entre os incomparáveis. Por tanto, é necessária uma comparação entre os incomparáveis em uma sinopse, uma vestimenta do conjunto e uma contemporaneidade; se necessitam a tematização, pensamento, história e escritura. Mas se necessita compreender o ser a partir do *outramente que ser*. A partir da significação da aproximação, o ser é *outramente* que ser para o terceiro ou contra o terceiro, como outro e com o terceiro contra si mesmo, a justiça (LEVINAS. 1987. p. 61).

Aqui reconhecendo que rompe (ou reinterpreta) com a maioria dos teóricos do contrato social (em especial com Hobbes) Levinas propõe o que denomina de “hipótese extravagante”, propondo que o surgimento do Estado não seria de uma luta de todos contra todos pela sobrevivência, portanto uma limitação da violência humana. As instituições sociais e políticas (*Terceiro*) *Justiça*, como denomina Levinas seria o resultado necessário da limitação da assimetria responsiva que para se expandir e alcançar a todos instaura o Estado e com ele a normatização.

Essa impessoalidade que das instituições políticas exigiria para sua fundamentação uma instalação de normas, de legislação e de aparelhos estatais como a polícia, o exército e toda e qualquer órgão de possua o monopólio da força coercitiva. Todavia esta simetrização necessária para a regulamentação social traz consigo mesma o perigo do fechamento, do esquecimento da força de alteridade hospitaleira, acabando por muitas vezes oprimir os indivíduos em nome da coletividade social, ou mesmo de interesses mesquinhos de um pequeno grupo dominante dentro da esfera política efetiva.

1.3 PARA ALÉM DA JUSTIÇA FORMAL: FRATERNIDADE

Em Estado de cunho totalitário (seja ele autoritário ou mesmo uma democracia impessoal) como se pode perceber todo o caráter humano é esquecido em nome da existência dessas regras de normatização universal (legislação de cunho normativo) que apesar de seu papel fundamental na mediação dos conflitos, não atingiria por ela mesma a condição de justiça. A regulamentação exercida pelas instituições legais com certeza é um passo importante para a instalação da justiça, contudo, ainda não é suficiente para sua instalação plena. Como nos fala o próprio filósofo da alteridade radical:

A política deve, com efeito, poder ser controlada e criticada a partir da ética. Esta segunda forma de sociabilidade faria justiça a segredo que é, para cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma interioridade fechada, mas segredo que consiste em responsabilidade por outrem, que no seu acontecimento ético é contínuo, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individualização absoluta (LEVINAS, 1982, p 72-73).

A questão de como desenvolver essa nova forma de entendimento da política (compreendida aqui como Justiça) é respondida por Emmanuel Levinas como baseada em uma antiga tradição, na herança do povo hebreu para a humanidade, no conceito não fechado de hospitalidade (fraternidade). Para melhor entendermos essa expressão hospitalidade, compreendemos ela pela recepção solidária e aberta a vulnerabilidade humana, que são simbolizadas nas figuras da tradição judaica da viúva, do órfão e do estrangeiro, por representarem esta condição que pede

ambaro, sem que nos mesmos tivéssemos escolhido manifestar tal hospedagem solidária.

Importante lembrar que esse aspecto da hospitalidade solidaria (fraternidade, solidariedade) é entendido aqui nos termos já fixados, passando pela responsabilidade ilimitada pelo Outro e pela simetrização das normas pelo *Terceiro*, e não como é fixada em termos modernos ou contemporâneos, ligada a liberdade ilimitada por exemplo. No pensamento de Emmanuel Levinas a fraternidade surgiria:

Aqui a fraternidade precede da comunidade do gênero. Minha relação com o outro é tão próxima que confere sentido a minhas relações com os outros. Todas as relações humanas, enquanto que humanas, procedem do desinteresse. O um-para-o-outro da proximidade não é uma abstração deformada (LEVINAS, 1987. p 238-239)

É nítido nessas passagens acima citadas o papel social, intersubjetivo que as relações políticas, são de suma importância para o pensamento de Levinas, o que nos faz pensar a urgência de resgatar tais conceitos e explorá-los como formas de entendimento sobre tal tema. Reconhecendo esta herança de cunho ético vários pensadores que beberam na fonte das obras de Levinas, o reconhecem como um exemplo de filósofo verdadeiramente da ética da responsabilidade pelo Outro, como o exemplo de Derrida:

Cada vez que leio ou releio a Emmanuel Levinas fico deslumbrado de gratidão e de admiração, deslumbrado por essa necessidade que não é uma coação, mas uma força muito suave que obriga, e que obriga já a não abrandar de outro modo o espaço do pensamento em seu respeito ao outro, mas a chegar até esta outra curvatura heteronômica que nos

remete ao radicalmente outro (isto é, Justiça) (DERRIDA, 1997, p. 19).

A Hospitalidade, aqui simplificada no termo de fraternidade humanas (contudo ainda sem perder seu caráter de acolhimento, de doação e ao mesmo tempo responsabilidade pelo outro) se mostra como uma forma de fuga da neutralidade objetivadora da normatização, desse modo como o elemento fundamental para a sociabilidade dos sujeitos. Ela, Hospitalidade, surge como anterior à própria condição de cidadania política, possibilitando o sujeito ser acolhido, como irmão. Assim a solidariedade humana (fraternidade) além de alguém interesse, se mostra como incompatível com pensamentos de cunho totalitário:

Antes de me descobrir como cidadão, eu me descubro como filho e já como irmão. Assim, a igualdade característica da vida política tem origem na fraternidade. A fraternidade é ainda mais; ela é a condição mesma da igualdade. (CARRARA. 2010. p. 113).

Assim não somente a crítica às disposições de cunho totalitário das instituições é necessária, bem como a necessidade de estar presente na sociedade e dela participar de forma republicana e ativa, como nos argumenta Levinas: “Não basta ser contra, é preciso estar a serviço de uma causa. Penso que a ação revolucionária não se reconhece no caráter maciço das manifestações vitoriosas nas ruas. Os fascistas as conheceram cada vez mais”. (LEVINAS, 2011. p. 42).

No entendimento da filosofia Levinasiana, um representante das instituições públicas, que se esquece dos direitos primários da alimentação e da moradia (princípios básicos que estão tão bem escritos na Carta dos Direitos Humanos), não pode ser considerado um bom governante,

muito menos um republicano, pois falha no essencial de sua responsabilidade como agente público, a sua responsabilidade pela subsistência dos que diz representar. Levinas argumenta que se faz necessário para a implementação de uma realidade social justa, uma verdadeira revolução. Todavia, revolução no sentido empregado por Levinas não se daria em termos de luta sangrenta, mas na possibilidade de acesso e na quebra das determinações matéricas, as quais o sujeito está inserido, como se pode verificar nesta passagem:

Não penso, ao contrário de muitos oradores que se expressam hoje, que se deva definir a revolução de um modo puramente formal, pela violência ou pela derrubada de uma certa ordem. Nem mesmo penso que será suficiente defini-la pelo espírito de sacrifício. Houve muito espírito de sacrifício nas fileiras daqueles se seguiram Hitler. É preciso definir a revolução por seu conteúdo, pelos valores; há revolução quando se liberta um homem, quer dizer, quando se quebra o determinismo econômico (LEVINAS, 2011. p. 28).

Fazer-se urgente buscar fontes de fundamentação para esses direitos mais básicos, pois a sua própria realidade dentro do panorama política tem sido amplamente negada, ou simplesmente mitigada, devido a severas críticas efetuadas contra este. Simplificando a questão, poderíamos focar a grande crítica efetuada contra a implementação de Diretos do Homem na forma de crítica do valor universal de certas categorias, inclusive políticas, tão presentes na assim chamada pós-modernidade, pois seria impossível ou mesmo inviável tentar desenvolver essas categorias, podendo esta ser utilizadas como meios de controle de outros povos e nações mais frágeis.

Para Emmanuel Levinas, este estar a serviço de um bem comum, seria a forma mais ampla de responsabilidade

pelo Outro que se pode chegar, pois daí alcançamos aqueles a quem nunca se viu nunca se presenciou, mas que nem por isso estão fora de minha responsabilidade por todos, a Justiça implementada de forma mais ampla. Em interessante exemplo, poderia se dar na luta contra a miséria, como forma de garantir os direitos do Outro homem, como se pode verificar nas palavras de Levinas:

Que os direitos humanos deveriam ser originalmente os direitos do outro homem e que expressam, além do desenvolvimento da identidade na sua própria identidade e seu instinto de conservação, livre para Outro, para o estrangeiro -- como parece-me o rumo que o seu carácter inovador (LEVINAS. 1995. p. 153)

1.4 FRATERNIDADE PARA PAZ

Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hospede por certo tempo), mas de um direito de visita que assiste a todos os homens para se apresentarem a sociedade, em virtude do direito a propriedade comum da propriedade da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não se podem estender até o infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originalmente ninguém tem mais direito do que um outro de certar em determinado lugar da Terra (KANT. Tradução de 2008. p. 20).

Nesta última sessão deste artigo não pretendo me contrapor as ideias de Kant, por ser isso uma tarefa que já exigiria um trabalho específico e muito bem elaborado, pois sabemos que o filósofo alemão não era um ingênuo, e sim uma das maiores mentes que passaram pela filosofia. Contudo, gostaria de marcar aqui a diferenças, mesmo não pretendendo ter a última palavra sobre o tema, sobre a

questão da paz em Kant e Levinas. O conceito de paz tal como foi elaborada pelo pensador alemão, tem por ápice o Iluminismo, com a ao propor na sua obra *Paz Perpétua*, uma paz alçada na política de esclarecimento dos povos.

Tal projeto por si já merece atenção e muito respeito, contudo, para a realidade empírica, onde os homens lutam entre si, devido a sua massificação como instrumentos de modelos ontológicos de Estados e de máquinas a serviço do poder econômico. O direito a visitação, proposto por Kant, e não de acolhimento ao Outro, reflete assim uma série de pressupostos como a violência como estruturante da sociedade e da falta de esclarecimento por quais os homens estariam ainda submetidos. Não se trata de uma pura negação de tal noção, mas de que esta não é suficiente, por ser baseada em um pensamento que por si só já conduz a guerra.

Uma paz, baseada somente em bases frias e puramente práticas, mesmo técnicas, não possui força suficiente para deter a lógica macabra da dominação e da morte que a ontologização política e o domínio econômico produzem massificando os sujeitos, transformando estes em peças no jogo de interesses entre nações poderosas, principalmente entre das classes dominantes. Esta paz, pois esta se aproveita de ocasiões onde muitas vezes os homens se esquecem de toda ética e moralidade estabelecidas, como é o caso das guerras, dos genocídios e toda violência usada sem levar em conta a dignidade humana.

A proposta de Levinas é a condução para uma paz de proximidade fraternal, responsabilidade pelo Outro sem qualquer interesse ou malícia política. Não uma paz armada, paz hipócrita que se se travestindo de paz, almeja e cultiva a guerra entre os seus fomentando eternamente o conflito e a desarmonia entre os homens. Ou mesmo, de uma paz acomodada, sem ação, e sem responsabilidade do homem que decide permanecer em sua comodidade, não se importando com os acontecimentos que lhe cercam, pois sua

posição é de conforto e bem estar “egoísta”.. Levinas argumenta, de forma não dogmática, mas como um clamor de princípio, um horizonte de possibilidade aberta o seguinte entendimento sobre a paz:

Paz como uma relação com a alteridade, irredutível a um gênero comum, onde a comunidade e a lógica são apenas alteridades relativas. Adesão paz independente de qualquer sistema, irredutível a uma totalidade e refratária a síntese. Projeto de uma paz diferente da paz política da qual falamos mais acima. Relacionamento ético, que assim não é uma simples deficiência ou privação da unidade do Uno reduzindo a multiplicidade dos indivíduos na extensão do gênero! Aqui ao contrário, a paz ética, relação com o outro inassimilável, com o outro irredutível, com o outro, único. Somente o único é irredutível e absolutamente outro!” (LEVINAS, 1995. p.142).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar as relações políticas inspiradas pelo Rosto Humano, pela fraternidade, como saída para a política como guerra de todos contra todos, seria uma maneira de inverter a lógica macabra que existe dentro das relações de poder. Se compreendemos a necessidade de instrumentos inclusive políticos para estimular a solidariedade entre os homens, com o objetivo de buscar uma paz baseada nos valores da dignidade e justiça, ou seja, na ética. Esta paz ética não a continuidade do estabelecimento de uma paz armada, paz hipócrita que se travestindo de paz, tem por objetivo a guerra e, por conseguinte a destruição e da anulação da dignidade humana.

REFERÊNCIAS

CARRARA. O. V. **Levinas do Sujeito Ético ao Sujeito:**
Elementos para pensar a política outramente. São

Paulo: Editora Idéias e Letras. Aparecida, 2010.

CHALIER. C. **Levinas- A Utopia do Humano**. Tradução de Antônio Hall. Editions Albin Michel. 1993. Lisboa.

COSTA. J. A. **Direitos Humanos como Reconhecimento da alteridade** Alteridade e Ética: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Ricardo Timm de Souza, André Brajner de Farias, Marcelo Fabri (Organizadores). Porto Alegre. EDIPUCRS. 2008.

Ética e Política em Levinas: Um Estudo sobre Alteridade, Responsabilidade e Justiça no Contexto Geopolítico Contemporâneo. Disponível em:

http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3650. Acesso em 25 de Maio de 2013.

DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva

KANT. I. **A Paz Perpétua:** Um Projeto Filosófico. Tradução de Artur Mourão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf. Acesso 25 de Setembro de 2014.

LEVINAS, E. **De Otro Modo que Ser, Más Allá de la Esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

Entre nós: ensaios sobre a Alteridade. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2004

Ética e Infinito: Diálogos com Philippe

Nemo. Lisboa: Edições 70. 1982.

_____ **Totalidade e Infinito.** Lisboa: Editora 70, 1980

Dialética da reconciliação: Hegel, Adorno e o tema da *Versöhnung*

*Jéverton Soares dos Santos*¹

*Robson da Rosa Almeida*²

Considerações Iniciais

Em sua interpretação sobre o pensamento de Theodor Adorno, presente no instigante capítulo 4 da monumental *Teoria do Agir Comunicativo*, Jürgen Habermas toca em um ponto cabal para a compressão da ideia de verdade de Adorno: ela está irreversivelmente associada com a categoria de reconciliação universal (*Versöhnung*), que inclui, nesse rol, a interação do ser humano com a natureza, os animais, as plantas e os minerais³. Porém, Habermas está convencido que essa reconciliação é compatível com a sua racionalidade comunicativa. Mais do que isso: para o filósofo de Düsseldorf, a reconciliação só é possível efetivamente a partir do horizonte intersubjetivo propiciado pela sua teoria do agir comunicativo⁴. Porém, tal tese negligencia um

¹ Doutorando em Filosofia pela PUCRS, com bolsa integral CAPES, sob orientação do Prof. Dr. Nythamar de Oliveira. E-mail: jevertonsoares@hotmail.com.

² Mestre em Filosofia pela PUCRS (2015), com bolsa integral CAPES, sob orientação do Prof. Dr. Norman Madarasz. E-mail: robsonrosaalmeida@yahoo.com.br.

³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.655.

⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 674.

elemento fundamental para a compreensão do conceito de reconciliação em Adorno: não pode haver reconciliação sem uma transformação social radical. . Conforme escreve o frankfurtiano “Enquanto o mundo permanecer como é, todas as imagens de reconciliação, de paz e tranquilidade assemelham-se à imagem da morte”⁵.

Deste modo, o artigo pretende explorar os possíveis significados epistemológicos e implicações políticas da noção de reconciliação (*versöhnung*) tendo como enfoque a análise de sua função na dialética de Adorno. Para isto, ele se valerá de uma análise que privilegia certa aproximação filosófica com a tradição dialética de Hegel, sem aceitar, no entanto, os pressupostos metafísicos e idealistas do sistema hegeliano (Seção 1). O que particularmente interessa para esta pesquisa é entender aquilo que John Rawls afirma como sendo o principal pressuposto da filosofia hegeliana do direito: justamente um projeto de reconciliação, algo que estaria, segundo Rawls, diretamente relacionado com uma concepção de justiça social. Do ponto de vista adotado por esta investigação defende-se como hipótese de trabalho que a noção de reconciliação nos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, ainda que tenha uma inegável dimensão prática, sobretudo na tentativa de superação da concepção abstrata de moral kantiana, apresenta-se, em termos de radicalidade utópica, bastante aquém daquela apontada pela dialética negativa adorniana, tendo em vista que esta postula uma noção pluralista de sociedade, cuja reconciliação só se concretizaria efetivamente com a erradicação do sofrimento e da violência inerentes à história natural (Seção 2).

⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.316.

1 O Conceito de Reconciliação nos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel

Em suas *Leituras sobre a História da Filosofia Moral*, no capítulo destinado a examinar o tema da reconciliação na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, John Rawls realiza um pertinente diálogo entre Hegel e Kant. A moral kantiana e a eticidade hegeliana é mais uma vez contrastada. No entanto, dessa vez, a ênfase não se situa no vazio formal do imperativo categórico – de acordo com a canônica interpretação do tema – e sim no lado abstrato e arbitrário do dever ser kantiano:

Hegel está, aqui, combatendo a ideia de liberdade de Kant em um nível profundo. Ele se vale de Kant para pensar que a nossa liberdade nos eleva acima de toda contingência de nossa natureza humana (nossas inclinações e necessidades), que ela nos eleva acima de todas as contingências de nossa sociedade e de sua história e que, portanto, torna possível para nós agirmos sempre a partir de uma lei moral, e que podemos atingir, ainda que de forma parcial, uma vontade boa, desde que resolvamos fazer isso efetivamente. A suposta liberdade transcendental implica que todas as pessoas tem uma chance equitativa de alcançar o ideal de uma pessoa de caráter moral bom (uma boa vontade), sejam quais forem os seus destinos particulares no mundo. Poderíamos dizer que Kant pensou que Deus arranjou as coisas de modo que todos nós teríamos de maneira equitativa o poder (ou a capacidade) de trabalharmos em prol de nossa própria salvação. Hegel negará que a liberdade humana pode ser atualizada integralmente para além do quadro social adequado. É apenas dentro de um mundo social racional (razoável), um mundo no qual a estrutura de suas instituições garanta nossa liberdade, que nós

podemos conduzir vidas que são totalmente racionais e boas⁶.

O ponto importante trazido por Hegel não teria a ver só com o quanto o dever ser kantiano é abstrato, mas o quanto ele carece de concreção. Quer dizer que a ideia de autonomia, em primeiro lugar, é uma realização histórica, ou seja, tem seu momento bem definido no contexto da modernidade. Em segundo lugar, que a autonomia exige um conjunto de condições para satisfazer sua ideia, não sendo possível de realizá-la apenas pela força do próprio indivíduo. Podemos ver que a reconciliação para Kant se daria na autodeterminação do indivíduo, sem a mediação de instituições. Para Hegel a reconciliação, olhando pelo contexto histórico, é totalmente dependente destas instituições, que conseguiram dar independência para o indivíduo saltar por cima da mera condição de subsistência, podendo então efetivar sua vontade livre, não mais na ideia abstrata de liberdade, ou no nível subjetivo da moralidade, mas na realidade, na moralidade objetiva.

⁶ “Here Hegel is attacking Kant’s idea of freedom at the deepest level. He takes Kant to think that our freedom raises us above all the contingencies of our human nature (our inclinations and needs), and above all the contingencies of our society and its history, and therefore that it is possible for us always to act from the moral law and to achieve a good will, albeit gradually, once we fully resolve to do so. This alleged transcendental freedom implies that all persons have an equal chance to attain the ideal of a person of good moral character (a good will), whatever their more particular fortunes in the world. We might say that Kant thinks God has arranged things so that we all equally have the power (or capacity) to work for our salvation. Hegel will deny that human freedom can be fully actualized apart from the appropriate social framework. It is only within a rational (reasonable) social world, one that by the structure of its institutions guarantees our freedom, that we can lead lives that are fully rational and good”. RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Massachusetts: Havard University Press, 2000, p.332.

A reconciliação hegeliana não consiste numa autodeterminação garantida somente pelo uso adequado da própria razão. A reconciliação é dependente de suas mediações, o indivíduo necessita respectivamente, portanto, da família, da sociedade civil e do Estado para efetivar a sua liberdade em toda sua potencialidade. Essas instituições não só garantem que sua liberdade tenha maior alcance como elas são produtos da própria sociedade, ou seja, não são externas aos indivíduos. Por isso a ideia de liberdade só pode ser pensada dentro dos processos sociais e não abstraída deles numa fórmula geral. Porém, surge uma questão: isso não levaria Hegel a um tipo estreito de positivismo, do qual só é possível pensar o conceito de reconciliação a partir do que está imediatamente dado? Neste caso, a autonomia de Kant não seria uma alternativa melhor para “saída do homem de sua menoridade”, com sua resistência a aceitar a autoridade *a priori* das instituições?

Novamente há, aqui, um contraste realizado por Hegel entre o dever-ser e o efetivo (Wirklichkeit). O dever-ser nesse contexto não se refere ao aspecto meramente normativo postulado por Kant, e sim deixa transparecer uma ideia acima da realidade imediata, isto é, de algo ainda não efetivado. A dialética hegeliana leva em conta esse dever ser como sendo um momento da ideia de liberdade, o momento subjetivo. Neste momento, a liberdade é liberdade negativa ou liberdade intelectual⁷ ou ainda indeterminação indiferenciada. É necessária sua determinação, distinção, para que a ideia de liberdade se efetive. Assim, ocorre a reconciliação da ideia com a realidade: quando ela é negada por si mesmo ou por algo alheio⁸ ao regressar a si, ela funda o universal concreto. É necessário notar, aqui, no entanto,

⁷ HEGEL, G. H. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 32.

⁸ HEGEL, G. H. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 35.

que a ideia de liberdade não perde seu conteúdo ideal após a sua efetivação. Por essa razão, Hegel não seria um positivista. A realidade comportaria algo que transcende sua própria limitação, conforme afirma Cesar Augusto Ramos:

Essa interdição hegeliana de uma verdade que está além – a má-infinitude – não elimina, contudo, o lado da idealidade do conceito. O presente comporta, sim, um além, mas ele está do lado de cá, na tensão dialética com o seu outro a boa-infinitude. O além daquilo que é o seu conceito para ser realidade efetiva deve transpor a sua idealidade puramente conceitual, exprimindo-se em figurações concretas⁹.

A má-infinitude seria justamente aquilo que Hegel denomina de dialética negativa. Isso seria o frustrar uma e outra vez a efetivação da ideia, ou o simples apontar contradições ou ainda a mera aproximação da verdade¹⁰. Porém, se como dito anteriormente o real possui tensões que a levam a novamente transcender sua situação existente, sendo assim indefinido, então por que considerar isso uma boa finitude? Será que simplesmente dizer que o presente efetivo é reconciliado salva Hegel da má-infinitude?

A famosa sentença de Hegel que “o que é efetivo é racional e o que é racional é efetivo” nos encaminha para uma resposta. Segundo Rawls, cuja passagem não se refere explicitamente a esta sentença, mas que se aplica perfeitamente a ela,

a explicação é que uma forma de vida não é totalmente real ou efetiva (*wirklich*) até que seja tornada de forma autoconsciente. Geist percebe-se apenas totalmente no pensamento humano e da

⁹ RAMOS, Cesar Augusto. *Hegel, Rawls e o tema da reconciliação*. Veritas, Porto Alegre v. 52, n. 1, Março 2007, p. 25-42, p. 30.

¹⁰ HEGEL, G. H. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 52.

autoconsciência. Assim, a forma do Estado moderno, que em suas instituições políticas e sociais expressam a liberdade das pessoas, não é totalmente real até que os seus cidadãos compreendam como e por que eles são livres nele. A obra de filosofia política está para ajudá-los a entender isso. Ela não olha para um mundo que deveria ser, que se situa além do mundo (como Hegel pensava a filosofia de Kant fez), mas para um mundo diante de seus olhos, que atualiza sua liberdade¹¹.

Pensar a realidade como racional, ou melhor, como reconciliada, é condição para exercer a própria liberdade. Como dito antes, as instituições são produtos da sociedade. Instituições como família, depois a sociedade civil e por último o Estado em sua constituição, são mediadas e determinadas pelas decisões dos indivíduos, tanto particularmente quanto em conjunto. Por essa razão, Rawls ao explicar o conceito de reconciliação na *Filosofia do direito* de Hegel se refere às instituições como bússola moral¹²(moral compass). Ao buscar a racionalidade intrínseca das instituições não se estaria a procurar um consolo ou uma justificação para o *status quo*, porém a ideia atualizada de liberdade que só pode se dar de modo concreto, ou ainda o

¹¹ “The explanation is that a form of life is not fully made real or actual (wirklich) until it is made self-conscious. Geist only fully realizes itself in human thought and self-consciousness. So the form of the modern state, which in its political and social institutions expresses the freedom of persons, is not fully actual until its citizens understand how and why they are free in it. The work of political philosophy is to help them to understand that. It looks not to a world that ought to be that lies beyond the world (as Hegel thought Kant’s philosophy did), but to a world before their eyes that actualizes their freedom”. RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Massachusetts: Havard University Press, 2000, p.332.

¹² RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Massachusetts: Havard University Press, 2000, p.333.

reconhecimento intersubjetivo¹³ contido em seus hábitos, regras e leis.

Desta forma, Hegel delimita, com o seu conceito de reconciliação, o horizonte da filosofia como leitura conceitual de seu tempo, não podendo adiantar nenhum estado futuro, tendo em vista que para o autor “nada lhe pode ser mais alheio do que a construção ideal de um Estado como deve ser”¹⁴ e muito menos a pretensão de regular a realidade social. Como enfatiza o filósofo: “São infinitas as diversas situações que surgem nesta exterioridade durante a aparição da essência, mas não cumpre à filosofia regulá-las”¹⁵. Isso quer dizer que não cabe à filosofia sequer se pôr a solucionar problemas, sugerir regras. Assim, a filosofia hegeliana intensifica seu caráter conciliatório, pondo o pensamento em função de sacar o racional do Estado: “Se nele [no tratado *Filosofia do direito*, j.s.s; r.r.a] se contém uma lição, não se dirige ela ao Estado, mas antes ensina como é que o Estado, que é o universo moral, deve ser conhecido”¹⁶.

O presente como limite insuperável, pelo menos no trabalho do conceito, é um corte epistemológico, do qual é impossível um conhecimento futuro, já que a ideia de liberdade não pode ser deduzida, mas ela mesmo é processo, visível apenas em seus momentos, em seu desdobrar na realidade. Soma-se a isso o fato de conteúdo e forma constituírem uma unidade¹⁷, torna-se uma consequência

¹³ RAMOS, Cesar Augusto. *Hegel, Rawls e o tema da reconciliação*. Veritas, Porto Alegre v. 52, n. 1, Março 2007, p. 25-42, p. 32.

¹⁴ HEGEL, G. H. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 15

¹⁵ HEGEL, G. H. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 14

¹⁶ HEGEL, G. H. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 15

¹⁷ HEGEL, G. H. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 3

manifesta a reconciliação com a realidade presente. Nesse ponto, porém, deixa-se transparecer o fato que o conceito de reconciliação tem como sua estrutura não tanto a imersão no objeto da liberdade, isto é, as instituições que lhe dão vida, mas sim a lógica dialética hegeliana. Com relação a isso, diz Augusto Cesar Ramos:

A reconciliação, analisada do ponto de vista do primeiro aspecto, isto é, sob o prisma das categorias conceituais lógicas e históricas, representa o processo dialético de reassunção de uma identidade que, partindo de uma unidade imediata, cinde-se em movimentos reflexionantes de alteridade, diferenciação e separação para, finalmente, encontrar a sua realidade efetiva com a qual se reconcilia numa unidade superior a identidade da identidade e da diferença. Essa identidade reconciliada constitui a expressão lógica do processo, mediante o qual a realidade torna-se efetiva.¹⁸

A reconciliação aparece, aqui, como equivalente a *Aufhebung*¹⁹, processo dialético circular em que a identidade é restaurada mediante a tríade tese, antítese e síntese. Esse ponto é reforçado pelo próprio Hegel no prefácio da *Filosofia do direito*:

E, como a matéria é tão concreta e contém tanta diversidade, não cuidei de sublinhar em todos os pormenores a continuidade lógica. Poderia isso ser considerado como supérfluo pois, por um lado, supõe-se conhecido o método científico e, por outro lado, será por si mesmo evidente que tanto o

¹⁸ RAMOS, Cesar Augusto. *Hegel, Raml e o tema da reconciliação*. Veritas, Porto Alegre v. 52, n. 1, Março 2007, p. 25-42, p. 30.

¹⁹ RAMOS, Cesar Augusto. *Hegel, Raml e o tema da reconciliação*. Veritas, Porto Alegre v. 52, n. 1, Março 2007, p. 25-42, p. 33.

conjunto como o desenvolvimento das partes se fundam no espírito lógico²⁰.

Embora critique a lógica formal como inadequada a uma ciência especulativa, a dialética hegeliana recusa igualmente aqueles que rejeitam as regras lógicas “para se passar a dissertar arbitrariamente, de acordo com o sentimento e a imaginação e ao sabor das intuições”²¹. Fica confuso saber até que ponto a representação do sujeito é guiada exclusivamente pelo objeto, ou por uma lógica distinta daquela clássica criticada por Hegel. Surge nesse ponto uma questão: será, então, que uma das grandes conquistas hegelianas de se deixar levar pelo objeto ao invés de determina-lo de cima, não está sendo posta em risco por causa de uma lógica que parece ser tão indiferente ao conteúdo quanto alegava ser Hegel o imperativo categórico kantiano? Na verdade, ocorre que a própria lógica hegeliana tem em seu mais íntimo movimento sua dependência da realidade existente, pois é somente a partir de si, e não de suas categorias, que o objeto é apreendido em cada etapa do seu desenvolvimento. Mesmo assim, é improvável que essa lógica possa ser aplicada a todo e qualquer objeto, ou ainda, se é que pode ser aplicada a algum objeto, principalmente tratando-se do desenvolvimento da ideia de liberdade. Segundo Carlos Cirne-Lima, não há dúvida de que Hegel se inclina para o “necessitarismo, no qual liberdade é apenas uma necessidade interiorizada, no qual uma Razão do Universo, que é totalmente impessoal – e não nós mesmos – determina o sentido da natureza e da história”²². A lógica

²⁰ HEGEL, G. H. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 2 e 3.

²¹ HEGEL, G. H. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 2.

²² CIRNE-LIMA, Carlos. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993, 106.

hegeliana acabaria por tornar-se autônoma diante de seu objeto e a reconciliação que se dá no nível formal é arrastada para o real, independente da adequação ao seu objeto. Consequentemente, a boa infinitude, reverte-se em má-infinitude, quando a reconciliação já não é mais que uma garantia formal.

Poderíamos rever alguns destes pontos de Hegel, que aparecem aqui como problemas, como sendo antes acertos, desde que revistos sob um novo aspecto. Com isso, queremos dizer que a má infinitude, as falsas reconciliações, o constante reacomodamento das contradições numa nova unidade, até mesmo a visão de uma teodiceia da efetivação da ideia de liberdade²³, não estão equivocadas se postas de cabeça para baixo. Theodor Adorno faz exatamente isto: não abandona Hegel e seus conceitos, principalmente o conceito de reconciliação. Adorno acredita que não é possível fazer justiça ao pensamento de Hegel num tipo de homenagem ambígua que divide seu pensamento em conhecimentos mortos e vivos como se estivessemos acima dele: “Toda homenagem está sujeita ao juízo feito no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*: só estão acima das coisas aqueles que não estão nas coisas”²⁴. Mesmo aqueles pontos que seriam supostamente os equívocos de Hegel, como uma história universal²⁵ e a ideia de totalidade, são trazidos por Adorno com novos significados como se verá mais adiante. Esta nova perspectiva do conceito de reconciliação hegeliano, mediante a leitura de Adorno, mudará a ênfase da história como efetivação da ideia de liberdade para a do sofrimento recalcado na história. É mister notar que isso não significa, em absoluto, abandonar a ideia de liberdade.

²³ HEGEL, G. H. F. *Filosofia da história*. Lisboa: Guimarães, 1978, p. 21.

²⁴ ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo, Editora Unesp, 2013, p. 72.

²⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 266.

2 Reconciliação na *Dialética Negativa* de Adorno

Nas primeiras linhas da *Dialética Negativa* – publicada no final da década de 60 – Adorno apresenta ao leitor o contexto histórico-filosófico que emerge o seu modelo de dialética, realizando uma alusão e ao mesmo tempo uma crítica à famigerada sentença de Marx presente em *Teses sobre Feuerbach*, que colocava como norma do materialismo a transformação da realidade²⁶. Assim, não é por acaso que Adorno acentua a atualidade da filosofia em um tempo cada vez mais hostil ao “trabalho do conceito” (*Arbeit des Begriffs*);:

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa²⁷.

De acordo com o dito acima, a filosofia retorna frustrada à interpretação (*Interpretation*) por causa do fato de que as promessas de transformação da realidade – por meio da *práxis* política – não se cumpriram efetivamente. Como a transformação radical não aconteceu, a filosofia volta à teoria com a exigência de não sucumbir a qualquer forma de coação pragmática ou política, que só aceita o pensamento que se comporta de modo prático ou voltado para algum fim

²⁶ Trata-se da última tese: “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo”. In: MARX, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 103.

²⁷ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 11.

imediato. A filosofia precisa mais do que nunca se entregar ao trabalho do conceito por meio de uma autocrítica impiedosa a si mesma, gesto que paradoxalmente possibilitará um caminho para a sua própria salvação.

Tal prognóstico de Adorno em relação ao descrédito da filosofia em um mundo que tende a integração social total se manifesta de forma lapidar na irônica sentença contida no começo da *Dialética Negativa*: “O arquiteto introvertido do pensamento mora por detrás da lua confiscada pelos técnicos extrovertidos”²⁸. Tal sentença é, por sua vez, incrivelmente próxima a uma ideia presente na distópica obra *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, na qual o autor expressa o que seria a quinta-essência da ordem social (para os técnicos extrovertidos?!): “Não são os filósofos, mas sim os colecionadores de selos e marceneiros amadores que constituem a espinha dorsal da sociedade”²⁹. Em ambos os casos vislumbramos um cenário crítico para o pensamento crítico, – com o perdão do trocadilho – algo que leva, ainda hoje, à filosofia a controvérsias intermináveis envolvendo, de um lado, aqueles que demonizam a técnica, isto é, os reacionários, e por outro lado àqueles que só enxergam as dádivas inerentes à mesma, ou seja, os positivistas no sentido enfático do termo. Tal diálogo de surdos leva à dialética optar, uma vez mais, por uma via negativa, que tende a considerar o conteúdo de verdade de cada uma dessas antagônicas posições, sem, no entanto, aceitar as premissas contidas nelas como verdades integrais, seja elas isoladas ou seu conjunto.

O importante neste contexto é mostrar que a ideia de um infinito progresso científico e tecnológico – que negligencia a quase infinita regressão social e psicológica da

²⁸ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.11.

²⁹ HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. 5º ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1979, p.9.

humanidade – faz com que as chamadas ciências do espírito percam o seu valor e seu prestígio, transformando, deste modo, uma diferença que é meramente de objeto como sendo decisiva para criar uma relação de poder. Nesse ínterim, apesar da aparente vitória das ciências naturais e tecnológicas, o que ocorre, de fato, é uma derrota do ponto de vista social e político, uma vez que a dominação é terrivelmente democrática: diante dela, todos estão em perigo, algo que gera contradições de vários tipos.

De acordo com a análise aberta pela dialética negativa, a contradição, isto é, o não-idêntico sob a ótica do pensamento de identidade, não é pensada como uma forma de essência metafísica – como em Heráclito e Hegel, – mas sim como uma forma de existência que não pode ser reduzida a qualquer categoria lógica ou conceitual, incapaz de ser enquadrado no conjunto de vivências e experiências prévias, implícita no próprio ato de pensar uma vez que a realidade não é idêntica ao pensamento. Porém, aqui, não se pode fazer também uma noite onde todos os gatos são pardos. Existem níveis diferentes de contradição. A contradição *no* pensamento é uma coisa, a contradição *na* realidade efetiva é outra. O procedimento dialético consiste em unir essas duas primeiras contradições, e usar a contradição *no* pensamento contra a contradição *na* realidade³⁰. Para Adorno, a contradição *na* realidade efetiva sempre gera sofrimento. Isso fica mais simples se imaginarmos um exemplo que o próprio autor oferece no contexto da *Minima Moralia*, referente a contradição presente na esfera social: “Nenhum esforço humanitário, nenhuma argumentação formal pode separar a felicidade do fato que o vestido deslumbrante é trajado por uma só, e não por vinte

³⁰ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.127.

mil”³¹. Nesse caso, o procedimento dialético agiria criticando o princípio econômico fetichizante que faz com que, amiúde, uma mercadoria valha mais do que a renda anual de famílias inteiras, mostrando a irracionalidade dessa ordem social.

Deste modo, a tentativa da dialética negativa é recolocar àquilo que sempre foi reprimido pelo conceito filosófico: o impulso, o desejo, em última análise, a mimesis, mas para isso ela precisa se comportar de maneira mimética, sem se deixar perder na mimesis³². O momento mimético do conhecimento se encontra entre o sujeito que conhece e aquilo que é conhecido, o objeto³³. Agindo assim o sujeito consegue atingir uma “projeção sadia”, que é a alternativa à falsa projeção e ao mimetismo primitivo. A ideia de mimesis que a dialética negativa quer inserir diz respeito a uma relação de solidariedade com o outro, de aproximação, de abertura, de aconchego, em última instância, uma situação de externalização com aquilo que não é meramente conceitual, na qual não se perde nada de si com o contado com o objeto, pelo contrário, se enriquece com ele³⁴, algo bastante próximo com a experiência propiciada pela obra de arte autêntica, na qual o indivíduo ganha ao se perder no objeto³⁵. Deste

³¹ ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.104.

³² ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.21.

³³ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.46.

³⁴Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.2, p.671.

³⁵ “A arte é refúgio do comportamento mimético. Nela, o sujeito expõe-se, em graus mutáveis da sua autonomia, ao seu outro, dele separado e, no entanto, não inteiramente separado. A sua recusa das práticas mágicas, dos seus antepassados, implica participação na racionalidade. Que ela, algo de mimético, seja possível no seio da racionalidade e se sirva dos seus meios, é uma reacção à má irracionalidade do mundo

modo, somente o conceito pode realizar o que ele próprio impede³⁶: a reconciliação mimética com o não-conceitual, isto é, a identidade mimética. Mister frisar: a mimesis é um não-idêntico, mas isso não significa que o não- idêntico se restrinja à mimesis.

Na contramão da proposição 7 do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que preconizava o imperativo de que “o que não se pode falar, deve-se calar”³⁷, a dialética negativa propõe como tarefa da filosofia justamente a de exprimir o que não se pode dizer :

A despeito de Wittgenstein, seria preciso dizer o que não pode ser dito. A simples contradição dessa exigência é a contradição da própria filosofia: essa contradição qualifica a filosofia como dialética, antes mesmo de a filosofia se enredar em suas contradições particulares. O trabalho da autorreflexão filosófica consiste em destrinçar tal paradoxo. Todo o resto é designação, pós-construção, hoje como nos tempos de Hegel algo pré-filosófico³⁸.

No entanto, surge, aqui, um problema: se para a dialética negativa pensar significa sempre pensar algo, o que seria esse “algo” que “não se deixa dizer”, mas que constitui a contradição que move a própria filosofia ocidental? No ensaio *Crítica da Cultura e Crítica da Sociedade* Adorno já havia escrito que uma das tarefas mor da crítica é proteger o

racional enquanto administrado”. ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Lisboa: 70, 1970, p.68.

³⁶ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.53.

³⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 129.

³⁸ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.16.

homem do indizível³⁹. A nossa tese é a de que, em Adorno, esse “algo” que “não se deixa dizer” – o indizível – tem um caráter ético: refere-se ao contínuo de sofrimento na história que não cessa apesar de todo progresso científico e tecnológico. A própria definição de barbárie de Adorno comporta esse paradoxo. Para o filósofo, a barbárie designa a contradição de que estando a humanidade em um alto grau de desenvolvimento instrumental ainda assim imperam primitivamente uma agressividade e um ódio que ameaçam a própria existência da humanidade⁴⁰.

Deste modo, em uma passagem de *Minima Moralia*, ao relacionar a conquista violenta por parte de dois imperadores orientais da Idade Média (Tamerlão e Gêngis Khan) e a colonização inglesa na Índia com as câmaras de gás de *Auschwitz* – o que *per se* refutaria qualquer ideia “orientalista” de superioridade moral inerente ao processo ocidental de racionalização – Adorno afirma algo que é norteador no que tange a eternidade do “horror” (*Entsetzen*) na história, uma mancha constante da civilização:

A eternidade do horror manifesta-se no fato de que cada uma de suas novas formas ultrapassa a anterior. O que perdura não é um *quantum* invariável de sofrimento, mas a evolução deste rumo ao inferno: este é o sentido de falar de uma intensificação dos antagonismos⁴¹.

Pode-se dizer, com base na citação acima que o antagonismo (*Antagonismen*) precisa ser pensado para além do âmbito econômico. Ainda que a economia capitalista

³⁹ ADORNO, Theodor . *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962, p.10.

⁴⁰ ADORNO, Theodor. *Educação contra a barbárie*. In: < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno9.htm> >

⁴¹ ADORNO, Theodor. *Mínima moralia*. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.205.

provoque antagonismos irreconciliáveis, a ideia de antagonismo não diz respeito somente ao capitalismo, mas a qualquer outro sistema que intensifique o sofrimento (*Leid*). Dessa maneira, de acordo com Adorno, a reconciliação só será possível em uma sociedade que erradique a dor. A dialética negativa quer com isso preservar uma intuição básica da filosofia de Marx, qual seja a ocorrência – na história– de um crescente antagonismo entre o que simplesmente é e o que deveria ser, em última instância, entre o “ter de ser”(*müssen*) e o “dever- ser”(*sollen*)⁴².

Na perspectiva aberta pela dialética negativa, o elemento transcendental que está na atitude prática do ser humano é um impulso reconciliatório – que constitui um desejo racionalmente mediado para que tudo se transforme e deixa ser o que simplesmente é:

Nada pode ser salvo sem ser transformado, nada que não tenha ainda atravessado o portal de sua morte. Se a salvação é o impulso mais intrínseco a todo espírito, então não há nenhuma esperança senão a esperança do abandono sem reserva: tanto daquilo que se deve salvar quanto do espírito que espera. O gesto da esperança consiste em não manter nada em que o sujeito queira se manter e em relação ao que ele nutra uma promessa de duração⁴³.

⁴² Vejamos uma passagem esclarecedora da obra *Sagrada Família*, escrita a quatro mãos com Engels, publicada em 1845, na qual Marx alude a tal antagonismo: “Estas massas de operários comunistas, que trabalham, por exemplo, nas oficinas de Manchester e de Lyon, não creem que alguma vez seja possível desembaraçarem-se dos patrões ou da própria degradação através do pensamento puro. Sofrem muito dolorosamente a diferença entre o ser e o pensamento, entre a consciência e a vida”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sobre a literatura e a arte*. Lisboa: Estampa, 1971, p.16.

⁴³ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 324.

O aludido impulso reconciliatório se torna inteligível mediante a categoria de expressão (*Ausdruck*)⁴⁴. De acordo com Rodrigo Duarte, a expressão constitui a categoria chave da filosofia adorniana⁴⁵. Mas no que consiste a expressão? Grosso modo, a expressão é a necessidade de dar voz ao sofrimento⁴⁶. Isso diferencia o homem de qualquer outra espécie. O pressuposto antropológico da expressão não se restringe apenas a sujeitos capazes de falar e agir, nem se limita à lógica argumentativa ou discursiva. Em uma passagem da *Dialética do Esclarecimento* Adorno alude ao conceito de expressão e o diferencia da mimesis, tendo em vista que a expressão não é apenas a confissão do sofrimento, mas também a vontade de dar fim a ele, algo que toda a obra de arte autêntica é apta a fazer:

Mas toda a expressão é o eco doloroso de um poder superior, a violência que se exprime na lamentação. Ela é sempre exagerada, por mais sincera que seja, pois, assim como em toda a obra de arte, cada lamentação parece conter o mundo inteiro. Só a obra realizada é adequada. É ela e não a mimese que consegue pôr termo no sofrimento⁴⁷.

⁴⁴ “O termo (*Ausdruck*), cujo equivalente latino é *expressione*, denota igualmente bem o alemão o sentido de algo que está como que comprimido (*gedrückt*), latente, e encontra uma saída (*Ausgang*), por onde rapidamente possa, ocasionando como que uma pequena explosão”. DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p.176.

⁴⁵ Cf. DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p.183.

⁴⁶ “Toda expressão é vestígio de sofrimento”. ADORNO, Theodor. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p.131.

⁴⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.150-1.

Ainda que o sofrimento seja algo subjetivo, ele é provocado por algo que é objetivo: o estado de irreconciliação da humanidade. É aqui que a tese do primado do objeto – uma das grandes inovações epistemológicas da dialética negativa adorniana – ganha um caráter não meramente epistemológico⁴⁸. Por ser objetivamente mediada, a expressão não é uma forma de subjetivismo. Se o sujeito é um objeto radicalmente distinto da mera coisa o seu sofrimento é uma característica objetiva⁴⁹. Ainda que a categoria de expressão seja importante para a teoria estética contemporânea⁵⁰, incluindo nesse rol a própria teoria estética de Adorno⁵¹, ela não se restringe ao âmbito estético. Por causa de sua própria natureza hiperbólica a expressão legítima é capaz de ser ao mesmo tempo pretensão universal de verdade, de correção normativa e de veracidade. Mesmo que não denegue a validade da divisão das esferas axiológicas de valor, Adorno acredita que a expressão teria essa capacidade *sui generis* entrelaçar essas diferentes esferas, de tal modo que se torna inviável a separação rígida delas. Na *Dialética Negativa*, Adorno explica que a expressão depende

⁴⁸ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.166. Cf. MAAR, Wolfgang Leo. *Materialismo e primado do objeto em Adorno*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v.29(2), 2006, p.133-154.

⁴⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.24.

⁵⁰ “A concepção de expressão é aquela que mais recentemente foi erigida em conceito-chave da estética, passando a figurar ao lado de noções como as de mimesis, de beleza e de sublimidade”. DUARTE, Rodrigo. *Dizer o que não se deixa dizer*: para uma filosofia da expressão. Chapecó: Argos, 2008, p.81.

⁵¹ “Talvez toda a expressão, muito aparentada com o transcendente, esteja perto do mutismo, da mesma maneira que, na grande música moderna, nada tem tanta expressão como o que se extingue, o som que emerge nu da forma compacta, no qual a arte, em virtude do seu próprio movimento, desemboca no seu momento natural”. *Teoria estética*. Lisboa: 70, 1970, p.96.

do “acuro lógico”, o que dá a essa categoria um estatuto filosófico:

A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade. Se o momento expressivo se arvora como mais do que isso, ele se degenera em visão de mundo; se a filosofia se abstém do momento expressivo e do compromisso com a apresentação, ela é assimilada à ciência. Para ela, expressão e acuro lógico não são possibilidades dicotômicas. Eles necessitam um do outro, nenhum dos dois é sem o outro. A expressão é liberada de sua contingência por meio do pensamento, pelo qual a expressão se empenha exatamente como o pensamento se empenha por ela. O pensamento só se torna conclusivo enquanto algo expresso, somente por meio da apresentação linguística; o que é dito de modo frouxo é mal pensado. Por intermédio da expressão, o acuro lógico é conquistado laboriosamente para o que é expresso⁵².

A dialética negativa visa oferecer uma alternativa teórica que rejeite a fórmula neoaristotélica da “*adaequatio rei et intellectus*”, pois ela perdeu o seu espaço depois do advento da teoria crítica⁵³. Toda tentativa de equiparar o mundo exterior ao mundo interior está baseada em uma falsa projeção, naquilo que Adorno chama, em um contexto análogo, de “mímesis da mímesis”, isto é, a mímesis daquilo que está morto⁵⁴. Por isto que recalcar os “impulsos

⁵² ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.24.

⁵³ ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora da Unesp, 2013, p.117.

⁵⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.55.

naturais”⁵⁵ constitui, a seu ver, um dos grandes erros de toda a tradição filosófica até hoje, que na ânsia de se proteger da sempre temível natureza acabou por rejeitar qualquer forma de reconciliação com ela.

A definição aristotélica de *ζῷον λογικόν* já aludia tacitamente à reconciliação entre homem e natureza. Mas na filosofia aristotélica a contradição entre animal e racional no homem é apressadamente eliminada, sendo o lado animal suplantado pelo *logos*. No entanto, ao longo da marcha civilizatória – da dialética do esclarecimento – o que se viu foi exatamente o contrário, o lado animal suplantando o racional, mediante a intensificação cada vez maior da barbárie, e o paradoxo é que isso ocorreu sob o signo de uma pretensa superioridade do espírito diante da natureza⁵⁶. A apoteose desse processo foi o século XX – o apogeu das *Era das luzes* – marcado pela ocorrência das mais diferentes formas de atrocidades, que marcaram profundamente o autor da *Dialética Negativa*, e que serviram também de base para a elaboração deste modelo de pensamento.

Em um nível mais amplo de compreensão da barbárie, a selvageria da história natural nunca deixou de existir no interior da assim chamada “civilização”. Para Adorno, estamos vivendo ainda em uma pré-história do ponto de vista ético. A essência dessa pré-história reside na execução do horror em detalhes⁵⁷. Como assevera Adorno: “Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz

⁵⁵Para Horkheimer, inclusive, os impulsos naturais reprimidos foram utilizados para as necessidades do racionalismo nazista. Cf. HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002, p.126.

⁵⁶ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.28.

⁵⁷ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.97.

da atiradeira até a bomba atômica”⁵⁸. Por isso que o autor propõe que concebamos a história a partir de uma circularidade com a natureza: não há como entender uma sem remeter à outra, tendo em vista a própria “entronização” da natureza e da história inerente à dialética do esclarecimento: “Cabe ao pensamento ver toda natureza e tudo aquilo que viesse a se instalar como tal enquanto história e toda história enquanto natureza”⁵⁹.

Na dedicatória da *Minima Moralia* – obra que radicaliza o olhar micrológico sobre a totalidade – a referida irreconciliação entre homem e natureza é apresentada sob a forma da irreconciliação entre particular e universal intrínseca à própria pré-história ética a qual vivemos:

Que, na Pré-História, a tendência objetiva se imponha por sobre as cabeças dos homens e até por meio da aniquilação do individual, sem que até hoje a reconciliação que se constrói no conceito entre o universal e o particular tenha sido historicamente realizado, isto se vê distorcido em Hegel: com frieza refletida, ele opta uma vez mais pela liquidação do particular. Em nenhum lugar o primado do todo é posto em dúvida⁶⁰.

Diferentemente de Hegel, que segundo Adorno teria liquidado friamente o particular contrariando a sua própria posição liberal, a dialética negativa assume de modo reflexivo⁶¹ a irreconciliação entre sujeito e objeto, homem e

⁵⁸ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.266.

⁵⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.298.

⁶⁰ ADORNO, Theodor. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 9.

⁶¹ Como salienta Adorno, “sem reflexão não há teoria”. In: ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.176.

natureza, universal e particular⁶². A filosofia negativa adotaria, nesse sentido, como norma principal o combate incisivo à selvageria inerente a história natural. Por isso que Adorno define a dialética negativa como dor: sua condição é o sofrimento real elevado ao âmbito do conceito⁶³. Destarte, a sua dialética é materialista porque leva em consideração a dor de pessoas em carne e osso, que é refletido através da irreconciliação do mundo presente. A dor é algo que, apesar de não ser comensurável, existe objetivamente. Conforme enfatiza Luiz Lastória⁶⁴, a dialética negativa se refere a uma ética do pensamento que, em nome da dor física, assim como de todas as múltiplas expressões do sofrimento que se impõem a existência humana, recusa-se à eliminação idealista da fratura instaurada historicamente entre o particular e o universal, tanto no âmbito das conceituações lógicas, quanto no plano da justiça que orienta as relações entre indivíduos e a totalidade social.

A dialética negativa alcança o universal porque representa a aspiração concreta de todos aqueles que de alguma forma foram soterrados pela história ou pelas mais diversas formas de violência. Dessa maneira, a dialética acredita que o universal é imanente ao individual⁶⁵. Com isso,

⁶² Cf. TIBURI, Marcia. *Crítica da Razão e Mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p.66. Para Susan Buck-Morss, Adorno herdou tanto a ideia de não-identidade entre pensamento e realidade de Horkheimer quanto a de não-identidade entre conceito e objeto de Benjamin. BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981, p.364.

⁶³ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 14.

⁶⁴ LASTÓRIA, Luiz. *Ethos sem ética: a perspectiva crítica de T. W. Adorno e M. Horkheimer*. Educação e Sociedade, ano XXII, n°76, Outubro/2001, 63-75, p.73.

⁶⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.46.

ela toma de empréstimo –de forma crítica – a categoria de mônada presente na *Origem do Drama Barroco* de Benjamin, segundo a qual cada ideia contém a imagem do mundo inteiro⁶⁶. Adorno está convencido que a imanência no particular fornece a ideia da totalidade. No entanto, para atingir à objetividade, a dialética negativa necessita de uma forma filosófica fragmentária, uma vez que só fragmento seria capaz de quebrar o encanto das mônadas fechadas produzidas pelo idealismo e pela totalidade falsa⁶⁷. Por isso que Adorno escolhe o ensaio como essa forma fragmentária de fazer filosofia, tendo em vista que o ensaio teria essa capacidade *sui generis* de “eternizar o transitório”, isto é, manifestar a universalidade da experiência de irreconciliação mediante a experiência do efêmero:

[O ensaio, j.s.s.] se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual este é novamente condenado ao conceito⁶⁸.

No estado irreconciliado, isto é, no nosso atual momento, a não-identidade é experimentada como o negativo da dialética⁶⁹: “A dialética serve à reconciliação”⁷⁰.

⁶⁶ BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.70.

⁶⁷ ADORNO, Theodor. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.17. Cf. ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 32.

⁶⁸ ADORNO, Theodor. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. p.25-6.

⁶⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.34.

⁷⁰ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.14.

O não-idêntico é central para dialética negativa porque não estamos vivendo ainda em um estado reconciliado: “Em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso”⁷¹. A dialética negativa assume a irreconciliação porque tem esperança que algum dia ela aconteça⁷². Porém, a dialética negativa não pode reproduzir a reconciliação mediante uma imagem ou definição conceitual: “A ideia de reconciliação impede o seu estabelecimento positivo no conceito”⁷³. Isso iria contra o preceito materialista a interdição de imagens utópicas, que não permite projetar como irá ser a reconciliação⁷⁴. Representar a reconciliação seria eliminar todos os traços de novidade e de alteridade inerentes a uma verdadeira reconciliação. Entretanto, na *Dialética Negativa*, Adorno oferece quase uma definição do que seria essa reconciliação:

A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso. Em virtude dela, a identificação se reflete segundo o modo como a língua usa a palavra fora da lógica, língua que não fala da identificação de um objeto, mas da identificação com homens e coisas⁷⁵.

⁷¹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.18.

⁷² ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.25.

⁷³ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.127.

⁷⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.176.

⁷⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.131.

Esta ideia de utopia como o “triunfo da identidade mimética”⁷⁶, isto é, como a hegemonia da diferença sobre a identidade, a contradição e a semelhança, aparece também no ensaio *Sujeito e Objeto*. Nesse ínterim, Adorno crítica – antecipadamente – uma ideia tão cara a Habermas: a de que o entendimento intersubjetivo seria capaz de provocar a reconciliação da liberdade e da natureza. Mas do que isso: Adorno oferece, nesse contexto, quase que uma definição do que ele compreende como sendo reconciliação: o triunfo pacífico da diferença:

Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito como algo objetivo. O atual é tão vergonhoso porque trai o melhor, o potencial de um entendimento entre homens e coisas, para entregá-lo à comunicação entre sujeitos, conforme os requerimentos da razão subjetiva. Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado⁷⁷

O negativo da dialética não significa outra coisa: no atual estado em que a humanidade vive o pluralismo sem violência é ainda uma utopia, uma vez que a diferença é

⁷⁶ RIUS, Mercè. T. W. *Adorno* : del sufrimiento a la verdad. Barcelona : Laia, 1984, p.103.

⁷⁷ Cf. ADORNO, Theodor. *Sobre Sujeito e Objeto*. §4. In: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno2.htm>> . Acesso em 22/10/2014.

frequentemente imposta, ou ao menos não é uma unanimidade entre os povos e as pessoas, sendo que isso tem uma razão de ser, o próprio processo civilizatório que permitiu o pluralismo é aquele que o impede. Em outras palavras, enquanto os aspectos repressivos e míticos do esclarecimento não forem totalmente combatidos, a "diferença sem dominação" não existirá integralmente. Por isso que a história natural somente acabará quando a reconciliação ocorrer, mas isso provoca também o fim da própria dialética, tendo em vista que em um estado reconciliado não haverá nem dor, nem sofrimento, não haverá, portanto, dialética. O jovem Habermas chega a uma conclusão parecida ao analisar o legado de Adorno: "Somente uma civilização reconciliada com a natureza poderia superar a história natural"⁷⁸.

A ideia de sociedade justa passaria, então, pela imagem utópica de um modelo social marcado pela inexistência de privações e coerções, marcado por uma felicidade irrestrita⁷⁹. Adorno chega a definir o que seria este felicidade: "A redenção de particularidade enquanto princípio universal, irreconciliável com a felicidade humana individual aqui e agora"⁸⁰. No excursus sobre Ulisses da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer afirmam a saudade e nostalgia que geram o conceito de pátria tem a sua origem em uma época proto-histórica da qual o homem ainda não tinha fixado a propriedade privada com a vida sedentária. Nesse ínterim, os autores comentam algo norteador que nos ajuda a compreender a radicalidade do seu modernismo:

⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, p.148.

⁷⁹ ADORNO, Theodor. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p.128-9.

⁸⁰ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.292.

A definição de Novalis segundo a qual toda filosofia é nostalgia só é correta se a nostalgia não se resolve no fantasma de um antiquíssimo estado perdido, mas representa a pátria, própria natureza, como algo extraído ao mito⁸¹.

Contra a imagem romântica de um estado originário, temporal ou supra-histórico, Adorno defende que a única ideia de “estado perdido” que é aceitável hoje seria àquela que mira um estado por vir que resgata as aspirações utópicas presentes ao longo da história. Na *Dialética do Esclarecimento* se lê: “Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata”⁸². Em tal situação ninguém poderia ser excluído, não haveria violência ou qualquer sistema que intensifique o sofrimento, em ultima instância, uma circunstância em que a imanência mítica seja totalmente superada⁸³. Porém, surge, nesse ponto, uma inevitável pergunta: como a humanidade pode reconhecer a superação da imanência mítica uma vez que este estado de coisas impede o seu reconhecimento? O critério mor que Adorno oferece pode ser encontrado em um Aforisma de *Minima Moralia*, em uma passagem inspirada em um fragmento teológico-político de Walter Benjamin, onde se lê: “Enquanto existir um único mendigo [...] haverá mitos; só a desapareção do último deles significaria a

⁸¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 200, p.69.

⁸² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 200, p.14.

⁸³ ADORNO, Theodor. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p.134.

reconciliação do mito”⁸⁴. Porém, Adorno acrescenta um aspecto importante para a efetivação plena da reconciliação: o da rememoração. Por isso que o autor afirmará na *Teoria Estética* que todo o horror de tempos passados jamais poderá cair no esquecimento, mesmo em um estado reconciliado, sendo tarefa da arte preservar a lembrança da barbárie para que ela não se repita nunca mais : “Mesmo num futuro lendariamente melhor, a arte não deveria renegar a lembrança dos terrores acumulados; de outro modo, vã seria a sua forma”⁸⁵.

Considerações Finais

É evidente que a ideia de reconciliação tem muitas possibilidades a serem exploradas no pensamento de Hegel e que a predileção por apenas uma delas não é nem um pouco evidente. Cada obra de Hegel diz respeito tanto a um momento dentro de seu sistema como de seu pensamento, o que quer dizer que não existe uma continuidade perfeita, como a conhecida separação entre o jovem e o velho Hegel deixa comprovar. Pode-se pegar o lado mais recriminável, como aquele que diz que o presente é sempre o melhor lugar para estar, ou seja, põe o existente como o estado de reconciliação, o real como utopia. Ou pode-se tomar a *Fenomenologia do espírito*, na sua dialética em que a superação ou a *Aufhebung* toma o modelo de uma reconciliação, não obstante ser deveras abstrato como o próprio Hegel reconheceria. Ou pode-se dizer que o *telos* histórico em direção ao absoluto seria propriamente o momento da reconciliação. Por mais que todas essas reconciliações são momentos dentro de cada etapa do sistema hegeliano, todas elas refletem a mesma ansiedade de fugir de uma aporia: o

⁸⁴ ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.175.

⁸⁵ ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Lisboa: 70, 1970, p.175.

negativo que permanece tão somente como um apêndice do positivo na dialética.

Por outro lado, a dialética proposta por Adorno parte da experiência concreta da irreconciliação do mundo que faz com que até mesmo os momentos mais abstratos da sua crítica à sociedade capitalista adquiram contornos práticos e emancipatório que transcendem a exigência de uma negação *ad hoc* ao *status quo*. Em um desses momentos mais abstratos de sua crítica à sociedade, Adorno chega a definir a emancipação como algo bem simples, mas que no atual estágio do capitalismo tardio soa como utópico, apesar de todos os avanços tecnológicos: “Que ninguém mais passe fome”⁸⁶. Diante dessa exigência normativa mor, qualquer discussão que pretenda negligenciar o difícil momento em que vivemos mostra-se ingênua, a não ser que consiga incorporar no pensamento – de modo responsável – a tarefa de denunciar qualquer narrativa do progresso com fantasias de vitória. Vale dizer: diante da exigência de acabar com a fome, qualquer discussão – inclusive a que empreendemos até aqui – apresenta-se como pueril.

Referências

ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Minima moralia*. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

_____. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003.

⁸⁶ ADORNO, Theodor. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.137.

_____. Sobre Sujeito e Objeto. In: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno2.htm>> . Acesso em 22/10/2014.

_____. *Teoria estética*. Lisboa: 70, 1970.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo, Editora Unesp, 2013.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2000.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981.

BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.2.

HEGEL, G. H. F. *Filosofia da história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978.

HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. 5º ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1979.

LASTÓRIA, Luiz. *Ethos sem ética: a perspectiva crítica de T. W. Adorno e M. Horkheimer*. Educação e Sociedade, ano XXII, nº76, Outubro/2001, 63-75.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Sobre a literatura e a arte*. Lisboa: Estampa, 1971.

RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

RAMOS, Cesar Augusto. *Hegel, Rawls e o tema da reconciliação*. Veritas, Porto Alegre, v. 52, n. 1, Março 2007, pp. 25-42.

RIUS, Mercè. *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Laia, 1984.

TIBURI, Marcia. *Crítica da Razão e Mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

A dialética entre ser e dever-ser: a aporia operatividade e comando em Agamben

Joel Decothé Junior

Introdução

Neste artigo ofereço a análise de alguns aspectos conceituais presentes no pensamento filosófico de Giorgio Agamben no que tange a sua reconstrução arqueo-genealógica do termo “*officium*”. O problema aqui cotejado justifica-se pela correlação existente entre o mistério da liturgia e a efetualidade que em seus subsequentes desdobramentos culminam nas aporias ligadas a ética deontológica. A questão referente à efetualidade e a operatividade emerge como algo de relevante na performatividade do discurso litúrgico a respeito daquilo que se refere à normatividade jurídica. Discorro ainda sobre o tópico da metafísica do comando que exhibe uma tensão entre a noção de dever e ofício diante do projeto ético dos modernos. Outro problema abordado é o da influência da dialética do ser e do dever-ser fomentada pelos escolásticos nos termos da virtude e da reverência, pois isto foi algo que exerceu forte influência na ética kantiana. Finalmente, faço algumas considerações finais concernentes às categorias de uso, ser e dever-ser dentro da trama arqueo-genealógica

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Bolsista Capes-Prosop, endereço eletrônico: joeldecothe@yahoo.com.br.

empreendida por Giorgio Agamben na continuidade de seu projeto Homo Sacer.

1. O problema do mistério como liturgia e efetualidade

Giorgio Agamben coloca em jogo algumas questões referentes ao mistério da liturgia. Num primeiro momento de sua genealogia teológica do poder no Ocidente o seu foco foi direcionado num sentido vertical e orientado para a imagem gloriosa de Deus². Já num segundo momento, o pensador italiano constrói uma relação do mistério da liturgia com o mistério da efetualidade. A questão fundamental deste problema centra-se agora na dinâmica que envolve a palavra “dever” (*officium*) em seu uso sacerdotal. Agamben indica que no ofício ser e práxis entram numa zona de indiscernibilidade, pois neste caso o ser acaba sendo determinado pelos seus efeitos praxelógicos. A hipótese agambeniana gira em torno do problema da regra e da vida. Logo, tanto o ser como a ação são dissolvidos em termos de efetualidade. Para Agamben o que é real é aquilo que é efetivo³. De uma maneira sem precedentes a sua genealogia enverada neste sentido pelo caminho da liturgia. Na Grécia clássica o termo “liturgia” (λειτουργία) significava o dever que a cidade impunha sobre a vida do cidadão que detinha certa renda para fazer a prestação de serviços que interessavam ao bem comum. Isto era algo que atribuía a estes cidadãos uma aura de honradez garantida. Este termo foi utilizado na tradução da Bíblia grega, isto é, a Septuaginta, toda vez que aparece a palavra hebraica “serviço” (סֵרֶט) e

² CASTRO, E. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 205.

³ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II*, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 9.

acabou sendo usada finalmente num sentido ligado a compreensão da celebração do culto prestado a YHWH.

Quando pensamos na ação soteriológica de Cristo apresentada pela carta aos Hebreus esta pode ser interpretada como uma espécie de liturgia acabada, pois esta só poderia ser realizada apenas uma vez, pelo fato de que o seu significado sacrificial encerrava-se em si mesmo. O fato de se deparar com a situação de que a repetição do sacrifício vicário ser impraticável desembocaria na vedação do erguimento de qualquer tipo de liturgia cultural. Agamben indica que é exatamente neste ponto em que reside o paradoxo que a liturgia cristã carrega consigo, pois nesta se almeja repetir aquilo que jamais pode ser repetido, ou seja, se quer venerar e adorar o que não pode mais ser passível de ser celebrado. Nesta perspectiva Agamben assinala:

Nesse sentido, a *diaforotera leitourgia* não é uma celebração, isto é, algo essencialmente repetível (esse é o significado etimológico de *celeber*). O paradoxo da liturgia cristã é que ela, tomando por modelo de seu sacerdócio a ação litúrgica de Cristo *archiereus* e fundando as próprias celebrações sobre a Epístola aos Hebreus, comprometer-se-á a repetir um ato irrepetível, a celebrar o não celebrável⁴.

A liturgia que detém esta identidade repetível do sacrifício nos remete a noção de que o poder imanente na ação das comunidades primitivas certamente se pautava por uma força carismática não institucionalizada. Isto se sustenta pelo fato de que apenas a palavra divina nesta etapa tem a autoridade de governar a então nascente igreja cristã e, isto implica o fato de que todo e qualquer tipo de governança sobre a vida das primeiras comunidades não estabelecia qualquer tipo de valor normativo de gestão em termos

⁴ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II*, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 20.

jurídico-canônicos. Contudo, para Clemente a norma jurídico-canônica já delega a prerrogativa do ofício da liturgia aos sacerdotes, isto significa que o poder de celebrar foi positivado tendo em vista um determinado grupo dentro da igreja. Sendo assim, a liturgia começa a receber um sentido que recai sobre a vida dos sacerdotes que serão aqueles que de uma forma vitalícia irão se ocupar de tal função. Originalmente na vida das comunidades primitivas não existia um sujeito que fosse referência para a condução das celebrações culturais em termos específicos. Agora com a sua normatização jurídico-canônica do ministério sacerdotal, ergue-se a configuração de um grupo forte de operadores da liturgia de modo singular: seja na imagem dos bispos, dos presbíteros e mais adiante de um modo geral na figura do sacerdote como vigário de Cristo⁵.

Na abordagem que Agamben faz em sua genealogia da economia e do governo, o fato da manutenção da univocidade na divindade e o seu liame com a pluralidade dos sujeitos agentes e da doutrina da trindade desde a noção de economia (*οικονομία*), demonstra a operatividade administrativa imanente à ordem interna da divindade. Neste jogo não fica de fora a liturgia que também é uma manifestação da trindade, mas agora de modo a reforçar a gestão sagrada por meio de ritos e celebrações litúrgicas. Se no âmbito da ontologia conforme Agamben argumenta, não existe qualquer tipo de divisão na substância, ademais esta divisão ocorre nos termos do ser e da práxis divina⁶. Para Agamben o mistério da economia tem correlação com o mistério da liturgia, pois os ritos de louvor e veneração tem a capacidade de fazer a manutenção da univocidade

⁵ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer*, II, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 22-23.

⁶ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011a, p. 67.

ontológica onde Deus glorifica o seu Filho e simultaneamente é glorificado pelo messias. A liturgia para Agamben tem a tarefa de ajustar o mistério vicário unívoco, com o ministério da gestão divina no âmbito da ação que é conferida a outros sujeitos como é o caso dos sacerdotes. O ato que forja o agir litúrgico é o da autonomia entre os níveis da eficácia e validade dos sacramentos, isto é, o “*opus operantum*” que significa o agir no ato sacramental em sua realidade efetual e o “*opus operans*” que remete a ação conforme esta é efetuada pelo agente que a qualifica por suas disposições morais e até mesmo físicas.

Esta tese é fundamental porque a neutralidade que o “*opus operans*” causa deixa com que os sacerdotes cristãos não apenas demonstrem fé ou amor, assim como tem as condições reais de estabelecer uma fratura entre os seus atos sacerdotais e a obra salvífica de Cristo que é a causa primeira deste processo. Neste aspecto já podemos perceber como a razão instrumental moderna já surge analogicamente no agir do sacerdote conforme este é instrumentalizado pela operatividade e comando de Cristo na dialética entre o ser e o dever-ser. A problemática que a legitimidade do sacramento levanta, acaba sendo provisoriamente resolvida com a anulação da figura moral do sujeito na doutrina teológica do caráter ontológico do sacerdote que em termos substanciais tem a precedência do agente primeiro que é Cristo em toda a sua volição e operatividade. A reflexão demonstra que o ponto nuclear é o de identificar como isto acontece analogicamente nas superestruturas e fazer a distinção entre o sujeito que exerce determinada função e o estado de coisas onde o mesmo confirma seguramente a validade dos seus atos que são realizados em nome da instituição⁷.

⁷ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II*, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 31.

Uma das implicações sérias a respeito deste problema pode ser encontrada na aporia da validade e da eficácia concernentes à normatividade jurídica nos tempos atuais, pois esta de uma forma quimérica tenta estabelecer a noção de que exista um estado de coisas neutro onde os juristas possam julgar com pura isenção. A partir desta percepção, temos a figura dos sacerdotes que agem dentro da fórmula teológica enunciada no sentido do pela obra realizada (*ex opere operato*). Como consequência desta ação operativa, ocorre à fratura do liame ético entre a ação e o sujeito. Agamben explica o que realmente está em jogo assinalando:

O que está em jogo na estratégia que leva a distinguir o *opus operantum* do *opus operans* é, neste ponto, evidente. Trata-se de separar, em uma ação, sua realidade efetual tanto do sujeito que a realiza (sem que, por isso, ele seja exonerado de toda responsabilidade com respeito a ela) quanto do processo através do qual ela se realiza. Reflita-se sobre o singular estatuto que vem assim a competir à ação sacerdotal. Esta se cinde em duas: de uma parte, o *opus operantum*, isto é, os efeitos que dela derivam e a função que ela desempenha na economia divina; de outra, o *opus operans* (ou *operantis*), isto é, as disposições e as modalidades subjetivas através das quais o agente faz existir a ação. A liturgia enquanto *opus Dei* a efetualidade que resulta da articulação desses dois elementos distintos e, todavia, conspiradores. Desse modo, o nexó ético entre o sujeito e sua ação se quebra: determinante não é tanto a reta intenção do agente, mas só a função que a ação desempenha enquanto *opus Dei*⁸.

⁸ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II*, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 34.

Tendo em mente a relação de neutralidade das funções sacerdotais e contemporaneamente a quimérica ação neutra da normatividade jurídica, Agamben provoca ao sugerir a existência de uma ligação tênue entre os âmbitos da liturgia e do direito. Para tanto, ele forja o conceito de regime performativo da eficácia da ação litúrgica e jurídica, tendo como base as celebrações litúrgicas que requerem a emissão de sentenças ritualísticas. Na mesma direção o mundo jurídico assume esta práxis e estabelece a sua operatividade na eficácia dos comandos declarativos das sentenças penais⁹. Com isso Agamben problematiza ontologicamente desde o seu fundamento a questão da efetutabilidade que tem a sua hegemonia garantida tanto na política como na ética praticada na modernidade.

2. Efetutabilidade e operatividade: a performatividade do discurso na liturgia e a normatividade jurídica

Para Agamben ocorreu uma mutação fundamental em termos de ontologia e isto se deu desde a recepção assimilativa da eficácia na substância. É no sacramento que Cristo confirma a sua presença na celebração litúrgica. Esta presença é efetiva e não apenas eficaz¹⁰. A fissura entre o ser e os acidentais efeitos gerados no âmbito da ontologia antiga, acaba assumindo a condição de efetualidade, isto é, uma zona indiscernibilidade entre o ser e seus efeitos. O termo efeito (*effectus*) nos remete a duas situações importantes como é o caso de Cícero que entende que na realidade a efetualidade em termos de eloquência se estabelece na legitimidade que os espectadores lhe conferem em razão dos efeitos performáticos que esta produz. Outra circunstância

⁹ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5*. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 46-47.

¹⁰ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5*. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 50.

encontra-se no pensamento de Varrão que entende que a equiparação entre vocábulos parecidos não se encerra somente em termos de forma, porém, no modo da efetividade de seu uso¹¹. Agamben traça a movimentação decisiva que a ontologia toma em sua condição genética de substância onde matéria e forma se mantém unidas para o estado de coisas da efetualidade. O efeito (*effectus*) pelo qual é abordado nesta trama se traduz como um discurso performático, ou seja, temos a linguagem que realiza e produz o seu próprio sentido, mesmo que esta não se externalize no que tange as obras e muito menos se encerre na ação em si mesma como poderia acontecer na razão prática. O distanciamento da metafísica clássica que busca uma espécie de teleologia da obra em si mesma e a novidade paradigmática em termos ontológicos é a de que esta noção especulativa põe a sua ênfase na operatividade¹².

A efetualidade opera de uma forma instrumental, pois acaba caracterizando o ser e o dever-ser de uma ação que requer sempre um princípio justificado. A instrumentalidade da causa age somente levando em conta os limites naturais do agente que requer continuamente a motivação de um agente originário. Entretanto, é pelo viés do efeito que a ação instrumental acaba sendo de igual modo efetual e realiza esta ação num sentido fundamentalmente justificado. Esta questão tem a sua imagem estendida ao papel exercitado pelo sacerdote e pelo magistrado, pois a funcionalidade de ambos só tem valor de verdade quando nos remetemos ao que define a legitimidade desta: no primeiro caso a matriz divina e no segundo a matriz soberana. Então, a norma de funcionamento instrumental referente à função válida à normatividade jurídica e

¹¹ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5*. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 52.

¹² AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5*. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 54-60.

teológica, mesmo que desconsiderem o caráter ético e moral do sujeito em seu fundamento ontológico, pois assim o valor de verdade de sua ação em termos de efetualidade é conservado e validado em resultado de sua práxis¹³. Esta percepção agambeniana, direcionada a uma novidade paradigmática no que tange a ontologia tem na efetualidade o seu núcleo formador pelo fato de que o ser e seus efeitos entram numa zona de indiscernibilidade. Para Agamben, o que ocorre é a presença da operatividade num modo performático onde o ser se coloca em obra e, em razão disto, deixa tanto o ato como a potência num estado indiscriminado¹⁴.

A normatividade jurídica tem o seu fundamento baseado na discursividade e na legitimação, pois isto se instala como algo que fundamenta a tomada de decisão. Aqui se deve levar em conta a questão da efetualidade que está articulada com a ação instrumental que detém o poder de operar aquela condição de fazer às vezes do poder originário ao sujeitar sempre e novamente ao fundamento que o estabelece em termos de operatividade e comando. Desta forma, a ação que é realizada na perspectiva de uma práxis efetual do poder soberano não diz nada sobre o caráter ético do sacerdote ou do magistrado, sendo isto um fator que problematiza ainda mais a panaceia da neutralidade das decisões com base na normatividade ética. O discurso performático transparece desta forma na efetualidade daquilo que se mostra em ato. Isto resulta na compreensão de que os enunciados linguísticos não tem a pretensão de descrever um determinado estado de coisas, porém, o que se objetiva é a produção intuitiva de um fato de modo que o seu significado seja realizado. A clássica divisão entre as

¹³ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5*. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 61-63.

¹⁴ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5*. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 71.

palavras e as coisas é descontruída ao se desvelar o discurso em que a ação verbal em si mesma se realiza na efetividade do ser como é o caso do enunciado “*eu juro*”, onde acontece a concretização do paradigma da efetualidade¹⁵.

A significação do ato denotativo linguístico antecede o ato performativo. Para Benveniste o que existe apenas é o “*dictum*” como enunciado performático onde o verbo declara alguma ordem ou pedido desde o olhar da primeira pessoa no presente¹⁶. O “*dictum*” possui em si mesmo certa funcionalidade que denota e ampara o ato performativo em termos de eficácia. Agamben pondera assinalando que o enunciado “*eu juro*” não pode existir sem que tenha em seguida algum complemento. O ato performático existe conforme se suprime o significado forte em termos de denotação do “*dictum*”. Faz-se relevante notar que o valor de verdade de um ato performativo, como é o caso do juramento, subordina-se ao valor de verdade que a própria experiência ostenta. A noção dos atos de fala que tem o seu lugar marcado na filosofia analítica com os renomados pensadores J. Austin e J. Searle indica que a linguagem tem a força de realizar coisas por meio de ações humanas. Logo, a felicidade ou a infelicidade do ato performativo tem a sua ligação com a realização do enunciado no ato linguístico de fala¹⁷.

Agamben problematiza a questão da norma jurídica como palavra ligada à coisa via sentenças condenatórias. O sujeito que fala tem uma força veritativa diante da realidade

¹⁵ AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)*. Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b, p. 65-66.

¹⁶ BENVENISTE, E. *Problemas de Linguística Geral I*. 3 ed. Tradução Maria da Glória Novak; Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 1991, p. 300.

¹⁷ COSTA, C.F. *Filosofia da linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 46-47.

do juramento e de sua declaração de fé¹⁸. Nesta perspectiva, frisamos que Agamben toma como base a teoria da veridição cunhada por Michel Foucault onde se funda o liame performático e isomórfico entre o sujeito que enuncia uma verdade e vive operativamente esta verdade. Para Agamben a força da experiência da linguagem concentra-se na eficácia da sentença como é o caso do ato de fala jurídico onde se proclama ou declara de uma forma performática as enunciações jurídicas, pois as palavras carregam consigo a força de realizar coisas. Nesta direção, temos já e desde sempre na teologia uma série de efeitos performativos, fundamentalmente, no âmbito da teologia dos sacramentos. Mas é sob a categoria teológica de ofício que Agamben constrói a sua reflexão, pois esta é para ele a responsável pela modificação das noções de ontologia e praxe com tamanha relevância. No ofício, tanto o ser como a praxe, ou seja, aquilo que o sujeito faz e aquilo que o sujeito é acabam adentrando uma área de indistinção, onde o ser se resolve em sua efetualidade prática e de uma maneira cíclica é aquilo que deve ser e deve ser aquilo que é. Portanto, a operatividade e a efetualidade determinam, nesta perspectiva, o paradigmático horizonte ontológico que conforme foi ocorrendo a movimento de secularização, acabou substituindo o paradigma da filosofia clássica centrado na substância. Agamben busca reconstruir arqueogeneticamente uma representação da própria efetualidade em termos reais porque este é governável e eficaz no âmbito estatal. Então, inferisse que o ofício seja por meio da imagem simples do servidor público ou da excêntrica imagem de um sacerdote, aponta que o que aconteceu foi à mutação das normas quer seja no âmbito da metafísica, assim como da ética no Ocidente desde a gênese político-econômica da

¹⁸ AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento* (*Homo sacer II, 3*). Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b, p. 69.

modernidade em termos de biopolítica de gestão das vidas

¹⁹.

3. A metafísica do comando: entre o dever e o ofício na ética dos modernos

A igreja conceituou a práxis efetual dos seus sacerdotes com a operatividade do comando que o termo ofício ostentou na liturgia metafisicamente. Esta terminologia faz referência direta ao comportamento previsto no que tange a vida dos integrantes do clero. O ofício é um operador que rege neste sentido as relações sociais e a normatividade, mas que não estabelece uma relação comportamental de ordem deontológica, pois neste estado de coisas o que existe é uma enorme variação nas ações individuais. No ato performático do ofício a força implicativa que este exerce sobre o sujeito é a de que este se comporte de um modo consequente com a função que exerce. Na ética antiga ciceroniana o ofício possibilita que em termos de virtude possa ocorrer o governo da vida. Para Ambrósio é a efetualidade que abre o caminho para uma ética que leve as coisas aos seus efeitos últimos²⁰. Logo, a correlação entre o ofício e o efeito acontece desde a prática da liturgia onde o sacerdote exerce o ministério do mistério. Nesta prática litúrgica sacerdotal a potência divina realiza o seu efeito e desta forma concretiza e faz com que o ministério seja efetual. A relação existente entre a ação praticada pelo agente na “*opus operans*” como a realidade efetual e o “*opus operantum*” é que se ergue por meio da práxis litúrgica o ressurgimento da realização do efeito – “*effectus*”

¹⁹ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II*, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 9.

²⁰ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II*, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 80-84.

que demarca a operatividade instrumental do ministério sacerdotal.

O ofício no estado de dever-em-situação põe a tona uma zona de indiscernibilidade no que diz respeito à relação praticada entre o mistério divino e o seu ministério, isto é, por meio da práxis sacerdotal realiza-se a efetivação de uma determinada função. Agamben pondera no sentido de que a partir deste paradigma ético surge uma relação de vínculo que é firmada entre o sujeito e sua práxis. Assim, no âmbito do ofício ocorre uma definição, pois a execução de certa função dá cabo do problema e, não somente a possibilidade de haver uma razoável justificação de ordem ontológica ou de ética prática é que o problema pode ser resolvido. A categoria de ofício funda uma nova maneira de se compreender o dever na ética dos modernos, porque a zona de indistinção entre ser e dever-ser forja na ética moderna o estado de coisas em que o ser só é o que faz e faz o que é²¹. Na ética da modernidade o ofício ganha relevância substancial no deslocamento que ocorreu da ética da virtude aristotélica para a ética deontológica kantiana. No precedente caso de Tomás de Aquino a religião expõe sempre uma consciência de dívida infinita diante de Deus. Nesta ética teológica o axioma da virtude é expresso na devoção incessante a Deus. No deontologismo de Kant que também preza pela virtude é que se concretizam os auspícios desta ética teológica, tendo em vista que a consciência de dívida estabelece a junção da noção de ofício e virtude, isto é, ter e ser são representados no enunciado de que a virtude é a execução realizada do dever.

Entre os modernos a responsabilidade recai sobre Kant que fez renascer um modelo ético que tem a sua base firmada no núcleo da substância. Com isso, a fomentação da supressão da metafísica do ser por outra do comando entra

²¹ AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II*, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 89-93.

em evidência. A categoria do imperativo categórico em síntese pode ser identificada com a noção de comando ligada a razão prática que estabelece formalmente algo não definindo o que seja o conteúdo deste algo. Esta herança chega até Kelsen que entenderá que o direito é o lugar propício para a práxis desta ética do comando. Isto significa que a normatividade não imputa ao ser humano certo padrão comportamental, porém, que este se comporte de certo modo entre a tensão dialética do ser e do dever-ser²². Agamben propõe uma arqueologia que leva em conta as posturas metafísicas da operatividade e do comando. O problema é o de que se o ser em seu estado de efetualidade coloca-se numa contínua posição-em-obra, a sua posição deve ser pautada pela vontade. A vontade está presente no pensamento aristotélico exatamente no modo da privação que se mostra entre o deslocamento da potência para o ato, isto é, na existência da potência de realizar ou não a obra. Então, podemos concluir que o comando requer previamente a noção de vontade.

Ao fazer a arqueogenealogia do termo comando Agamben encontra duas aporias: (i) esta nos remete a dúplici significação paradoxal do termo princípio (*αρχή*) que tem a possível denotação tanto de origem como de comando. No que diz respeito ao comando a sua força está presente na ideia de que este expressa o sentido de começo, devido ao fato de demonstrar que quem comanda é sempre o primeiro e em todo começo há um comando. Transcendendo o sentido inicial do termo origem, chegamos ao seu segundo sentido que é o de comando propriamente dito. A terminologia origem sempre mantém a força perlocucionária em termos de comando e governo, pois faz a ação de realizar coisas de uma maneira efetual para dentro da história e acaba mantendo os seus efeitos e consequências no jogo das

²² AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II*, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 128.

relações de poder. Seguindo esta intuição: (ii) o segundo aspecto demonstra a existência da escassez de estudos que sejam dedicados a este termo, até existem estudos que ligam o sentido do conceito de obediência ao de comando. Agamben frisa que o termo poder ao ser definido enquanto capacidade de ordenar, mantém a sua força independentemente de ser obedecido ou não, mesmo que seja considerada a admissão de múltiplos tipos de transgressões e desobediências. Aqui temos a presença da abertura que a potência de não exerce na existência e contingência do sujeito diante daquilo que não se realizou ainda²³.

O debate medieval em torno da vontade atravessa a construção metafísica do comando entre os modernos. Se na filosofia antiga a preocupação girou em torno da noção de potência, com o advento da ética cristã e moderna é o problema da vontade que ocupa as mentes, pois o que está em jogo é a noção de onipotência divina que necessitava ser formalizada e enquadrada no debate em torno da vontade, isto é, Deus pode realizar o que ele quiser, porém, Deus de uma maneira contingencial faz o que lhe aprouver²⁴. Aqui podemos notar como Agamben retoma o problema da volição que advém dos medievais e adentra num debate a respeito da responsabilidade do sujeito que provém do comando, da vontade e que desemboca na questão que o filósofo trata ligada a gestão econômica da vida e da potência que é contingenciada pela possibilidade de não ser e dever-ser isto ou aquilo.

Entre os escolásticos a noção de ofício se acoplou a compreensão de virtude, este tipo de ação foi operada como algo que tentou responder a problemática da dispensa de

²³ AGAMBEN, G. *Bartebly, ou da contingência*. Tradução Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 43.

²⁴ CEZAR, C.R. *Compreender Scotus*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 54.

obras que a potência de não ser pôde gerar com a inoperosidade. Agamben toma como material de elucidação para a exposição deste impasse a posição de Tomás de Aquino que entenderá a virtude como uma espécie de hábito operativo e a posição de Francisco Suárez que ponderará em termos de respeito ou reverência (*reverentia*) que indica a relação legal entre o ser humano e o próprio Deus. No que concerne a Tomás, Agamben indica que duas formulações são importantes, a saber, a da compreensão da religião e a da devoção. A religião se constitui como um espaço onde a virtude que envolve a noção de ofício entra numa zona de indistinção. A religião efetivamente é um modo de virtude ou dever, nesta ontologia deontológica religiosa é o sentimento de dívida para com a divindade que ganha vulto. Nesta perspectiva, para Tomás a devoção que se identifica com a religião tem a função de diligentemente cumprir com os atos cultuais tudo aquilo que tange ao dever e a virtude relacionada à religião.

Nesta sobreposição entre o dever e a virtude, Agamben segue em frente e considera a posição da reverência que é formulada por Suárez. Esta noção de reverência não se funda na noção de obediência, pois esta diz respeito ao conteúdo da normatividade ética. A reverência ao anverso leva imediatamente ao respeito da lei independentemente de seu conteúdo. O respeito se mostra como uma tarefa de ordem infinita. Em razão disto, na virtude religiosa que carrega consigo uma excelência ontológica, o ser humano tem a missão de reverenciar continuamente a Deus. Em síntese, tanto a noção tomista de religião e devoção como a noção suareziana de reverência são para Agamben uma valiosa herança que é transferida do universo dos escolásticos para a construção metafísica, política e ética dos modernos e que tem a sua maior

representação na figura de Kant²⁵. Agamben indica que desde o momento em que há uma confluência entre a virtude e o dever na modernidade, o que ocorre é a união entre a tradição jusnatural e a teológico-litúrgica. Conforme vai se definindo indutivamente o caso que não é o ser, mas o que deve-ser, a noção de secularização ontológica da operatividade fundamenta desta forma o comando que faz parte desta dinâmica. Por isso, a ontologia do dever é para os modernos um ato de liberdade. Sua constituição segue a metafísica efetual presente na liturgia, pois isto gera aquela distinção entre o sujeito e a função que este exerce na intenção de validar e efetualizar operativamente os comandos emitidos em nome da instituição²⁶.

Considerações Finais

A filosofia que Agamben constrói instala a provocação de que existe a possibilidade de uma restituição ao libérrimo uso das coisas presentes entre o gênero humano nas configurações sociais existentes. Isto é algo que ao longo de muito tempo ficou vedado ao ser e a práxis dos sujeitos. Na segunda fase de seu projeto filosófico *Homo Sacer* realiza-se um gesto profanador diante do preconceito que muitos nutrem ainda hoje diante das contribuições que a teologia cristã legou a ética e a política do mundo ocidental. Neste texto é a questão da liturgia e do ofício divino que foi sendo delegada a figura do sacerdote em seu ministério do

²⁵ CASTRO, E. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 212.

²⁶ LITVINOFF, D. E. “Reseña bibliográfica: Agamben, Giorgio, *Opus Dei*. Arqueología del oficio, Adriana Hidalgo Editora, Buenos”. In: *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* – Año 4 – N°4 – 2013: pp. 258-261. Disponível em: <<<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria/article/view/1156/1119>>>. Acessado em: 06 jun de 2015.

mistério que buscamos de uma forma aproximativa estudar por meio de alguns aspectos filosóficos e teológicos. O mistério da liturgia é central nesta gama de aporias que Agamben levanta sobre a questão dialética da operatividade e do comando no que desemboca na ontologia e na ética moderna deontológica que tem o seu ícone em Kant. A operatividade e a efetualidade são elementos paradigmáticos nesta inserção agambeniana no universo da liturgia cristã. Logo, os problemas do mistério como liturgia e efetualidade acabam sendo tensionados nas ações da política e da ética dos modernos entre a dialética do ser e o dever-ser.

Esta situação é a chave de leitura adequada para que possamos compreender melhor como na modernidade ocorreu, seja pelo viés da ética ou da metafísica, a influência da efetualidade e da operatividade na performatividade que o discurso litúrgico ofereceu para a normatividade da ética jurídica dos modernos. Esta questão nos remete ao fato de que, fundamentalmente, é a ética deontológica que vence grande parte das tensões e ganha preferência nos procedimentos éticos dos sujeitos modernos. Com a metafísica do comando o ser e o dever-ser, ou seja, o dever e o ofício entram numa zona de indiscernibilidade que nos faz pensar que tipo de ética foi ou não adotada por nós no tempo presente. A aporia do dever e da vontade nos remete para a excelência e o esplendor de buscarmos uma filosofia que vem e que esteja para além da normatividade e da dependência de sermos meros operadores e aplicadores de regras em nome de superestruturas institucionais. Então, é no ofício que a dialética bipolar existente entre ser e práxis, isto é, aquilo que o humano realiza e aquilo que o humano é acabam entrando e se encontrando numa zona de indiscernibilidade, pois é nos problemas referentes ao ser e o dever-ser que são cotejados em seus efeitos práticos de um modo cíclico que a vida é aquilo que deve ser e deve ser aquilo que é.

Referências

AGAMBEN, G. *Bartebly, ou da contingência*. Tradução Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II*, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II*, 2. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)*. Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b.

BARTELT, A.H. *Gramática do hebraico bíblico – fundamentos*. Tradução de Acir Raymann. Canoas: Ed. ULBRA, 2006.

BENVENISTE, E. *Problemas de Linguística Geral I*. 3 ed. tradução Maria da Gloria Novak; Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 1991.

CASTRO, E. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CEZAR, C.R. *Compreender Scotus*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

COSTA, C.F. *Filosofia da linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

LITVINOFF, D. E. “Reseña bibliográfica: Agamben, Giorgio, *Opus Dei*. Arqueología del oficio, Adriana

Hidalgo Editora, Buenos”. In: *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* – Año 4 – N°4 – 2013: pp. 258-261.
Disponível em: <<
<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria/article/view/1156/1119>>>. Acessado em: 06 jun de 2015.

KOEHLER, H. *Dicionário escolar latino-português*. Santa Maria: Editora Globo, 1935.

MOUNCE, W. D. *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2013.

A violência gerada pelas normas de gênero

*Juliana Pacheco Borges da Silva*¹

1 Considerações iniciais

O gênero ainda fomenta muitas discussões - mesmo não se tratando de um conceito novo - pois lida com direitos e igualdades dos indivíduos, assim como o papel de cada um deles dentro da sociedade.

Sabe-se que tal conceito sempre foi usado como uma das ferramentas principais na teoria feminista, a qual buscava e continua buscando combater a desigualdade de direitos e oportunidades para as mulheres na sociedade existente.

Não há como falar de gênero sem considerar o sexo. A partir dos anos sessenta - pelo feminismo - gênero e sexo se apresentam como opostos, ou seja, o primeiro é visto como um dado cultural e o segundo como um dado biológico. Com base nisto, o sexo é usado para efetivar as diferenças biológicas e fisiológicas do homem e da mulher, já o gênero é o que vai caracterizar o comportamento de ambos os sexos (homem/masculino e mulher/feminina). Como diria Maria Luísa Ferreira, “gênero é essa categorização vivida e imposta, que leva à identificação de determinados indivíduos considerando-os como pertencentes a um conjunto homogêneo.”². Assim, o gênero se estabelece e firma-se na construção social e cultural (com base no sexo) que determina como deve ser o

¹ Mestranda em Filosofia pela PUCRS; Bolsista CAPES/PROEX; E-mail: juliana.pachecobs@gmail.com

² FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa. Colibri, 2009. p.55.

comportamento do homem e como deve ser o comportamento da mulher, há uma normalização dos comportamentos.

A filósofa contemporânea Judith Butler traz uma nova maneira de olhar a questão do gênero, ou seja, realiza uma desconstrução³ das configurações de identidade de gênero, propondo um pensar mais abrangente, que não exclua os indivíduos considerados impróprios ao ideal normativo. Deste modo, Butler tem como alvo apontar uma incoerência na capacidade da identidade de gênero, que quando pensada na forma de uma estrutura binária, necessitará de uma regulação na normatividade para aqueles que não se enquadram nessa estrutura. Essa é uma questão de grande relevância para que a teoria feminista e a sociedade em geral repensem seu modo de estruturar e classificar os sujeitos.

A proposta de uma reflexão acerca das identidades de gênero resulta de vários fatores, a começar pela agressão tanto física como psicológica dos indivíduos que não se identificam com o regramento da estrutura do binarismo dentro do espaço em que vivem. Esses indivíduos ficam com sua identidade “perdida”, devendo exercer somente a identidade estabelecida pela sociedade, a qual apresenta uma limitação dual e imperial de gênero.

2 Desconstrução do gênero

A desconstrução do gênero parte do questionamento sobre a estrutura binária e linear do gênero. A filósofa Butler, como questiona tal estrutura, acaba também questionando e criticando a teoria feminista que adere a esse binarismo. A divisão sexo/gênero sempre serviu como base para o discurso feminista, o qual elege o natural ao sexo e o social ao gênero. Partindo dessa dualidade, Butler questiona o

³ A palavra ‘desconstrução’ é usada no sentido derridariano.

conceito de mulheres como sujeito do feminino, ou seja, mulheres como uma identidade definida e única. Ao definir as mulheres como uma categoria única, acaba causando uma divisão no sujeito mulher. Butler não desconsidera o feminismo como uma forma de luta pelos direitos das mulheres, ela reconhece sua força política, mas também reconhece que o movimento precisa refletir sobre a “verdade” da “identidade mulher”. O feminismo precisa abdicar da ideia de que existe uma verdade sobre o que tange ser mulher, assim como o que tange ser homem. Portanto, Butler retira a ideia de que o gênero é decorrente do sexo. Para ela, aceitar o sexo como um dado natural e o gênero como um dado construído culturalmente, de forma determinada, seria considerar que o gênero produz uma essência no sujeito, além de apresentar uma visível contradição. Por isso, em sua visão o sexo assim como o gênero, é discursivo e cultural. Em suas palavras:

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de um significado num sexo previamente dado [...]; tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura.⁴

Em vista disto, a teoria de Butler, nos direciona a um repensar sobre os princípios que norteiam toda causa e ação

⁴ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 2013. p. 25

das feministas. Pode-se dizer que esta filósofa rompe com o paradigma conceitual (gênero) carregado pelo feminismo. Ela mostra que é preciso abster-se da tentativa de estabelecer uma estrutura que universalize a dominação da mulher e a perceber que essa universalização é algo quimérico, tanto no que se alude à causa da dominação, quanto à própria identidade do sujeito dominado. Desta maneira percebe-se que há uma significativa contribuição desta filósofa estadunidense para o movimento feminista, o qual não viu a necessidade de refletir as questões da “identidade primária”⁵, para que assim desse sequência a sua missão política. Já que o feminismo busca sanar a opressão sofrida pelas mulheres, ele deveria perceber que ao definir universalmente um sujeito (mulher) acaba oprimindo e esquecendo a singularidade do mesmo, além de esquecer-se daqueles indivíduos que não se encaixam no ideal normativo, os quais também não encontram espaço para um reconhecimento e consideração. Desta forma, não são apenas as mulheres que se encontram em um lugar subordinado, os gays, as lésbicas, os/as transexuais, as travestis, os agêneros, também são fixados na posição de subordinação e discriminação. É importante salientar que assim como o caráter de universalização do sujeito feminino apresenta um aspecto problemático, igualmente o fato desse “sujeito mulher” ser classificado dentro de um sistema patriarcal, torna-se ainda mais problemático e contraditório. Ou seja, como reivindicar igualdade utilizando-se de uma identidade criada por um sistema que a considera como inferior? Portanto, as feministas acabam lutando e exigindo direitos dentro do molde de um sujeito concebido pelo patriarcalismo.

Na teoria da Butler encontramos muitos referenciais foucaultianos, porque como exposto anteriormente, ela enfatiza os aspectos históricos e culturais que influenciam as

⁵ Termo retirado do trabalho *Resenha comentada do livro Problemas de Gênero* de Resigno Barros Lima neto, da UFG em novembro de 2012.

identidades de gênero, desmistificando a crença de que o sexo é uma verdade dada pela natureza. Por isso, a questão do gênero ultrapassa os aspectos biológicos, de uma verdade sexual que origina o homem e a mulher. No gênero está imbuída a questão política, que lida com o poder, o qual trabalha não apenas na opressão ou dominação das subjetividades dos sujeitos, mas também na construção dessas subjetividades. Para Foucault, o sexo é regulado pelos discursos úteis, e não pela proibição em si, pois tal regulação visa o controle do indivíduo e consequentemente o da população. Dessa maneira, a verdade de uma essência naturalizada do sexo e do gênero é fruto de um discurso regulatório de poder que tem como objetivo fundante, a dominação. “A noção de que pode haver uma ‘verdade’ do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes⁶”. Essas regulagens discursivas sobre a “verdade da identidade” são produzidas por instituições (psiquiátricas, religiosas, etc.) que tratam de maneira patológica aqueles que não estão situados na heteronormatividade, aqueles cuja “opção” não corresponde à heterossexualidade.

Deste modo, segundo Butler, a categoria sexo desde o começo aparece como normativa⁷. Em seu livro *Cuerpos que importam* (título original: *Bodies that Matter*), analisa a questão da materialização do corpo com os discursos proferidos, com o poder regulatório que está por trás desta materialização dada como natural. Para ela, “el ‘sexo’ es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a

⁶ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 2013. p. 38

⁷ BUTLER, Judith. *Cuerpos que importam: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires. Paidós, 2012. p. 18

través del tiempo⁸”. Assim, a realidade do corpo está presa em um processo regulatório de normas que acabam por constituir a materialização do corpo. Essa materialização se dá por meio da reiteração, ou seja, as normas são processadas por uma repetição forçada. Por haver a necessidade de reiterar tal processo regulatório, só comprova “que los cuerpos nunca acatan eternamente las normas mediante las cuales se impone su materialización⁹”. Existe uma inconformidade de alguns corpos com as regras que os regulam, sendo que é a própria instabilidade e as possibilidades de rematerialização que terminam por possibilitar que esses corpos resistam às leis reguladoras. Isto mostra que as leis que buscam materializar os corpos a partir de um sexo dado, não validam a totalidade. O sexo não pode ser tomado como estático, como uma coisa que alguém possui ou é. Se assim fosse, as normas que classificam um corpo para o resto de sua vida, iria fazer efeito, sem encontrar esses corpos que vão contra a imposição normativa.

Ao refletir as questões da materialização dos corpos, Butler vai questionar também de que maneira a noção de performatividade de gênero se relaciona com a concepção de materialização. Para ela é importante entender que a *performatividade* não é um ato singular e deliberado, mas sim, uma prática reiterada por meio do discurso, o qual produz seus efeitos mediante as nomeações que profere. As normas reguladoras do sexo constroem a materialidade dos corpos atuando de maneira performativa, onde em especial materializam o corpo do sexo. E consequentemente, materializam a diferença sexual e consolidam o heterossexual. Deste modo, o corpo, sua forma e

⁸ BUTLER, Judith. *Cuerpos que importam: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires. Paidós, 2012. p. 18

⁹ BUTLER, Judith. *Cuerpos que importam: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires. Paidós, 2012. p. 18

movimento, bem como o que constitui suas características, é constituído de matéria, porém essa materialização é recoberta pelos efeitos produtivos do poder discursivo. Assim, não é o corpo algo dado pela natureza e nem o gênero pode ser construído culturalmente se ela parte de uma “materialidade naturalmente dada”.

A ideia de *performatividade* é de fundamental relevância para melhor compreender o conceito de gênero aplicado por Butler. Essa ideia surge por meio de estudos da teoria da linguagem de Austin. Por isso, ela defende que o gênero é fruto de discursos, não há gênero sem discurso, e o discurso habita o corpo. Com base nisso, ela considera que as palavras provocam ações e atuações, e que assim, todas as teorias existentes acabam causar algo nos sujeitos concretos. Desta forma, não há - no gênero - uma essência interior, ele é constituído por práticas discursivas e ritualizadas que criam a impressão de uma essencialidade interna. Não há uma unidade no sujeito, ele não pode ser tratado como uma substância que encontra sentido em si mesmo. O sujeito produz uma série de efeitos, cada um tem uma forma de ser e agir que consolidam uma noção e que constituem uma identidade que se dá por suas expressões e não por uma essência interna e única.

3 A violência das normas de gênero

O gênero por ser estruturado no binário masculino/feminino acaba por excluir os demais indivíduos não pertencentes a esse modelo estrutural. Desta forma, os indivíduos “inadequados” ao ideal normativo são submetidos a todo o tipo de violência, não sobrando para eles espaço dentro da sociedade. Exemplos desses indivíduos inadequados às normas de gênero são: as travestis, os/as transexuais, os gays, as lésbicas, entre outros. São inúmeros casos de agressões e discriminações que essas pessoas sofrem. Quando a identidade é padronizada, não

abre espaço para a liberdade do indivíduo e o condiciona a seguir uma identidade que não condiz com seu desejo. Essa normatização acaba gerando uma complexidade na mente dos indivíduos, os quais diariamente se reprimem e internalizam uma identidade ilusória. Não sabendo muitas vezes lidar com tal repressão e internalização, terminam por manifestar de forma violenta e agressiva essa imposição. Os que aceitam e manifestam uma identidade própria que não está nas normas de gênero sofrem uma repressão e agressão *externa*, já os que não conseguem aceitar e manifestar sua própria identidade sofrem uma repressão e agressão *interna*.

É importante reforçar que a normatização do gênero assim como limita a liberdade do indivíduo, reporta-o a uma incapacidade de enxergar o *outro* como um sujeito que apresenta singularidades. O indivíduo visualiza o “sujeito regrado”, ou seja, espera que o outro se comporte e aja dentro da modelagem imposta pelo ideal normativo. Por isso, há uma enorme estranheza quando pessoas observam outras pessoas que não correspondem a essa imposição normativa. Por exemplo: homens que apresentam um comportamento “afeminado”, ou mulheres que se comportam de um jeito “masculino”, são vistos como indivíduos *anormais*. Na maioria das vezes essa *estranheza* causa nas pessoas um repúdio, uma ofensa, um desrespeito, sentindo-se agredidos, e assim respondendo de forma agressiva e violenta para com esses indivíduos.

Há inúmeros casos dessa violência sofrida por aqueles que não se identificam com as normas de gênero. A própria filósofa Judith Butler relata casos de agressões oriundos do gênero. Em um desses casos, ela conta sobre um menino americano que tinha um andar que se igualava ao andar de uma menina, e que por isso acabou sendo atirado da ponte por um grupo de meninos que se sentiam incomodados com o seu jeito de andar, consequentemente, esse menino veio a falecer. Então, segundo Butler, devemos nos perguntar sobre o motivo de um “caminhar”, de um

jeito distinto do padrão normativo intrigar e incomodar tanto as pessoas ao ponto delas terem que excluir definitivamente aquele menino, matando-o. Sabe-se que todo ano milhares de homossexuais são mortos por pessoas que consideram o não cumprimento das regras de gênero um crime e insulto.

Destaco também, casos de violência sofrida pelos *agêneros*, que são indivíduos, os quais não se identificam com nenhum gênero, geralmente dizem não pertencer a gênero algum, preferindo identificar-se como indivíduos, pessoas, sem haver uma classificação definida nesse sentido. Relato o caso de Sasha Fleischman, adolescente que se considera agênero. Em sua cidade na Califórnia foi vítima de agressão dentro de um ônibus quando voltava para casa. Por estar vestindo roupas masculinas e femininas teve suas pernas queimadas por um passageiro do ônibus, tendo que ser levada ao hospital imediatamente.

Além da violência física, verbal e emocional que esses indivíduos sofrem, ocorre também a violência *excludora*. Podemos ver exemplo dessa violência quando não encontramos travestis, agêneros, transexuais exercendo determinados cargos no campo trabalhista. Quando o indivíduo não esconde sua “real identidade”, e se essa identidade não condiz com a heteronormatividade, consequentemente é excluído, não sobrando espaço para exercer suas capacidades como cidadão. Não é em vão que a maioria das travestis encontram-se na prostituição, onde também sofrem todo tipo de violência.

Portanto, a violência decorre do não reconhecimento desses indivíduos, ou melhor, de um reconhecimento visto como anormal, como fora dos padrões de gênero e tidos como uma verdade única. Assim, podemos dizer que as normas de gênero são causadoras de muitas das violências cometidas em nossa sociedade.

4 Considerações finais

O presente artigo buscou mostrar de maneira ampla, o conceito de gênero abordado pela filósofa Judith Butler, a qual busca desconstruir a visão tradicional deste conceito, que acaba por limitar e não fornecer liberdade no que diz respeito à identidade de cada indivíduo. Deste modo, o alvo de Butler, é apontar uma incoerência na capacidade da identidade de gênero, que quando pensada na forma de uma estrutura binária, funda-se a necessidade de uma regulação na normatividade para aqueles que não se enquadram dentro de tal estrutura.

Portanto, quando se pensa que o homem deve se enquadrar no masculino e que a mulher deve se enquadrar no feminino, os indivíduos que não correspondem a esse modelo comportamental, acabam sofrendo discriminação e todo o tipo de violência. Daí que se faz essencial analisar o conceito de gênero desta filósofa, relacionando-o com as questões de violências sofridas pelos diversos indivíduos que compõe a sociedade atual.

A normatização do gênero é tomada como uma *verdade*, a qual deve ser seguida rigorosamente, pois caso o contrário, aqueles que “ousam” seguir a sua *verdade*, devem ser e são repudiados, causando uma estranheza que, na maioria dos casos, gera uma revolta nos “indivíduos regrados” (de norma). Isto vai ocasionar manifestações nada pacíficas, terminando muitas vezes em tragédia.

Enfim, é fundamental a reflexão sobre essas questões, já que fomos habituados - para não dizer treinados - a pensar e acreditar que já nascemos definidos e classificados naturalmente. Se assim fosse, como haveria tantas pessoas confusas e incertas com sua identidade?

Referência bibliográficas

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importam: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires. Paidós, 2012.

_____. *El grito de Antígona*. Barcelona. El Rouge Editorial, S.A., 2001.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2013.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo. Editora Perspectiva, 2002.

_____. *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*. Porto Alegre. Sulina, 2005.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa. Colibri, 2009.

FREITAG, Barbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas. Papirus, 1992.

FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda. *Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo*. Buenos Aires. Feminaria Editora, 1992.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, vol 1, 2 e 3. São Paulo. Grall, 2010.

LOURO, Guacira Lopes. *O CORPO EDUCADO: Pedagogias da Sexualidade*. Belo Horizonte. Autentica, 2000.

MOTTA, Manoel Barros da. *Michel Foucault: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2004.

A transformação sob a condição do amor em Alain Badiou.

Leonardo Dehan Bragé¹
Leonardo Ritter Schaefer²

Numa de suas mais famosas afirmações, Lacan declara que “não há relação sexual” [*il n’y a pas de rapport sexuel*]. Embora possa parecer paradoxal ou sem sentido, a afirmação denuncia o narcisismo. Na chamada ‘relação sexual’ o que está em jogo é o prazer individual de cada um, e de modo algum se trataria de uma relação, como afirma Badiou “o sexual não une [*ne conjoint pas*], separa”.³ A partir de outra declaração de Lacan, “*l’amour supplée à l’absence du rapport sexuel*”, Badiou deduz que, o amor não é uma conexão, nem uma relação. Por não haver uma relação sexual, o amor surge para suprir esta inexistência. Esta constatação Badiou já encontra em Lacan “o ser como tal, é o amor que o vem abordar no encontro.”⁴ O sujeito busca transpor a natureza narcísica e alcançar o outro, é isto que confere ao amor a sua unicidade [no sentido de único]. No amor se declara que o amor se instaura não pelo outro objeto de desejo, mas pelo outro enquanto outro e, assim, há o encantamento [*enchantment*]. Logo, sexo e amor pertencem à

¹ Mestrando em Filosofia (PUCRS), bolsista CAPES.

² Mestrando em Filosofia (PUCRS).

³ BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Éloge de l’amour*. Paris: Flammarion, 2009. p.16.

⁴ BADIOU, Alain. *Manifesto pela Filosofia*. Tradução: Emerson Xavier da Silva. Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Aouta, 1991. p. 46.

ordens distintas. O sexo está inserido na ordem do natural, ou do ser e, o amor, impossível de ser previsto, se encontra na ordem do *acontecimento*.

Apesar de o conceito “acontecimento” [*événement*] ser fundamental e central no pensamento de Alain Badiou, a sua filosofia tem como objeto, propriamente, o processo de subjetivação, ou seja, o processo pelo qual o sujeito se torna sujeito.

O sujeito não é uma substância, não é uma consciência, não é uma origem. A nova categoria de sujeito estará ligada a concepção de verdade. “Em particular, não é por haver sujeito que há verdade, mas, pelo contrário, porque há verdade há sujeito”⁵. E uma verdade tem algo de paradoxal, pois ela é novidade e também o que há de mais estável, de mais próximo, ontologicamente falando do estado de coisas inicial. Considerando a posição baudiana da qual a filosofia não produz verdades, mas elas se manifestam nas condições, nos procedimentos genéricos, que se prendem tanto a reunião ideal de uma verdade quanto a instância finita de tal reunião, que é, a meus olhos, um sujeito”⁶. Sobre o sujeito, Madarasz afirma:

O sujeito não será mais *sui generis*. Sua existência não terá nada mais de necessária. O sujeito participa da contingência radical que organiza a representação de si, específica do ser humano na era pós-romântica. Mas, porque isto se torna evidente, um sujeito terá de ser proporcionado, isto é, ‘condicionado’, por um acontecimento. Um sujeito cresce de forma imanente, no lugar desse acontecimento, no ‘sítio’ onde subsistem seus

5 BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Tradução de: Emerson Xavier da Silva; Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p.43.

6 BADIOU, Alain. *Manifesto pela Filosofia*. Tradução: Emerson Xavier da Silva. Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Aouta, 1991. p. 22.

efeitos. Nesse sítio, se desenvolve uma língua específica, a ‘língua-sujeito’, pela qual o sujeito engaja a reflexão sobre o seu próprio surgimento⁷.

Assim, com relação ao surgimento do sujeito temos o paradoxo do qual reside “a existência de uma verdade depende da ocorrência de um acontecimento”⁸. Badiou chama de situação o estado de coisas, um múltiplo qualquer. E para que ocorra um procedimento de verdade relativo à situação, é preciso que um acontecimento suplemente tal situação. E se nenhum acontecimento a suplementa, não há nenhuma verdade. A filosofia tem por operação específica propor um novo espaço conceitual unificado em que ganham lugar às nomeações de acontecimentos que servem de ponto de partida aos procedimentos de verdade. Portanto, quem nomeia os acontecimentos é o sujeito⁹, pois esse é o responsável pela dimensão local de um processo de verdade, visto que ele só aparece porque assume o risco de decidir, neste caso de nomear o acontecimento, declarando a ocorrência deste no “estado da situação”. Pois, o “acontecimento se determina como ruptura da situação vigente”¹⁰.

A impossibilidade de previsibilidade é o que confere ao acontecimento o seu não pertencimento ao estado da situação. O acontecimento é uma ruptura na normalidade da situação, e por isso, será o responsável por uma

7 MADARASZ, Norman R. *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. Aparecida: Idéias & Letras, 2011. p. 58

8 BADIOU, Alain. *Manifesto pela Filosofia*. Tradução: Emerson Xavier da Silva. Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Aoutra, 1991. p.23.

9 Para cada condição, Badiou propõe um sujeito relativo: na condição científica – teorias; na condição artística – configuração de obras; na condição política – organização e na condição amorosa – o Dois do casal.

10 MADARASZ, Norman R. *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. Aparecida: Idéias & Letras, 2011. p.58.

transformação, mas de quê? A transformação se dá no modo de subjetivação do sujeito. Entretanto, a transformação ocorrida no estado da situação, isto é, o acontecimento, não ocorre primariamente e tem como consequência a transformação no sujeito, mas a transformação ocorre simultaneamente no sujeito e no estado da situação. A subjetivação apresenta-se correlata ao acontecimento. Sem acontecimento não há subjetivação, ao mesmo tempo sem um sujeito não acontecimento. O sujeito tomado aqui enquanto prévio ao acontecimento é o sujeito de um acontecimento anterior. O sujeito nunca é substância, não existe por si só propriamente, ao contrário, existe enquanto processo de subjetivação, sem nunca dar-se por encerrado. Assim, sujeito é aquilo que se relaciona com um acontecimento.

A indecidibilidade constitui o acontecimento. O sujeito encontra no acontecimento a não pertença ao estado da situação. O sujeito decide ser fiel ao acontecimento pois precisa realizar uma aposta. A fidelidade consiste em afirmar um acontecimento nomeando-o.

Nenhuma regra permite dizer que um acontecimento é um acontecimento. Nada permite dizer: aqui começa uma verdade. Será preciso fazer uma *aposta*. É por isso que uma verdade começa por um *axioma de verdade*. Ela começa por uma decisão. A decisão de *dizer* que um acontecimento teve lugar. O fato de que o acontecimento seja indecível faz com que apareça um *sujeito* do acontecimento.¹¹

Existem quatro procedimentos genéricos, a arte, a ciência, a política e o amor. E cada procedimento é um processo de constituição de verdade. Cada condição

¹¹ BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Tradução de: Emerson Xavier da Silva; Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p.45

produzirá verdades e de acordo com sua condição, não sendo nenhuma delas redutível às demais. Se o mundo compreende em si a possibilidade e, é determinado pelo seu estado de situação, seja qual for a condição, o que ocorre é em algum sentido previsível. Porém, o amor, possibilitado pelo encontro, é “*le franchissement de quelque chose qui pouvait apparaître comme impossible*,”¹² pois sua aleatoriedade, ou seja, a impossibilidade de previsão, prevalece.

Na condição do amor, encontro [*rencontre*] é a nomeação da aleatoriedade pela qual o amor se inicia. No caso do amor será o encontro que será a ruptura no estado da situação. Toda ruptura é uma transformação pela sua própria oposição ao que rompe. Entretanto, no caso do amor a ruptura dá início a um processo que não se consolida pela simples ruptura. A contingência é característica ao encontro pois, uma necessidade só seria condizente com o estado da situação, a normalidade, por sua previsibilidade. Por isso, o encontro declarado transforma o acaso em destino. Embora, seja o início, de modo algum se concretiza ou efetiva pelo simples encontro, o amor é uma construção da cena do Dois.

O acontecimento será declarado como tal pelo sujeito. A declaração selará a ruptura e conferirá ao encontro sua existência enquanto tal.

O amor não é necessariamente entre um homem e uma mulher, embora segundo Badiou, na maioria dos casos o seja. Pode também ser a “confrontação de duas figuras, duas diferentes posturas de representação”.¹³

O Dois [*Deux*], o sujeito do amor, é constituído necessariamente por uma disjunção [$m \perp f$]. A diferença, entendida por Badiou, se sustenta na disjunção. E

¹² BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009. p.42

¹³ BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas: *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009. p.21.

necessidade de tal diferença fica evidente na sua crítica às concepções romântica e cética.

Badiou caracteriza esta separação, necessária, por objeto atômico [u], que não pode ser analisável porque a troca entre o Dois, sempre é incompleta. O Dois não é a adição “1+1” e, nem conta como Um como se os fundisse; mas, permanece um Dois imanente. De fato, o amor está para além da não relação sexual, “*les amantes sont liés par autre chose que ce rapport qui n'existe pas*”¹⁴, esta ligação que os une é a mesma que os separa mantendo-os enquanto um Dois não redutível à nenhuma unidade, isto é, esta ligação possibilita o amor, enquanto produtor da verdade do Dois.

Quê verdade pode o amor produzir e que importância tem o amor para a produção dos sujeitos?

A verdade do amor é a examinação, a prática e a vivência do mundo a partir da diferença e não da identidade¹⁵. Assim, apenas a verdade do amor proporciona uma reinvenção da própria vida.

Para compreender o amor segundo Badiou, é preciso conhecer a sua crítica às concepções de amor existentes. A concepção *romântica* de amor, segundo Badiou, padece do problema da não consideração do Dois. Pois não raro existe um abandono total de si. A sujeição se dá de modo *fusional*, ou seja, quando ambos se tornam um, esquecendo de sua subjetividade e portanto não mais configurando um Dois. E também, de modo *ablativo*, no qual um se submete ao outro não mais sendo alguém, assim, não pode mais construir com o outro, e não mais pode produzir a verdade do amor.

Uma segunda concepção de amor é chamada por Badiou de *jurídica*. Nesta se encontra dois inimigos, por

¹⁴ BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009. p.17.

¹⁵ BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009. p.18.

assim dizer, do amor, são eles, a busca da garantia do amor e o conforto dos prazeres. A conjugalidade põe frente ao sujeito um temor que nega a possibilidade da alteridade. Badiou parece guardar a felicidade para o afeto do amor, assim, sem jamais aventurar-se, o sujeito não experimentaria a felicidade. Nesta concepção ocorre a *negação* [Dém] do amor, pois buscar uma segurança não permite a efetividade do amor enquanto processo, que produzirá a verdade do Dois. A busca do conforto no âmbito do amor vai de encontro com a própria noção de amor, conforme proposta por Badiou, que consiste numa duração de constante superação e reinvenção. A terceira concepção de amor é a *cética*, na qual o amor é visto como uma ilusão e/ou submetido aos desejos, como artifício da natureza.

Arthur Schopenhauer concebe o amor enquanto um instinto [*Instinkt*], mais precisamente um impulso, *Trieb*. O impulso sexual [*Geschlechtstrieb*] é a raiz de toda paixão [*Verliebtheit*], como, por exemplo, o amor sexual [*Geschlechtsliebe*]. Schopenhauer submete a questão amoroso à finalidade da natureza. A manutenção da espécie se sobrepõe ao olhar do sujeito sobre o objeto. O desejo [*Wunsch*] é a relação entre sujeito e objeto do amor. Uma vez que o egoísmo [*Egoismus*] é a condição do indivíduo, o mundo está condicionado pela experiência da identidade. O amor é uma experiência e o indivíduo está submetido à ela. O amor constitui no indivíduo a necessidade [*Bedürfnis*].

O amor não é expressão do desejo, embora inclua no desejo. O problema de tal concepção reside numa alienação do humano em relação ao amor, fazendo com que não o experimente, ou ainda, faz com que negue a alteridade. Como se manteria o sujeito se estivesse condicionado à existência puramente singular, narcísica?

O amor, porém, é irreduzível a qualquer uma destas concepções. A construção do amor conferirá ao sujeito do amor uma *nova intensidade existencial*. Se antes ele experimentava o mundo pela identidade, no amor, ele

experimentará por uma nova temporalidade, ou seja, uma nova duração e, pelo outro. Apenas o amor pode proporcionar a alteridade enquanto tal.

O caráter laborioso do amor se confirma frente ao ponto [point], aos inúmeros pontos que aparecem na cena do Dois. Um ponto pode ser determinante na consideração ou existência do amor. Frente aos obstáculos, os amantes devem “*trouver les termes d’une nouvelle déclaration*.”¹⁶ Assim, as dificuldades são, simultaneamente, de fato, um convite e um teste ao amor. De modo algum, o amor se afigura como algo fácil, pelo contrário, é pelo labor que se ama.

Embora, à primeira vista possa parecer que Badiou faz um elogio à um amor que deve durar e permanecer para sempre, não se trata disso a afirmação de que “*un amour véritables est celui qui triomphe durablement, parfois durement, des obstacles que l’espace, le monde et le temps lui proposent*”¹⁷. Badiou se interessa pela questão da duração [durée], mais do que pela existência ou não do amor. O ponto impele à escolher mais uma vez a escolha radical, e a sua superação será a possibilidade da duração.

O desejo de segurança e o conforto afastam o sujeito da construção amorosa, na medida em que não se permitem serem Dois, mas “1+1”. Badiou deposita no amor um caráter universal a partir do que segundo ele é um ‘maravilhar-se’ diante das histórias de amor. Com isso, constata não apenas a curiosidade, mas a necessidade do sujeito de vivenciar o mundo por uma diferença.

O ciúme tem como base a posse e, por ser a posse uma visão reducionista do outro, o amor fica ocultado [occultation]. O ciúme é obstáculo à superação dos pontos, ou

¹⁶ BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Éloge de l’amour*. Paris: Flammarion, 2009. p.34.

¹⁷ BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Éloge de l’amour*. Paris: Flammarion, 2009. p.24.

pode ser ele mesmo um ponto. A fidelidade manterá a existência a existência do Dois e a sua aventura.

Se encontra diretamente ligada à aventura, ou melhor, pela aventura se constata a fidelidade. No amor se encontra uma fidelidade ao acaso, não apenas à cena do Dois, uma vez que ele que foi inscrito pelo sujeito e deu início ao amor.

Apenas mediante o laborioso processo da constituição do Dois, pela fidelidade, pela redeclaração, o amor pode existir e se desenvolver e, a felicidade pode surgir. Por isso, Badiou pensa que “*le bonheur amoureux est La preuve que Le temps peut accueillir l’éternité*,”¹⁸ pois a duração no amor difere da duração da singularidade. A aventura é essencial à duração e ao amor e, deve ser obstinada. A realização da construção do amor se dá num processo laborioso, constante, ponto a ponto, por esta aventura obstinada que declarará e redeclará o amor em seus novos termos. É por meio desta aventura que o amor durará, e proporcionará um novo modo de durar, de viver. A obstinação será a força pela qual os obstáculos do tempo, do espaço e do mundo serão transpostos. Tal como o amor numa duração, a aventura lhe é essencial declarações e redeclarações,

O amor, segundo Badiou, é a reinvenção da vida, por isso quando cita a necessidade de reinventar o amor, fala da necessidade de reinventar a própria reinvenção da vida. A transformação na condição do amor se dá em diversos aspectos. De modo geral, a declaração em si mesma, por comprometer o sujeito transforma a sua relação consigo e com o mundo. A reinvenção da vida parece ser a transformação *par excellence*, embora Badiou seja claro quanto à sutura. De outra forma, a construção da verdade com o outro, ou seja, a alteridade, é a transformação no modo do

¹⁸ BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Éloge de l’amour*. Paris: Flammarion, 2009. p.32.

processo de subjetivação. Em relação à duração, questão tão cara à Badiou, a temporalidade, ou, o modo de durar também é transformado pela cena do Dois. Por último, mas não menos importante, o encantamento, ou seja, a transposição do ego, do narcisismo, em busca do outro, ou ainda, o encontrar o outro, parece constituir uma das mais importantes transformações no sujeito.

O encontro é o início da transformação do sujeito, que ao declarar o acontecimento, afirma o acaso e, se coloca num processo de transformação.

Entretanto, uma das dificuldades de pensar a transformação em Badiou, especificamente na condição do amor, é distinguir os limites desta transformação. Pois, à medida que a declaração já foi feita, tudo o que ocorre depois seria uma habituação do estado da situação ao acontecimento. Porém, na condição do amor, Badiou enfatiza a questão do acomodamento, do conforto e, da segurança, como sendo não amor, pois este é caracterizado por um esforço contínuo. A dificuldade está em entender os limites da transformação no âmbito do amor, que requer mais duração. Tal questão dependeria de se considerar a redeclaração uma transformação. Isto é, o ponto pode ser o fim do processo do amor. A sua superação pode ser considerada uma transformação ou apenas parte do processo do amor? Me parece que ambos. Se o sujeito sucumbe ao ponto ele seria visto como determinante, e pela perspectiva do termino, a possível continuação seria uma transformação. Todavia, da perspectiva da superação do ponto, ele aparece como parte do processo.

Poderia o sujeito permanecer existindo sem reinventar-se? As verdades das outras condições seriam suficientes para a sua existência?

O amor parece ser uma transformação perpétua, na medida que quando ocorre acomodamento o amor já não está mais em processo. Uma vez que a declaração pode ser refeita, o amor não encontra uma normalidade da situação,

havendo assim, uma reafirmação do encontro de modo perpétuo ou, enquanto houver fidelidade. Talvez por isso Badiou coloque o tédio como um inimigo do amor, algo que deve ser combatido e, será, pela obstinação da aventura.

Poderia a obstinação do amor perdurar e não se tornar um acomodamento? A resposta de Badiou parece ser afirmativa. Enquanto houver confiança no acaso a cena do Dois se construirá, na medida em que o Dois for capaz de encontrar novos termos para a sua declaração. Mesmo, assim, Badiou parece reconhecer a possibilidade de o Dois perder a sua fidelidade, de modo que não haja ciúme, tédio, abuso, fusão, ablação ou desistência. Por exemplo, em um caso de muito esforço do Dois mas, que não se mantém de forma saudável. A fidelidade apenas se perde. Isto, sem dúvida, está na minha especulação, mas parece ser a margem deixada por Badiou na sua consideração sobre o amor. E parece ser o único modo de o amor desaparecer que não seja por uma desistência ou violência na cena do Dois.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009.

BADIOU, Alain. *Conditions*. Traduzido por: Steven Corcoran. New York: Continuum, 2008.

BADIOU, Alain. *Elogio ao Amor*. Tradução de: *Éloge de l'amour*. Traduzido por: Dorothée de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BADIOU, Alain. *Logiques des mondes-L'Être et l'événement, 2*. Paris: Éditions Du Seuil. 2006.

BADIOU, Alain. *Logics of Worlds -Being and Event*, 2. Traduzido por: Alberto Toscano. New York: Continuum, 2009.

BADIOU, Alain. *Manifesto pela Filosofia*. Tradução: Emerson Xavier da Silva. Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Aoutra, 1991.

BADIOU, Alain. *Pocket Pantheon*. Traduzido por: David Macey. New York: Verso, 2009.

BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Trad    de: Emerson Xavier da Silva; Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. *Il n'y a pas de rapport sexuel-Deux le on sur <L' tourditi>> de Lacan*. Paris: Fayard, 2010.

MADARASZ, Norman R. *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e como representação*. Volume I. Trad    de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

Filosofia ocidental e não ocidental: O reconhecimento do *outro filósofico*

Leonardo Marques Kussler*

INTRODUÇÃO

O que diferencia, de fato, aquilo que conhecemos por *filosofia ocidental* daquilo que julgamos ser uma forma de *pensamento ocidental*? Por que é tão difícil reconhecermos e nos apropriarmos de conceitos e tradições originárias da filosofia se somos herdeiros da cultura oriental de uma maneira geral? Como é possível aproximar nossa tradição filosófica ocidental, arraigada ao discurso lógico, à elevação da realidade ao conceito, de uma forma de filosofar que não está baseada na lógica binária própria do discurso de matiz grego?

Para responder essas e algumas outras questões, propomos este artigo sobre a díade *filosofia ocidental* e *filosofia não ocidental*, ressaltando, de antemão, a necessidade de reconhecimento de um *outro filósofico*, isto é, um modo diferente de conduzir o processo filosófico além do já conhecido pelo Ocidente. A justificativa primordial institui-se a partir da falta de estudos no Brasil sobre a cultura filosófica oriental para além da forma meramente comparativa, de modo que consideramos necessário um modo de filosofar mais universal e multicultural, que não se

* Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos
— UNISINOS. Bolsista Prosup/Capes. E-mail:
leonardo.kussler@gmail.com

atenha exclusivamente à análise dos discursos e à comparação conceitual, na tentativa de uma adequação dos conceitos desenvolvidos no Oriente sob os moldes filosóficos do Ocidente.

Na primeira seção, este estudo exploratório e bibliográfico abordará, sucintamente, a origem da filosofia ocidental na cultura precedente, que deu raízes ao que conhecemos por filosofia grega e suas origens históricas. Desse modo, trataremos da polêmica questão do *purismo ocidental* da filosofia, destacando alguns aspectos que nos levam a crer que havia (e ainda há) pensamento e desenvolvimento filosófico no Oriente, assim como na cultura do Ocidente. Mostraremos que a mudança entre as filosofias das duas culturas divididas latitudinalmente está muito mais na sistematização e no modo de discurso baseado na lógica helênica e na dialética, tal como as conhecemos no Ocidente, diferentemente ao *modus philosophandi* do Oriente, que apresenta uma lógica e um discurso diferente, mas não menos importante e/ou qualitativamente filosófico.

Na segunda seção, justificaremos a incipiência filosófica em se radicalizar e cindir os discursos filosóficos do Ocidente e Oriente única e exclusivamente por conta de uma negação e, de certa forma, desonestidade intelectual de alguns autores da própria tradição ocidental, que fizeram e fazem uso de categorias orientais sem ao menos darem-se ao luxo de mencionar suas fontes, como se tudo produzido no Ocidente fosse novidade e indústria do *gênio ocidental*, que não aprende, apenas ensina. Também mostraremos a ineficácia e a perda epistemológica em julgar e categorizar a filosofia não ocidental como uma forma de pensamento inferior e não filosófico, apenas com base em uma análise linguística e formal, deixando de fora a atualidade da filosofia não ocidental, que trata de problemas existenciais e de um modo de vida filosófico, não se constituindo de forma distante e teórica como a tradição ocidental o faz.

Na terceira seção, elencaremos alguns estudos que enfatizam a possibilidade de tratar de culturas filosóficas diferentes de modo complementar, como um *outro igual*, que tem muito a dizer e saberes a destacar. Ressaltaremos como o Brasil está defasado em relação a outros países de outros continentes justamente por não levar em consideração a produção acadêmica e o constructo filosófico presentes no Oriente. Desse modo, sustentaremos um modo de filosofar que prevê e aceita modos de se fazer filosofia que propõe o crescimento mútuo das duas culturas com suas respectivas filosofias, ressaltando o caráter atual da proposta do presente artigo e da necessidade de se repensar a filosofia aos moldes multiculturais, não atrelados necessariamente à filosofia meramente comparativa.

1 BREVES COMENTÁRIOS ACERCA DAS ORIGENS DA FILOSOFIA

O orfismo e outros elementos de cunho religioso estavam presentes no berço da *paideia* clássica grega da tradição pré-socrática. O próprio pitagorismo não é uma seita que antecede o pensamento filosófico grego e, mesmo assim, não é considerado filosófico? Assim como os helenos consideravam os persas como bárbaros por não falarem grego, a filosofia, por sua etimologia, é uma atividade que tem sua *arché* do panorama helênico. O próprio Platão era considerado um *iniciado* nos mistérios de Elêusis e ciente do *orientalismo* de sua época. Em um mundo de trocas culturais, em uma espécie de *pangeia cultural*, é possível afirmar e defender piamente um purismo filosófico como algo próprio do ocidente e centralizado na ilha grega? A filosofia grega, apesar de imbuída no *lógos*, não é cerceada de alegorias, explicações semimitológicas, narrativas metafóricas místicas, tanto quanto qualquer explicação de mundo de sua época, fosse no Oriente ou no Ocidente? Como afirma Uzdavinyš (2004, xv-xvi),

Sem dúvida, a filosofia helênica, em geral, diferia das tradições anteriores de sabedoria precisamente por seu conjunto desenvolvido de lógica formal e dialética, juntamente com seu vocabulário técnico abstrato, assim como um novo tipo de racionalidade de um caráter mais ou menos “científico”. Mas esse edifício adicional foi construído sobre a própria superestrutura metafísica antiga — apoiado por certas revelações divinas, mitos cosmogônicos e rituais com objetivo de estabelecer a ordem cósmica e a justiça, assim como a transformação e elevação da alma por uma restauração de sua verdadeira identidade.

Autores ocidentais, por uma postura altamente *colonialista*, até o final do século XVIII, não tinham informações acertadas sobre cultura de países distantes da Europa (Cf. BLOCKER, 1999). Para termos uma ideia, até meados do século XIX, havia uma forte tendência de justificar o colonialismo através de um argumento de *hierarquia racial* e, posteriormente, *linguística*, de modo que havia línguas para *conquistadores* e *conquistados* — até descobrirem que o sânscrito dera origem das línguas europeias, como o grego, o germânico, o latim etc. (Cf. MCEVILLEY, 2002). As culturas egípcia, grega e cristã têm origem na Índia, mas a tradição arqueológica do *milagre grego* e da *descoberta histórica do Egito* parecem ter tomado conta do holofote — momento em que surge a teoria do povo ariano, do qual teriam descendido os indianos, o que justificava, novamente, o colonialismo britânico, pois eram da *linhagem ariana*, retomando os trabalhos desumanos e a exploração cultural de culturas diferentes. Pensemos no continente africano, que também foi forçado a pensar de acordo com o *homem branco* de forma brutal e selvagem — semelhante aos nossos índios brasileiros em pleno século XVI! —, mas que também possuem teorias epistemológicas, metafísicas,

dentre outras, que, normalmente são relegadas ou enformadas aos moldes ocidentais do saber (HAMMINGA, 2005).

A linguagem e o idioma grego representavam sinônimo de *racionalidade*, de modo que os *não gregos*, nessa linha de pensamento, não tinham capacidade, pois apenas balbuciavam, eram *barbaroi*. “Em termos da dicotomia grego/bárbaro, a ideia era que os bárbaros, não tendo sido formados pela *paideia*, ainda eram infantis; como crianças, servas de seus pais, eram acostumados à autocracia” (MCEVILLEY, 2002). Desse modo, por não seguir o padrão de democracia que não se fundamentou por muito tempo nem na Grécia, o Oriente não era digno do progresso helênico, pois não chegaria ao seu patamar de desenvolvimento cultural, filosófico e político — com exceção do período de *Alexandre Magno*, que propusera uma conquista de respeito cultural, espiritual. Aliás, não é este o mesmo argumento utilizado por tropas que invadem países no Oriente Médio, ainda hoje, de que estão *levando progresso aos países retrógrados*?

A forma de constituir o filosofar certamente difere nos diferentes países, por conta das diferentes culturas, mas o *filosofar* prescinde de quaisquer moldes temporais para que seja concebido como tal, isto é, não há apenas um modo de se fazer filosofia, pois o comportamento reflexivo acerca das coisas e de si mesmo é um processo do ser humano, não de determinada cultura ou de determinado povo apenas. Tanto é assim que as problemáticas tratadas pelos primeiros pensadores indianos — que deram origem ao pensamento filosófico-teológico desenvolvido em outros países asiáticos —, por exemplo, não se atêm apenas à relação da finitude humana em sua ligação com a divindade absoluta, mas também em relação ao comportamento, à realização pessoal, ao conhecimento e as formas de aceder a estes, à fundamentação do cosmos e da física, à teoria da ação etc. (BURNS, 2006).

2 POR QUE FALAMOS FILOSOFIA OCIDENTAL E PENSAMENTO ORIENTAL?

É comum o argumento de que a tradição oriental não produziu/prodiz uma *filosofia*, mas uma espécie de *sabedoria* ou *pensamento*. Parte desse argumento se fundamenta na tradição ocidental que enxerga o *orientalismo* como algo meramente místico, irracional e com fins religiosos, como versam os livros dos historiadores da filosofia, Giovanni Reale, W.K.C. Guthrie, Werner Jaeger etc. Parece um tanto descabido nomear a *filosofia não ocidental* como um *pensamento de ordem inferior* simplesmente por um capricho, por um orgulho em fazer parte de um lado do meridiano sociocultural que se assenta em uma história de conquistadores e colonizadores. Obviamente, como afirma Cooper (2002, p. 10), o currículo curto, a escolha pela tradição *canônica* da filosofia e o desconhecimento aliado ao desinteresse em aprender um idioma oriental contribuem para tal preconceito filosófico.

A filosofia ocidental antropológica, enfatizada na composição socrática, inaugura um direcionamento do pensamento do *eu*, de modo que o foco se altera da preocupação cosmológica ao cultivo da alma, da compreensão de si no mundo. A filosofia indiana/hindu, por exemplo, ocupa-se há muito tempo com a questão do eu (*ātman*) e a transformação deste. Desse modo, “a Índia teve, e ainda tem, suas próprias disciplinas psicológicas, éticas, físicas e teoria metafísica. Mas a preocupação fundamental — em contraste notável com os interesses dos modernos filósofos ocidentais — foi sempre a transformação, e não a informação [...]” (ZIMMER, 2008, p. 21), pois trata-se do foco na mudança da natureza humana, em seu *modo de ser*.

O *pensamento oriental* também é visto, *grosso modo*, como um conjunto de *literatura sapiencial*, isto é, de princípios, máximas e frases de efeito que convidam o leitor a repensar

seus valores, seu modo de vida, em relação ao que é mostrado em aforismos, metáforas, alegorias, histórias edificantes de personagens etc. São textos de *sabedoria* cujo objetivo é aconselhar e mostrar como tais propostas foram ou podem ser aplicadas. Trata-se, pois, de uma construção textual que se afirma pelo exemplo de vida — seja ficcional ou factual, tal como nos diálogos socráticos — e propõe resolução de conflitos com base em determinados *imperativos*. Em grande parte dos escritos, parece que nos deparamos com textos moralizantes e de conteúdo ético, enquanto que os textos da *filosofia ocidental* são argumentativos, compostos com premissas, adequação formal etc. Seguindo essas premissas, considerando as tradições de pensamento chinesa e indiana como *filosofias* — reconhecendo-as com o termo ocidental de origem grega —, estas seriam desprovidas de argumentos. Entretanto, de acordo com Wong (2001), a filosofia não ocidental, tanto de origem indiana quanto chinesa, pode ser facilmente compreendida como argumentativa, contando, inclusive, com comentários e críticas que remontam à Idade Média.

É necessária uma *compreensão de linguagem diferente* para tornar possível o diálogo e a comparação entre pensamentos de matizes tão diferentes. Ao comparar Heidegger, Derrida e Taoismo, Burik (2009) destaca o cuidado de cada um desses autores com relação ao valor da linguagem, pois são a forma de expressão e formação do pensamento. Essas tradições de pensamento que unem Ocidente e Oriente estão cientes da necessidade de abertura da linguagem para o campo meta-metafísico, pois “A linguagem não é negada, mas a uma certa ideia e a um uso da linguagem, o uso metafísico ou proposicional, é negada a dominação e superioridade sobre outras vias” (BURIK, 2009, p. 191).

Certamente que nossa contemporaneidade, em grande parte baseada pela pesquisa empírica, de caráter cientificista e racionalista, dificilmente se aterá às práticas meditativas bramânicas, budistas ou a *dietética* pitagórica ou

védica — e é claro que não é isso que queremos ao nos ocuparmos com este diálogo interfilosófico —, mas a compreensão de que há espaço para a compreensão presente em culturas não ocidentais que propõem um tipo de explicação filosófica de mundo, reflexiva, crítica e comprometida com a participação do ser humano através do exercício filosófico é importante. O abandono da explicação mitológica, por um rigorismo linguístico da filosofia ocidental, facilitou em muito a explicação das coisas, mas acarretou a limitação da filosofia como uma tarefa exclusivamente proposicional, sem muito espaço ao discurso aforismático, por exemplo.

A hermenêutica contemporânea, especialmente reforçada na figura de Hans-Georg Gadamer (1999), após o *hermeneutic turn*, traz à tona a problemática da limitação da linguagem, de modo que é necessário compreender a dificuldade de *traduções* de conceitos e de um afastamento necessário para que seja possível entender o percurso de conceitos, reconhecer os próprios preconceitos e as limitações no modo de conceber a realidade ocidental. É interessante notar que “A filosofia da Índia é fundamentalmente cética em relação às palavras; não acredita que sejam apropriadas para exprimir o tema principal do pensamento filosófico e portanto, usa de cautela quando procura traduzir em fórmulas puramente intelectuais a resposta ao enigma do Universo e da existência humana” (ZIMMER, 2008, p. 33). O que dizer, pois, da tradição oral e dialógica? E a relação mestre-discípulo?

Assim como afirma Leaman (1999, p. xi), “[...] filosofia oriental é filosofia, e não algo especial e esotérico de modo que precisamos de ferramentas não filosóficas especiais para operá-la”, mas, obviamente, tal noção é fortemente orientada pelo que compreendemos por *religião oriental*, visto que não há uma cisão clara de religião e filosofia no Oriente, pois são vistas como aportes complementares no modo de ser e de perceber a realidade. Entretanto, é

possível pensar, por exemplo, a filosofia platônica desconsiderando a metafísica que justifica sua filosofia por inteiro?

A distinção entre *religião* e *filosofia* é muito tênue, especialmente na cultura oriental. O que a religião tem que na filosofia falta? A religião induz a um tipo de comportamento baseado em dogmas próprios. O que dizer da filosofia pré-socrática, como a dos pitagóricos, que propunha a dietética, o modo de vida de acordo com preceitos pré-definidos? Aliás, o que dizer do platonismo, que também propunha um modo de vida semiascético, posteriormente retomado pelo epicurismo, estoicismo e cinismo? O *cuidado de si*, no processo de *conhecimento de si*, está atrelado muito mais ao modo de agir no dia a dia, o modo de reger a própria existência em acordo com um *standard* de vida em determinada comunidade filosófica. Outro aspecto que afastaria a filosofia da religião é seu caráter *metafísico*, por falta de um termo mais adequado, que baseia todo seu ensinamento como advindo do *lógos divino*. Mas o que dizer, pois, do *motor imóvel* aristotélico ou do *demiurgo arquiteto do cosmos* como *fundamento primordial* de toda sua filosofia? Outro elemento é o *templo* para encontros, discussões e adorações à determinada deidade. Pergunta: os filósofos da antiguidade ocidental não possuíam prédios — academias, liceus — nos quais se encontravam para lições e uma vida em comum, uma vida filosófica? (Cf. BILLINGTON, 1997).

Códigos de conduta — como o de Hamurabi, por exemplo, ou as regras de convívio dos *Analectos* de Confúcio — prescindem de embasamento teológico. Regras de conduta em comunidade, assim como punições previstas para comportamentos disformes, nem sempre estão atreladas a um discurso religioso. Por fim, há argumentos altamente ontológicos na interpretação filosófica do hinduísmo, do confucionismo, assim como o zen-budismo, que pode ser visto como um modo de ser religioso ou simplesmente como orientação espiritual, moral, filosófica.

3 A PERSPECTIVA DA FILOSOFIA TRANS/INTER/MULTICULTURAL

Diferentemente da pesquisa tradicional, a *filosofia comparativa* ou *transcultural* (*cross-cultural*) busca, intencionalmente, prover ferramentas para o estabelecimento do diálogo entre culturas muito diferentes. O foco é tornar possível a compreensão de que existem diversas *filosofias* no mundo, que podem coexistir em harmonia, sem a necessidade de homogeneização e/ou preponderância de um meridiano em relação ao outro. Na perspectiva *transcultural* da filosofia, o que está em xeque é a possibilidade de pensar a perspectiva filosófica, o núcleo do que seja filosofia nas mais variadas culturas, gramáticas, propostas de discursos filosóficos. Normalmente, os tópicos compostos concentram-se na construção de elos entre tradições diferentes, com culturas diferentes e um desenvolvimento filosófico completamente difuso — ex.: *pragmatismo e teoria normativa confucionista*.

A *filosofia comparativa* difere da *filosofia de estudo de áreas* e da *filosofia mundial*, visto que a primeira se baseia em um foco em um tema, uma região, e críticos e estudos comparativos naquele mesmo tema — ex.: *budismo e a crítica zen-budista* —, enquanto que a segunda ocupa-se em tornar-se hegemônica e encaixar diversas tradições em uma visão de mundo que as englobe, de forma sistemática (LITTLEJOHN, s/d). Entretanto, a filosofia comparativa também não é algo impensado e não reflexivo, que apenas assimila e importa conceitos e tradições de forma gratuita (WONG, 2001).

Discutir a relação ocidente-orientes é salutar e certamente profícua no que se refere às questões filosóficas, mas também às sociopolíticas. Quem sabe se um programa acadêmico brasileiro de *alteridade* com culturas diferentes não contribuiria a um intercâmbio de ideias mais proveitoso

entre os dois meridianos e a uma melhor compreensão e, consequentemente, aceitação dos processos religiosos, políticos, econômicos e sociais de diferentes países? O diálogo comparativo da filosofia *ocidental* e *não ocidental* não deveria, em pleno século XXI, ser levado aos mesmos moldes dos jargões de discussões rasas de estética, que afirmam que *o gosto não deve ser discutido*. É necessário compreender que, em diferentes regiões, diferentes povos organizam-se e têm perspectivas de mundo completamente diversas — trata-se da *Weltanschauung*, visão de mundo, de cada.

No entanto, é natural que haja comparação entre as tradições, afinal, é através do processo comparativo que se estabelecem *pontes conceituais*, isto é, a compreensão [da relevância] de diferentes tradições. Vale ressaltar que a *compreensão* é um movimento prévio para a *tradução*, e, antes do primeiro movimento, há o de *reconhecimento*. Dessa forma, é necessário reconhecer a existência de determinada forma de pensamento para, posteriormente, compreendê-la e, por fim, traduzi-la de uma margem cultural à outra. O que se torna desinteressante é parar no meio do processo ou nem iniciá-lo, pois inclusive o último passo supracitado — o de tradução — necessita de elaboração posterior, apropriação conceitual e reelaboração da visão de mundo e da compreensão filosófica como algo limitado, passível de atualizações. Uma filosofia ensimesmada, solipsista, tende a se desenvolver de forma unidirecional e a passos incertos, pois a noção de autossuficiência pode ser extremamente negativa e reduz as variáveis e alternativas para resolução de um problema filosófico.

Um dos principais papéis da filosofia se encontra em sua capacidade reflexiva e de *pensamento alternativo* em relação a um determinado conceito, problema, a uma hipótese. Nas palavras de Blocker (1999, p. 5), “[...] filosofia é uma reflexão crítica sobre questões gerais normativas e básicas, com o objetivo de prover respostas sistemáticas e logicamente

defensáveis para questões fundamentais — juntamente com a história acumulada de esforços anteriores em praticar filosofia nesse sentido”. Enfim, há modos e modos de filosofar na tradição indiana, chinesa, africana, islâmica etc., que se propõem e se afirmam como modos de ver o mundo e de interpretá-lo, dar explicações plausíveis e que sirvam para situar a vida dos seres humanos, abrir a mente de cada um para a limitação de sua própria compreensão e da possibilidade de rever os próprios conceitos e revalidá-los.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira seção, sublinhamos os aspectos que tratam da origem da filosofia e da ineficácia do pensamento baseado na cisão cultural e filosófica tal como a conhecemos, que luta pela potência genealógica do processo filosófico em um marco territorial ocidental ou oriental. Também ressaltamos que a defesa pela origem filosófica no Ocidente também é baseada por um pela supremacia socioeconômica, de modo que os países do leste geográfico foram considerados filosoficamente inferiores e/ou incapazes por conta do parco conhecimento cultural e, conseqüentemente, filosófico de países distantes da Europa até meados do século XVIII. Enfatizamos a noção de que diferentes povos propunham explicações de mundo diferentemente das explicações convencionais ocidentais, sendo descreditadas simplesmente por não serem orientadas aos moldes do filosofar ocidental.

Na segunda seção, propusemos uma reflexão acerca da descaracterização do filosofar oriental por apresentar um modo de pensar, compreender e explicar a realidade diferente do padrão ocidental, ressaltando como nomes conhecidos da história da filosofia contemporânea — séculos XIX, XX e XXI — ainda consideram a *filosofia não ocidental* como uma proposta não filosófica simplesmente por não fazerem parte do cânon filosófico dos *vencedores ocidentais*,

dos *colonizadores que ditam regras válidas*. Também tratamos sobre a atualidade da filosofia não ocidental, enfatizando como boa parte de suas preocupações filosóficas versam sobre a transformação do ser humano, de sua personalidade íntima, e não apenas da informação, do conhecimento sobre si e sobre as coisas. Apontamos para o aspecto sapiencial e de preocupação ética dos textos orientais — inclusive, sendo injustamente acusados de serem desprovidos de argumentação —, diferentemente da parte mais tradicional da filosofia ocidental, que se orienta através de uma argumentação teórica, que, por vezes, acaba reduzindo-se aos elementos meramente formais, desconexos às problemáticas humanas — com exceção de alguns autores destacados nesta seção, que também propuseram uma perspectiva de *cuidado de si* e de preocupação com o modo de ser prático de quem busca a filosofia no Ocidente. Trata-se de modos de linguagens diferentes de pensar o aspecto teológico e filosófico, que devem ser compreendidos em suas peculiaridades, firmando um diálogo profícuo para as duas partes, construindo *pontes filosóficas*.

Na terceira seção, tratamos da perspectiva multicultural que o texto adota, que objetiva formar pontos de contato e diálogo entre duas culturas tão variadas como as do Ocidente e do Oriente. Ressaltamos a diferença da filosofia multicultural e da filosofia comparativa, que busca apenas comparar as tradições advindas do Oriente e do Ocidente com base na perspectiva ocidental, não levando em conta o discurso oriental, mas apenas constatando sua existência. Destacamos, também, a possibilidade de a academia brasileira filosófica também levar em consideração mais aspectos interculturais e interfilosóficos, promovendo um maior diálogo entre temas provenientes da filosofia ocidental e estabelecendo parâmetros de reconhecimento e de alteridade conceitual e cultural de diferentes tradições.

Por fim, a atualidade desta pesquisa se valida essencialmente pela forma com que fazemos filosofia, com

dificuldade em reconhecer tradições que fogem um pouco à nossa zona de conforto filosófica, mas que, certamente, teriam muito a contribuir à filosofia tal como a produzimos atualmente. Adicionalmente, a filosofia não ocidental agregaria um caráter mais socrático-dialógico que parece que se perdeu ao longo de nossa história filosófica ocidental, com exceção de algumas tradições de raízes existencialistas, que abordam temas contemplativos/teoréticos, que, por vezes, não dizem respeito ao nosso cotidiano. Temos o que aprender com o modo de filosofar oriental, pois este trata da questão da compreensão e do que conhecemos pelo cuidado de si em pleno século XXI, no sentido de buscar uma melhoria existencial, de transformação do modo de ser — algo que deixa falta e melhor caracteriza a tarefa filosófica.

REFERÊNCIAS

- BILLINGTON, Ray. *Understanding Eastern Philosophy*. London; New York: Routledge, 1997.
- BLOCKER, H. Gene. *World Philosophy: An East-West Comparative Introduction to Philosophy*. New Jersey: Prentice-Hall, 1999.
- BURIK, Steven. *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*. Heidegger, Derrida, and Daoism. Albany: State University of New York, 2009.
- BURNS, Kevin. *Eastern Philosophy: The Greatest Thinkers and Sages from Ancient to Modern Times*. London: Arcturus, 2006.
- COOPER, David E. *As filosofias do mundo: uma introdução histórica*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2002.

- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer; revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HAMMINGA, Bert (Ed.). *Knowledge Cultures: Comparative Western and African Epistemology*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2005. (Póznán Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities; 88).
- LITTLEJOHN, Ronnie. “Comparative Philosophy”. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/comparat/#SH5a>>. Acesso em: 30 de julho de 2015.
- MCEVILLE, Thomas. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophy*. New York: Allworth Press, 2002.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia – Antiguidade e Idade Média, vol. I*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1991. (Coleção Filosofia).
- UZDAVINYS, Algis (Ed.). *The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*. Bloomington: World Wisdom, 2004.
- WONG, David. “Comparative Philosophy: Chinese and Western”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwes/>>. Acesso em: 30 de julho de 2015.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Trad. Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza e participação de

Adriana Facchini de Cesare. 4.ed. São Paulo: Palas Athena, 2008. (Compilado por Joseph Campbell).

O ego encarnado

*Luiz Edmundo Pinto Bonilha**

Introdução: a noção de corpo no pensamento ocidental

Em todos os processos de transformação Política, Cultural e Social, o corpo esteve presente. Não só como objeto de força física como na transição do feudalismo para a revolução industrial, mas também como “símbolo” de contemplação (Gregos); pecados (idade média); alter-ego (atualmente).

Na Grécia o corpo era admirado não apenas no sentido estético, mas por uma questão de intelecto. Um corpo saudável, bem proporcionado, era concebido como uma busca para a perfeição. Isto porque os gregos atribuíam ao corpo um sentido (quase) divino:

“Os corpos não existiam apenas para mostrar-se, eles eram também instrumentos de combate. Tudo na natureza era luta, era obstáculo a ser transposto, era espaço ou terra a conquistar. A vida diziam os deuses, não era uma graça, mas sim um dom a ser mantido”¹. No âmbito filosófico grego, também podemos constatar uma consideração do corpo não tão negativa:

A esse respeito há, mesmo, uma fórmula que usam os adeptos dos mistérios: “É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se.” Fórmula essa,

* Mestrando no curso de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: ledmundo@yahoo.com

¹ Barbosa, M. R., Matos, P. M., & Costa, M. E. (2011). *Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje*. Psicologia & Sociedade, 23(1), 24-34.

sem dúvida, que me parece tão grandiosa quanto pouco transparente! Mas não é menos exato, Cebes, que aí se encontra justamente expresso, creio, o seguinte: os Deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos Deuses².

As coisas terrenas, físicas, são prejudiciais para o filosofar, segundo Platão. Por isso, deveríamos nos desapegar, “nos libertarmos”, de tudo que é passageiro para poder filosofar sem os caprichos da matéria, das emoções, afim de não nos desviarmos do caminho da verdade eterna. Em decorrência disso, aqui se levanta a hipótese que Platão não negava o corpo. O que ocorre, segundo o Professor Anastácio de Araújo Junior, é que os tradutores preferem traduzir “morada” como “prisão”, mas tal vocábulo é bem mais vasto:

As traduções, em geral, vertem o termo (morada)³ como prisão, porém o vocábulo é mais amplo e pode ser traduzido tanto por prisão quanto por lugar onde se deve manter a atenção, local onde se deve permanecer alerta, fronteira a qual se deve guardar, janela que deve-se cuidar, lugar de vigilância, velamento, enfim, um lugar no qual se deve estar atento e cauteloso na medida em que se está sendo também supervisionado. Seguindo essa interpretação, o corpo é o lugar a que somos destinados do qual não devemos fugir e ao qual devemos estar atentos e vigilantes. O corpo é uma espécie de morada vigiada da qual não devemos fugir. Quer dizer: a relação corpo-alma é muito mais complexa do que a concepção ascética que geralmente se atribui ao diálogo Fédon. Se o corpo

² PLATÃO, 1972, p. 68-69

³ Não foi possível escrever a palavra “morada” em grego por não ter encontrado o programa para transcrever essa palavra para o grego.

fosse uma simples prisão, a alma não poderia sequer afastar-se dele para dedicar-se à atividade do pensamento. Prisão é o modo de dizer que a alma pode se aproximar tanto do corpo que ela acabe por perder a consciência de sua diferença em relação ao corpo. A alma pode identificar-se com o corpo até perder-se, acreditando-se, então, só corpo⁴.

Pelo fato de o corpo “alimentar” os desejos e este por sua vez, desviar o ser humano do caminho “puro”. Impedindo-o de estar entre os escolhidos de Deus no dia do juízo final, durante o cristianismo o corpo passou a ser “símbolo” de pecado. Porém aqueles que se desviavam do caminho da salvação flagelam-se para obter perdão do pecado cometido. Disso podemos inferir que o corpo passou a ser concebido com uma visão complexa que percorria do sagrado ao pecaminoso: de um lado o corpo “originador” do pecado, devido as suas pulsações, desejos...; e de outro como “corpo purificador”: através da dor carnal, o pecador se redime diante de seus erros perante Deus. Tal dualidade é algo frequente na simbologia cristã⁵. Com isso podemos

⁴ ARAÚJO JR. [201-], p. 6

⁵ Cabe salientar que pelo fato dessa dualidade ser frequente na igreja cristã, não queremos dizer que ela existiu apenas nessa instituição religiosa. Houve, na Grécia antiga, um movimento religioso chamado Órfico. Que tinha uma concepção dualista do homem. Como não há muitos materiais que tratam desse assunto e o pouco que sabemos é o que está relatado nos diálogos não tratamos desse assunto por duas razões: 1) Podemos correr o risco de fazer afirmações não coerentes acerca do orfismo. 2) Correríamos o risco de desviar o foco de nosso estudo. Mas a nível de curiosidade acrescentaremos um trecho que resume esse movimento religioso: “O Culto de Mistérios Órfico, teria sido um diferencial da concepção religiosa da pólis grega com inúmeros pontos de divergência. Destacando-se em sua cosmogonia – mostrando uma nova forma de ver a criação do cosmos, porém ainda partindo de um princípio caótico, como Hesíodo. Em sua teogonia traz uma abordagem diferenciada da criação dos deuses, e explica a tão necessária relação do “um” com o “todo” no mundo grego, utilizando Zeus como

dizer que: O corpo é a alma do cristianismo⁶:

É esta beleza plástica do corpo que encontramos no santo representado em seu martírio ou em apoteose. Ao corpo do pecador que é só desordem, aviltamento, pois ele não consegue controlar suas paixões, opõe-se o corpo harmonioso de Adão e Eva. O universo paradisiaco é o domínio por excelência do corpo sábio, isento de todo desejo sexual, (...) Corpo sem paixões nem pulsões⁷

Se durante a Idade Média o cristianismo passou uma imagem do ser humano como uma “ponte” entre o pecador e o abençoado. No Renascimento, há uma dessacralização da vida e Deus é colocado em segundo plano e o ser humano começa a perceber-se como um ser individualizado,

sendo o princípio e a regência de todas as “coisas”. Destaca-se, e com grande importância a sua antropogonia, informando que o homem se origina das cinzas dos titãs e do menino Dioniso Zagreu, tendo ele um corpo impuro, servindo de cárcere para uma alma divina e imortal. Rejeita o sacrifício sangrento, rompendo com laços de comensalidade entre cidadãos e com o mito, arquétipo, separatista de homens e deuses. Contudo, o ponto alto desta diferença, e o mais fascinante no pensamento religioso órfico é a sua escatologia, que divide o Hades em três pontos, para onde se destinam os mortos de acordo com um critério moral de julgamento de seus feitos em vida.” Fonte: <https://cpantiguidade.wordpress.com/2009/12/28/o-culto-de-misterios-orfico/> Acessado em 16/12/2014

⁶ “A fé e a devoção ao corpo de Cristo contribuíram para elevar o corpo a uma alta dignidade, fazendo dele um sujeito da história. “Corpo de Cristo que comemos, que se revela a partir do real e da carne. Pão que converte e salva os corpos”. Corpo magnificado do filho encarnado, do encontro do Verbo com a Carne. Corpo glorioso do Cristo da Ressurreição. Corpo torturado do Cristo da Paixão, cujo símbolo é em toda parte a cruz, lembra o sacrifício pela redenção da humanidade. Corpo em migalhas da grande legião dos santos. Corpo maravilhoso dos eleitos no juízo final. Presença obsedante do corpo, dos corpos”. (CORBIN. 2010. p. 20)

⁷ CORBIN, 2010, p. 21

colocando-se como ponto central na natureza e no mundo, capaz de decidir o rumo de sua própria vida. Sentimento este que é acentuado com o advento dos estudos científicos como a física e a astronomia, através de Kepler e Galileu entre outros. Além dos estudos científicos que contribuíram para a mudança no comportamento do homem do renascimento; a economia teve uma grande importância para que isso acontecesse:

O comerciante é o protótipo do indivíduo moderno, o homem cujas ambições extrapolam os quadros estabelecidos, o homem cosmopolita por excelência, que faz de seu interesse pessoal o móbil de suas ações, ainda que em detrimento do “bem geral”⁸

Outros estudos que também contribuíram para o surgimento da noção moderna de “sujeito” foram os de anatomia, que surgiram a partir do século XV, investigando a fisiologia humana, dissecando os corpos. Estes eram observados não mais como uma parte pertencente do ser humano, mas um mero objeto de estudo, tratado como máquina, um resto:

(...) a partir do *De corporis humani fabrica* (1543) de Vesalius, uma distinção implícita nasce na episteme ocidental entre o homem e seu corpo. Aí nasce o dualismo contemporâneo que, de um modo igualmente implícito, considera o corpo isoladamente, em uma espécie de indiferença em relação ao homem ao qual empresta seu rosto. O corpo está associado ao ter e não ao ser⁹

A separação entre homem e corpo, não é uma

⁸ BRETON, 2012, p. 60

⁹ BRETON, 2012, p. 72

novidade, como já sabemos. Mas desde então, essa divisão influenciou não apenas a economia ou a medicina, mas o mundo ocidental até nossos tempos. O corpo passa a ser um “fetiche”, pessoas investindo em seu corpo através de procedimentos cirúrgicos, de produtos de beleza para “esconder” a ação do tempo ou para obter um status profissional ou social. Ou seja, pessoas “usando” seu corpo para alcançar um padrão estético promovido pela publicidade, pela mídia. Nota-se a crise não apenas do corpo, mas também, a do sujeito. Sua subjetividade “perde-se” num “horizonte” de imagens que modelam o ser humano. Este por sua vez não constitui mais seu ser, apenas constrói seu corpo. Em suma, é com o advento das pesquisas físicas, astronômicas, dos estudos da anatomia do ser humano, da filosofia mecanicista, entre outros fatores; que o ser humano começou a se ver como um indivíduo separado da natureza e de seu corpo.

É através de Descartes que mostramos como as pessoas daquela época concebiam a noção de corpo. Para Descartes, o homem é algo substancialmente diferente do corpo: de um lado há a substância pensante (*res cogitans*); e do outro a matéria, o corpo (*res extensa*). No entanto, salientamos que não temos a pretensão de afirmar que Descartes foi o fundador da dualidade “corpo-mente” (ou corpo-alma), mas que ele foi um catalisador do pensamento de sua época sobre essa discussão e que sua filosofia teve grande impacto no pensamento ocidental é o que não podemos negar.

Pressupomos que o filósofo francês não negou o corpo; apenas reconhece que tudo que ele adquiriu empiricamente não era tão confiável por que, algumas vezes, os sentidos lhe demonstraram propensão ao erro. E seguir acreditando “fielmente” naquilo que já havia, de alguma forma, demonstrado estar errado, seria incoerente. Por isso que nos *Juízos* é preciso se “resguardar” quando tentamos relacionar alguma semelhança com as *Ideias* que estão em

mim com as coisas que me são exteriores. Por outro lado há coisas que não temos como duvidar: como as *Ideias* (enquanto consideradas em si mesmas); as vontades ou afecções, por não poder negar o que desejo. Como, também, a de termos um corpo. O conhecimento de que há corpos extensos, coisas exteriores a mim só é possível através da substância pensante, do ego. Isto é o que Descartes quis mostrar na Meditação Segunda que é possível e mais fácil conhecer o “espírito” sem os atributos do corpo do que o inverso. Nas palavras de Descartes

conhecemos os corpos apenas pela faculdade de entender que está em nós, e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os vermos, ou de os tocarmos, mas somente pelo fato de os concebermos pelo pensamento, que não há nada que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito¹⁰

Temos assim um sujeito que é “pura representação” que concebe as coisas somente pelo “espírito”. O “espírito” sem os atributos do corpo permite que Descartes discuta sobre Deus e a alma sem formar ideias confusas e ou misturadas com as ideias do sensível¹¹. Sendo que a capacidade de pensar é um atributo da alma e, portanto, não do corpo. Este por sua vez, não contribui para o conhecimento do inteligível, do puro conhecimento: *tudo o*

¹⁰ DESCARTES, 2011, p. 54

¹¹ Por isso que na Meditação Primeira, Descartes coloca em dúvida tudo o que ele havia aprendido. Assim, caso, ele quisesse fundar um conhecimento seguro nas ciências, seria preciso apoiar-se num fundamento indubitável. Fundamento que ele “encontra” na Meditação Segunda que é o fato de eu ser uma coisa que pensa. Para que assim, na Meditação Terceira, ele pudesse provar a existência de Deus num fundamento livre de toda e qualquer dúvida. Para maiores detalhes: Cf. DESCARTES, René. *Objecções e Respostas*. p. 163. Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1973, (Os pensadores).

*que pode pensar é espírito, ou se chama espírito. Mas como o corpo e o espírito são realmente distintos, nenhum corpo é espírito. Logo, nenhum corpo pode pensar*¹².

Michel Henry, apoiado em um pensador francês chamado Maine de Biran, traz à tona a afirmação da possibilidade de o cogito ser um “eu posso”. Tal enunciação “consiste na afirmação que o ser desse movimento, dessa ação e dessa faculdade é precisamente o de um cogito”¹³. Isto porque é a experiência da imediatez, que faz com que o corpo não seja considerado um “meio” da experiência, mas a própria experiência. Tal questionamento visa colocar o cogito como uma faculdade de produção. Fundando, dessa maneira, uma nova teoria ontológica do conhecimento que se dá, não a partir de um pensamento “pré-reflexivo”, mas sim, através de uma experiência interna transcendental que é a da subjetividade que se origina através do Corpo.

A subjetividade é uma “essência” que permite reconhecermos e diferenciarmos os indivíduos. Na filosofia é chamada de: “Eu”; “Sujeito”; “Ser Agente”. A essência mais íntima do ser humano. Para alguns filósofos esse “eu” é uma ficção que inventou um “sujeito” como a “causa” de toda e qualquer ação: “O sujeito (ou falando de modo mais popular, a alma) foi, até o momento, o mais sólido artigo de fé sobre a terra(...)”¹⁴. Ao contrário de Descartes que considera o “eu” um fato incontestável e evidente por si mesmo:

De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a

¹² DESCARTES, 1973, p. 163

¹³ HENRY, 2012, p. 71

¹⁴ NIETZSCHE, 2009, p. 13

concebo em meu espírito¹⁵

Enquanto para Nietzsche o “sujeito” é apenas uma crença, pois o que (digamos assim) há são apenas impulsos que competem entre si e esses só existem enquanto “vontade de potência”, para Descartes o “sujeito”, só pode ser sujeito enquanto ser pensante. Para Michel Henry, só podemos falar de sujeito enquanto “sujeito encarnado”: “O homem, como sabemos, é um sujeito encarnado, seu conhecimento se situa no universo, as coisas lhe são dadas sob perspectivas que se orientam a partir de seu corpo”¹⁶

Ao mesmo tempo em que o filósofo alemão desconstrói a noção de sujeito, o pensador francês constrói o sujeito, o eu, essa substância pensante, afirmando que é mais fácil de se conhecer que os corpos e o corpo (este último é negado na segunda meditação). Michel Henry, apoiando-se em Maine de Biran, inverte o cogito cartesiano e o pensa a partir do corpo. Pode-se resumir o ensinamento de Biran “nestas palavras: um corpo que é subjetivo e que é ego”¹⁷. Portanto, o caminho proposto por Michel Henry é de uma tentativa de consolidar a sua perspectiva de uma subjetividade encarnada no corpo e dos afetos, ou seja, na sensibilidade.

David Le Breton tece críticas a pesquisas que ignoram o ser humano encarnado: “Esquecemos com frequência o quão absurdo é nomear o corpo como se fosse um fetiche, isto é, omitindo o homem que o encarna”¹⁸. Breton afirma que antes de nos “depararmos” com corpos, vemos homens e mulheres, ou seja, trazendo para nosso ponto de vista, nos deparamos com sujeitos encarnados que transformam e modificam constantemente o mundo através

¹⁵ DESCARTES, 2011, p. 43

¹⁶ HENRY, 2012, p. 16

¹⁷ ibdem, 2012, p. 21

¹⁸ BRETON, 2011, p. 24

de “perspectivas que se orientam a partir de seu próprio corpo”¹⁹. Ou nas palavras do sociólogo francês: “Nunca se viu um corpo: o que se vê são homens e mulheres. Não se vê corpos”²⁰. Podemos atribuir outra perspectiva a essa afirmação, já citada logo acima: “(...) o corpo, em sua natureza originária, pertence à esfera de existência que é a da própria subjetividade”²¹. Portanto, o homem nunca esteve separado de seu corpo. O conceito “corpo” é uma invenção recente que herdamos do renascimento. É o que Breton nos mostra em seu livro: *Antropologia do Corpo e Modernidade*.

1) O corpo subjetivo

O pensador francês Michel Henry traz uma nova concepção de “sujeito”. Um sujeito que não é mais visto sob o ponto de vista metafísico, substancial ou como coisa extensa sem a clássica dicotomia corpo e alma/matéria e substância e que passa a ser considerado em sua corporeidade. O homem, enquanto um ser existente, em sua experiência de vida ou experiência vivida não é um conjunto de sentimentos que culminam no ápice de suas deliberações racionais. Há no ser humano uma experiência interna transcendental que através dessa todas as idéias de nossas faculdades, intencionalidades se conhecem em sua realização imediata de seu ser mesmo. Tal capacidade nos possibilita adquirirmos idéias de conceitos como “desejar, querer, lembrar”... sem necessidade de algo exterior para isso, pois “a experiência interna transcendental, meio no qual se cumpre a verdade originária, é também a fonte de todas as nossas idéias das faculdades”²². Ao colocar essa alternativa

¹⁹ HENRY. 2012, p.16

²⁰ BRETON, 2011, p, 24

²¹ HENRY, 2012, p.17

²² HENRY, 2012, p. 28

ontológica, Henry, influenciado por Maine de Biran, pode afirmar que o sentimento de eu, é a fonte originária do conhecimento. Essa experiência interna transcendental, ou nas palavras de Maine de Biran “o fato Primitivo” que é o EU²³, é a maneira mais certa e segura de conhecer, devido a sua imediatividade e por seu conteúdo ser dado na ausência de qualquer distância, mas sim, em sua imanência, na transparência absoluta²⁴.

Com isso, Biran está criticando o filósofo francês Descartes por considerar a sua filosofia “uma concepção estática do pensamento”²⁵ e fechada em si. Quer dizer, não é o movimento que caracteriza a vida da consciência e suas modificações, são as idéias, ou seja, determinações do pensamento. Assim o conhecimento claro, como pretendia Descartes, só é possível na esfera das matemáticas. Se levarmos em conta a ação e o movimento em si, eles farão parte das determinações da extensão e não mais determinações de um pensamento.

Podem alegar que Biran está apenas, com outras palavras, dizendo que o “eu” é uma substância modificada por acidentes. No entanto, seu intuito “é precisamente de determinar o cogito como uma faculdade de produção”²⁶. Dessa maneira:

²³ Fato Primitivo é um sentimento íntimo, o sentimento do EU que, segundo Maine de Biran, que produz no mundo exterior uma mudança e é identificado com o “Esforço”. Conceito que abordaremos em seguida.

²⁴ Essa redução a uma esfera originária de certeza é o que possibilitará tanto Michel Henry quanto Maine de Biran, ter como intuito uma “ciência identificada com a existência, não ontológica ou abstrata, mas real ou sentida”(HENRY,2012,p. 32). Sendo que a ciência com seus métodos científicos de avaliação não têm capacidade de pretender a alcançar um nível de verdade absoluta por não pertencerem a imanência radical e consequentemente um meio de verificação interior.

²⁵ HENRY, 2012, p.69

²⁶ HENRY, 2012, p. 70

O *cogito* cartesiano sofreria, então, uma modificação radical de valor a fim de se dobrar às exigências da tendência de fundamental do pensamento biraniano. Precisaria se despojar desse imobilismo da substância-pensamento para se tornar, ao contrário, a experiência mesma de um esforço em sua efetivação, esforço com o qual começa e termina, segundo Biran, o ser do eu. (HENRY, 2012, p. 70)

Com isso, a extensão não faz mais limites ao ser do ego. Ele não é mais “puro” pensamento, cartesianamente falando. Agora, ele aparece como ação; que interfere e modifica o mundo ininterruptamente: “o ego é uma faculdade, o cogito não significa um “eu penso”, mas um “eu posso””²⁷. A novidade da proposta de Biran fica mais clara quando ele afirma que “o ser desse movimento, dessa ação e dessa faculdade é precisamente o de um *cogito*”²⁸. Pelo fato de o movimento ser de maneira imediata, nos ser dado sem ser necessário que ele seja um objeto puro de um pensamento temático; considera que seu estudo deve fazer parte de um “projeto de uma filosofia primeira”²⁹:

Nós nos unimos a nossos movimentos, não os deixamos em nenhum momento quando os fazemos, somos constantemente instruídos por eles; de um saber cuja originalidade e caráter excepcional, é verdade, mostramos porque nos confundimos com esses movimentos, por que seu ser, fenomenologicamente determinado segundo o modo de seu parecer, que é o da experiência interna transcendental, é o ser mesmo da subjetividade³⁰

²⁷ ibdem, p. 70

²⁸ Ibidem, p. 71

²⁹ ibdem, 2012, p. 72

³⁰ Ibidem, 2012, p. 72

O que diferencia o “eu-penso” cartesiano em relação ao “eu-posso” biraniano, é que o segundo tem a capacidade de mudar, transformar o mundo, ou seja, esse “ser” que é o “ser” mesmo da subjetividade, não se trata de uma natureza abstrata, mas sim de uma produção:

Esta (...) não é nem o fato nem a obra de uma vida biológica, de um inconsciente dinâmico, de uma vontade de potência, de um impulso vital, de uma práxis indeterminada ou em terceira pessoa, de uma força obscura qualquer, essa força é cientemente produtiva, ela nunca faz mais do que sabe, o menor de nossos gestos cotidianos que o hábito, o recalque ou qualquer outra causa teriam tornado inconsciente, pertence, com efeito, à esfera de transparência e de certeza absoluta da subjetividade transcendental, seu ser é o ser mesmo da verdade originária³¹

Diferentemente do filósofo do cogito, a filosofia biraniana não trata o corpo como uma res-extensa com movimentos mecanizados, como causa-efeito, sob o apoio de teorias transcendentais amparada numa ideia da razão. Permitindo relacionar o ser ontológico ao ser subjetivo. Nessa concepção o corpo não é um meio, nem um instrumento. Ele é, em sua efetivação, ação, movimento sentido, sentimento do esforço.

O agir, o movimentar-se, não é algo refletido. Pelo “ser” pertencer “à esfera da transparência absoluta da subjetividade”³², tais movimentos não são inconscientes, nem são mecânicos e nem precisam de “intermediário” para serem realizados.

. Assim, Henry volta-se para a profundidade, que é

³¹ ibdem p. 72-73

³² HENRY, 2012, p. 78

onde residem as obscuridades, os problemas que, para Biran, há dois tipos de conhecimento, que ocasiona por consequência, dois tipos de manifestação dos seres: o *exterior* e o *interior*.

Na primeira forma de conhecimento, o ser nos é dado pela mediação de uma distância fenomenológica, trata-se do ser transcendente. Maine de Biran denomina esse conhecimento de “conhecimento exterior”. Na segunda forma de conhecimento, o ser nos é dado imediatamente, na ausência de toda distância, e esse ser não é mais qualquer um, é o eu, cujo ser é determinado unicamente de acordo com a maneira pela qual ele nos é dado. Maine de Biran denomina essa segunda forma de conhecimento de “reflexão” e o sistema, na de ideias que se apoia nele “sistema reflexivo”. *O termo reflexão na pena de Maine de Biran, significa exatamente o contrário do que habitualmente entendemos por reflexão*, já que esta designa, para nós, a operação por meio da qual o que nos era dado imediatamente se afasta de nós e, pela mediação da distância fenomenológica, cai sob a jurisdição do horizontal transcendental do ser. Sem essa simples observação, introduz-se uma confusão essencial na compreensão do pensamento biraniano³³

Como podemos perceber a reflexão no pensamento biraniano é uma experiência onde percebo meu “eu” em sua primeira expressão, em sua imediatez, o meu “eu”, como imanência radical. Além de se afastar da psicologia clássica e empírica, Maine de Biran tem como intuito apresentar uma ideologia subjetiva que possibilite expressar o sentido interior das faculdades subjetivas. Dessa maneira podemos entender a razão da reflexão corresponder a uma percepção da experiência interior, ou seja, a fonte originária de toda

³³ ibidem p. 22

evidência, que para ele é o cogito, entendido não como um ato reflexivo, mas como ação, movimento e esforço do qual afirmo meu “eu” como um poder, um “eu-posso”³⁴.

A crença na necessidade de um agente para a realização de uma atividade é o que Nietzsche chama de “hábito gramatical”: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo”³⁵. Ou nas palavras de Michel Henry: “Como intermediário entre alma e os movimentos pelos quais ela age no mundo, o corpo não existe, não passa de uma ficção do pensamento reflexivo”³⁶. Tudo aquilo que usamos como meio, como instrumento, nos é “apresentado” como uma realidade diferente. Assim, se o corpo fosse um instrumento do sujeito ou do pensamento, este “deveria ter, por hipótese, conhecimento desse corpo como de uma realidade transcendente”³⁷. Não havendo separação e nem distância entre a alma e o movimento, não se faz preciso de um meio para a efetivação do movimento. Os catalisadores dos movimentos do corpo é a espontaneidade:

Nossas ações se realizam sem que recorramos a nosso corpo como meio. Não temos, portanto, nenhuma necessidade de refletir sobre esse meio ou sobre esse corpo, este jamais constitui para nós um problema, nem um elemento para resolver um problema. Nossos movimentos se realizam espontaneamente, naturalmente, não têm “instrumentos” que serviriam para que os executássemos: “a alma”, diz Maine de Biran, “não pensa de antemão no objeto de seu querer, ou nos instrumentos que devem executá-lo e que ela não

³⁴Biran faz do movimento a “potência” que explica a “transmissão”, o “trajeto”, que vai da ideia a ação, cuja mediação não há senão através do próprio corpo e não mais a coisa que pensa.

³⁵ NIETZSCHE, 2005, p. 22

³⁶ HENRY, 2012, p. 79

³⁷ *ibidem*, p. 79

conhece”. Desse modo, o ego age diretamente sobre o mundo. Ele não age por intermédio de um corpo, não recorre na realização de seus movimentos, a nenhum meio, ele é ele mesmo esse corpo, ele mesmo esse movimento, ele mesmo esse meio. Ego, corpo, movimento, meio são a mesma coisa, e esta é bem real, não se dissolve na noite do inconsciente, nem no vazio do nada, é um ser, e esse ser é aquele de tudo que nos é dado numa experiência interna transcendental, é o ser mesmo do ego³⁸

Com isso o pensador francês quer dizer que a noção de que temos de movimento como consequência de uma ação anteriormente verificada, ou seja, o corpo como um intermediário para um agir, é apenas como representamos o movimento, um “movimento em ideia”, como diria Henry. Mas não o movimento que é de uma efetividade fenomenológica do qual o ser nos é dado numa experiência íntima de nossa vida interior: a experiência interna transcendental. “O ser do movimento é uma revelação imediata de si a si mesmo, sem que nessa revelação ele apareça para si mesmo, pela mediação de uma distância fenomenológica, no elemento do ser transcendente”³⁹. Com isso nega-se toda interferência da sensação muscular ou de qualquer outra forma de mediação entre o saber originário, primordial que é o nosso, com a revelação de si mesmo, afinal, se “toda consciência é consciência de alguma coisa, a experiência interna transcendental é sempre uma experiência interna transcendente”⁴⁰. Afirma-se que é uma intencionalidade, porque o local onde se realiza essa verdade originária, que é o corpo, ele anuncia essa verdade do ser transcendente e, somente assim, “teremos razão em afirmar

³⁸ ibdem, p. 79

³⁹ ibdem, p. 92

⁴⁰ HENRY, 2012, p. 92-93

que o ser do corpo é efetivamente o do conhecimento ontológico, porque, em sua própria revelação a si, é também o ser do mundo que lhe será manifestado”⁴¹. Henry considera o movimento como uma intencionalidade sui generis, isto porque o, ser que nos é dado, que se manifesta através do movimento, é totalmente diferente de uma intencionalidade que comporta “uma tese dóxica”⁴². Essa intencionalidade que o pensador francês fala não é teórica, o que é manifestado através de ser não é nada representado, mas de um modo bem contrário: “a maneira pela qual é vivido é precisamente a vida do ego no modo próprio que ela assume, agora, ou seja, o movimento”⁴³.

Considerações finais

Levar em consideração a filosofia ontológica do corpo subjetivo de Michel Henry, não é digno de ser trabalhado apenas por sua inovação no tema da corporeidade. Mas por aprofundar e trazer à tona um elo perdido: do homem com o mundo. Talvez possamos falar que esse aprofundamento seja obscuro e de difícil compreensão em nossa sociedade que “convive” com uma distância que não é fenomenológica, mas digital, tecnológica. Sociedade essa em que as emoções, o sentir, o “expressar”, foi reduzido a meros números binários.

É no corpo que as impressões da vida se manifestam e a vida quer ser sentida. É no corpo onde os movimentos são realizados. É através do corpo que damos sentido a vida e essa última se dá como afeto num corpo dotado de impulsos. O corpo não é um fetiche, um objeto em que se acrescentam adereços para esconder o seu “eu”, ele é possuidor de subjetividade. Cada corpo possui uma extensa

⁴¹ ibidem , p. 93

⁴² ibidem, p. 93

⁴³ ibidem, p. 93

e rica capacidade subjetiva que nos oferece distintas perspectivas a cada novo amanhecer. Tratar o homem como algo separado de seu corpo, não é apenas esquecer-se do sujeito encarnado, mas também, do meu próximo, ou seja, da Ética. É enxergar os indivíduos como destinos, como uma vida. Vida que anda, chora, ri, sofre. Vida que toca e é tocada e que assim vai constituindo seu ser e seu percurso. Como não há separação do movimento com o “eu”, por sua vez, não há um mundo separado do *ego*. O mundo é vivido pelo *ego*, é sentido em todo seu agir. A vida que perpassa por ele que nos possibilita dar sentido ao mundo através de minha subjetividade, pois “*o mundo é o mesmo porque eu sou o mesmo*”⁴⁴.

Referências

- ARAÚJO JR, Anastácio Borges de. **O corpo obstáculo e o corpo possibilidade**: um comentário ao *Fédon* de Platão. [s.l.]. Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/corpo%20obstculo%20e%20corpo%20possibilidade.pdf> Acesso dia: 22 out. 2014.
- BARBOSA, M. R., MATTOS, P. M., & COSTA, M. E. (2011). **Um olhar sobre o corpo**: o corpo ontem e hoje. *Psicologia & Sociedade*. 23(1), 24-34.
- BRETTON, David Le. **Antropologia do corpo e modernidade**. Trad. Fábio dos Santos Creder Lopes. – 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *A Sociologia do Corpo*. Tradução de Sonia M. S. Fuhrmann. 5. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- CORBIN, Alain. et al. **História do corpo**: da renascença às luzes. Sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello; trad. De Lúcia M. F. Orth; revisão da

⁴⁴ HENRY, 2012, p. 46

tradução Ephraim Ferreira Alves. 4. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**; introdução e notas Homero Santiago; trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. 3ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. – (Clássicos WMF)

HENRY, Michel. **Filosofia e fenomenologia do corpo**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Realizações, 2012.

NIETZSCHE, W. F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009

PLATÃO. **Diálogos** (O Banquete, Fédon, Sofista, Político). traduções de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1a. Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987, (Os pensadores).

Éticas do cuidado: voz feminina ou dominação?

*Lurian Possebon*¹

Introdução

A ética feminista, como parte da teoria feminista em geral, que busca “explicar a desigualdade de gênero na relação socialmente construída entre poder – o político – por um lado, e o conhecimento da verdade e a realidade – o epistemológico – de outro²”, procura levantar questões acerca da legitimidade e da representação das teorias morais em geral, a fim de apontar opressões e exclusões que possam ocorrer sob sua égide. Neste artigo, apresentarei brevemente a origem da ética do cuidado e sua proposta, partindo da perspectiva de Carol Gilligan em sua obra *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982). Na seção seguinte, explorarei a proposta moral de Virginia Held baseada na experiência maternal, como uma outra possibilidade dentro da ética do cuidado. Nas duas seções seguintes apontarei alguns desdobramentos problemáticos que a defesa dessa posição pode trazer: na primeira a ideia de que haja uma “voz feminina” é posta em xeque, na medida em que parece refletir a experiência de uma minoria bastante específica de mulheres; na próxima seção, a problemática dirige-se à conexão entre o cuidado e o feminino, e as consequências que assumir uma relação como

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, bolsista CAPES, lurian.p@gmail.com

2 MACKINNON, C. *Feminism unmodified: Discourses on Life and Law*. Tradução nossa. 1ª edição. Cambridge: Harvard University Press, 1987, p. 147.

essa podem trazer às mulheres. Nas considerações finais, destacarei pontos positivos da ética do cuidado, expondo alguns dos elementos que se mantêm pertinentes e que exigem uma ampla discussão não apenas sob o viés feminista, mas com a preocupação da ética como um todo.

1. Gilligan e a ética do cuidado

A chamada ética do cuidado tem sua origem através das pesquisas e entrevistas conduzidas por Carol Gilligan, com a posterior publicação da obra de psicologia moral *In a different voice*. Nela, a autora observa que há, em geral, dois tipos de orientação moral pelos quais as pessoas se expressam: a justiça e o cuidado.

Antes de Gilligan, o modelo de desenvolvimento moral amplamente aceito era o de Lawrence Kohlberg: segundo ele, passamos por seis estágios morais desde a nossa infância até alcançarmos nossa plena evolução – o que não acontece para todos. Os estágios de Kohlberg vão desde o obedecer regras para evitar a punição, passando ao agir segundo normas para enquadrar-se socialmente, e, finalmente, ao agir moral visando a justiça a partir de princípios universalizáveis – isto é, assumindo uma ética de inspiração kantiana. Kohlberg, portanto, sustenta que o modo mais elevado e correto de conceber a moralidade é assumir uma moral kantiana.

Gilligan, entretanto, alega ter encontrado dois tipos de orientação moral: a justiça e o cuidado. O segundo foi mais comumente verificado em meninas, e o primeiro em meninos. Segundo Kohlberg, porém, apenas a orientação moral da justiça estaria relacionada com o estágio mais maduro do desenvolvimento humano no raciocínio moral; as mulheres geralmente estagnavam em estágios inferiores, dado que para elas os relacionamentos eram levados em conta primordialmente. Visões predominantemente

masculinas, portanto, eram tidas como mais desenvolvidas do que as femininas.

Essa disparidade, defende Gilligan, fez com que as mulheres comumente se abstivessem de expressar aquilo que pensavam em relação à moralidade. Suas entrevistas, afirma, fizeram com que percebesse que havia uma “voz feminina” que também era capaz de falar de maneira relevante sobre situações morais, sob um viés completamente diferente daquele orientado pela justiça e pelos princípios, e que não era de modo algum mais primitivo.

O pensamento moral orientado pela justiça classifica as situações morais da maneira mais geral possível, para que elas possam se encaixar em princípios preestabelecidos. A orientação do cuidado, ao contrário, julga os detalhes como peças importantes para tomadas de decisões, ao mesmo tempo em que preza pelos relacionamentos. Como a autora pontua:

Nessa concepção, o problema moral surge de responsabilidades conflitantes, em vez de surgir de uma competição entre direitos, e requer para sua resolução um modo de pensar que é contextual e narrativo, em vez de formal e abstrato. Essa concepção de moralidade, preocupada com a atividade do cuidado, centra o desenvolvimento moral em torno do entendimento das responsabilidades e dos relacionamentos, assim como a concepção da moralidade como justiça relaciona o desenvolvimento moral com o entendimento de direitos e regras³.

A orientação pelo cuidado é, para Gilligan, um modo de pensar as questões morais que, por ter sido considerado incompleto, levou à exclusão das mulheres do âmbito moral.

3 GILLIGAN, C. In *a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Tradução nossa. 2ª edição. Cambridge: Harvard University Press, 1982, p. 19

Isto é, o cuidado com nossos relacionamentos e responsabilidades são também elementos da moralidade, e a sua exclusão, especialmente após a constatação de Gilligan de que estes são tipicamente femininos, aponta sobretudo uma omissão das teorias morais em representar a perspectiva feminina da moralidade.

Junto com Gilligan, muitas outras autoras – como Annette Baier, Nel Noddings, Sara Ruddick, Caroline Whitbeck – buscaram a *reconstrução* da ética baseada no cuidado, nos relacionamentos, na responsabilidade, na experiência maternal, nas emoções e na sensibilidade. Esses elementos, baseados na experiência feminina, seriam fontes mais apropriadas para lidar com a moralidade, uma vez que se ajustam melhor às reais demandas de uma comunidade moral em que seus membros frequentemente dependem uns dos outros, se importam uns com os outros em diferentes níveis e têm responsabilidades distintas. Elas procuraram construir teorias mais inclusivas que tivessem como foco características tipicamente ligadas ao feminino, sem com isso tentar separar uma “ética masculina” de uma “ética feminina”.

Além de suas próprias propostas em relação à ética, essas autoras contribuíram na medida em que suas críticas à ética tradicional mostraram que a moralidade não se dá apenas entre pessoas em igualdade de condições: em nossas vidas, grande parte das situações morais envolvem relações desiguais ou pessoas que dependem de nós de alguma maneira. As teorias morais, portanto, deveriam preocupar-se em falar sobre todos os elementos que perpassam a moralidade, e não apenas de princípios abstratos que devem reger nossas ações.

2. Virginia Held e a experiência maternal

Segundo Virginia Held, as teorias morais comumente representam uma experiência masculina, na medida em que

se servem de um modelo que chama de “mercado”: a moralidade se apresenta, nessas teorias, a partir da ideia de comprador e vendedor. Por isso, propõe que consideremos a relação entre mãe – ou cuidador – e filho como paradigmática, a fim de explorar uma moralidade que dê conta das pessoas com suas *particularidades*. A autora, no entanto, não reivindica o fim da utilização de princípios na moralidade, como defendem algumas autoras feministas de quem discorda⁴. O que demanda é uma visão mais *pluralista*, na medida em que o escopo da moralidade é tão grande e diverso que apenas um tipo de abordagem não é capaz de contemplar satisfatoriamente todos os seus usos e desdobramentos.

Em primeiro lugar, é importante falar da experiência feminina com a moralidade, uma vez que as teorias morais consagradas já ampararam o domínio público, tradicionalmente masculino. Segundo Held, não podemos eleger uma teoria e alegar que aqueles que não se adequam a ela são menos desenvolvidos moralmente, pois é a teoria que deve se dobrar à experiência, e não o contrário. Assim, falar sobre as experiências femininas deve ser considerado tão válido quanto quando se fala sobre as experiências masculinas.

A autora não se compromete a responder de que natureza são essas diferenças, limitando-se a dizer que esse campo está ainda em desenvolvimento e demarcando a importância de uma ética feminista: ela é necessária para lidar

com as diferenças das quais no momento estamos cientes e para contribuir para o desenvolvimento de uma sociedade não-sexista que possa fazer a necessidade de uma teoria moral distintivamente feminista obsoleta. Especificamente, nós precisamos da teoria moral feminista para lidar com as regiões

4 Para defesa de uma ética do cuidado que não demande princípios, ver NODDINGS 1984.

da experiência que têm sido centrais na experiência das mulheres e negligenciada pela teoria moral tradicional. Se a teoria moral resultante se mostrasse adequada para todos os seres humanos em todos os contextos, e portanto pudesse ser pensada como uma teoria moral humana ou uma teoria moral universal, também seria uma teoria moral feminista se refletisse adequadamente a experiência e ponto de vista das mulheres⁵.

Held se dedica a mostrar a atividade materna como *essencialmente humana*, na medida em que literalmente cria e cria a sociedade, modificando a cultura através dos indivíduos; ser uma mãe humana é uma atividade completamente diferente de ser uma mãe de qualquer outra espécie. Por outro lado, atividades governamentais e a produção industrial, por exemplo, comumente tomadas como distintivamente humanas por serem parte do domínio público, lembram muito práticas de outras espécies animais, como as formigas e sua organização social e os castores com suas construções de barragens. Se a atividade materna é mesmo aquela que mais profundamente nos caracteriza como humanos, então talvez a moralidade deva dar lugar a esse laço tão importante para a formação da sociedade.

Segundo Held, assumir o modelo de mercado para lidar com os relacionamentos torna nossas ligações com os outros meramente instrumentais, estimulando a competição e os conflitos, deixando de lado a primordial ideia de *comunidade*. Se as relações entre mãe e filho fossem paradigmáticas – e este é apenas um convite ao *estudo* dessa possibilidade – esses elementos não teriam lugar nas instituições públicas, no trato com outras pessoas e até mesmo em relação à natureza.

5 HELD, V. *Feminism and Moral Theory*. Tradução nossa. In KITTAY, E. F. e MEYERS, D. Ed. *Women and Moral Theory*. 1ª edição. Totowa: Rowman and Littlefield, 1987, p. 111 – 128.

Atentando para a relação entre cuidador e filho a fim de inspirar nosso comportamento moral, é evidente que o valor da criança é diferente para a mãe e para o resto da sociedade. Segundo Held, isso se dá porque a mãe fez sacrifícios e sofreu para que ela nascesse e para que fosse criada; assim, ela espera que esses esforços não tenham sido em vão, e esse sentimento de valor intrínseco, de que criar uma vida é algo bom, faz com que essas dificuldades valham a pena. Esse sentimento de valor, segundo Held, tem importância moral, se admitimos que os sentimentos têm importância quando se fala em moralidade.

Ainda assim, repousar a moralidade apenas em sentimentos poderia levar a arranjos abusivos, na medida em que existe sempre a possibilidade de que uns se favoreçam através do cuidado que recebem sem que se preocupem em retribuí-lo. Por isso Held sustenta a necessidade de princípios, que têm sua função garantida também na medida em que são capazes de tratar de problemas que a ética do cuidado não prevê respostas.

3. Problemas de legitimidade na “voz feminina”

Se, por um lado, as teorias morais tradicionais parecem realmente não dar conta de toda a complexidade em que nossas vidas morais estão imersas, de outro, as desigualdades de gênero, foco principal da ética do cuidado, não são as únicas que perpassam e moldam a vida das pessoas. Há também desigualdades sociais, raciais, trabalhistas, de oportunidade, e a experiência de ser mulher pode variar muito dependendo desses elementos. Gilligan e as outras autoras que buscaram construir suas teorias a partir de características comumente ligadas às mulheres, alegando com isso representar a “voz feminina”, sofreram acusações por parte das autoras Maria Lugones e Elisabeth Spelman de que ao fazer isso, estariam na verdade assumindo o mesmo papel em que colocam as teorias morais tradicionais que

criticam, isto é, alegam uma representatividade que não possuem verdadeiramente.

As autoras assumem que, se é verdade que mulheres estão sendo excluídas das teorias morais *por serem mulheres*, então de fato é necessário que elas tenham voz para falarem por si sobre suas experiências. Porém, contestam, a experiência de ser mulher é diferente para pobres e ricas, negras e brancas, latino-americanas e europeias, por exemplo. A “voz feminina”, então, não poderia ser a mesma para todas elas.

De maneira geral, nas reflexões acadêmicas filosófico-morais sobre a condição de ser mulher, predomina determinada classe social e econômica, cor de pele e etnia. Isto é, elas geralmente são formuladas por mulheres brancas, anglo-saxãs e que gozam de certo poder econômico, político e social, pois são essas características que fazem com que as vozes de mulheres sejam ouvidas mais facilmente. Mulheres pobres e negras, por exemplo, podem não se sentir representadas pela “voz feminina” que autoras brancas, bem-educadas de classe média alegam trazer à tona. Nas palavras das autoras:

Porque a demanda assim, simplesmente colocada, ignora pelo menos dois pontos relacionados: (1) é possível somente para uma mulher que não se sente altamente vulnerável com respeito a outras partes de sua identidade, como raça, classe, etnia, religião, orientação sexual, etc., conceber a sua voz simplesmente ou essencialmente como a “voz feminina”; (2) apenas porque nem todas as mulheres são igualmente vulneráveis com respeito à raça, classe, etc., as vozes de algumas mulheres são mais suscetíveis a serem ouvidas do que outras por

aqueles que têm até então considerado – ou silenciado – as vidas das mulheres⁶.

Uma teoria ética feminista que quisesse representar de fato as mulheres deveria preocupar-se com as experiências que todas as mulheres, com suas diferentes vivências, contam sobre si. O que ocorre, contestam as autoras, é justamente o oposto: um grupo limitado – como o exemplificado anteriormente – de mulheres constrói teorias sobre suas experiências, e, se outras mulheres não se encaixam naquilo que é relatado, suas discrepâncias não são vistas como experiências diferentes de *ser mulher*, e sim como diferenças por essas mulheres serem negras, ou muçulmanas, ou pobres, ou orientais. Isto é, se as mulheres não pensam como as teorias da ética do cuidado propõem, isso se deve ao fato de serem carregadas por outras diferenças, e estas não têm uma ligação com a experiência de ser mulher.

Esse contexto específico em que se encontram – diferente da própria experiência feminina, que está bem marcada – é, portanto, negligenciado no modo como suas reflexões são produzidas. Essa falha em enxergar outras diferenças que moldam as experiências exclui e invisibiliza mulheres que não compartilham das mesmas vivências, porque estas não têm poder para falar – e mesmo que tenham, não costumam ser ouvidas – partindo das diferentes posições em que se encontram.

A partir dessa problemática, é possível questionar a validade do próprio teorizar moral. Lugones e Spelman consideram-no uma “prática social altamente específica envolvendo suposições de autoridade questionáveis e implicações políticas duvidosas⁷”. Na visão dessas autoras, a

6 LUGONES, M. e SPELMAN, E. Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for “the woman’s voice”. Tradução nossa. In *Hypatia*: A Special Issue of Women's Studies International Forum. Indiana. Vol 6, nº 6 (1983), p. 573 – 581, 1983.

7 WALKER, M. Feminism, Ethics, and the Question of Theory.

teoria moral em si pode ser um mecanismo de exclusão, uma vez que seu acesso é restrito a um pequeno grupo que visa proteger – mesmo que não conscientemente – seus interesses e visões de mundo, criando uma prática de autoridade intelectual capaz de propagar e legitimar opressões. Assim, pessoas que não fazem parte desse grupo têm suas visões excluídas, e suas diferentes vozes são silenciadas em detrimento de uma voz oficial, que é propagada como verdade universal.

4. A voz feminina como dominação

Há ainda outro viés pelo qual a ética do cuidado pode ser problematizada, a saber, a questão de se a maternidade, os relacionamentos, o cuidado e os sentimentos, todos elementos priorizados por nas propostas de diferentes éticas do cuidado, são de fato alternativas para uma ética mais libertadora e representativa para as mulheres ou se não seriam apenas reflexos de um longo histórico de opressões sendo por elas incorporado. Ligar as mulheres ao cuidado seria então um movimento perigoso, na medida em que um papel historicamente feminino que oprimiu e oprime as mulheres há muito tempo é não apenas aceito, mas também celebrado como um ideal moral a ser seguido.

Uma possível resposta a essa objeção é a de que os elementos priorizados pelas éticas do cuidado só representam a experiência feminina porque vivemos em um contexto patriarcal. Se nos libertássemos do pensamento dicotômico que classifica o cuidado como característica feminina e a justiça como masculina, perceberíamos que a ética do cuidado pode ser estendida a todos. Como vimos, esta é de fato a posição sustentada por Held: seja qual for a origem da diferença no pensamento moral entre homens e mulheres, o cuidado pode fazer parte de uma ética universal,

que contemple aspectos ligados ao feminino bem como aqueles ligados ao masculino.

O cuidado *como característica feminina* ainda pode trazer outras implicações indesejadas, como a ideia de que as mulheres devem sacrificar-se em nome do bem-estar de outras pessoas, ou ainda que os homens, por não carregarem naturalmente esse atributo, podem ser definitivamente eximidos da função de cuidar.

Nesta questão, Sandra Lee Bartky diz que há uma assimetria em relação homens e mulheres no que tange ao cuidado; por causa dessa assimetria as mulheres – as cuidadoras –, sentem que, para ter a atenção dos homens, precisam anular a si mesmas para ecoar as visões de mundo dos homens aos quais dedicam seus cuidados. O resultado dessa relação desigual é o reforço, por parte das mulheres, de práticas opressivas para si mesmas e para as mulheres em geral, na medida em que aumentam o senso de importância dos homens e de suas ideias e visões de mundo, em detrimento das suas próprias.

Mesmo que muitas defensoras da ética do cuidado destaquem que o papel de cuidar não é exclusivamente feminino, o próprio fato de suas propostas estarem ligadas ao feminino dão margem para interpretações como a de Bartky. Usar o cuidado como traço – essencial ou culturalmente – feminino a ser transformado em uma espécie de novo paradigma para a ética não parece ser o suficiente para desligar da figura da mulher a tarefa de cuidar *primordialmente*.

5. Considerações finais

Mesmo em face dos problemas apontados por Spelman, Lugones e Bartky, parece evidente que Gilligan, Held e as outras teóricas da ética do cuidado têm legitimidade em suas propostas. Elas perceberam que havia lacunas nas teorias morais tradicionais, oferecendo

elementos que pudessem preencher esses espaços ou até mesmo que dispensassem grande parte do aparato teórico que essas teorias julgam necessário. Esses elementos vindos da experiência feminina – mesmo que essa experiência feminina seja bastante limitada – são dignos de valor moral, e as éticas do cuidado têm o mérito de trazê-los para disputar seu lugar em meio às teorias morais tradicionais da filosofia. Além disso, os atributos por elas valorizados, mesmo que sejam apenas culturalmente atribuídos às mulheres, fazem parte de nossa vida moral; se seu reconhecimento e inclusão foi negligenciado pelas teorias morais tradicionais por sua ligação – e aqui não importa a natureza dessa relação – com o gênero feminino, então colocá-los em debate na ética é ainda mais indispensável.

Referências bibliográficas:

BARTKY, S. L. Femininity and domination: *Studies in the Phenomenology of Oppression*. 1ª edição. New York: Routledge, 1990.

GILLIGAN, C. In a different voice: *Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

LUGONES, M., SPELMAN, E. Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for “the woman’s voice”. In *Hypatia: A Special Issue of Women's Studies International Forum*. Indiana. Vol 6, nº 6 (1983), p. 573 – 581, 1983.

MACKINNON, C. Feminism unmodified: *Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

WALKER, M. U. Feminism, Ethics, and the Question of Theory. In *Hypatia*. Indiana: vol 7, nº3 (1992), p. 23 – 38, 1992.

_____. Moral Understandings: *a feminist study in ethics*. New York: Oxford University Press, 2007.

Sobre a (in)divisibilidade da letra em Lacan e Derrida

*Manuela Sampaio de Mattos**

O ato de ler Lacan poderia ser entendido, como propõem Nancy e Lacoue-Labarthe, como o ato de ler um discurso muito específico “mediante o qual viu-se (afinal) colocada a questão de uma verdadeira relação da psicanálise com a ordem ‘teórica’ em geral¹”. Mas o que significa tomar tal discurso como aquele que coloca a questão de uma “verdadeira” relação da psicanálise com a ordem teórica em geral? Significa que Freud não colocou a psicanálise em relação com a ordem teórica em geral? A psicanálise não era antes uma teoria que se relacionava com a ordem teórica em geral? Ou a relação que estava posta até então entre a psicanálise e a ordem teórica em geral não era a verdadeira?

Segundo Nancy e Lacoue-Labarthe², a psicanálise se desenvolveu desde seu aparecimento sob a pecha do acolhimento ou do não acolhimento de sua existência pela ciência e pela filosofia, isto é, se ampliou sob a forma da subordinação a um fundamento, a uma verdade: desde este lugar a psicanálise se desdobrou como uma espécie de ciência regional, e mesmo Freud a manteve dentro de tal estatuto. A intervenção de Lacan neste cenário consistiu, em

* Doutoranda em Filosofia, PUCRS. Bolsista CAPES.
manumattos@hotmail.com

¹ NANCY, J-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 18.

² NANCY, J-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 19-21.

romper com a sistematização pendular entre acolhimento e não acolhimento com o intuito de que a própria psicanálise interviesse no “campo teórico”. Considerando que a prática psicanalítica que retornava à Europa na década de 50 se desenvolveu na via do “reforço do ego” sob a influência do psicologismo e do pragmatismo anglo-saxão, o empreendimento prático foi traçado por Lacan no sentido de uma reconstrução teórica para que a psicanálise se reajustasse a si mesma. O discurso de Lacan se constituiu “de acordo com o regime de uma articulação do ‘teórico’ em cima do prático, e de acordo com o movimento de uma reconstituição da identidade própria, por meio de um retorno às origens³”. Nasce, assim, a necessidade de um discurso epistemológico. O que foi possível observar constituir-se neste momento foi não apenas uma ciência e sim “uma cientificidade inédita”, ou seja, viu-se surgir um discurso sobre a epistemologia, cujo conjunto operacional representou uma passagem do discurso da psicanálise pelo discurso filosófico, de modo a subordinar-se menos ao “teórico” para passar a intervir mais nesse “teórico” a partir de um fora que quis interpelar a própria teoria enquanto tal e arrazoar sobre ela. Em nome de uma revolução freudiana, as presunções de Lacan eram atacar a soberba pertencente a todo monocentrismo a fim de apresentar enunciados avessos a um exposto teórico que se justifique por um fechamento e, ao mesmo tempo, “produzir cada intervenção como uma unidade acabada de palavra ou de texto, que reúne na enunciação, cada vez, todo o investimento do trabalho e procrastina, ao mesmo gesto, a totalização dos enunciados⁴”.

³ NANCY, J-L.; LACQUE-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 21.

⁴ NANCY, J-L.; LACQUE-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 21. Tais pressuposições de Lacan podem ser conferidas em “Radiofonia” e na entrevista concedida a Anika Rifflet-Lemaire.

A partir do que denominou como “um retorno a Freud”, Lacan construiu releu a psicanálise construindo uma teoria própria, inicialmente valendo-se de modo especial dos achados de Ferdinand Saussure e de Levi Strauss para dar início ao seu percurso teórico. Apoiou-se também em Hegel, através do russo Alexandre Kojève, e em Heidegger. Também foi influenciado por outros filósofos, matemáticos, linguistas, antropólogos, literatos, etc. Não querendo que seu ensino se distanciasse demais da fala – cujas características são essenciais para os efeitos de formação que procurava – Lacan sustentou em seu texto intitulado “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud⁵” que, para-além dessa fala que é o instrumento, o material e o ruído de incertezas da experiência psicanalítica, trata-se de toda a *estrutura* da linguagem o que tal experiência toca e descobre no inconsciente. Desse modo, a ideia de que o inconsciente é apenas a sede dos instintos resta comprometida a partir do aporte de Lacan. Foi assim que ele articulou que “este suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” é a *letra*, lugar onde se ancora o inconsciente. E a *letra*, disse ele, há de ser tomada ao pé da letra. Isso quer dizer, portanto, que tal acepção pressupõe que a linguagem não se confunda com funções somáticas e psíquicas que diminuem seu valor no sujeito falante⁶.

Inicialmente, “a letra designa a estrutura da linguagem na medida em que o sujeito nela está implicado. (...) Dizer que a letra é aquilo que implica o sujeito é, antes mesmo de ‘tomar-se a letra ao pé da letra’, tomar o sujeito *na* letra⁷”. E tal literalização do sujeito é dupla, segundo Nancy

⁵ LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. p. 498.

⁶ LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. p. 498.

⁷ LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. p. 498.

e Lacoue-Labarthe. Primeiramente, a linguagem é pré-existente à inscrição do sujeito nela própria, onde a instância é a própria estrutura. Depois, ela se liga ao fato de o sujeito tomar emprestado à estrutura da linguagem o suporte material de seu discurso (letra) – neste ponto, dois conceitos estão em jogo: o de discurso concreto e o de suporte material, suporte este que diz de uma localização que é sempre uma ausência em seu lugar. Esse acento dado à materialidade diz de uma dupla recusa de Lacan: recusa de conferir à linguagem uma origem na idealidade do sentido ou em seu simples avesso, e ao mesmo tempo recusa de atribuição de uma materialidade somática. Apesar de o acento ter sido colocado na materialidade, não se trata nem de idealismo e nem de materialismo. A dupla recusa dirigiu outra recusa que diz respeito ao estatuto do inconsciente: o inconsciente não é o lugar onde estão situados os instintos. E, se o que está em questão é uma materialidade da linguagem como do inconsciente, tal materialidade não pode ser pensada como substancial: “a letra é matéria, mas não é substância”⁸. E, por conseguinte, “é este termo inqualificável, aparentemente irreduzível a todas as oposições da conceitualidade filosófica tradicional, que, doravante, ocupará o ‘lugar mestre’ (...) naquilo que, a partir de Freud, é indicado sob o nome de inconsciente”⁹.

O inconsciente lacaniano é um saber. E se trata de um saber que chega para preencher a falta de saber instintual (o instinto animal é uma forma de saber inscrito no organismo vivo). Um saber conduzido não tanto por palavras, mas pelo significante. E este saber - “o simbólico apresenta um ponto de não-saber – real – em torno do qual toda a estrutura orbita: trata-se da diferença sexual que se

⁸ NANCY, J-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 35.

⁹ NANCY, J-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 35.

recusa ao saber¹⁰”. Disso é possível depreender que este saber não dá conta de preencher completamente este ponto, o que, em termos freudianos, diz respeito a não inscrição da diferença sexual. Lacan traduziu isso como falta do significante do Outro sexo e escreveu com o matema $S(\mathbb{A})$, considerado-o como uma verdadeira matriz da estrutura:

Inconsciente estruturado como uma linguagem → Saber → Simbólico → $\mathbb{A}$
 Núcleo do inconsciente → Não-saber instintual → Real → $S(\mathbb{A})$

O que está em questão como fundamento científico neste construto teórico é que “a linguagem, com sua estrutura, preexiste à entrada de cada sujeito num momento de seu desenvolvimento mental¹¹”. Assim, a subjetividade está em questão, pois, para Lacan, o lugar do sujeito já está inscrito nem que seja sob a forma de seu nome próprio. Mais adiante, Lacan afirmou que “a dualidade etnográfica da natureza e da cultura está em vias de ser substituída por uma concepção ternária – natureza, sociedade e cultura – da condição humana, na qual é bem possível que o último termo se reduziu à linguagem¹²”, alocando a linguagem como aquilo que distingue a sociedade humana das sociedades naturais. No entanto, afirmou que não tomou partido quanto a essa concepção ternária a fim de apenas fiar-se no status conquistado pela linguagem na experiência como objeto científico e, por conseguinte, privilegiou a linguística como norte, a qual não deixou de ser subvertida pelo autor.

Segundo Nancy e Lacoue-Labarthe, a ideia lacaniana de que o sujeito é instalado pelo Outro na linguagem como

¹⁰ JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. p. 67.

¹¹ LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. p. 498.

¹² LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. p. 499.

“convenção significante¹³”, ideia de literalização que remete à teoria do contrato, da passagem da animalidade à cultura – um rousseauismo – apresenta uma peculiaridade por essa pré-inscrição nominal do sujeito não residir na anterioridade da sociedade em relação ao indivíduo, mas, sim, na anterioridade da linguagem em relação ao indivíduo e, desse modo, a sociedade do sujeito lacaniano confunde-se com a primitividade radical da letra: é sua literalidade. Desse modo, é a cultura (que se reduz à linguagem) que é encarregada de assegurar a partilha entre natureza e sociedade. Os autores sustentam que estes pressupostos lacanianos recusam qualquer inflexão etno-linguística da teoria do sujeito, apontando que esse contratualismo não preparou apenas a instalação da teoria do sujeito no seio da única ciência que lhe possa convir. Eles acreditam que se trata de uma ciência da letra.

Após uma longa análise do algoritmo o qual diz ser fundante da linguística $\frac{S}{s}$, (que se lê aqui significante sobre significado) Lacan chegou à conclusão de que “somente as correlações do significante com o significante fornecem o padrão de qualquer busca de significação (...) pois o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido, desdobrando como que adiante dele sua dimensão”¹⁴. Em tom de homenagem, Lacan atribuiu a Saussure a autoria do algoritmo o qual apontou como fundante da linguística. Todavia, no Curso de Linguística Geral o algoritmo do signo registrado pelos alunos de Saussure não corresponde ao explicitado por Lacan no texto em que apresenta a inversão do algoritmo para sustentar a primazia do significante (representado por ele com letra maiúscula) sobre o

¹³ NANCY, J.-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 35.

¹⁴ LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. p. 505.

significado¹⁵. Além disso, a barra que separa o significante do significado adquiriu com Lacan a especificidade de ser resistente à significação e de constituir função de corte no discurso (a barra é também representante do recalque). E, a partir disso, Lacan argumentou que é na cadeia significante que *insiste* o sentido, considerando que nenhum dos elementos da cadeia significante consiste na significação, pois o que se mantém do lado de baixo da barra é a noção de um deslizamento incessante do significado sob o significante.

Para Lacan, então, “trata-se, no advento do sentido, da inclusão do sujeito representado entre significantes¹⁶”, o que, por assim dizer, culmina na conhecida definição de que o significante representa um sujeito para outro significante ao passo que o signo é o que representa alguma coisa para alguém que saiba lê-lo. A importância disso “reside no fato de que o signo refere-se a um sentido já dado, que prescinde

¹⁵ Sabe-se, através do Curso de Linguística Geral, que o algoritmo do signo de Saussure tem a forma contrária e diferente em outros aspectos em relação à fórmula mencionada por Lacan. No CLG o significado aparece como numerador sobre a linha que designa relação e o significante aparece inscrito abaixo dela, como denominador. Além disso, tal algoritmo foi inserido dentro de um círculo e ao seu redor foram atribuídas flechas para representar a relação de dependência de um elemento ao outro dentro do signo linguístico. Portanto, além de retirar o círculo e as flechas de dependência, Lacan inverteu a fórmula do signo de modo a estabelecer uma relação de primazia do significante sobre o significado, o que representou por um “S” maiúsculo.

Signo constante no CLG:



¹⁶ JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. p. 80.

do sujeito para advir, ao passo que o significante é produtor de sentido novo que depende precisamente da inserção subjetiva¹⁷”, ou seja, precisa da inserção do sujeito do inconsciente nesta estrutura. Restou definido, então, um sujeito intervalar¹⁸ enquanto lugar de escansão entre dois significantes (S1...S2)¹⁹, sujeito que pode ser representado apenas parcialmente pelo significante.

A cadeia significativa tem a característica de ser articulada e tende a formar grupos fechados “isto é, compostos de anéis que se prendem uns aos outros para constituir cadeias, as quais por sua vez, prendem-se a outras cadeias à maneira de anéis²⁰”. As articulações na cadeia comportam duas dimensões. Uma dimensão seria a de continuidade, de combinação e de concatenação da cadeia (metonímia). A outra dimensão seria de substituição, onde reside a força de engendramento da metáfora e, pela

¹⁷ JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. p. 82.

¹⁸ “O simbólico é o registro que permite ao sujeito ocupar pontualmente seu lugar de intervalo, pois o simbólico apresenta uma estrutura que abre esse intervalo ou, melhor dizendo, é aberta por ele. Do lugar intervalar do simbólico, o sujeito pode olhar para os dois lados opostos. Esses dois lados se excluem mutuamente e são, por definição, antagônicos: eles são representados, na estrutura da diferença sexual, tal como elaborada por Lacan nas fórmulas quânticas da sexuação, pelo falo e pelo furo. Note-se que, para Lacan, essas fórmulas ‘são as únicas definições possíveis da parte dita homem ou bem mulher para o que quer que se encontre na posição de habitar a linguagem’. Masculino e feminino são concebidos aqui, por Lacan, como planos absolutamente distintos da anatomia corporal, ainda que esta tenha sua incidência sobre eles.”. Em JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos...* p. 100.

¹⁹ S1 é designado como o significante-mestre e está sempre situado numa referência a S2, ou seja, numa diferença em relação a S2. O S1 pode ser pensado como o nome próprio do sujeito. S2 é o saber do Outro e designa todos os significantes que não têm valor de S1.

²⁰ LACAN, Jacques. O fátuo-milionário. In: *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. p. 34.

possibilidade mesma de substituição “se concebe o engendramento, por assim dizer, do mundo do sentido²¹”. É na metáfora, portanto, que tem lugar o sentido. Uma palavra pela outra é a fórmula da metáfora. E é importante frisar que ela não brota da presentificação de dois significantes atualizados, mas surge “entre dois significantes dos quais um substituiu o outro assumindo seu lugar na cadeia significativa, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia²²”. Na metonímia não há substituição de um significante por outro, há um remetimento a outro significante. E, através de tal processo de conexão, de deslocamento, que ocorre a “elisão mediante a qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto, servindo-se do valor de envio da significação para investi-la com o desejo visando essa falta que ele sustenta²³”. Por conseguinte, na metáfora (condensação) e na metonímia (deslocamento), de acordo com suas estruturas fundamentais, se mostram os efeitos de primazia do significante, pois estão presentes no significado simultaneamente os elementos da cadeia significativa horizontal e os de suas contiguidades verticais.

Ao tocar neste ponto, Lacan chamou a relação entre a metáfora e a metonímia de jogo significativo, no qual sua ponta ativa que fixa o desejo numa recusa do significante ou numa falta do ser ao passo que ata a sorte do sujeito à questão do destino, “esse jogo é jogado, até que a partida seja suspensa, em seu inexorável requinte, ali onde não estou, porque ali não posso me situar (...) penso onde não sou, logo

²¹ LACAN, Jacques. O fátuo-milionário. In: *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. p. 35.

²² LACAN, Jacques. O fátuo-milionário. In: *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. p. 35

²³ LACAN, Jacques. O fátuo-milionário. In: *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. p. 35

sou onde não penso²⁴”, o que significa poder dizer que “eu não sou lá onde sou brinquedo de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não posso pensar²⁵”. A subversão do *cogito* de Descartes é um ato de essencialmente reduzi-lo até onde reste apenas a posição do sujeito como tal. É uma tentativa de desubstancializar o sujeito, de descolar o sujeito em relação ao sujeito clássico²⁶, o que marca a diferença entre enunciado e enunciação.

A noção de isolamento do advento do sentido de Lacan reside, por um lado, no que escapa à materialidade significante: na pontuação; por outro lado, se encontra no efeito de retroação inerente à série significante, naquilo que o sentido depende do último termo enunciado (noção freudiana da *Nachträglichkeit*, do só depois, do *a posteriori*). A pontuação mostra-se na fala através da enunciação, de onde um mesmo enunciado pode apresentar sentidos contraditórios por depender da forma como é pronunciado. Na escrita, a pontuação organiza o sentido. Na fala, a enunciação altera os enunciados e revela o sujeito da enunciação, o *je* e não o *moi* do enunciado, que não pode ser reduzido a qualquer enunciado. “Trata-se aqui daquele ser que só aparece no lampejo de um instante no vazio do verbo ser²⁷”, funcionamento que compreende-se como a excentricidade radical de si consigo mesmo a que o homem é confrontado, fato que clama uma mediação que é a do Outro (tesouro dos significantes, o que aponta o para-além em que se ata o reconhecimento do desejo ao desejo de

²⁴ LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. p. 521

²⁵ LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. p. 521

²⁶ NANCY, J-L.; LACQUE-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 107

²⁷ JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. p. 82.

reconhecimento). Assim é que Lacan articulou “a razão desde Freud” como “a instância da letra”. Conforme ressaltam Nancy e Lacoue-Labarthe, explícita ou não, desde então houve uma grande proliferação das referências filosóficas no ensino de Lacan, pois a “verdade da descoberta freudiana encontra-se ali relacionada com uma outra verdade, que, em princípio, não era esperada: a verdade heideggeriana que é, como cada um sabe, a *alêtheia*.”²⁸

No seminário sobre “A carta roubada” Lacan trabalhou o automatismo de repetição, teorizado por Freud como *Wiederholungszwang*, mais conhecido como compulsão à repetição, pois é justamente de onde extraiu o princípio de insistência da cadeia significante. Tal palavra foi relacionada como correlata da ex-sistência (o lugar do excêntrico) onde situou o lugar do sujeito do inconsciente. Para dialogar com os elementos que lançou naquele seminário, Lacan escolheu o texto “*The Purloined Letter*”, de Edgar Allan Poe, traduzido para o português como “A carta roubada”. Lacan já havia feito uso do mesmo conto para sacar o que chamou de dialética concernente ao jogo do par ou ímpar. A história continuou sendo de seu interesse e acabou ganhando seguimento para ilustrar, através da narrativa, a repetição, “a maneira como os sujeitos se revezam em seu deslocamento no decorrer da repetição intersubjetiva²⁹”. Lacan tomou a carta roubada que dá movimento à história como significante puro, sendo o deslocamento determinado pela localização desse significante. Remetendo-se ao jogo da verdade de Heidegger, Lacan sublinhou que “é ao se ocultar que ela [a verdade] mais verdadeiramente se oferece³⁰”. Ora, tomando a carta roubada como letra, como algo que está desaparecido e que movimenta a história, esta carta/letra

²⁸ NANCY, J-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 110.

²⁹ LACAN, Jacques. A carta roubada. In *Escritos*. p.18

³⁰ LACAN, Jacques. A carta roubada. In *Escritos*. p.18

também se inscreve em uma *alêtheia*, como a verdade freudiana entendida por Lacan³¹. E a carta/letra, tomada no sentido de ser aquilo que faz o letrado, deve ser entendida como aquilo que sempre chega ao seu destino. “Ela estará e não estará onde estiver, onde quer que vá³²”. Ela é o que insiste em automatismo de repetição. Sua materialidade é singular em muitos pontos, “o primeiro dos quais é não suportar ser partida. Piquem uma carta/letra em pedacinhos, e ela continuará a ser a carta/letra que é³³”. A letra é, pois, indivisível. Por ser indivisível, ela sempre obedecerá a lei de retorno à cadeia de significantes. Segundo Samuel Katz a letra concebida por Lacan “só pode ter caráter unitário, e sua Lei ordenadora é o retorno à cadeia dos significantes, único lugar no qual ela faz sentido³⁴”. O fato de a letra, para Lacan, sempre chegar à sua destinação se dá “porque os significantes têm uma Lei única (e, conseqüentemente, uma única memória, a posteriori, *nachträglich*) de sua constituição.”³⁵

Diante disso, estou atenta ao fato de que toda esta amarração simbólica desenvolvida por Lacan sofreu modificações ao longo de seu ensino, e à ocorrência de as ideias atinentes à tópica do RSI (real, simbólico e imaginário) terem sido paulatinamente inseridas no conceito de nó borromeano e assim por diante. A característica de indivisibilidade, de fixidez, de unidade da letra, deverá ser investigada ao longo de um trabalho mais demorado e detalhado, a fim de que possa ser observado o desdobramento do conceito e suas implicações. Por ora, este

³¹ NANCY, J-L.; LACQUE-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. p. 117.

³² LACAN, Jacques. A carta roubada. In *Escritos*. p. 27

³³ LACAN, Jacques. A carta roubada. In *Escritos*. p. 26

³⁴ KATZ, Chaim Samuel. Lacan com e sem Derrida?. p. 295.

³⁵ LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. p. 294

é o momento de onde devo partir para iniciar a cruzar alguns pontos onde se encontram, como estranhos familiares, Lacan e Derrida.

A psicanálise apresenta-se como linguagem possível para pensar a cultura por possuir, conforme nos lembra Derrida, “certo privilégio em relação à vinda imprevisível do outro”, ou seja, por ter a chance de interessar-se, sem álibi, “por aquilo que a crueldade psíquica tem de mais *próprio*”³⁶. Tomar a psicanálise nos termos em que propõe Derrida – a psicanálise como o outro nome do “sem álibi” (da pulsão do mal pelo mal), como abordagem pelo caminho da compreensão do enigma da crueldade sem fim que não cessa em reinventar-se em novos recursos – significa pressupor um desistimento do sujeito, “pois só desistindo da subjetividade é que se pode analisar a cena e, ao mesmo tempo, ficar fora dela”³⁷. Tal movimento de desistimento tornaria possível que nos remetêssemos à teoria pulsional de Freud e ao inconsciente como heterogêneo, a-semântico.

No que concerne à teorização de Lacan sobre a letra e seu caráter unitário, letra que sempre chega à sua destinação pelo fato de o significante ter uma Lei única de constituição, letra que tem um único destino e que sempre retorna, parece ser inevitável pensar no que Derrida sustentou como filosofia da desconstrução (em dissonância ao pensamento de Lacan) acerca da divisibilidade como um dos principais instrumentos para a formalização da desconstrução, pois, se “pela hipótese do absurdo, houvesse uma única desconstrução, uma única *tese* da ‘desconstrução’, ela afirmaria a divisibilidade: a diferença como divisibilidade”³⁸. Para Derrida, a indivisibilidade da letra corresponderia a uma identidade ideal da letra, ao movimento de sua idealização e à qual sempre seria possível

³⁶ DERRIDA, J. *apud* MAJOR. *Lacan com Derrida*. p. 28 e 29.

³⁷ KATZ, Chaim Samuel. *Lacan com e sem Derrida?*. p. 294.

³⁸ DERRIDA, *apud* MAJOR, R. *Lacan com Derrida*. Trad. p. 23

“contrapor o argumento de que uma letra é divisível e pode ou não chegar à sua destinação³⁹”. Dando primazia para a escritura e não para a fala, por considerar a fala apenas um dos registros, “Derrida mostra como a letra se marca pela diferença entre os vários lugares⁴⁰”, recusando o Um e o relativismo, e preconizando um “processo de um saber desconstrucionista⁴¹” onde a *différance* constitui uma recusa a uma origem da falta absoluta. Assim, “letras não são signos mas espaçamentos, pontuações, vazios, ritmos, andamentos, desligamentos, escanções etc.— são solitárias e desinteressadas, em seu regime de *lysis* [refere-se ao que está disperso, sem ligação, mas em relação com o processo da *aná*, a ligação].”⁴²

Em sua “Gramatologia” Derrida ocupou-se em desconstruir o que nomeou como “metafísica da presença” focando, principalmente, no estruturalismo. Em um determinado momento, dirigiu especial atenção a Jacques Rousseau e a Levi Strauss, a fim de mostrar a influência do contratualista no etnólogo. Desde dentro do estruturalismo, Derrida tencionou os conceitos que culminaram no edifício de uma teoria baseada na passagem da selvageria à cultura através do mal necessário que é a linguagem e, com isso, defendeu a insustentabilidade da então nova teoria que se alastrava dominante na França. Postou-se dessa forma porque entendeu que o estruturalismo, dentre outros pressupostos, privilegiou a linguística que, sabemos, é fonocêntrica, é um fonologismo, pois privilegia a imagem acústica em detrimento da imagem gráfica. Com isso, o estruturalismo sofreu severas críticas por ser, ao contrário de suas boas intenções, etnocêntrico e logocêntrico.

³⁹ MAJOR, R. *Lacan com Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 25.

⁴⁰ KATZ, Chaim Samuel. *Lacan com e sem Derrida?*. p. 293.

⁴¹ KATZ, Chaim Samuel. *Lacan com e sem Derrida?*. p. 293.

⁴² KATZ, Chaim Samuel. *Lacan com e sem Derrida?*. p. 293.

Em oposição ao conceito corrente de escritura/escrita, a escritura pensada por Derrida diz respeito a uma “origem da experiência do espaço e do tempo, esta escritura da diferença, este tecido do rastro permite à diferença entre espaço e o tempo articular-se, aparecer como tal na unidade de uma experiência⁴³”. Esta abertura que articula, esta juntura que une e separa, esta *brisure*, “marca a impossibilidade para um signo, para a unidade de um significante e de um significado, de produzir-se na plenitude de um presente e de uma presença absoluta. Daí por que não há fala plena, quer se queira restaurá-la por ou contra a psicanálise⁴⁴”. Derrida defendeu a necessidade de uma ciência ou de uma filosofia da escritura, o que seria uma tarefa difícil, e “um pensamento do rastro, da diferença ou da reserva deve também apontar para além do campo da *episteme*⁴⁵”.

Ainda na Gramatologia, Derrida dedicou um capítulo ao que chamou de “a violência da Letra: de Lévi-Strauss a Rousseau”. Ali afirmou que “a metafísica constituiu um sistema de defesa exemplar contra a ameaça da escritura”, a partir do que perguntou: “ora, o que é que liga a escritura à violência? O que deve ser a violência, para que algo nela iguale a operação do rastro?”⁴⁶ Uma proto-resposta seria: “a escritura, obliteração do próprio classificado no jogo da diferença, é a violência originária mesma: pura impossibilidade do ‘ponto vocativo’, impossível pureza do ponto de vocação⁴⁷”. No jogo da diferença, os nomes próprios já não são nomes próprios

⁴³ DERRIDA, J. *Gramatologia*. . Rio de Janeiro: Perspectiva, 2008. p. 80.

⁴⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*. p. 85.

⁴⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*. p. 85.

⁴⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*. p. 125.

⁴⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*. p. 136.

porque a sua produção é a sua obliteração, porque a rasura e a imposição da letra são originárias, porque estas não sobrevivem a uma inscrição própria; é porque o nome próprio nunca foi, como denominação única reservada à presença de um ser único, mais do que o mito de origem de uma legibilidade transparente e presente sob a obliteração; é porque o nome próprio nunca foi possível a não ser pelo seu funcionamento numa classificação e portanto num sistema de diferenças, numa escritura que retém os rastros de diferença que o interdito foi possível, pode jogar e eventualmente ser transgredido, como veremos. Transgredido, isto é, restituído à obliteração e à não propriedade de origem⁴⁸.

A partir disso, proponho um salto ao texto “O carteiro da verdade”, presente no livro “O cartão-postal”. Neste texto Derrida se debruçou no conceito de letra de Lacan, analisando, principalmente, o seminário da “Carta roubada”. O título “O carteiro da verdade” é bastante sugestivo e, ao ler o texto, não é difícil e nem absurdo concluir que o título é endereçado a Lacan para questioná-lo como “o carteiro da verdade”. A articulação argumentativa feita por Derrida é bastante complexa, mas é possível dizer que ela se centra na crítica ao conceito de letra indivisível e circular, principalmente no que isso veio a representar de uma determinada verdade. Tal verdade, como exposto anteriormente, é uma verdade desveladora e que expõe a verdade freudiana. É a verdade da verdade, por assim dizer.

A carta/letra tem lugar e sentido próprio em Lacan, segundo Derrida. A localidade própria pressupõe “uma teoria do lugar próprio e esta, uma teoria da letra como localidade indivisível: o significante nunca deve arriscar se

⁴⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*. p. 134-135.

perder, se destruir, se dividir, se despedaçar sem retorno⁴⁹”. O sentido próprio, em seguida, pressupõe que a letra “deve ter uma relação com o que constitui o contrato ou o ‘pacto’, quer dizer, com a sujeição do sujeito, portanto, de qualquer parte, com o furo como lugar próprio da carta. Seu lugar possui uma relação essencial com seu sentido e este deve ser tal que ele a faça retornar a seu lugar.” E qual é o lugar próprio da carta – o lugar do significante? É onde o psicanalista espera encontra-la: no corpo da mulher. A mulher carrega um furo, ela não tem o falo. A lei do próprio reconduz à castração como verdade, “à figura da mulher como figura da castração e da verdade⁵⁰”. E a castração como verdade não quer dizer a verdade como deslocação essencial e despedaçamento irreduzível. “A castração verdade é, ao contrário, o que se contrata (escritura do anel) para fazer retornar o falo, o significante, a carta ou o fetiche de seu *oikos*, sua morada familiar, em seu lugar próprio. (...) alguma coisa falta em seu lugar, mas a falta nunca falta ali⁵¹”. O falo é, portanto, neste momento da teoria lacaniana, indivisível, pois permanece em seu lugar nesta topologia que é, sim, transcendental. O falo é indestrutível como carta que está em seu lugar nesta topologia⁵², e tal crítica é uma herança que a psicanálise precisa assumir como sua para que subsista.

⁴⁹DERRIDA, J.. O carteiro da verdade. . In *O cartão- postal: de Sócrates a Freud e além*. p 484

⁵⁰DERRIDA, J.. O carteiro da verdade. . In *O cartão- postal: de Sócrates a Freud e além*. p 484

⁵¹DERRIDA, J.. O carteiro da verdade. . In *O cartão- postal: de Sócrates a Freud e além*. p 484

⁵² DERRIDA, J.. O carteiro da verdade. . In *O cartão- postal: de Sócrates a Freud e além*. p 484

REFERÊNCIAS

- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2008.
- DERRIDA, Jacques. O carteiro da verdade. In *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. Vol. 1: as bases conceituais. 6. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- KATZ, Chaim Samuel. Lacan com e sem Derrida?. *Ágora*, Rio de Janeiro, vol.7, nº 2, p. 293-300, Jul/Dez, 2004.
- LACAN, Jacques. A carta roubada. In *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. O familionário. In: *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- LACAN, Jacques. O fátuo-milionário. In: *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- LACAN, Jacques. Par ou ímpar? Para além da intersubjetividade. In *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. Posição do inconsciente. In *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MAJOR, René. *Lacan com Derrida*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

NANCY, Jean-Luc; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *O título da letra : uma leitura de Lacan*. São Paulo: Escuta, 1991.

Por que uma hospitalidade incondicional?

*Marco Antonio de Abreu Scapini*¹

Longe de ser uma técnica metódica, um procedimento possível ou necessário, expondo a lei de um programa e aplicando regras, isto é, desdobrando possibilidades, a “desconstrução” foi frequentemente definida como a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível, do mais impossível, condição que divide com o dom, o “sim” e o “vem”, a decisão, o testemunho, o segredo etc. E talvez a morte. (...) A possibilidade do impossível, do “mais impossível”, que enquanto tal também é impossível (“mais impossível que o impossível”), marca uma interrupção absoluta no regime do possível que, apesar disso, permanece, se assim podemos dizer, no lugar².

O presente texto pretende apresentar, de forma introdutória, uma crítica à violência desde os referenciais de Jacques Derrida que dizem respeito à hospitalidade incondicional, à justiça e à desconstrução. Nesse sentido, o percurso pretende fazer irromper os limites do político, do jurídico e das leis da hospitalidade. Desta maneira, desde estas vias, ainda por abrir, expõem-se alguns

¹ Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Ciências Criminais pela PUCRS. Especialista em Ciências Penais pela (PUCRS). Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela (PUCRS). Bolsista CNPq.

² DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995, pp. 19-20.

questionamentos políticos como tarefa da desconstrução. Segundo Derrida, “si es que hay una articulación posible entre desconstrucción y política, ella debe implicar una reelaboración radical del concepto de política, tal como por general circula”³. Tal relação, pressupondo uma articulação possível, é o que nos dará as dobras para uma reelaboração radical do conceito de política, cujo desdobramento é a reelaboração do próprio conceito de democracia que, permanentemente, é assombrado pelos espectros da hospitalidade incondicional. Assim, a hospitalidade *pura* ou incondicional, embora não tenha propriamente um lugar no direito e na política, implica numa disjunção do instituído. Em outras palavras, significa uma disjunção do tempo, daquilo que se pode conceber como agora. Para Derrida, “a disjunção que pode ser o mal, é também a condição da justiça. A desconstrução é a justiça, na desproporção entre o outro e mim, entre mim e mim como outro”⁴.

Como citamos em epígrafe, a desconstrução está longe se ser uma técnica metódica ou qualquer espécie de procedimento ou programa. A desconstrução, justamente, por expor a lei de um programa e desdobrando possibilidades foi, nas palavras de Derrida, frequentemente definida como a experiência da possibilidade – impossível – do impossível. A experiência do *mais* impossível, ou seja, aquilo que excede o próprio do impossível. No estilo aporético de Derrida, coloca-se como questão, nesse momento, o limite do possível. Em outras palavras, o limite do cálculo, do programa, da técnica, do método. Assim, se a desconstrução pode ser a experiência do *mais* impossível, ela marca uma interrupção *absoluta* na lógica ou no regime do

³ DERRIDA, Jacques. *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*. 1ª Ed. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012, p. 57.

⁴ DERRIDA, Jacques. *Tenho o gosto do segredo*. In: O gosto do segredo. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de século, 2006, p. 76.

possível. Todavia, mesmo marcando esta irrupção no regime do possível, tal regime permanece *no lugar*.

A marca da irrupção, portanto, no regime do possível como possibilidade da experiência do *mais impossível*, que definiu por assim dizer a desconstrução, se dá, justamente, porque esta não faz outra coisa que endereçar-se à *justiça*. Nas palavras de Ricardo Timm de Souza: “*justiça para além de suas metáforas, na crueza de seu processamento e na improbabilidade de sua síntese*”⁵. A radicalidade da justiça, a qual se endereça a desconstrução, impede ou im-possibilita qualquer tentativa de síntese do seu sentido. Em outras palavras, a justiça não se confunde com seu conceito. Em sentido derridiano, a justiça é intraduzível. Nesse sentido, portanto, a justiça é o núcleo indesconstruível da desconstrução. Ao contrário do direito, que para Derrida é *essencialmente* desconstruível por definição. Assim diz Derrida:

Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente *desconstruível*, ou porque ele é fundado, isto é construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. Que o direito seja desconstruível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico⁶.

A estrutura descrita por Derrida, portanto, em *Força de Lei*, expõe a condição essencialmente desconstruível do direito, desde a análise de sua fundação, que por definição

⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 143.

⁶DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 26.

última não é fundada, pois, de fato, a fundação do direito se dá por um golpe de força, por uma força de lei que funda a si mesmo. Assim, citando os ensaios de Montaigne, Derrida questiona as leis e sua relação com a justiça. A obediência à lei se dá, tão somente, por sua autoridade. O que há é a concessão de um crédito onde repousa a autoridade da lei. Para Derrida “esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional”⁷. A autoridade das leis repousa, portanto, no seu fundamento místico. Nesse sentido, o ato inaugural de fazer a lei consiste num golpe de força, numa violência por assim dizer *performativa*. Não há nada anterior, nem mesmo um discurso que possa exercer um papel de metalinguagem. Segundo Derrida “o discurso encontra ali seu limite: em seu próprio poder performativo. (...) Há um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador”⁸.

Diante desta estrutura da justiça como direito, podemos encontrar a chance política para a democracia, ou melhor, para o por vir da democracia. Podemos desde esta estrutura ter a chance de ir além. A possibilidade da desconstrução, portanto, passa por esta estrutura desconstruível do direito. Por ser fundado sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis o direito assegura a própria chance da desconstrução. Assim assinala Derrida, “a justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. A desconstrução é a justiça”⁹.

O exercício da desconstrução, então, ocorre no intervalo destas dimensões, ou se quisermos, destes núcleos da desconstrução. De um lado, camadas interpretáveis e, de outro, este apelo à justiça. Nas palavras de Derrida, “*ela*

⁷ Idem. op. cit. p. 21.

⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007p. 25.

⁹ Idem. op. cit. p. 27.

*[desconstrução –M.A.A.S] é possível como uma experiência do impossível*¹⁰. A possibilidade da desconstrução como impossível, portanto, se dá na medida em que a justiça, ao contrário do direito, é incalculável. Nesse sentido, a travessia da desconstrução, que é também em certo sentido, uma experiência da justiça, exige uma experiência aporética. A chance política para o progresso histórico do direito e, assim, da democracia, passa também por esta experiência da aporia. Do contrário, não haveria chance por vir, tudo já estaria no regime de um programa ou previamente estruturado em qualquer determinação ontológica. Assim, para que esta experiência seja possível é preciso correr todos os riscos de uma travessia ao mais impossível, sem pré-visão, pois o por vir não se anuncia, não pode se anunciar. Para Derrida “*en el pensamieto, es decir, en todas partes, es necesario correr riesgos. Sin eso, no hay responsabilidad*”¹¹.

É desde esta experiência aporética que temos a possibilidade de abrir caminhos, de ir além, de transgredir o que está dado para um por vir. Para Derrida, “*o que conta é a trajetória, o caminho, a travessia, numa palavra, a experiência*”¹². A justiça – experiência impossível –, nesse sentido, nos termos expostos por Derrida é “*uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um apelo à justiça*”¹³.

A desconstrução, portanto, é, de ponta a ponta, um apelo à justiça, carregando o sofrimento de uma *ausência* de

¹⁰ Idem. op. cit. p. 27.

¹¹ DERRIDA, Jacques. *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*. 1ª Ed. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012, p. 59.

¹² DERRIDA, Jacques. *Outrem é secreto porque é outro*. In: Papel-Máquina. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 332.

¹³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 30.

regra segura que permita distinguir direito e justiça¹⁴. Assim, desde a desconstrução, podemos encontrar a chance para o político, para a transformação política da democracia. A abertura de novos caminhos, ou seja, a abertura de caminhos que excedam o regime do possível não escapa a esta experiência aporética. Podemos relacionar a aporia com a figura do deserto. Para Derrida:

O deserto não seria uma figura paradoxal da aporia? Não há passagem traçada ou certa, não há em todo o caso, estradas, somente pistas que não são vias confiáveis, os caminhos não estão abertos, a menos que a areia ainda não os tenha coberto. Mas a via não é também a condição da decisão ou do acontecimento que consiste em abrir a via, em transpor, portanto, ir além? A transpor a aporia? ¹⁵

A chance política do por vir exige o risco decorrente da exposição às vias inconfiáveis. Não há nada seguro. Todavia, é a exposição a estas vias que poderá abrir os caminhos, ou seja, de algum modo a travessia do deserto é condição para o *deslocamento* para além do que está dado. Em certo sentido, é a condição do *acontecimento*. Assim, só podemos entender como deslocamento aquilo que excede a um programa. Nesse sentido, Derrida afirma o seguinte: “*Ir aonde é possível ir não seria um deslocamento ou uma decisão; seria o desenvolvimento irresponsável de um programa. A única decisão possível passa pela loucura do indecível e do impossível: ir aonde (wo, Ort, Wort) é impossível ir*”¹⁶.

O apelo à justiça que faz a desconstrução é também um apelo a responsabilidade sem limites. Ir aonde é possível ir apenas reforça o controle do já programado. O rigor da

¹⁴ Idem. op. cit. p. 05.

¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995, p. 34.

¹⁶ Idem. Op. cit. p. 42.

desconstrução se dá pelo compromisso com a exigência de justiça. Desta maneira, diz Derrida:

Manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça é, do ponto de vista de uma desconstrução rigorosa, tudo salvo uma neutralização do interesse pela justiça, uma insensibilidade à justiça. Pelo contrário, é um aumento hiperbólico na exigência de justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que deve inscrever nela, o excesso e a inadequação¹⁷.

O rigor, portanto, do exercício da desconstrução é tudo, menos uma neutralização do interesse pela justiça. Manter sempre vivos os questionamentos referidos acima, nos faz perceber que há uma promessa de justiça que não se presentifica, que faz da justiça algo fantasmal, que resiste à qualquer tentativa de síntese e que, portanto, não se realiza enquanto tal. Mas que mantém vivo o desejo pelo por vir. Para Derrida “no instante em que perdêssemos de vista o excesso da justiça, ou do por vir, satisfaríamos decerto as condições da totalização, mas definindo também o totalitarismo de um direito sem justiça”¹⁸. Deste modo, a justiça desestabiliza o direito no mesmo instante em que oferece a chance de decisão para uma outra configuração, ou seja, possibilita a abertura ao outro. Para Derrida “deixar a passagem ao outro, ao completamente outro é hospitalidade”¹⁹. Aqui, Derrida é bastante próximo a

¹⁷ Idem. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 37.

¹⁸ DERRIDA, Jacques. *Tenho o gosto do segredo*. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de século, 2006, p. 38.

¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995, p. 69

Levinas, que afirma “a relação com o outro, quer dizer a justiça”²⁰

Estamos às voltas com a aporia de ter que deixar um lugar aberto à hospitalidade, na impossibilidade de o fazê-lo. Isto porque não é possível antecipar a chegada do outro, não há horizonte de expectativa. É impossível ver-vir o outro. Assim, diz Derrida “o outro não é simplesmente o futuro, é, por assim dizer, o ante-porvir. Por isso não sou dono de mim, do lugar aberto à hospitalidade. Quem dá hospitalidade deve saber que não é sequer proprietário daquilo que parece poder dar”²¹. A singularidade do outro chegando desestabiliza de forma exemplar qualquer ideia de propriedade, de identidade, de lugar, de próprio e de saber por assim dizer. O outro é, portanto, inapropriável.

Em *O Monolinguismo do outro*, Derrida indica que “esta estrutura de alienación sin alienación, esta alienación inalienable nos es solamente el origen de nuestra responsabilidad sino que estructura lo propio y la propiedad de la lengua”²². A nossa responsabilidade, portanto, é anterior a chegada imprevisível do outro. Além disso, esta alienação sem alienação marca a estrutura da própria propriedade da língua. É por esta razão que Derrida afirma que nunca se fala mais que uma só língua, nunca se fala uma só língua²³. A fantasmaticidade do outro, portanto, marca a ex-apropriação da própria língua, impossibilitando a sua apropriação – *falo uma língua que não é minha*. O assombro do outro desestabiliza permanentemente.

²⁰ LEVINAS, Emmanuel. Apud. ²⁰ DERRIDA, Jacques. *Tenho o gosto do segredo*. In: O gosto do segredo. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de século, 2006, p. 76.

²¹ DERRIDA, Jacques. *Tenho o gosto do segredo*. In: O gosto do segredo. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de século, 2006, p. 140.

²² DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo del otro: o la prótesis de origen*. Trad. Oracio Pons. Buenos Aires: Manantial, 2012, p. 40.

²³ Idem. Op. Cit. p. 19.

Assim, também a estrutura das leis da hospitalidade condicional serão permanentemente desestabilizadas e estarão em constante turbulência diante do chegante. Nesse sentido, é preciso opor a hospitalidade incondicional (justa) à hospitalidade condicional (do direito). Para Derrida:

A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou com a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea no direito, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável)²⁴.

A lei da hospitalidade incondicional (justa) mantém a inadequação das normas de hospitalidade de governo, ao mesmo tempo em que se mantém indissociável desta hospitalidade condicional. Está, pois, instalada no programa ou na lei da hospitalidade, de modo que é anterior a qualquer regime jurídico ou político. De outro lado, a hospitalidade condicional carrega a promessa de sua incondicionalidade.

Esta promessa é o que mantém um movimento incessante de progresso, daí porque a justiça fanstasmal é o que constitui aquilo que pretendemos chamar democracia por vir. Para Derrida “*o elo originário para com uma promessa fazem de toda democracia uma coisa por-*vir*. É uma de suas inúmeras aporias*”²⁵. Nesse sentido, podemos dizer que há uma promessa de justiça que constitui originalmente a democracia. O que implica dizer que, assim como o conceito

²⁴ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. p. 25.

²⁵ DERRIDA, Jacques. *Outrem é segredo porque é outro*. In: Papel-Máquina. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 335.

de justiça, o conceito de democracia (por vir) não se presentifica. Desta maneira, Derrida afirma o seguinte:

Creo que actualmente no hay democracia. Pero ella no existe nunca en el presente. Es un concepto que lleva consigo una promesa, y en ningún caso es tan determinante como lo es una cosa presente. Cada vez que se afirma que «la democracia existe», puede ser cierto o falso. La democracia no se adecua, no puede adecuarse, en el presente, a su concepto²⁶.

Não se trata da inexistência de democracia, mas da impossibilidade de se presentificar ou de se adequar ao seu conceito. Assim, quando se afirma *a* democracia existe, isto pode ser tanto certo como falso. Nesse sentido, diz Derrida que:

Tenemos un poco de democracia, disponemos de una tradición y una idea de democracia. Cuando afirmo que nunca estuvo presente, actual y adecuadamente, ello no significa que no exista democracia. Hay una tendencia, signos, movimientos que sobresalen o dependen de la democracia. La palabra democracia no cayó del cielo. Tiene un sentido griego, tiene un sentido tomado de la historia, hubo revoluciones -lo que en absoluto es poco-, aunque esa palabra, actualmente, no corresponde a una situación plena y adecuada²⁷.

A democracia, portanto, está sempre em falta. O que não significa a inexistência da democracia. Somos herdeiros

²⁶ DERRIDA, Jacques. *La democracia como promesa*. Jornal de Letras, artes e ideias, 1994, pp. 9-8.. Disponível em: www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm.

²⁷ DERRIDA, Jacques. *La democracia como promesa*. Jornal de Letras, artes e ideias, 1994, pp. 9-8.. Disponível em: www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm..

de uma história da democracia, existe uma historicidade nesta palavra que remete a tendências daquilo que podemos afirmar com o nome democracia. Assim, quando afirmamos que a democracia está em falta não é para desconsiderar o que já se passou, sobretudo dos espectros de pessoas que literalmente deram suas vidas para que tal modelo político pudesse acontecer, mas sim para afirmar a sua insuficiência e a sua inadequação em relação a esta promessa de justiça. Assim como a desconstrução, a democracia faz um apelo à justiça, o que implica na necessidade desta experiência-impossível que marca o acontecimento aporético e, por assim dizer, o por vir. Segundo Derrida:

O por-vir não significa o distanciamento ou o retardo indefinido, autorizado por alguma ideia reguladora. O por-vir prescreve aqui e agora tarefas inadiáveis, negociações urgentes. Por mais insuficientes que sejam, elas não permitem que se espere. Ser democrata seria agir reconhecendo que nunca vivemos numa sociedade (suficientemente) democrática. O trabalho crítico é mais do que crítico, a tarefa democrática é indispensável à respiração democrática, bem como a toda ideia de responsabilidade...²⁸

Não há, portanto, uma ideia reguladora que autorize um distanciamento ou retardo indefinido daquilo que se chama por por-vir. *Por-vir* significa a prescrição de tarefas inadiáveis, em que a urgência impede qualquer espera. Além disso, implica reconhecer que nunca vivemos numa sociedade suficientemente democrática. Qualquer ideia de responsabilidade passa pelo trabalho *mais que crítico* de responder as questões intoleráveis. Para Derrida “o direito

²⁸ DERRIDA, Jacques. *Outrem é secreto porque é outro*. In: Papel-Máquina. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 335.

*mesmo, e a justiça, apenas progrediu trilhando o caminho das questões intoleráveis e 'intoleradas'. Inconfessáveis*²⁹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003;

_____; *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007;

_____; *La democracia como promessa*. Jornal de Letras, artes e ideias, 1994, pp. 9-8.. Disponível em: www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm;

_____; *O monolingüismo del otro: o la prótesis de origen*. Trad. Oracio Pons. Buenos Aires: Manantial, 2012;

_____; *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero*. In: Jacques Derrida: Pensar a Desconstrução. NASCIMENTO, Evandro (org.). Trad. Evandro Nascimento. São Paulo, Estação Liberdade, 2005;

_____; *Outrem é secreto porque é outro*. In: Papel-Máquina. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004;

²⁹DERRIDA, Jacques. *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero*. In: Jacques Derrida: Pensar a Desconstrução. NASCIMENTO, Evandro (org.). Trad. Evandro Nascimento. São Paulo, Estação Liberdade, 2005, p. 66.

_____. *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*. 1ª Ed. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012;

_____. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995;

_____. *Tenho o gosto do segredo*. In: O gosto do segredo. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de século, 2006;

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004;

Espaço social, lutas simbólicas e classe social em Pierre Bourdieu

Olga Nancy P. Cortés¹

Introdução

A teoria do mundo social proposta por Pierre Bourdieu (1930-2002) é uma teoria que aposta na compreensão da complexa relação que se estabelece entre o indivíduo e o meio social onde está inserido. Disto decorre tanto sua inflexão da filosofia para sociologia como o aprofundamento de suas pesquisas empíricas e teóricas em prol de fornecer ferramentas teóricas que pudessem ter transcendência prática. Além disso, ou mais do que isso, o autor nos convida a pensar por meio de sua obra num indivíduo/agente *construído por* e *construtor desse* mundo social no qual participa. Compreender o mundo, portanto, implica em percebê-lo e perceber-se ao mesmo tempo nesse mundo que o constrói, construindo-o.

É relevante colocar que o núcleo de seu pensamento encontra-se alicerçado na tríade de conceitos *habitus*, campo e capital. Estes são os elementos principais em torno dos quais Bourdieu apresenta o conceito de espaço social, reformulando a questão da classe social. Propondo uma visão dinâmica e teoricamente complexa da estratificação social, o autor opera os conceitos, tecendo uma nova possibilidade teórica a qual busca superar as teorias sociais objetivistas e subjetivistas de sua época. Sem adentrar em

¹ Mestranda em filosofia do PPG Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail para contato: olga.cortes@acad.pucrs.br.

comparações com outras teorias, a proposta desta comunicação está limitada a apresentar a proposta do autor a respeito do que considera espaço social, lutas simbólicas e classe social.

Espaço Social, lutas simbólicas e classe social

Conforme Bonnewitz² e Wacquant³, a teoria social bourdieusiana visa superar a visão tradicional da sociedade ofertada especialmente pela teoria marxista, a teoria weberiana e a teoria durkheimiana. Wacquant acrescenta que Bourdieu na tentativa de superá-las, realiza uma fusão da determinação econômica advinda da teoria marxista com o reconhecimento das distinções na ordem cultural weberiana e com a classificação durkheimiana, criando novas possibilidades teóricas a partir da elaboração e da relaboração conceitual. Partindo do pressuposto que a sociedade é um espaço social de desigualdades e de conflitos, a sua proposta está alicerçada numa concepção de espaço social a qual permite analisar a posição dos grupos e suas relações. Em relação a isto, Bonnewitz refere que *la descripción de la sociedad en términos de espacio social permite hacer hincapié en la dimensión relacional de las posiciones sociales*⁴.

No texto “Espaço social e gênese de classes”, Bourdieu⁵ elabora o que considera espaço social a partir do

² BONNEWITZ, P. *La sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006. p. 45-46.

³ WACQUANT, L. “Pierre Bourdieu.” In: STONES, R. *Key Sociological Thinkers*. London: Macmillan, 2006. p.261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em 24 de agosto de 2015.

⁴ BONNEWITZ, P. *La sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006. p.45.

⁵ BOURDIEU, P. “Espaço social e gênese das classes”. In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989. p.133-161.

assinalamento de três rupturas. A primeira ruptura é com o privilégio da substância em detrimento das relações e com a tendência intelectual de considerar as classes sociais como sendo reais; a segunda com a redução exclusiva ao campo econômico das posições sociais e a terceira com o objetivismo que negligencia as lutas simbólicas presentes nos diferentes campos do mundo social. A partir destas rupturas, o autor refere que considerando a sociologia como uma topologia social, pode-se então representar o mundo social como um espaço multidimensional.

Pode-se assim representar o mundo social em forma de espaço (a várias dimensões) construído na base de princípios de diferenciação ou distribuição constituídos pelo conjunto das propriedades que actuam no universo social considerado, quer dizer, apropriadas a conferir, ao detentor delas, força ou poder neste universo. Os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas posições relativas neste espaço. Cada um deles está acantonado numa posição ou numa classe precisa de posições vizinhas, quer dizer, numa região determinada do espaço, e não se pode ocupar realmente duas regiões opostas do espaço – mesmo que tal seja concebível. Na medida em que as propriedades tidas em consideração para se construir este espaço são propriedades actuantes, ele pode ser descrito também como campo de forças, quer dizer, como um conjunto de relações de força objectivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irreduzíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às interações directas entre os agentes ⁶.

⁶ BOURDIEU, P. “Espaço social e génese das classes.” In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989. p.133-34.

A proposta do autor é compreender o espaço social a partir da apreensão do mundo social por meio de um pensamento relacional, isto é, cada agente ocupa uma posição social que possui certa existência e certa estabilidade porque ela é relativamente diferente de outros agentes ou de outros grupos. Significa dizer que a posição ocupada por um agente no espaço social somente é real porque ela esta ou próxima ou afastada, acima ou abaixo ou entre tal ou tal posição⁷. Assim, ao considerar o espaço social como o espaço onde as posições sociais são objetivamente estruturadas e compreendendo-o como um espaço multidimensional, o autor ressalta duas dimensões. A primeira dimensão é a dependência do volume do capital e a segunda dimensão diz respeito à estrutura do capital do agente em relação à posição social ocupada nos diferentes campos. É relevante colocar que Bourdieu valendo-se da lógica do capital econômico⁸, concebe outros tipos de capital além desse, a saber, o cultural, o social e o simbólico.

Segundo o autor, o capital econômico designa o conjunto de riquezas materiais possuídas pelo agente; o capital cultural são as capacidades intelectuais, os bens culturais e os títulos escolares são transmitidos pelo meio social de origem, sendo reforçados pela escola e pela formação subsequente; o capital social é o conjunto das relações sociais que o agente ou grupo dispõe e, por fim, o capital simbólico “geralmente chamado prestígio, reputação, fama, etc. que é a forma percebida e reconhecida como

⁷ _____. “Espaço social e espaço simbólico”. In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011. p.17-18.

⁸ Bonnewitz esclarece: *la analogía se explica por las propiedades reconocidas al capital: se acumula por medio de operaciones de inversión, se transmite a través de la herencia, permite obtener ganancias según la oportunidad que tenga su poseedor de efectuar las colocaciones más rentables*. (BONNEWITZ, P. *La sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006. p.46-47).

legítima das diferentes espécies de capital.”⁹. Sob esta perspectiva, é o capital acumulado pelos agentes que decide a posição que estes ocuparão no espaço social¹⁰.

As espécies de capital, à maneira dos triunfos num jogo, são os poderes que definem as probabilidades de ganho num campo determinado (de facto, a cada campo ou subcampo corresponde uma espécie de capital particular que ocorre como poder e como coisa em jogo, neste campo)¹¹.

É relevante colocar que a posição de um agente no espaço social pode ser definida pela posição ocupada nos diferentes campos (intelectual, artístico, político, científico), melhor dito, pela distribuição dos capitais que atuam em cada um dos campos onde o agente está inserido. A primeira dimensão, a saber, o volume do capital¹² como aquele que fornece uma ideia de posição hierárquica dos agentes e dos grupos no espaço social é exemplificado, pelo autor, por meio da oposição entre empresário, profissionais liberais e professores em relação aos operários que detêm menos capital econômico e cultural. No entanto, outra dimensão pode ser demarcada a partir da estrutura do capital, ou seja, de acordo com o tipo de capital disponível a oposição ocorre

⁹ BOURDIEU, P. “Espaço social e génese das classes.” In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989. p.135.

¹⁰ Em vários momentos Bourdieu utiliza capital e poder de forma alternada deixando a impressão de uma correlação entre ambos. Pode-se inferir que a detenção de capital confere poder àquele que o detém. Por outro lado, é importante ser cuidadoso com isto, pois para o autor o capital não se reduz ao econômico, assim o poder está relacionado a outras questões que nesta comunicação não serão abordadas.

¹¹ BOURDIEU, P. “Espaço social e génese das classes.” In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989. p.134.

¹² Entendam-se todos os tipos de capitais agregados.

entre os detentores de capital econômico e os detentores de capital cultural ou entre intelectuais detentores de maior capital cultural e entre empresários detentores de maior capital econômico. Portanto, os agentes se distribuem na totalidade do espaço social pelo volume de capital possuído, pela composição desse capital no que diz respeito ao peso relativo dos diferentes capitais, mas também por outro aspecto ou terceira dimensão que é a trajetória ou evolução no tempo desse volume e dessa composição do capital¹³. Disto resulta uma ideia de temporalidade, a qual traz consigo a ideia de herança. Contudo, deve-se entender nesta abordagem a herança do conjunto dos capitais econômico, social, cultural e simbólico e, não somente a herança do capital econômico. Igualmente, esta dimensão carrega consigo a possibilidade do agente preservar ou subverter a distribuição desses capitais e, além disso, fornece a ideia de que as sociedades mudam de época a época, de geração a geração¹⁴.

A configuração dessas três dimensões, por sua vez, designa aos agentes ou aos grupos de agentes uma posição ou mais próxima ou mais distante nos diferentes campos onde se encontram. Pode-se dizer que o espaço social é uma construção que define aproximações e distanciamentos sociais a partir dessas dimensões.¹⁵ Portanto, não se podem

¹³ _____. “Como se hace una clase social?” In: _____. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclé de Brouwer, 2001. p.106.

¹⁴ BOURDIEU, P. “La lógica de los campos.” In: BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. 2ªed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008, p. 131- 154.

¹⁵ Para compreender o que quer dizer aproximação e afastamento no espaço social citamos:

“Proximidade no espaço social significa o intercâmbio das mesmas práticas (escolha das mesmas escolas, gosto pelas mesmas bebidas, mesmos esportes) e afastamento significa práticas distintas (escola pública ou privada, aguardente ou whisky, truco ou bridge, entre outros). Ou seja, verifica-se uma rigorosa homologia entre o espaço social,

ignorar as diferenças objetivas fundamentais, mas também não se pode excluir a possibilidade de organizar os agentes de acordo com certas condições, momentos e lugares, segundo outros princípios de divisão¹⁶.

As dimensões, por sua vez, tornam possível introduzir a noção de *habitus* elaborada pelo autor. Em sua visão, o espaço de posições sociais é retraduzido pela tomada de posição que é intermediada pelo *habitus* do agente. O *habitus* é considerado um sistema de disposições que também carrega um sistema de diferenciações, as quais definem as diferentes posições assumidas pelo agente. Assim, a noção de *habitus* como princípio gerador e unificador que é estruturado pela posição social e é estruturante pelas escolhas em termos de práticas, de bens, de posições políticas, entre outras, transforma uma condição social em um estilo de vida distinto e distintivo. Ou seja, o *habitus* de classe ou próprios de uma classe é o resultado de condicionamentos sociais de estruturas sociais objetivamente incorporadas pelos agentes.

[...] o *habitus* é esse princípio gerador e unificador que traduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas. [...] mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípio

conjunto de posições mutuamente exteriores, e o espaço simbólico, conjunto de práticas e preferências constituidoras dos “signos distintivos por meio dos quais os agentes sociais se reconhecem.” (PEREIRA, G.R.M. & CATANI, A.M. “Espaço Social e simbólico: introdução a uma topologia social”. In: *Perspectiva*, Florianópolis, v.20, n.Especial, p. 107-120, jul./dez.2002. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10279>. Último acesso em: 26 de agosto de 2015.

¹⁶ BOURDIEU, P. “Espaço social e gênese das classes.” In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989. p.133-161.

de divisão e gostos diferentes. [...] Assim, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro¹⁷.

Pode-se dizer que o *habitus* é uma espécie de assimilação das estruturas sociais externas recebidas da educação por meio da qual se apreende uma educação de classe. Mas, também é uma espécie de grade de leitura das novas situações que encontramos nos campos onde estamos inseridos. É o que nos permite classificar os outros agentes, as práticas que realizamos e reconhecer o que é pertinente ou não à nossa condição social, como também fazer escolhas ajustadas a isso que aprendemos. Desta forma, ele tanto é um princípio individual do agente como também um princípio social. Perante a primeira impressão que esse conceito pode causar de ser algo determinante e imutável, Bourdieu esclarece que o *habitus* não é destino, pois é um sistema aberto de disposições. Em suas palavras, [...] *constantemente sujeito a experiencias, constantemente afectado por ellas de manera que o bien refuerza o bien modifica sus estructuras*¹⁸.

A relação entre *habitus* e campo é importante na medida em que ambos são trabalhados pelo autor sob a perspectiva da inter-relação entre agente e campo social, ressaltando que para cada campo há um *habitus* específico. Ainda que as estruturas do campo sejam importantes na formação do *habitus*, a ação dos agentes não é determinada por elas, ou seja, nem pela estrutura do campo e nem pelo

¹⁷ _____. “Espaço social e espaço simbólico”. In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011. p.22.

¹⁸ BOURDIEU, P. “Interés, habitus, racionalidad.” In: BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. 2ªed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008, p. 176.

habitus do agente. Com isto, Bourdieu¹⁹ refere que os agentes são capazes de responder às exigências que o campo lhes impõe, mas isto não significa que o agente não encontre possibilidades de inovação e de improvisação geradas por seu *habitus*.

A percepção pelo agente da estrutura do campo e a capacidade de responder às suas exigências confere a possibilidade de mobilidade social por meio de outro elemento que são as estratégias. O agente escolhe a partir do seu *habitus* estratégias para buscar as alternativas que podem lhe favorecer na aquisição do capital necessário para permanecer no campo no qual está inserido. Para o autor²⁰, portanto, compreender a noção de espaço significa compreender sua mutabilidade e sua capacidade de fornecer uma análise dinâmica da estrutura de conservação e de transformação da estrutura da distribuição do capital. Sob esta perspectiva, o campo social é ao mesmo tempo um campo de forças e um campo de lutas.

[...] como campo de forças, cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram envolvidos e, como um campo de lutas, no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados conforme sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para a conservação ou a transformação de sua estrutura²¹.

¹⁹ _____. “Interés, habitus, racionalidad.” In: BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. 2ªed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008, p. 154-182.

²⁰ _____. “Espaço social e campo de poder.” In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011. p. 49-50.

²¹ BOURDIEU, P. “Espaço social e campo de poder.” In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011. p.50.

O espaço social, entretanto, é uma construção intelectual, assim como são as teorias propostas pela sociologia para explicar a sociedade. Com este pressuposto, Bourdieu questiona a existência das classes sociais, questionando a teoria das classes sociais marxista. Em “Pontos de Referência”^{22,23}, Bourdieu admite a importância da teoria das classes sociais elaboradas por Marx, mas diz de sua insatisfação com esta proposta por entendê-la limitada. Conforme o autor, seu objetivo ao contrapor a teoria marxista foi superar a tendência naturalmente classificatória que advém dessa. Por outro lado, admite que a busca pela classificação parece obedecer a uma intenção inconsciente que temos de classificar, catalogar e rotular.

A sua intenção, segundo responde ao entrevistador, foi romper com a visão de uma sociedade dividida em duas classes bem delimitadas, cuja consequência é visualizar e assimilar uma realidade que se mostra compacta. Seu objetivo era demonstrar que as pessoas ocupam um espaço social e em função dessa posição ocupada é possível compreender não somente a lógica de suas práticas como também determinar a maneira como se classificam ou vão se classificar e, inclusive, até a possibilidade de se pensarem como membros de uma classe²⁴.

Considerando que as classes sociais são também construções teóricas, Bourdieu²⁵ refere que torná-las reais é

²² _____. “Pontos de Referência”. In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.66-67.

²³ O texto referido é uma entrevista concedida por Pierre Bourdieu a J. Heilbron e B. Mason publicada em outubro de 1983 na revista *Sociologisch Tijdschrift*, Holanda.

²⁴ BOURDIEU, P. “Pontos de Referência”. In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.66-67.

²⁵ _____. “Espaço social e gênese das classes.” In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989. p.136-139.

forçar uma situação que no cotidiano é mais dinâmica e mais complexa do que pretende a teoria. Em seu entendimento, as classes sociais teóricas são “classes de papel” ²⁶, as quais são necessárias somente como um recorte do espaço social para efeitos de pesquisa estatística realizada pelo cientista social. A discussão que o autor empreende, por um lado, é com a proposta da inexistência das diferenças sociais por serem meras construções teóricas e, por outro lado, discute com a proposta de uma sociedade alicerçada no princípio de diferenciação meramente econômico.

Desta forma é preciso afirmar [...] a existência de um espaço objetivo que determina compatibilidades e incompatibilidades, proximidades e distancias. É preciso afirmar [...] que as classes que podemos recortar no espaço social (por exemplo, por exigências da análise estatística que é o único meio de revelar a estrutura do espaço social) não existem como grupos reais embora expliquem a probabilidade de se constituírem em grupos práticos [...] O que existe é um *espaço de relações*, o qual é tão real como um espaço geográfico, no qual as mudanças de lugar se pagam com trabalho, em esforços e, sobretudo em tempo [...] ²⁷.

Bourdieu propõe adotar o modo de pensamento relacional ou estrutural, pensamento que identifica o real com as relações. O real, para o autor, é a estrutura, [...] *un conjunto de relaciones constantes que son a menudo invisibles,, porque están oscurecidas por las realidades de la experiencia ordinaria y por los*

²⁶ _____. “Espaço social e gênese das classes.” In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989. p.136-139.

²⁷ BOURDIEU, P. “Espaço social e gênese das classes.” In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989. p.136-137.

indivíduos em particular [...]”²⁸. Portanto, quando o autor afirma que aquilo que existe é um espaço de relações ao tratar das classes sociais, Bourdieu acentua a multidimensionalidade e multiplicidade de situações e configurações presentes no espaço social às quais o cientista social deve estar atento. Em sua visão, a tarefa do cientista é construir espaços teóricos que permitam abordar o maior número possível de diferenças, relações e conexões observadas entre os indivíduos. O objetivo com isto é a possibilidade de determinar os principais princípios de diferenciação que possam explicar a totalidade das características observadas em determinado conjunto de indivíduos.

Essas colocações são importantes para compreender a proposta bourdieusiana sobre as classes sociais. Segundo o autor, dizer que as classes sociais são uma construção teórica não significa a sua inexistência. Contudo, pontua que por serem construções teóricas a existência das classes sociais só ocorre pela decisão do pesquisador, referindo que só é possível passar da classe teórica para a classe real por meio da mobilização política²⁹. Considerando que o espaço social é uma construção intelectual, cuja existência é percebida pelas práticas dos agentes e, com isso, é uma aproximação com a realidade, a construção teórica das classes sociais, portanto, é um recorte dessa realidade realizado pelo cientista. Opondo-se à classe real, a classe teórica opõe-se também ao grupo mobilizado, o qual está constituído enquanto tal na realidade, cuja existência está pautada por lutas. Referindo-se à tendência homogeneizante que as

²⁸ _____. “Como se hace una clase social?” In: _____. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclé de Brouwer, 2001, p.105.

²⁹ BOURDIEU, P. “Espaço social e espaço simbólico”. In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011.p.24-28.

teorias propõem, Bourdieu opõe-se a isto propondo uma perspectiva baseada no princípio da diferença^{30,31}.

O princípio da diferença alicerça o espaço social, aproximando e afastando seus agentes. Afastando pela distância das posições ocupadas pelos agentes decorrentes de propriedades e disposições diferentes. Aproximando pela predisposição advinda da semelhança de propriedades e disposições, o que não significa que a predisposição à aproximação por si só constitua uma classe no sentido de grupo mobilizado em prol de um objetivo comum. Ao defender a tese da inexistência das classes sociais, o autor coloca: [...] O que existe é um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em estado virtual, pontilhadas, não como dado, mas como *algo que se trata de fazer*.”³². Com isto, Bourdieu acentua que a existência das classes é resultado da luta realizada pelas classificações, a qual se pode compreender como uma luta simbólica e política, pois implica numa determinada visão de mundo. Em suas palavras, “[...] luta propriamente simbólica (e política) para impor uma visão do mundo social, ou melhor, uma maneira de construí-la, na percepção e na realidade, e de construir as classes segundo as quais ele pode ser recortado.”³³.

³⁰ BOURDIEU, P. “Espaço social e espaço simbólico”. In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011. p. 24-28.

³¹ _____. “Espaço social e gênese das classes”. In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989. p. 133-161.

³² _____. “Espaço social e espaço simbólico”. In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011.p.26-27.

³³ _____. “Espaço social e espaço simbólico”. In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011.p.26-27.

Em relação à luta simbólica, Bourdieu refere que tanto a luta individual cotidiana e a luta coletiva encerram uma lógica específica que lhes conferem autonomia real em relação à estrutura onde estão enraizadas. Assim, a luta de classes é uma luta simbólica e política nascida da percepção e da realidade. Mas, sobretudo ao referir-se à luta simbólica, o autor ressalta que “[...] o fato do capital simbólico não ser outra coisa senão o capital econômico e cultural conhecido e reconhecido [...]”³⁴. Com isso, conclui-se que o espaço social é atravessado pelas lutas advindas do acúmulo de capital simbólico. Disto decorrem outros elementos de análise que o autor desenvolve como poder simbólico, violência simbólica e o papel da escola na reprodução ou transformação da realidade. Além disso, o autor ressalta a questão política que permeia tanto as relações entre agentes como as teorias construídas pelos cientistas sociais, pois ambas buscam se impor no espaço social, desenvolvendo mecanismos para intervir e se afirmarem umas sobre outras.

Considerações Finais

A proposta bourdieusiana é complexamente rica à medida que nos provoca pensar a sociedade a partir de outro ponto de vista. Além de nos recordar que as teorias são sempre recortes da realidade realizados por indivíduos autorizados cientificamente a fazê-lo, nos impõe a responsabilidade de manter nossa capacidade crítica aguçada para não assumirmos teorias como verdades absolutas que guiam nossa percepção. Alertando para os interesses políticos que permeiam as ações dos agentes nos campos onde estão inseridos, Bourdieu nos convida a refletir sobre a pureza e transparência das ideias.

³⁴ _____. “Espaço social e poder simbólico”. In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.p.163.

Ao propor uma visão de mundo social a partir do seu ponto de vista, o autor busca abranger o maior número possível de diferenças, relações e conexões observadas entre os indivíduos. Se por um lado fortalece sua teoria, por outro a fragiliza, pois a quantidade de temas que busca abordar pode afastar e gerar maus entendidos. Ao mesmo tempo, esta característica nos coloca em contato com a complexidade que é viver em sociedade, mostrando-nos o quanto é desafiador pensá-la, já que ela não comporta visões restritas a um ou outro aspecto. Em síntese, o que nos mostra é que nada está dado a priori e, portanto, o agente está permanentemente situado num campo de forças na luta diária para pertencer e permanecer no campo em que está inserido.

Referências Bibliográficas

BONNEWITZ, P. *La sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006. 126p.

BOURDIEU, P. “Espaço social e gênese das classes”. In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/ Bertrand do Brasil, 1989. p.133-161.

_____. “Espaço social e espaço simbólico”. In: _____. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Correa, 11ªed. Campinas: Papirus, 2011. p.13-33.

_____. “Como se hace una clase social?” In: _____. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclé de Brouwer, 2001. p.106.

_____. “La lógica de los campos.” In: BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. *Una invitación a la sociología*

reflexiva. 2ªed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008, p. 131- 154.

_____. “Interés, habitus, racionalidad.” In: BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. 2ªed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008, p. 154-182.

_____. “Pontos de Referência”. In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.p.66-67.

_____. “Espaço social e poder simbólico”. In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.p.160-165.

PEREIRA, G.R.M.& CATANI, A.M. “Espaço Social e simbólico: introdução a uma topologia social”. In: *Perspectiva*, Florianópolis, v.20, n.Especial, p. 107-120, jul./dez.2002. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10279>. Último acesso em: 26 de agosto de 2015.

WACQUANT, L. “Pierre Bourdieu.” In: STONES, R. *Key Sociological Thinkers*. London: Macmillan, 2006. p.261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em 24 de agosto de 2015.

Aufklärung, coraje y gubernamentalidad en Nietzsche: aportes para una (re)lectura de el nacimiento de la tragedia a partir del prólogo a Richard Wagner

Sebastián M. Ferreira Peñaflor¹

Lo que también querría decir a propósito de esa función de diagnóstico acerca de lo que pasa hoy es que no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino en seguir las líneas de fragilidad actuales, para llegar a captar lo que es, y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es. En este sentido, la descripción se debe hacer según esa especie de fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación política.

Michel Foucault,
Estructuralismo y postestructuralismo

¹ Maestrando por el convenio CAPES/UDELAR, bolsista CNPq.

I

“¿Qué pasa hoy?”² Esta pregunta, que atraviesa a la filosofía desde Kant, sigue siendo actual, y por lo tanto, pertinente. Su importancia radica en cómo responderla y en las reflexiones previas a la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, es decir, en su elaboración. En estas reflexiones existe una muy clara presencia de Richard Wagner. Para este, la condición de posibilidad de la obra de arte del futuro aparece de forma clara de la crítica al Estado moderno³. Como parte de esa visión crítica, se encuentra la realizada por Berlioz al “público elegante”⁴: se trata de una de las muestras de la crisis atravesada y por lo tanto, de la necesidad de superarla. Esta serie de reflexiones pueden ser valoradas a partir del *Prólogo a Richard Wagner*.

Se hará uso del concepto de gubernamentalidad de Michel Foucault, pero, entendido en los límites en los que su autor lo desarrolla en el año 1978, a partir de dos textos: *¿Qué es la crítica?* y *Seguridad, territorio, población*, dado que, en los años siguientes, adquiere una significación de mayor amplitud⁵.

²FOUCAULT, M. “Seminario sobre el texto de Kant Was ist Aufklärung?”, en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Eduardo Bello. Madrid: Tecnos, 2011.

³WAGNER, R. “La obra de arte del futuro” en *El arte del futuro*. Trad. de Jorge Goldszmidt y M. G. Burello. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2011.

⁴BERLIOZ, H. *Los grotescos de la música*. Selección realizada por el docente Washington Morales.

⁵Sobre este aspecto remito al estudio de Michel Senellart en “Situación del curso” en FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. P. 448.

II

Es sabido que comentaristas estudian este texto de Nietzsche, fundamentalmente “desde una perspectiva estético-metafísica la posibilidad de una reefectuación en el presente (en los dramas musicales de Wagner) de la tragedia griega antigua para impulsar así la renovación política y cultural de Alemania [...]”⁶ así como “la tarea de poner al descubierto los fundamentos de los que pudo surgir la tragedia como obra de arte”⁷.

Para llegar a “esa renovación”, ¿no será necesario pensar el Estado, y sus instituciones educativas, por ejemplo? Encontramos este problema del Estado en una correspondencia con su amigo Gersdorff del 7 de Noviembre de 1870, en la cual Nietzsche dice:

Tengo la mayor preocupación por el futuro próximo de la cultura. Espero sólo que no debamos pagar demasiado caro los enormes éxitos nacionales en un ámbito donde yo al menos no acepto tener pérdida alguna. En confianza: tengo a la Prusia actual por un poder altamente peligroso para la cultura. En alguna ocasión más adelante quisiera poner al descubierto públicamente la institución escolar...⁸

La carta refleja cierta indignación (como se puede apreciar) de Nietzsche luego de su participación en la guerra

⁶SÁNCHEZ MECA, D. “Introducción al Volumen I: Evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud.” en NIETZSCHE, F. Obras completas. Volumen I. Madrid: Tecnos, 2010. P. 37.

⁷JANZ, J. P. *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea. 1869/1879*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Universidad, 1987. P. 131.

⁸ NIETZSCHE, F. *Correspondencia II*. Trad. de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2007. P. 166-67.

franco-alemana⁹.

Estas impresiones aparecen en lo que posteriormente serán sus conferencias sobre las instituciones educativas, que impartirá en el año 1872. Pero antes de elaborar estas conferencias, están las notas a *El Estado griego* de 1871. Safranski muestra que “el libro sobre la tragedia [...] originariamente había de terminar en el capítulo quince”¹⁰, por lo que se observan las posibles problemáticas en la construcción de la obra. Lo referenciado por Safranski puede ser cotejado con elementos del diario de Cosima Wagner, en *Cartas a Friedrich Nietzsche*; en la que la nota a pie de página 366, plantea lo siguiente:

Del 7 al 9 de abril Nietzsche estuvo en Tribschen. Allí llevó serpentinas a los niños. Es posible que en esa fecha tuviera ya la primera versión de *El nacimiento de la tragedia*, y que en esos días se la leyera a Wagner. Este le sugiere que ponga el acento sobre todo en el drama musical alemán en lugar de en la explotación del hombre por el hombre (de ahí saldrá “El Estado griego”)¹¹.

*El Estado griego*¹² estaba planteado entonces, como reflexión

⁹ Es menester recurrir a un pasaje de *Ensayo de autocrítica* de 1886, segundo prólogo de *El nacimiento de la tragedia*, en el que se dice lo siguiente sobre el escrito: “Sea lo que sea aquello que esté a la base de este libro problemático: una cuestión de primer rango y máximo atractivo tiene que haber sido, y además una cuestión profundamente personal-testimonio de ello es la época en la cual surgió, pese a la cual surgió, la excitante época de la guerra franco-alemana de 1870-1871(...)”. P. 25 de la edición citada. También figura un fragmento similar en *Ecce homo*.

¹⁰ SAFRANSKI, R. *Nietzsche*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets editores, 2004. P. 158.

¹¹ WAGNER, C. *Cartas a Friedrich Nietzsche*. Trad. de Luis Enrique De Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2013. P. 138. En el diario de Cosima Wagner aparece desde el 3 de abril al 8. Pp. 268-69.

¹² “El Estado griego, recoge las llamadas notas de Lugano[...]” como plantea Luis E. de Santiago Guervós, y como mostramos anteriormente,

en Nietzsche, en tanto, posibilidad concreta de ser publicado. Es posible entonces, reconocerlo como “texto preparatorio”¹³. Sin embargo, *El Estado griego* formará parte del regalo realizado por Nietzsche a Cosima Wagner, con la siguiente estructura: *Cinco prólogos a cinco libros no escritos: 1. Sobre el pathos de la verdad; 2. Pensamientos sobre el futuro de nuestras instituciones educativas; 3. El Estado griego; 4. La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana; 5. El certamen de Homero.*

Hay, entonces, dos elementos que aparecerán explícitamente en el *Prólogo a Richard Wagner*: el lugar de este, y el lugar del Estado como elemento subterráneo quizás, aunque sustancial en Nietzsche.

III

En el *Prólogo...* se manifiesta en todo caso la presencia de Wagner, de la siguiente manera: “en todo lo que él [Nietzsche] ideó, conversaba con usted como alguien que estuviera presente, y sólo le era lícito escribir cosas que respondiesen a esa presencia”¹⁴¹⁵. Ya se mencionó la sugerencia de Wagner sobre el drama musical pero hay más

fueron discutidos con Wagner. Ver NIETZSCHE, F. Obras completas. Volumen I. Madrid: Editorial Tecnos, 2010. P. 481.

¹³Sobre los textos preparatorios, se plantean que son las conferencias que brindó Nietzsche antes de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, son: *El drama musical griego; Sócrates y la tragedia; La visión dioisíaca del mundo*. Es difícil, y discutible intentar establecer los criterios y alcances de un texto preparatorio. Es un asunto de editores y de decisión. Sobre este aspecto remito a “¿Qué es un autor?” de Michel Foucault.

¹⁴NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2005.. Pp. 39.

¹⁵En un futuro trabajo, se analizará con profundidad esta relación, a partir de la noción que presenta Michel Foucault, de “gobierno de sí y gobierno de los otros”.

pasajes en la obra de Nietzsche que constatan este vínculo de afirmación, amistad y gratitud. En *Ecce homo*, su autobiografía, este último dirá lo siguiente:

Ahora que estoy hablando de las recreaciones de mi vida necesito decir una palabra para expresar mi gratitud por aquello que, con mucho, más profunda y cordialmente me ha recreado. Esto ha sido, sin ninguna duda, el trato íntimo con Richard Wagner. Doy por poco el resto de mis relaciones humanas; mas por nada del mundo quisiera yo apartar de mi vida los días de Tribschen, días de confianza, de jovialidad, de azares sublimes -de instantes profundos... No sé las vivencias que otros habrán tenido con Wagner: sobre nuestro cielo no pasó jamás nube alguna.¹⁶

Existe una diferencia importante entre la ruptura con Wagner, pasando por *Nietzsche contra Wagner*, y este pasaje; más allá de la referencia explícita al “idilio de Tribschen”. Sobre la publicación de *Ecce homo*, Nietzsche manifestará que Richard Wagner es de los pocos que se salvan de las críticas, así lo expresa en un proyecto de carta a Cosima Wagner del 25 de Diciembre de 1888.¹⁷

Sobre este vínculo de (des)sujeción, otros pasajes presentan una clara manifestación de dicho intercambio, los cuales se encuentran fundamentalmente en el ya mencionado “idilio de Tribschen”. Respecto a la presentación de las conferencias sobre las instituciones educativas, en el Diario de Cosima Wagner se observa la siguiente entrada del 20 de enero de 1872:

Después de comer, cuando estoy trabajando con los

¹⁶NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2005. P. 51.

¹⁷WAGNER, C. *Cartas a Friedrich Nietzsche*. Trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2013. P. 239.

niños y R. [Richard Wagner] trabaja en las correcciones, nos sorprende el profesor Nietzsche con su visita, que nos alegra mucho. Discutimos muchas cosas; planes para el tiempo futuro, reforma escolar, etc [...]»¹⁸¹⁹

Y el 19 de febrero anota lo siguiente: “se discute mucho sobre la reforma de las instituciones de educación, también sobre el carácter alemán.”²⁰

Se explicita la relación entre Nietzsche y Wagner en lo referente al lazo afectivo que se generó entre ellos, y lo que aparece en el *Prólogo a Richard Wagner*, en tanto cuestionamiento al Estado a partir de un modo de concebir el presente de cierta forma. Se puede profundizar esta observación mediante el cotejo de pasajes de *El Estado griego* de Nietzsche y *La obra de arte del futuro* de Richard Wagner, donde se desarrolla una crítica fuerte al Estado moderno. En esta última, se manifiesta, en lo que refiere a la relación del hombre con el Estado, que:

[...] no habrá ser humano real mientras su vida sea conformada y ordenada por disposiciones estatales y no por la verdadera naturaleza humana; del mismo modo, no habrá arte real hasta que para sus configuraciones les sean necesarias sólo las leyes y no el despótico humor de la moda. Pues así como el hombre sólo llega a ser libre cuando cobra jubilosa conciencia de su conexión con la naturaleza, el arte será libre cuando no deba avergonzarse más de su conexión con la vida. El hombre supera su

¹⁸WAGNER, C. *Cartas a Friedrich Nietzsche*. Trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2013. P. 274.

¹⁹También ver, JANZ, J. P. *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea. 1869/1879*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Universidad, 1987. P. 129.

²⁰WAGNER, C. *Cartas a Friedrich Nietzsche*. Trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2013. P. 275.

dependencia de la naturaleza en la conciencia jubilosa de su conexión con ella; el arte, a su vez, supera su dependencia de la vida en conexión con la vida de seres humanos verdaderos y libres.²¹

Se trata prácticamente de una regla antropológica sobre la relación antinatural del hombre con el Estado. Acerca de la cultura de la moda desarrollada por el Estado plantea lo siguiente:

[...] el impulso vital de toda nuestra cultura actual, y su expresión es... la moda.

La moda es un estimulante artificial que suscita artificiosamente una exigencia allí donde ésta no se haga naturalmente presente; pero aquello que no surge de una exigencia real es arbitrario, incondicionado, tiránico. Por eso la moda es la tiranía más inaudita y demencial aparecida en el recorrido de la esencia humana: exige a la naturaleza obediencia absoluta; impone la completa negación de las exigencias reales en beneficio de otras imaginarias; somete al sentido que naturalmente tiene el hombre por lo bello para que adore lo feo; destruye la salud para traerle el gusto por la enfermedad; quiebra su fuerzas y energía para traerle el placer en su debilidad.²²

Con una serie de opuestos en lucha es con lo que juega Wagner en este pasaje, para mostrar el papel de la cultura de la moda como una enfermedad. Este pasaje podría ser perfectamente cotejado con los planteos de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, como se verá a

²¹WAGNER, R. "La obra de arte del futuro" en *El arte del futuro*. Trad. de Jorge Goldszmidt y M. G. Burello. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2011.. P.21.

²²WAGNER, R. "La obra de arte del futuro" en *El arte del futuro*. Trad. de Jorge Goldszmidt y M. G. Burello. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2011.. P. 32.

continuación. Pero antes, lo que se deja ver en estos pasajes, es el carácter de indignación frente al Estado y a la cultura de moda como posibilidad de desarrollo del mismo.

No se trata aquí de presentar un análisis minucioso del texto wagneriano, pero sí de observar que la posibilidad de la obra de arte requiere un análisis de la cultura, del Estado, de la forma de hacer política. Es necesario comprenderlo en términos (o desde el ángulo) de la filosofía política. Como se mencionó anteriormente, existe una relación entre estos pasajes y el problema planteado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. En el capítulo “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, plantean que “la industria cultural sigue siendo la industria de la diversión”²³ y cómo el mercado ejerce la necesidad de una cultura de masas para sus propios beneficios, de un sector de la sociedad, “su ideología es el negocio”²⁴. Esta cultura de masas mantiene a nuestra sociedad idiotizada y desde la época en que fue redactado *Dialéctica la Ilustración*, o mejor, desde la época de Wagner y Nietzsche hasta ahora, se observan los mismos problemas.

Como se verá más adelante, la necesidad de la crítica puede ser la posibilidad de resistencia frente a estas tendencias que se ejercen desde el Estado. En *La educación después de Auschwitz*, Adorno planteará la necesidad de la autonomía kantiana como una de las condiciones de posibilidad para que “Auschwitz no se repita”²⁵; lo que se mostrará aquí como la posibilidad de cuestionamiento de nuestro presente, para la construcción de un futuro sobre otras bases.

²³ADORNO,T. & HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2006. P. 181.

²⁴ ADORNO,T. & HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2006. P. 181.

²⁵ADORNO, T. “La educación después de Auschwitz” en *Consignas*. Trad. de Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu/editores, 1973.. P. 84.

Nuevamente en la segunda mitad del siglo XIX, se puede retomar la crítica de la sociedad burguesa de Héctor Berlioz. Este se refiere al “público de moda” o “público elegante”, ese que llega a la mitad del segundo acto de la ejecución de una ópera²⁶. La reproducción de esa cultura del “público elegante” es ser visto en la sala “y poder decir: Yo estuve allí...”²⁷

Hay, por lo tanto, toda una serie de problemas que se plantean, vinculados a cómo se desarrolla ese presente del que somos parte y de acuerdo al cual estamos en procesos de subjetivación, como se verá más adelante. En este caso, se critica la cultura como divertimento, como artefacto, ejercida desde las instituciones que conducen nuestra vida. La crítica en última instancia está en ese “conducir” la vida de un modo determinado. Esta producción de la diversión aparece en el *Prólogo a Richard Wagner* como veremos más adelante.

Sobre el final de *La obra de arte del futuro*, Wagner vuelve a manifestar la crítica al Estado de la siguiente manera:

[...] La obra de arte del futuro no habrá de surgir desde los sucios fundamentos de vuestra cultura actual, ni de los repugnantes sedimentos de vuestra cultura moderna y fina educación, ni de las condiciones que le dan a vuestra moderna civilización la única base pensable para que exista. Pensad, sin embargo, que esta plebe de ningún modo es un producto normal de la verdadera naturaleza del ser humano, sino más bien el engendro artificial de vuestra cultura antinatural, que todos los vicios y abominaciones que de esta plebe os repugnan sólo los gestos desesperados de la lucha que la naturaleza humana real libra contra su cruel opresora, la

²⁶BERLIOZ, H. *Los grotescos de la música*. Selección realizada por el docente Washington Morales.

²⁷BERLIOZ, H. *Los grotescos de la música*. Selección realizada por el docente Washington Morales.

civilización moderna, y lo espantoso en dichos gestos de ningún modo es el verdadero rostro de la naturaleza sino más bien la disimulada caricatura de vuestra cultura estatal y criminal.²⁸

Por supuesto que Nietzsche conocía esta obra de Wagner. Naturalmente, el primero no tenía la formación política que tenía este último, fundamentalmente y en términos concretos, se recordará que Wagner había participado en barricadas revolucionarias junto a Bakunin, entre otras cosas. Por otro lado, quien además lee la respuesta que da Wagner en la carta abierta a Nietzsche tras la polémica de *El nacimiento de la tragedia*, puede notar un estilo de argumentación claramente político. Se podrá decir que el Wagner de los 70 está muy lejos del Wagner revolucionario (fundamentalmente por como terminó la empresa wagneriana de Bayreuth), pero es innegable el estilo y la forma de manifestarse políticamente. Esto no supone desmerecer a Nietzsche; se debe recordar que participó de (y formó) organizaciones, algunas de las cuales tenían un sentido de apropiación de la cultura, por ejemplo *Germania* con Pinder y Krug²⁹.

²⁸WAGNER, R. “*La obra de arte del futuro*” en *El arte del futuro*. Trad. de Jorge Goldszmidt y M. G. Burello. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2011. P. 146.

²⁹Sobre este asunto se podría observar el relato que realiza Nietzsche en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* y en *Introducción a Nietzsche* el comentario de Giorgio Colli. “El cuadro de esta evocación es entregado mediante un entretejido de elementos autobiográficos. Dos estudiantes, de excursión en Rolanseeck, no lejos de las riberas del Rin, encuentran en el bosque que costea el río a un viejo filósofo, acompañado por un discípulo, y escuchan sus discursos acerca de la escuela alemana. Nietzsche añade recuerdos de juventud. En el verano de 1860, durante un paseo por el bosque de Harz, el presunto Nietzsche había decidido, junto con Wilhelm Pinder y Gustav Krug, los dos amigos de Naumburg fundar una sociedad de cultura, la “Germania”, donde los tres se empeñarían por hacer confluír sus disertaciones de adolescentes, sus intentos literarios y musicales. Sobre este recuerdo se insertan, en el

Asimismo, se cree que la definición que da Nietzsche en *El Estado griego*, maneja el mismo espíritu que el texto de Wagner, aunque con matices un poco más conservadores, quizás por la mixtura entre el conocimiento del texto de Wagner y este conservador; y ya no aquel revolucionario con el que dialoga. Veamos lo que plantea Nietzsche en el texto mencionado:

El Estado, de origen infame, es para la mayoría de los seres una fuente continua y fluida de penas, y en periodos que se repiten frecuentemente es la llama devoradora del género humano – y sin embargo ¡es un sonido, con el que nos olvidamos de nosotros mismos, un grito de guerra que ha inspirado innumerables acciones verdaderamente heroicas, y quizás el objeto más alto y más venerable para la masa ciega y egoísta, ¡que tiene también en su rostro una sorprendente expresión de grandeza solamente en los momentos en los momentos extraordinarios de la vida del Estado!³⁰

Naturalmente, habría que dedicar capítulos a estos vínculos que aquí se establecen, pero por el momento lo que se pretende es generar una guía o insumo. En ese sentido, y en el marco de la crítica nietzscheana al Estado aparece: “olvidarnos de nosotros mismos”. Esta frase parecería darle un estatus de in-autenticidad, porque coloca al Estado en términos negativos “de origen infame”, y lo que produce (similar a lo que veíamos en Wagner cuando hacía una oposición), como algo anti-natural. Se establecerá a continuación, el vínculo de esta problemática con dos

marco de las conferencias, otras reminiscencias del periodo de Bonn, 1864,1865, cuando el amigo que acompañaba a Nietzsche en el bosque del Rin, durante su primer año universitario, era Paul Deussen(...). ”

³⁰NIETZSCHE, F. “El Estado griego” en *Obras Completas, Escritos de juventud*, Vol I. Trad. de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos, P. 555.

conceptos desarrollados por Michel Foucault.

IV

En este sentido, se busca manifestar cómo la concepción foucaultiana de la Aufklärung y de la gubernamentalidad como ejes de debate para una “ontología de nosotros mismos” sirven para entender el planteo de Nietzsche. Para Foucault la Aufklärung nos atraviesa³¹, pero ¿de qué manera? Tomando del texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?*³² el pasaje sobre el abandono de la minoría de edad, Foucault manifiesta:

[...] creo que es característico que Kant haya definido esta incapacidad por una cierta correlación entre autoridad que se ejerce y mantiene a la humanidad en este estado de minoría, correlación entre este exceso de autoridad y, por otra parte, algo que él considera una falta de decisión y de coraje. Y en consecuencia, esta definición de la Aufklärung no va a ser simplemente una especie de definición histórica y especulativa; habrá en esta definición de la Aufklärung algo que sin duda resulta un poco ridículo llamar predicación, pero es en todo caso una llamada al coraje lo que Kant lanza en esta descripción de la Aufklärung.³³

³¹FOUCAULT, M. “Seminario sobre el texto de Kant Was ist Aufklärung?”, en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Eduardo Bello. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.. P. 68. Allí plantea: “La cuestión de la Aufklärung, e incluso la de la razón, como problema histórico ha atravesado de manera más o menos oculta todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta nuestros días.”

³²KANT, I. *¿Qué es la Ilustración?* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2009. Sapere aude como “actitud”, ver especialmente pp. 83-93.

³³FOUCAULT, M. “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Javier de la Higuera. Madrid: Editorial Tecnos, 2011. P. 12.

¿Es posible observar esto en Nietzsche, esto es, esa llamada al coraje? ¿En qué términos está planteada la idea del “coraje”? Foucault planteará su ubicación en la “actitud”, en el “ethos”, como se verá a continuación:

[...] Teniendo como referencia el texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad como una actitud más que como un período de historia. Y por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y conducirse que, simultáneamente marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llamaban un ethos[...]³⁴

Esta actitud planteada por Foucault lleva a la cuestión y al problema de la actualidad. Foucault define la actualidad, ¿qué es lo que pasa hoy día?, el sentido de nuestro presente para una reflexión filosófica³⁵, esa reflexión depende del reconocimiento de lo que somos y del límite que podamos poner a lo que se nos impone o se nos trata de imponer, en eso estaría la idea de una ontología crítica de nosotros mismos³⁶.

Tomando como referencia la “ontología de nosotros mismos” es posible observar, como se señaló anteriormente, desde dónde se ejerce la crítica por Nietzsche, y si tenemos en cuenta el *Prólogo a Richard Wagner*,

³⁴FOUCAULT, M. “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Antonio Campillo. Madrid: Editorial Tecnos, 2011. P. 81.

³⁵FOUCAULT, M. “Seminario sobre el texto de Kant Was ist Aufklärung?”, en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Eduardo Bello. Madrid: Editorial Tecnos, 2011. Pp.54-55.

³⁶FOUCAULT, M. “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Antonio Campillo. Madrid: Editorial. Tecnos, 2011. P. 97.

el pasaje en el cual se menciona el “Prometeo”³⁷ parece decir esa posibilidad de resistencia y crítica frente a la actualidad: “[...] mira usted el Prometeo desencadenado en la portada, lee mi nombre, y enseguida queda convencido de que, su autor tiene algo serio y urgente que decir³⁸ [...]”³⁹. El tomar la palabra de forma “urgente”, es perfectamente vinculable a la cuestión del coraje, como ya se mencionó. Es posible establecer esta relación con una forma de hacer filosofía, al menos eso es lo que plantea Foucault como desenlace del texto kantiano de la Ilustración. Nietzsche también sería parte de esta forma de hacer filosofía “crítica”:

No se trata aquí de una analítica de la verdad, se trata de lo que se podría denominar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos; y me parece que la elección filosófica con la que nos hallamos confrontados actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien

³⁷ Se remite en este sentido a la lectura que realiza Deleuze en su libro *Nietzsche y la filosofía*, sobre esta imagen en particular a partir de la interpretación que realiza este sobre la “voluntad de poder” como “voluntad de potencia”. Aquí cuando se hace referencia a la imagen a la que hace referencia Nietzsche en el *Prólogo...*, se la entiende como el hecho de oponerse, como una voluntad-de-no-ser-gobernado-así, de acuerdo con la interpretación de Foucault sobre el concepto de gubernamentalidad.

³⁸ En esta tarea de tomar la palabra, es la tarea que Foucault manifiesta en sus últimos tres cursos del Collège de France -aunque fundamentalmente en los dos últimos- el problema de la Parrhesía. En este caso sólo lo mencionamos porque esta actividad de parrhesiasta que está tomando Nietzsche, de acuerdo a la definición de Parrhesía es importante en una de las lecturas del cuidado de sí desde los cínicos hasta nuestros días. Sobre este aspecto, se señaló, la posible continuidad de estos análisis, en la relación de Nietzsche y Wagner, y la noción de gobierno de sí y gobierno de los otros. Nota 15.

³⁹ NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2005. P. 39.

se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es ésta la forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual he intentado trabajar.⁴⁰

Este preguntarse e intentar dar respuesta a lo que acontece en nuestra actualidad, aparece se observa de forma muy clara en el siguiente pasaje del *Prólogo...*, en el cual se manifiesta el problema con la estética de la diversión; y que también observamos en el pasaje de Adorno y Horkheimer, Nietzsche plantea: “[...] con qué problema seriamente alemán tenemos que habérmolas, el cual es situado por nosotros con toda propiedad en el centro de las esperanzas alemanas, como vértice y punto de viraje[...]”⁴¹. Este nosotros, en tanto relación con un estado de situación, con una actualidad, puede ser interpretado de la manera siguiente según lo manifestado por Foucault en uno de sus textos sobre la Ilustración:

Este nosotros es el que se está constituyendo para el filósofo en el objeto de su propia reflexión; y por eso mismo se afirma la imposibilidad para el filósofo de ahorrarse la interrogación de su pertenencia singular a este nosotros. Todo esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación por parte del filósofo de esta actualidad de la que forma parte y en relación con la cual tiene que situarse, podría muy bien caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre

⁴⁰FOUCAULT, M. “Seminario sobre el texto de Kant Was ist Aufklärung?”, en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Eduardo Bello. Madrid: Editorial Tecnos, 2011. P. 69.

⁴¹NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2005. P. 40.

la modernidad.⁴²

Se debe recordar la reflexión que Nietzsche realizará en el texto en referencia a la estética de la música y a los problemas estéticos, pero dicha posibilidad de análisis está mediatizada por esa actitud, por esa crítica y forma de hacer filosofía. Y en esos elementos estéticos y metafísicos que nos presenta *El nacimiento de la tragedia*, exige una cierta comprensión (interpretación) del lugar del sujeto y de la subjetivación, como intentamos mostrar aquí. Esto lleva a darle cierto contenido, en el cual se desenvuelve el concepto de Foucault de la “ontología de nosotros mismos”, posibilitada por la noción de gubernamentalidad.

V

Para observar esta noción de la gubernamentalidad, en primer lugar se deben mencionar dos notas aclaratorias sobre el concepto en Senellart y Gros, dos de los editores de los cursos de Foucault en el Collège de France, desde 1978-1980 y desde 1981-1984; respectivamente. En segundo lugar, al mostrar la noción (que como se señaló al comienzo de este trabajo, se delimita en lo que expresa Foucault en el año 1978) se observará con mayor claridad, el porqué de introducir esta cuestión del Estado en Nietzsche, el cual quizás sea un asunto subterráneo de su obra y poco desarrollado por sus críticos. Se observará a continuación esta idea de la “gubernamentalidad” y la “voluntad de no ser gobernado así”.

En su libro *Michel Foucault*, Gros manifiesta la cuestión de la gubernamentalidad como la “posibilidad de

⁴²FOUCAULT, M. “Seminario sobre el texto de Kant Was ist Aufklärung?”, en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Eduardo Bello. Madrid: Editorial Tecnos, 2011. P. 56.

resistencia al poder”⁴³. Senellart, editor del curso de Foucault *Seguridad, territorio, población*, (en la situación del curso) manifiesta un desplazamiento por un nuevo objeto de estudio⁴⁴. En este curso, Foucault define la gubernamentalidad de la siguiente manera:

[...] Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy

⁴³ “[...]La idea de resistencia al poder encerraba entonces un contrasentido: no hay resistencia más que en el poder, pero nada es tan exterior al poder que pueda oponerse a él. En cambio, se puede resistir a las formas de gobierno. Es posible negarse a ser gobernado de tal modo o de tal otro, y oponer a formas de saber o de subjetividad articuladas consigo procedimientos de gobierno, otros discursos teóricos o maneras de relacionarse consigo mismo. Y es a partir de esta nueva noción de gobierno que Foucault podrá pensar su propio trabajo como introducción de puntos de resistencia.” Pp. 111-112. Para apoyar esta tesis de Gros, tenemos una referencia muy importante en los cursos de Foucault en 1982, dejamos aquí la referencia del texto para que en todo caso logre ser cotejada. Foucault, M. *La Hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2006. Trad. Horacio Pons. Pp. 246-247. Aquí se establece: “relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación consigo mismo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética”.

⁴⁴ Como se dijo al comienzo, la noción de gubernamentalidad que se maneja aquí, es la expresada por Foucault en 1978, Senellart dice al respecto: “En el trabajo de Foucault, la grilla del análisis de la “gubernamentalidad” no constituye, entonces, una ruptura con respecto a su análisis anterior del poder, pero se inscribe en el espacio abierto por el problema del biopoder [nota 97, clase del 8 de febrero de 1978 p.197]. Sería inexacto, por lo tanto, afirmar que el concepto de “gubernamentalidad” sustituye, a partir de la fecha, el concepto de “poder”, como si este último perteneciera a una problemática ahora superada. El deslizamiento del “poder” al “gobierno” que se produce en el curso de 1978 no es la resultante de un cuestionamiento del marco metodológico, sino de su extensión a un nuevo objeto, el Estado, que no tenía cabida en el análisis de las disciplinas.” P. 439.

compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco.⁴⁵

En la conferencia titulada: *¿Qué es la crítica?* (mayo de 1978, meses después de impartir el curso *Seguridad, territorio, población*), Foucault expone la relación entre gubernamentalización, crítica y Aufklärung. Así plantea Foucault la posibilidad de las artes de gobierno:

Propondría la variación siguiente: la pastoral cristiana, o la iglesia cristiana en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado la idea -singular, creo, y extraña completamente a la cultura antigua- de que cada individuo, cualesquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigir hacia su salvación, por alguien a quien le liga una relación global y al mismo tiempo meticulosa,

⁴⁵FOUCAULT, M. *Seguridad, Territorio, Población*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. P. 136.

detallada, de obediencia.⁴⁶

Y más adelante, respecto de la relación entre ser-gobernado y no ser-gobernado-de-tal-forma, Foucault dirá:

[...] de esta gubernamentalización, que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, la cuestión de “¿cómo no ser gobernado?”. Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria, “no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados en absoluto”. Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería: “cómo no ser gobernados de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”; y si damos a ese movimiento de la gubernamentalización de la sociedad y de los individuos a la vez, la inserción histórica y la amplitud que creo que ha sido la suya, parece que podríamos situar aquí lo que llamaríamos la actitud crítica.⁴⁷

Se tiene por lo tanto, en la medida que se desarrollan las artes de gobierno en términos de conducción y de obediencia, la posibilidad de “decidir”, que será lo que Foucault llama “la actitud crítica”. En este contexto es que se recurre a Nietzsche, en el marco de esta actitud crítica, en términos de decidir, “por qué ser gobernado de tal modo y a ese precio”. En esa imagen de portada de *El nacimiento de la*

⁴⁶ FOUCAULT, M. “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Javier de la Higuera. Madrid: Editorial Tecnos, 2011. Pp. 5-6.

⁴⁷ FOUCAULT, M. “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Javier de la Higuera. Madrid: Editorial Tecnos, 2011. Pp. 7-8.

tragedia del “Prometeo desencadenado”, en ese tomar la palabra que se señalaba, es que es posible realizar una lectura de *El nacimiento de la tragedia* como una “ontología de nosotros mismos”.

Foucault, reafirmando en esa misma conferencia las consecuencias de esta “gubernamentalización y el arte de no ser gobernado así”, dice lo siguiente:

[...] Y si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendrá esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.⁴⁸

Como consecuencia de este texto está la cuestión de si siempre seremos gobernados por las instituciones y los individuos; y cuál será el grado de desujeción. Foucault no parece dar más elementos que esos en la conferencia. Es más, en la discusión que se desarrolla luego de la conferencia, Foucault no titubea en la respuesta, pero parecería quedar cerrada (aunque no totalmente) sobre la posibilidad de no ser gobernados, diciendo lo siguiente:

[...] la voluntad de no ser gobernado es siempre la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos, a este precio. En cuanto a la formulación de no ser gobernado en absoluto, me parece que es, de alguna manera, el paroxismo filosófico y teórico

⁴⁸ FOUCAULT, M. “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Javier de la Higuera. Madrid: Editorial Tecnos, 2011. Pp. 10-11.

de lo que sería la voluntad de no ser gobernado [...] No me refería a una especie de anarquismo fundamental, que sería como la libertad originaria rebelde absolutamente, y en su fondo, a toda gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que yo la excluya absolutamente.⁴⁹

Entonces, según esta idea la desujeción sería siempre relativa, aunque podamos elegir cómo ser gobernados. Sobre este punto se remite al concepto de “una estética de la existencia”.

Cuando Nietzsche toca en *El nacimiento de la tragedia* de forma bastante sutil lo que luego desarrollará en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, establece el problema de por qué no ser gobernado de tal forma. Entonces surge la educación como elemento de posibilidad de desarrollar *La obra de arte del futuro*, el genio, etc. y modificar las condiciones en cómo se piensa el arte. Y esta posibilidad surge o tiene que surgir por una crítica al Estado.

Dicha crítica está enraizada en la idea de coraje antes presentada, y que forma parte de una forma de hacer filosofía, presente en Kant y Nietzsche. Un pasaje del tercer parágrafo del Prólogo a *Ecce homo* refleja su estatuto conceptual:

El error (-el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo... Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente me pongo los guantes... *Nititur in vetitum* [nos lanzamos hacia lo prohibido] : bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad.⁵⁰

⁴⁹ FOUCAULT, M. “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Javier de la Higuera. Madrid: Editorial Tecnos, 2011. Pp. 44-45.

⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid:

Esta suerte de itinerario también se observa en *El nacimiento de la tragedia*, así como en toda la filosofía nietzscheana. La relación entre coraje y cobardía aparece claramente en el texto de Kant; asimismo la encontramos en este pasaje de Nietzsche. No se trata aquí en términos gnoseológicos, sino en términos del ejercicio de la filosofía, como una actitud, como un “ethos”, en palabras de Foucault.

VI

A lo largo del presente trabajo se buscó mostrar, (como quedó explicitado, desde una forma de hacer filosofía) un modo de pensar la posibilidad de un “renacimiento de la tragedia” a partir del concebir la filosofía como una actitud y venciendo determinadas “tutelas”. En ese marco se ejemplificó la necesidad de reflexionar acerca del papel del Estado como un elemento claramente determinante en la vida humana.

El último pasaje citado de *Ecce homo*, autobiografía filosófico-personal de Nietzsche, no solo sintetiza su filosofía, sino que se encuadra en determinada forma de lo que sería hacer filosofía. No es posible saber si algún día triunfará su filosofía, pero sí se puede estar seguro de que esa forma de hacer filosofía es una forma de “poner el límite” de manera crítica a lo que se nos presenta como lo obvio, lo indiscutible, a lo que en nuestro tiempo tiene el matiz de lo que muchos llaman “el pensamiento único”. Se trata de resistir para ser la clave de esta filosofía, decidiendo “no queremos ser gobernados así y a ese precio”.

Quedan planteados en la actualidad, con más vigencia que nunca, algunos de los recónditos caminos de nuestros filósofos. Se deja planteado uno de los problemas con los que Foucault parece dejarnos una incógnita, que

sigue en nuestros días: “Yo no sé si nunca nos haremos mayores. Muchas cosas de nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha hecho mayores; y que no lo somos todavía.”⁵¹

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. “La educación después de Auschwitz” en *Consignas*. Trad. de Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu/editores, 1973.

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____. “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Antonio Campillo. Madrid: Tecnos, 2011.

_____. “Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*”, en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Eduardo Bello. Madrid: Tecnos, 2011.

_____. “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Javier de la Higuera. Madrid: Tecnos, 2011.

GROS, F. *Michel Foucault*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu/editores, 2007.

⁵¹FOUCAULT, M. “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Antonio Campillo. Madrid: Editorial. Tecnos, 2011. P. 96.

JANZ, J. P. *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea. 1869/1879.* Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Universidad, 1987.

NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia.* Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2005.

_____. *Ecce homo.* Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2005.

_____. *Correspondencia I.* Trad. de Luis E. De Santiago Guervós. Madrid: Ed. Trotta, 2005.

_____. *Correspondencia II.* Trad. de José Manuel Romero Cuevas & Marco Parmeggiani. Madrid: Ed. Trotta, 2007.

_____. *Fragmentos Póstumos (1869-1874) Volumen I.* Trad. de Luis E. De Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

_____. *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud.* Trad. Varios. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.

SAFRANSKI, R. *Nietzsche.* Trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2004.

WAGNER, C. *Cartas a Friedrich Nietzsche.* Trad. de Luis E. De Santiago Guervós. Madrid: Ed. Trotta, 2013.

WAGNER, R. *El arte del futuro.* Trad. de Jorge Goldszmidt & M. G. Burello. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011.

_____. *Ópera y drama.* Trad. de Ángel Fernando Mayo Antoñanzas. Madrid: Ediciones Akal, 2013.

Para uma genealogia do sujeito e da ética em Michel Foucault¹

Sergio Fernando M. Corrêa²

I) MOVIMENTO.

No ponto de Partida deste artigo trazemos um texto referente às cinco conferências proferidas por Foucault em 1973 no Brasil nas dependências da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: “*A Verdade e as Formas Jurídicas*”. Por certo, trata-se de um curso do período ligado ao segundo desenvolvimento do pensamento foucaultiano. Neste pronunciamento transformado posteriormente em escrito não é no sujeito da ética que está situada a análise, mas no sujeito do conhecimento. Foucault fará um recorte genealógico dentro do século XIX e tratará de um sujeito normal ou anormal, obediente à regra ou não e que fez aparecer um novo sujeito do conhecimento, como disse e está escrito de maneira direta:

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos,

¹ Artigo que apresento é fruto de leituras e de debates na Disciplina *Teorias do Sujeito: A Filosofia Como Forma de Vida* – “O cuidado de si” e “a forma de vida”, as práticas éticas e a constituição do sujeito. *Entrecruzamentos de P. Hadot, M. Foucault e G. Agamben*. No PPG em Filosofia da Unisinos.

² Doutorando em Filosofia pela Unisinos, São Leopoldo – RS. Bolsista Capes/Prosup e Professor do Instituto Federal Catarinense, *Campus Videira* – SC. E-mail: sergio.correa@ifc-videira.edu.br

novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história³.

Assim, a maneira procedimental na forma de tratar o tema do sujeito, isto é, a genealogia permanece a mesma nos textos e cursos da década de 80. Um breve texto publicado em 1982 com o título *O Sujeito e o Poder*⁴ é esclarecedor sobre a questão do sujeito e de como ele é tema central em toda filosofia de Foucault. Mesmo o tema do poder, tão caro ao filósofo, é interpelado pela ótica do sujeito. No final da passagem o autor também indica que sua obra se desenvolveu e se ocupou com o tema do sujeito.

As ideias que eu gostaria de discutir aqui não representam nem uma teoria nem uma metodologia. Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos (grifo nosso). Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos⁵.

³ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nau, 2002, p. 08.

⁴ Trata-se do texto FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder” que está em anexo no livro de : DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 273-295.

⁵ FOUCAULT, M. O sujeito e o Poder. In.: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do*

Após ter pontuado o objetivo de suas pesquisas, o filósofo analisa a sua própria obra e destaca três movimentos⁶ através dos quais ele aborda o sujeito e que estão presentes em todo seu desenvolvimento filosófico. No primeiro momento encontramos uma análise do sujeito do discurso que emite enunciados científicos e considera saberes linguísticos e filológicos. Neste primeiro momento ainda o sujeito é visto por suas posições que ocupa no mundo do trabalho e suas funções na economia e na produção de riquezas. A segunda maneira de tratar o sujeito é aquele que o situa na relação com os outros onde uns são sadios e outros são doentes; uns são loucos outros são normais; uns são criminosos outros são “bons meninos”. O terceiro momento, o que nos interessa aqui neste artigo, é o modo como Foucault faz a genealogia do modo como o ser humano se tornou sujeito da própria conduta ética⁷.

É nos textos do período mais tardio que observamos a ocupação do filósofo com o sujeito ético, aquele que cuida

estruturalismo e da hermenêutica, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 273.

⁶ Confira (FOUCAULT, M., 2010b, pp. 05-07) também a análise em três momentos que Foucault faz da própria obra no curso de 1982-83 ministrados no *Collège de France* cujo título é: *Le Gouvernement de Soi et des Autres* e publicados no Brasil em 2010 sob o título *O Governo de si e dos outros*. A título de ilustração citamos um trecho deste dito transformado em escrito onde Foucault fala do terceiro momento do seu pensamento: “Enfim, em terceiro lugar, tratava-se de analisar o eixo de constituição do modo de ser do sujeito. E aí o deslocamento consistiu em que, em vez de se referir a uma teoria do sujeito, pareceu-me que seria preciso tentar analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito” FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p. 06.

⁷ FOUCAULT, M. O sujeito e o Poder. In.: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 273-274.

de si. Foucault vai operar com uma oposição entre este mesmo sujeito ético – aquele que cuida de si – e o sujeito do conhecimento⁸. Esta oposição entre o sujeito que cuida de si e o sujeito do conhecimento orienta, por assim dizer, a descrição histórica que Foucault realiza e os recortes epistêmico-genealógicos que ele faz para efetivá-lo. Na primeira hora da aula de 06 de janeiro de 1982, ao introduzir o tema do *cuidado de si* como um fenômeno cultural decisivo na história do pensamento, afirma:

Temos pois, com o tema do cuidado de si, uma formulação filosófica precoce, por assim dizer, que aparece claramente desde o século V a. C. e que até os séculos IV-V d. C. percorre toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã⁹.

Nas duas horas da primeira aula o professor Foucault também chama a atenção para a importância do “momento cartesiano” na ‘desqualificação’ do cuidado de si e na reestruturação do conhecimento de si. O filósofo francês evidencia, em especial, na segunda hora desta primeira aula,

⁸ No texto “*Situação do curso*”, que é um apêndice escrito por Frédéric Gros e está anexado no final do livro *A Hermenêutica do Sujeito* há a explicitação destas oposições. Numa frase, sintetizamos a questão: “a oposição entre a Antiguidade e a Idade Moderna é então cunhada de modo diferente, mediante duas alternativas conceituais, entre filosofia e espiritualidade, entre cuidado de si e conhecimento de si”. Distingue o sujeito moderno, “*a priori* capaz de verdade” e o sujeito antigo, “sujeito ético de ações retas” (GROS, In.: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a, p. 471). De um lado, a “descrição” da verdade, que pode ser “lida” nas práticas e posturas; de outro, a “decifração” da verdade na intimidade das almas ou “no segredo das consciências” (GROS, In.: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a, p. 471).

⁹ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a, p. 15.

que a organização de um estudo sobre a história do cuidado de si comportaria, esquematicamente, três momentos:

Neste ano - e repito, ressaltadas minhas imprudências cronológicas e minha incapacidade de cumprir o emprego do tempo -, tentarei isolar três momentos que me parecem interessantes: o momento socrático-platônico, de surgimento da *epiméleia heautoú* na reflexão filosófica; em segundo lugar, o período da idade de ouro da cultura de si, da cultura de si mesmo, do cuidado de si mesmo, que pode ser situado nos dois primeiros séculos de nossa era; e depois a passagem aos séculos IV-V; passagem, genericamente, da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão¹⁰

Foucault admite na passagem imprudências e até certa incapacidade para abordar os temas que se propõe a discorrer no andamento do curso. Situação que após a leitura do conjunto do curso *A Hermenêutica do Sujeito* fica manifesta e, portanto, Foucault não dá conta dos temas que pretendia desenvolver¹¹.

Não é interesse aqui marcar descontinuidades na elaboração do pensamento foucaultiano. Mas para nós é relevante pontuar a dependência da metodologia genealógica

¹⁰ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a, pp. 29-30.

¹¹ Esta questão também é posta no artigo - *A Propósito do Título A Hermenêutica do Sujeito*: “O Curso de 1982 não percorrerá todos estes momentos ou não os abordará na mesma proporção. A análise do momento socrático-platônico ocupa somente as duas primeiras aulas (de 06 e 13 de janeiro), embora existam remissões a seu respeito ao longo de todo o Curso. As referências ao cristianismo são breves e Foucault efetivamente não as desenvolve. Também não desenvolve o mencionado “momento cartesiano”. Assim, a aproximação histórica do Curso, em magnitude e em detalhes, é de fato consagrada ao estoicismo e ao epicurismo, mais ao primeiro que ao segundo” MUCHAIL, S. T. *Simplemente, Foucault: textos reunidos*. São Paulo, Loyola, 2004, 83.

que Foucault admitiu nos textos citados acima e analisar a continuidade desta metodologia no seu período tardio na ocupação com o sujeito ético – tema central no pensamento tardio, tal como escreve Foucault:

Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno¹².

Portanto, não é tanto o seu interesse a descrição histórica dos desdobramentos deste sujeito num passado específico, mas a análise do presente como um fato filosófico como destacaremos mais adiante neste artigo ao qual a genealogia serve como metodologia de diagnóstico. Tal é a descrição de Muchail quando escreve sobre o modo como Foucault lê os filósofos:

As filosofias só estão associadas às investigações históricas do passado para possibilitar um olhar mais atento sobre nosso tempo. Em outras palavras, para que elas possam ser o que devem ser, a saber, diagnóstico do presente. A compreensão da filosofia como "diagnóstico" é, em vários momentos e de muitos modos, formulada por Foucault¹³.

¹² FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a, p. 11.

¹³ MUCHAIL, S. T. *Simplemente, Foucault: textos reunidos*. São Paulo, Loyola, 2004, p. 94.

II) MOVIMENTO

Para nos atermos ao problema do sujeito e da genealogia do presente faz-se necessário compreendermos a noção de indivíduo e de como esta entidade humana é capaz de constituir a si mesma na atualidade. Foucault tem como referência, para proceder esta análise do indivíduo e de como ele se torna sujeito, a figura do filósofo alemão Immanuel Kant e o conhecido texto deste pensador moderno: “*Resposta à Pergunta: Que é esclarecimento [<Aufklärung>]?*”¹⁴. Por certo, Foucault não quer se filiar a um tipo de filosofia transcendental que Kant deixa como legado à tradição. Mas quer ocupar-se com a possibilidade de constituir uma filosofia crítica não ao estilo de Kant, que, claro, postulou uma crítica que visava mais estabelecer os limites da metafísica através do questionamento por sua legitimidade e

¹⁴ O texto de Kant foi usado por Foucault como uma espécie de epígrafe do curso *Le gouvernement de soi et des autres* de 1983. No curso, Foucault afirma que é um texto emblemático, um pouco de fetiche de Kant e em seguida faz uma breve genealogia em torno da proveniência desta publicação em uma revista como se destaca: “Esse texto foi escrito no mês de setembro de 1784 por Kant e publicado na *Berlinische Monatsschrift* de dezembro de 1784. Eu gostaria, a propósito desse texto, de considerar primeiro, bem brevemente, suas condições e suas datas de publicação. Não há absolutamente nada de extraordinário no fato de Kant publicar um texto como esse numa revista. Vocês sabem que uma grande parte da sua atividade teórica consistiu em publicar artigos, resenhas, intervenções, em certo número de revistas. Nessa *Berlinische Monatsschrift*, justamente, ele tinha publicado no mês anterior, em novembro de 1784, um texto que viria a ser, um pouco desenvolvido, a *ldeia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. O ano seguinte, em [17]85, ele publica, sempre na mesma revista, sua *Definição do conceito de raça*”; em [17]86, publica também nela as *Conjecturas sobre o começo da história humana*. Aliás, ele também escreveu em outras revistas: na *Allgemeine Literaturzeitung*, uma resenha do livro de Herder; na *Teutsche Merkur* em [17]88, o texto *Sobre o uso dos princípios teleológicos em filosofia*, etc.” FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France* (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b, pp. 08-09).

possibilidade do que propriamente supera-la. Assim, cremos que o uso deste texto kantiano por Foucault representa mais um simbolismo pelos 200 anos da publicação da obra magna de Kant, *Crítica da Razão Pura* (1781) E a publicação dos *Prolegômenos para toda metafísica futura que se apresente como ciência* (1783) que viriam a sanar a queixa de obscuridade da *Crítica da Razão Pura* e, claro, da iminência dos 200 anos do texto [*Was heisst Aufklärung*] "O que é o Iluminismo?" escrito para a revista "*Berlinischen Monatsschrift*".

Contudo, o filósofo francês vislumbra no texto de Kant uma novidade para a filosofia, como escreve:

No final do século XVIII, Kant escreveu, num jornal alemão — o *Berlinische Monatsschrift* —, um pequeno texto. O título era *Was heisst Aufklärung?* que foi por muito tempo, e ainda é, considerado um trabalho de pouca importância. Porém, não posso deixar de achá-lo muito interessante e perturbador, visto que foi a primeira vez que um filósofo propôs, como uma tarefa filosófica, a investigação não apenas do sistema metafísico ou dos fundamentos do conhecimento científico, mas um acontecimento histórico — um acontecimento recente e até mesmo contemporâneo¹⁵

Nesta linha, o texto Kantiano seria uma forma inédita de escrever a partir de onde “os pés” de autor “estão fincados”, seria uma maneira de problematizar a sua própria atualidade. Não se trata, portanto, de uma busca pela origem natural dos acontecimentos em torno do sujeito, nem do coroamento da história com o sujeito transcendental. Bem como não se refere à sujeição do indivíduo a sua própria

¹⁵ FOUCAULT, M. O sujeito e o Poder. In.: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 282.

identidade por uma consciência ou pelo autoconhecimento como no texto *Sujeito e Poder*¹⁶ de 1982:

Quando em 1784, Kant perguntou: *Was heisst Aufklärung?* ele queria dizer: o que está acontecendo neste momento? O que está acontecendo conosco? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos? Em outras palavras: o que somos, enquanto *Aufklärer*, enquanto parte do Iluminismo? Façamos uma comparação com a questão cartesiana: quem sou eu? Eu, enquanto sujeito único, mas universal e a-histórico — eu para Descartes é todo mundo, em todo lugar e a todo momento?¹⁷

Trata-se de interpretar o presente como um fato filosófico e usar a genealogia como ferramenta de problematização¹⁸, Este termo aparece algumas vezes no corpo deste trabalho. Ora como problematizar, ora como problematização. Quando se refere a Foucault, trata-se de um conceito que para ele tem um significado definido o qual ele propôs na mesma entrevista analisada na nota anterior – *O Cuidado com a Verdade*. Trata-se daquilo que se constituiu para o pensamento um objeto o qual se pode qualificar como verdadeiro ou falso de um ponto de vista Moral, científico ou político, como alerta o filósofo Francês:

¹⁶ A Mesma passagem citada está na primeira hora da aula de 1982 de 05 de janeiro de 1983 com uma pequena variação. Cf.: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a, p. 12.

¹⁷ FOUCAULT, M. O sujeito e o Poder. In.: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 282.

¹⁸ FOUCAULT, M. O Retorno da Moral. In.: *Ditos e Escritos Vol. V: ética, sexualidade, política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006 2006, p. 242.

Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para um pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc).

Ou se quisermos, crítica da atualidade:

A questão que parece surgir pela primeira vez neste texto de Kant, é a questão do presente, a questão da atualidade: o que é que acontece hoje? O que acontece agora? E o que é esse “agora” no interior do qual estamos, uns e outros, e que define o momento onde escrevo?¹⁹

A passagem acima é uma clara formulação da questão que interroga o que é esse presente. Ela se refere à determinação de certos elementos do presente que se trata de reconhecer, de distinguir e de decifrar entre todos os outros acontecimentos possíveis, como diz Foucault: “O que, no presente, faz sentido: atualmente, para uma reflexão filosófica?”²⁰

Em nosso entendimento o filósofo francês está alinhado com Kant no sentido de que propõe uma interpretação do presente ao qual, como fez Kant, ele pertence. Para Foucault, Kant, ao problematizar a atualidade do indivíduo, está sintetizando nele mesmo as grandes questões em torno da ciência e do conhecimento (o que posso saber?), das questões morais (o que devo fazer?) e com

¹⁹ A tradução das citações do texto «Qu'est-ce que les Lumières?», estão na revista *Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, pp. 35-39. (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France.) são de nossa alcinha e estão disponíveis em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault260.html>.

²⁰ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France* (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p.13.

problematização do ‘sujeito’ humano (o que é o homem?). O ponto é que Kant não trata o problema da verdade e do sujeito sob o mesmo prisma, mas como eventos separados, como se depreende do texto tardio de Foucault: “Kant me parece ter fundado as duas grandes tradições críticas entre as quais está dividida a filosofia moderna (...) a que coloca a questão das condições sobre as quais um conhecimento verdadeiro é possível²¹” Nesta linha, segundo Foucault, Kant propõe e efetua a analítica da verdade, mas, além desta analítica, há outra problematização, aquela na qual o Indivíduo humano interroga o presente dele mesmo. Esta problematização do sujeito por ele mesmo é marcada de maneira precisa por Foucault no texto «*Qu'est-ce que les Lumières?*»:

Existe na filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é esta que se viu nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução; “O que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?”²²

Contudo, Foucault está além de Kant, como é destacado por Candiottto:

Michel Foucault toma distância da vertente de pensamento moderno que se detém no estudo das condições de legitimidade do conhecimento científico-filosófico como meio autorreferente para expurgar os efeitos de poder do objetivismo, do

²¹ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France* (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p.38.

²² FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France* (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p.39.

positivismo e do tecnicismo recorrentes nos séculos XIX e XX ²³.

Diferente do filósofo de Königsberg o filósofo francês não faz uma analítica da verdade separada da analítica do sujeito por ele mesmo. No curso de 1982-83 esta posição de Foucault em relação a Kant fica evidente. Foucault afirma que Kant na sua postura crítica suscitou e inaugurou uma questão nova para a modernidade – questão da analítica da verdade. A *Primeira Crítica* traria como seu tema central esta problemática, como diz:

Digamos que, em sua grande obra crítica - a das três *Críticas*, principalmente a da primeira *Crítica* -, Kant colocou, fundou essa tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível. E, a partir daí, pode-se dizer que toda uma seção da filosofia moderna, desde o século XIX, se apresentou, se desenvolveu como a analítica da verdade²⁴.

Segundo o comentador, “Foucault aglutina crítica e esclarecimento, privilegiando a noção de atitude crítica²⁵”. Ora, o que significa privilegiar a atitude crítica? De um lado lidar com os limites da ciência, da moral e da política e de outro lidar com as pressões vindas da governabilidade da religião, dos cobradores de impostos do Estado e dos mantenedores da ordem. Como reafirma o comentador: “A atitude crítica atua como limite das artes de governar impelindo sua modificação embora jamais seu desaparecimento (...) Exemplos da ‘arte’ de não ser

²³ CANDIOTTO, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champagnat, 2010, p. 117.

²⁴ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France* (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p. 21.

²⁵ CANDIOTTO, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champagnat, 2010, p.113.

governado são encontrados nos domínios da religião, das leis e das ciências²⁶”.

Mas na sequência de sua fala Michel Foucault afirma um jeito diferente de efetivar este empreendimento crítico. Este modo de interrogar não se ocupa tanto com questões do tipo: o que devo saber? O que devo fazer? O que é o homem? O que é possível esperar? Foucault então fala de outra tradição crítica, que está ligada a uma ontologia de nós mesmos, uma problematização da atualidade da qual fazem parte pensadores como Hegel, Marx, Nietzsche, Freud e todos os que pertencem à Escola de Frankfurt, aos quais afirma o filósofo: “eu me vinculo na medida em que posso²⁷”. Esta outra tradição à qual o filósofo Foucault se vincula se orienta por outro conjunto de questões:

Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos²⁸.

Uma questão que podemos dirigir a Foucault e seus textos e cursos seria o porquê ele retoma os antigos e ao mesmo tempo tem como perspectiva uma questão filosófica atual? Esta pergunta foi feita a Foucault numa entrevista em 1984, cujo título é: “*O Cuidado com a Verdade*” (In.: *Ditos e*

²⁶ CANDIOTTO, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champagnat, 2010, p. 114.

²⁷ CANDIOTTO, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champagnat, 2010, p. 22.

²⁸ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France* (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p. 21.

Escritos (ed. brasileira), Vol. V). Na entrevista Michel Foucault esclarece o que ele entende por Genealogia e porque ele parte de uma questão da atualidade, como podemos ler:

– “*Por que interrogar esses períodos sobre os quais alguns dirão que são tão longínquos?*

– Parto de um problema nos termos em que ele se coloca atualmente e tento fazer sua genealogia. Genealogia significa que encaminho a análise a partir de uma questão atual (grifo nosso).

– *Qual é então a questão atual?*

– Por muito tempo, alguns imaginaram que o rigor dos códigos sexuais, na forma que conhecemos, era indispensável às sociedades ditas “capitalistas”. Ora, a supressão dos códigos e o deslocamento das interdições foram, sem dúvida, realizados com mais facilidade do que se acreditava (o que parece indicar que a sua razão de ser não era aquilo que se acreditava); e se formulou novamente o problema de uma ética (grifo nosso) como forma de ser dada à sua conduta e à sua vida. Estávamos, enfim, enganados ao acreditar que toda moral se resumia às interdições e que a supressão destas por si só a questão da ética (grifo nosso)²⁹.

Aí está colocado o problema atual que o Foucault dos anos 80 dedica cursos como *A Hermenêutica do Sujeito. O Governo de si e dos Outros* e livros como *O Cuidado de Si* e *O Uso dos Prazeres*. Obras que têm por base a antiguidade (século IV a. C. ao Século III da nossa era) mas que têm como problema atual, o problema da ética.

²⁹ FOUCAULT, M. O Retorno da Moral. In.: *Ditos e Escritos Vol. V: ética, sexualidade, política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 247.

III) MOVIMENTO

Esta longa genealogia em torno do problema do sujeito em sua atualidade, no devir dos acontecimentos, na sua historicidade, da relação deste sujeito com ele mesmo é tema geral do terceiro deslocamento do pensamento de Foucault – o da genealogia da ética. Um comentador brasileiro marca nas obras tardias de Michel Foucault a tratativa do problema entre subjetividade e verdade: “Além de diversas manifestações nos *Dits et Écrits*, volume IV, a relação entre subjetividade e verdade é problematizada no curso *Subjectivité et vérité* (1981) e *L’herméneutique du sujet* (1982) e difere da maneira como tem sido tradicionalmente tratada pela filosofia³⁰”. O comentador certamente se refere à ligação de Foucault àquela outra tradição crítica que destacamos acima a qual aborda o sujeito não pela sua ligação com categorias ontológicas e invariáveis, mas pelo viés das maneiras de agir, dos processos de subjetivação modificáveis e plurais. O que o filósofo faz é tratar destes conceitos no que eles se implicam e no que eles são dependentes um do outro e/ou agem um sobre o outro. E, ainda o que acarreta à ação dos indivíduos humanos sobre si mesmos e nas relações de poder de uns com os outros e com a natureza, como demarca o filósofo: “O que se passa com o sujeito e com a verdade? E: qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito da verdade, o que é o sujeito que diz a verdade, etc.³¹”.

Um artigo, cujo título é *A Propósito do Título A Hermenêutica do Sujeito* alerta sobre a coerência e o conteúdo das aulas de Foucault e a própria ambiguidade que envolve a questão do título destas aulas. Assim o Curso de 1982 teria

³⁰ CANDIOTTO, C. Subjetividade e Verdade no último Foucault. In.: *Trans/Form/Ação*, Marília, n° 31 p. 88, 2008.

³¹ CANDIOTTO, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champangnat, 2010, p. 170.

seu ponto de partida na distinção (ou oposição) entre *cuidado de si* e *conhecimento de si*. Esta oposição fundamentaria outras que, por assim dizer, lhe são correlatas. Poderíamos falar em modos distintos de reflexão ou de linhas de pensamento filosófico, relativas a duas vias de acesso à *verdade*, em *épocas* históricas distintas e, principalmente, a duas noções opostas de sujeito³². Segundo a autora esta temática em nada tem a ver com uma *Hermenêutica do Sujeito*, mas do ponto de vista genealógico ele trata das possibilidades de superação do que veio a ser uma hermenêutica do sujeito.

Diante desta trama de forças e jogos entre poder, sujeito e verdade é que para Foucault surge uma atitude crítica. Isto quer significar que o ‘sujeito’ humano precisa se ater ao seu presente, mesmo que para isso recorra a outras formações epistemológicas e éticas que ocorreram na história para compreender e cuidar do seu presente que se constitui por tramas de relações que combinam verdade, sujeito e poder. Fonseca defende que esta crítica da atualidade pode levar sim a outras formações epistêmicas e estéticas (como é o propósito analítico da antiguidade elaborado em *Hermenêutica do Sujeito*), mas com o objetivo de marcar as rupturas que se mostram na constituição do presente³³. Para o outro comentador, a atitude crítica brota de uma não servidão e da não obediência cega ao poder que emana da ‘governabilidade’ das ciências, dos códigos morais, dos preceitos religiosos e dos sistemas políticos. Esta resistência faz com que os indivíduos em suas subjetividades não: “(...) necessitem mais do poder e ao mesmo tempo em que estabelecem novas relações com a verdade³⁴”.

³² Cf.: MUCHAIL, S. T. A Propósito do Título A Hermenêutica do Sujeito. *Aurora*, Curitiba, v. 21, nº 28, pp. 80-82, jan./jun. 2009.

³³ Cf.: FONSECA, M. A. *Foucault e a Constituição do Sujeito*. 3ª ed. São Paulo: EDUC, 2011, p. 72.

³⁴ CANDIOTTO, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champangnat, 2010, p. 115.

Portanto, as pesquisas do “Foucault tardio” não estão diretamente implicadas com uma *Episteme*³⁵, isto é, com a trama dos múltiplos saberes, mas com a ética deste sujeito que se constitui na relação consigo mesmo, nas pressões que os códigos impõem de fora, bem como toda forma de normatividade cultural que tende a direcionar a ação deste sujeito no mundo, como no comentário:

No caso dos últimos escritos, na constituição ética do sujeito, no sentido de perguntar pela relação singular que podemos criar em relação a nós mesmos diante dos códigos morais que nos são propostos culturalmente e dos princípios normativos que tendem a direcionar nosso agir³⁶.

Deste modo, em hipótese alguma o filósofo quer fundamentar algum tipo de ação moral, ou estabelecer critérios para avaliar a motivação moral. Porém, o percurso filosófico de Foucault trata da ética como um campo amplo de crítica e problematização e de constituição do sujeito moral que é encarnado, sofre pressão da cultura, tem responsabilidades sociais e que, portanto, está situado num presente histórico e que tem o dever ético-moral de cuidar de si.

³⁵Segundo, Thiry-Cherques: “A episteme é a articulação de múltiplos sistemas e estruturas em oposições, distâncias, relações de múltiplos discursos científicos. É o paradigma segundo o qual se estruturam, em uma determinada época, os múltiplos saberes, que por esta razão compartilham, a despeito de suas especificidades e dos diferentes objetos, determinadas formas ou características gerais”. THIRY-CHARQUES, H. R. À Moda de Foucault: um exame das estratégias arqueológica e genealógica de Foucault. *Lua Nova*. São Paulo, nº 81, p. 255, 2010.

³⁶ CANDIOTTO, C. Ética e Genealogia em Michel Foucault In.: *Ética, linguagem e antropologia: perspectivas modernas e contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p.71.

REFERÊNCIAS

Textos e Obras de Foucault:

FOUCAULT, Michael. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª ed. (Trad.: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail) São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. A Ética do Cuidado de si como Prática da Liberdade. In.: *Ditos e Escritos Vol. V: ética, sexualidade, política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

_____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 3ª ed. (Trad.: Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes) Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. Foucault. In.: *Ditos e Escritos Vol. V: ética, sexualidade, política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

_____. O Cuidado com a Verdade. In.: *Ditos e Escritos Vol. V: ética, sexualidade, política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

_____. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. (Trad.: Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. O Retorno da Moral. In.: *Ditos e Escritos Vol. V: ética, sexualidade, política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

_____. O sujeito e o Poder. In.: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2ª ed. (Trad.: Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 273-295.

_____. Uma Estética da Existência. In.: *Ditos e Escritos Vol. V: ética, sexualidade, política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

Obras e comentários sobre Michel Foucault:

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champagnat, 2010.

_____. Ética e Genealogia em Michel Foucault In.: *Ética, linguagem e antropologia: perspectivas modernas e contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, pp. 69-84.

_____. Subjetividade e Verdade no último Foucault. In.: *Trans/Form/Ação*, Marília, nº 31 pp. 87-103, 2008.

FONSECA, Márcio Alves da. *Foucault e a Constituição do Sujeito*. 3ª ed. São Paulo: EDUC, 2011.

MUCHAIL, Selma Tannus. *Simplemente, Foucault: textos reunidos*. São Paulo, Loyola, 2004.

_____. A Propósito do Título A Hermenêutica do Sujeito. *Aurora*, Curitiba, v. 21, nº 28, pp. 79-86, jan./jun. 2009.

THIRY-CHARQUES, Hermano Roberto. À Moda de Foucault: um exame das estratégias arqueológica e genealógica de Foucault. *Lua Nova*. São Paulo, Nº 81, p. 249-259, 2010.

1492 – A Permanência do Mito da Modernidade

Tiago dos Santos Rodrigues¹

*Isso de querer
ser exatamente aquilo
o que a gente é
ainda vai
nos levar além.*

Paulo Leminski.

1. Esboço da realidade da questão

Durante a campanha presidencial brasileira de 2015, o então candidato Aécio Neves apelava para a necessidade de o Brasil “voltar a correr *nos trilhos do mundo*”. Na última década a política externa brasileira procurou fortalecer laços com países do chamado *terceiro-mundo*. Nesse esforço conjunto com governos de países ditos *em desenvolvimento* surgiu o BRICS, grupo político de cooperação que reúne países do mercado emergente; são eles: Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul. Juntos esses países correspondem a um quarto da área total do planeta, a 20% da economia global (13 trilhões de dólares), a 40% da população mundial (3 bilhões de pessoas), e reúne duas potências nucleares com assento no Conselho de Segurança da ONU. Ainda assim, o tucano não crê que o país possa estar seguindo nos trilhos *do*

¹ Mestrando de filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul em mestrado sanduíche na Universidad de la República Uruguay, bolsista CAPES.

mundo. No mesmo sentido, a *Agenda Brasil*², proposta apresentada inicialmente pelo senador Renan Calheiros e que depois agregou contribuições de outros senadores, propõe “acabar com a união aduaneira” – o que na prática significaria enfraquecer o Mercosul.

Mas será tão evidente a verdade desses posicionamentos, quer dizer, faz sentido dizer que o Brasil esteja fora do mundo? E se sim, de que mundo que ele estará fora e de que mundo ele faria parte? E qual o significado de pertencimento ou não deste mundo?

2. O não-ser da América

Mundo nem sempre designa, certamente, uma totalidade absoluta. Mais das vezes se refere a uma razão de sentido, a uma totalidade-parcial se nos for permitido dizer. A um horizonte de sentido onde *eu* sou sempre o centro³. O ponto de partida. Ser o centro do seu mundo expressa a unicidade do sujeito. No entanto, ocorre que essa centralidade de sentido pode ser desvirtuada, pode ser que ela se encontre fora do sujeito, ela pode lhe ser roubada. A alienação é esse deslocamento da centralidade que o sujeito sofre ao considerar e tomar como centralidade do seu mundo o que efetivamente é o mundo de outro⁴. Esse *tomar como* expressa o caráter ilusório desse deslocamento. Ainda que vivendo o mundo de outro, o sujeito vive como se fosse propriamente o seu mundo. O seu mundo é alienado. Vive uma ilusão. Dissemos que a alienação é um *roubo* porque *aqui*

² As propostas podem ser vistas aqui: <http://www.ebc.com.br/noticias/politica/2015/08/agenda-brasil-saiba-quais-sao-propostas-do-senado-para-enfrentar-crise>

³ Cf. DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, Editora UNIMEP, 197. p.29.

⁴ Cf. DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana, v. II*. São Paulo: Edições Loyola, Editora UNIMEP, 1977, pág. 59.

ela não ocorre de modo inocente. Ela não se trata simplesmente de uma limitação da cognição ou de um relaxamento do intelecto. Ela é produzida *no* sujeito. O eu, propriamente, não *se aliena*, embora possa posteriormente manter-se nessa condição.

Ainda hoje se fala da necessidade de modernização do Brasil – e igualmente da América Latina. Da necessidade de se efetivar o progresso grafado na bandeira nacional. De fazer das cidades brasileiras tal como as cidades europeias. Fala-se até, com certo orgulho, por exemplo, do ar europeu do Sul, de como Buenos Aires é uma Paris latino-americana e os uruguaios lembram, sem pouca saudade, que o seu país já foi considerado uma Suíça. Procuramos ser os outros. Essa contemplação do ser europeu, e, mais contemporaneamente, estadunidense, possui origem no próprio nascimento dessa terra a que chamamos de América. A América nasceu como outra, não sendo si-própria. Esta é uma das propostas de Enrique Dussel na sua obra *1492*, mostrar como que a América foi sendo moldada para não ter identidade própria. Dussel atenta para o fato de que os navegadores que primeiro aportaram nessas terras vieram em busca das Índias, e nas Índias creram que haviam chegado quando então pisaram o solo:

Colombo afirma ter chegado à Ásia, no dia 15 de março de 1493, quando volta de sua primeira viagem. Tinha explorado, segundo sua opinião, as ilhas da Ásia oriental (perto de “Cipando” – Japão –, junto à quarta grande Península ao leste do Sinus Magnus, e não longe do Quersoneso Áureo – Málaga), sem ter, portanto, chegado até o continente asiático⁵.

⁵ DUSSEL, E. *1492 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.30.

Colombo morre em 1506 ainda crendo firmemente que tivesse chegado às Índias. Inventou-se assim o “ser-asiático” da terra da qual os espanhóis tomaram conhecimento. Nessa invenção desapareceu o Outro, o “índio” que não foi descoberto como Outro, mas como o “si-mesmo” já conhecido (o asiático) e só re-conhecido (negado então como Outro): em-coberto⁶. De qualquer modo, a chegada dos espanhóis e demais povos europeus posteriormente, permitiu que a Europa saísse do cerco do mundo muçulmano na qual se encontrava. Até o ano de 1492 a Europa era periferia de um *mundo* que era majoritariamente oriental e muçulmano. O domínio das águas atlânticas e a exploração das riquezas das novas terras mudarão esse quadro. O mundo muçulmano passará a empobrecer com o declínio do Mar Mediterrâneo e a Europa, como nunca antes, passará a dominar o comércio e economia. E assim, para Dussel, tem início a isso que chamamos por Modernidade. Se para Hegel a América, tal como a África, não tinha história e, portanto, não participava dela, sendo a Europa o início e culminando dessa mesma história, e se para um Habermas a Modernidade nada deve à América sendo constitutivos dela a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa, para Dussel, a chegada e posterior domínio das terras a oeste do Atlântico são o momento constitutivo da Modernidade e da história contemporânea⁷.

Mas da invenção da América asiática ao “descobrimento” necessitará de um ouro navegador, Américo Vespúcio. É ele que pela primeira vez se dá conta que a massa de terra do outro lado do Atlântico se trata de uma *outra* terra e não de terra asiática.

⁶ DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.32.

⁷ Cf. DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.23.

Em setembro de 1502 Vespúcio volta a Lisboa sem ter podido chegar ao “Sinus Magnus”. Não tinha encontrado a passagem para Índia. Mas, pouco a pouco, foi sendo transformado no “descobridor”. Foi assim que escreveu uma carta reveladora [...]. Na carta a Lorenzo de Médici, Américo diz com toda a consciência e pela primeira vez na história da Europa, que a massa continental ao leste do sul do Sinus Magnus, já descoberto por Colombo – e que este chegou a acreditar que era uma parte desconhecida da Ásia –, é a parte “antípoda” da Europa do Sul, “uma quarta parte da Terra”, e, além disso, habitada por homens muito primitivos e nus⁸.

Do descobrimento, da ciência de que aquelas terras eram um verdadeiro continente, um novo continente que não o asiático e habitado por homens e mulheres muito primitivos, passou-se à conquista. Da experiência contemplativa da primeira admiração, de averiguação, passou-se à experiência prática, do fazer uso, do tomar posse, do alienar – terra e povo. E é assim que vai se constituindo a subjetividade do homem moderno europeu, sob as armaduras de um militar.

O “conquistador” é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua “individualidade” violenta a outras pessoas, ao Outro. Se em Terra Firme (atual Panamá) o primeiro conquistador-colonizador foi Vasco Nuñez de Balboa [...], o primeiro que pode receber este nome é Fernando Cortês – e por isso o tomaremos como exemplo deste tipo moderno de subjetividade⁹.

⁸ DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime a. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.34.

⁹ DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime a. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.43.

A subjetividade moderna nasce sob o signo das armas, é uma subjetividade de guerra e de conquista. Fernando Cortês não é tido como exemplo do tipo moderno de subjetividade por nada. Ele reúne em sua biografia características que se tornaram valores pilares da cultura moderna. Pobre fidalgo, largou os estudos na busca por dinheiro, vem às Américas e aqui consegue fazer riqueza participando de conquistas, como a de Cuba, e à custa do trabalho escravo de indígenas no sistema de encomendas. Foi um homem de sucesso, para usar a terminologia atual. Cortês, nomeado “capitão geral da conquista”, chega aos limites do reino dos astecas e no primeiro contato com estes, recebe saudação como sendo Deus e Senhor deles¹⁰. E como deus e senhor passa a se conceber e a se portar diante do povo que tem a sua frente.

Os astecas eram hábeis e experientes na conquista de vários povos e assim construíram o seu império, no entanto, preservavam uma certa dignidade de guerra, lutavam e tratavam os adversários e inimigos com sinceridade e honradez. Mas não estavam preparados para lidar com o modo espanhol de guerrear, baseado na trapaça, na traição e no fingimento. Cortês se aproveitou não somente dessa ingenuidade asteca, mas também da limitação de compreensão de mundo que eles possuíam. Os astecas estavam presos em um mundo habitado por presságios e adivinhações e lidavam com a possibilidade de Cortês ser o seu deus esperado¹¹, ou, o que era a última alternativa para eles, a de que ele fosse um simples ser humano. Os espanhóis agiam com uma liberdade imensa de não precisarem se reportar moralmente com nada – a regra era a conquista e os

¹⁰ Cf. DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime a. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.45.

¹¹ Havia a profecia do retorno do seu deus Quetzalcóatl. Cf. DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime a. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.123.

meios necessários desconheciam lei. Em 13 de agosto de 1521 o império asteca sucumbe. Cortês torna-se efetivamente senhor daquelas gentes, ainda eu não da maneira como elas esperavam.

Ser Senhor sobre outro antigo senhor: o “Eu-conquistador” é a proto-história da constituição do ego cogito; chegou-se a um momento decisivo em sua constituição como subjetividade, como “vontade de poder”. Só o Imperador Carlos V está acima de Cortês¹².

Após a conquista segue-se a colonização do mundo da vida dos povos conquistados. A colonização aqui não se trata somente de uma ocupação do espaço territorial, mas também de uma ocupação do espaço simbólico das gentes originárias dessa terra. Iniciou-se o processo mesmo de compreensão da América como imagem da Europa, do Novo Mundo como continuidade do Velho Mundo. Enquanto que as Américas exportavam matérias-primas, especiarias, ouro e prata, enquanto que a sua materialidade era esmiuçada e desintegrada nos grandes portos, a sua espiritualidade, esvaziada em corpos ensanguentados, era preenchida pelo *ethos* dos colonos, recebiam importados costumes, valores e hábitos, língua, céus e inferno. O estilo de vida europeu foi se impondo e as Américas, desde o início, foram batizadas nos seus quatro cantos com insígnias europeias: Nova Espanha, Nova Inglaterra, Ilha Espanhola, Guiana Francesa (oficialmente território europeu até os dias de hoje). Poderíamos dizer que a Europa (cristandade) via a sua relação com a América do mesmo modo que entendia a relação entre o Antigo e o Novo Testamento – o Novo Mundo não veio abolir o Antigo, mas dar-lhe pleno cumprimento. A Europa, segundo as palavras de Hegel, era

¹² DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime a. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.49.

o cumprimento do espírito absoluto, as Américas eram a confirmação da universalidade do espírito europeu. A efetividade da universalidade do espírito absoluto europeu só se tornou possível emitir porque a colonização das Américas era efetiva.

Além da colonização de macro poder como governo, arquitetura, tradições, Dussel chama a atenção para uma colonização de micro poder, uma colonização biopolítica, a do controle dos corpos. O homem europeu, principalmente nas primeiras décadas da conquista, veio praticamente sem esposa e sem igreja, e sem essas duas instituições que de certa forma regravam sua moral sexual, e considerando os povos – e as mulheres – indígenas como gente sem direitos, como objetos que estão ao alcance de sua mão para a satisfação dos seus desejos, o homem europeu praticou aqui uma erótica baseada subjugação severa dos corpos.

O conquistador mata o varão índio violentamente ou o reduz à servidão, e “se deita” com a índia (mesmo na presença do varão índio), se amanceba com elas, dizia-se no século XVI. Relação ilícita mas permitida; para outros necessária, mas nunca legal – de fato, o espanhol, quando podia, casava-se com uma espanhola. Trata-se de uma relação de uma voluptuosidade frequentemente sádica, onde a relação erótica é igualmente de domínio do Outro (da índia)¹³.

Essa colonização – não menos invasora – dos corpos resultou no aparecimento do filho bastardo, do crioulo filho da índia violentada e do conquistador violento, nascido na violência. Ainda que portando o sangue do pai europeu, será sempre rejeitado por este. A dominação da corporalidade

¹³ DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.52.

índia, invadida, estuprada, colonizada, foi a “relação piloto” de uma estrutura e sistema que irá se perpetuar por séculos.

No tempo da acumulação originária do capitalismo mercantil, a corporalidade índia será imolada e transformada primeiramente em ouro e prata – valor morto da objetivação do “trabalho vivo” (diria Marx) do índio¹⁴.

O que acontece com o índio e a índia será reproduzido com os escravos trazidos da África. Com os escravos negros, é verdade, a vida como objeto, como produto, como mercadoria, se apresentará, talvez, de forma ainda mais crua e nua. Capturados, separados, vendidos nos portos da costa oeste da África, classificados conforme a sua “embalagem”, corpo, músculos, idade, dentes. Chegados aqui, tanto o negro quanto a negra escravos passaram pelo mesmo que os indígenas, o domínio dos corpos se estendia do tronco ao leito. E esse domínio dos corpos, africanos e americanos, e do seu trabalho foi o que deu condições para que a Europa pudesse acumular a riqueza necessária para se impor e (se) manter como potência econômica e militar.

3. O Mito da Modernidade

Diante de todas essas condições de domínio territorial e simbólico sobre os povos, de superpotência mundial, deu-se acabamento ao mito da modernidade. A Europa passou-se a ver não somente como ápice da história universal – que nada mais é do que a universalização de uma

¹⁴ DUSSEL, E. *1492 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.52.

história particular¹⁵ –, mas também como princípio dela¹⁶. Como fim pela qual todos os movimentos da história se dirigiam. A história passará a ser interpretada e escrita, propriamente, como uma pré-história da história europeia. Tudo falará da Europa porque tudo a terá por referência. Talvez nos seja lícito aqui, mais uma vez, a encontrar o mesmo esquema hermenêutico citado anteriormente, o de uma autocompreensão europeia como compreensão religiosa. Nesse caso a civilização europeia interpreta a história universal do mesmo modo que interpreta o Antigo Testamento em relação ao Messias. Ainda que a história dita antiga não nomeie a Europa ou algum fim explicitamente, tudo é visto como sendo prelúdio do espírito germânico, para usar mais uma vez uma expressão hegeliana. A Europa é a medida de todas as coisas. Sobre como a Europa assim se interpreta e como deixa de fora toda e qualquer determinação exterior sobre o que ela veio a ser, Dussel se

¹⁵ “Povos *sem* história só se tornam povos *com* história pela incorporação nos mitos e na história (de salvação) universal. Frente ao dilúvio da Bíblia, o dilúvio da mitologia indígena se torna uma “inundação particular”. O mito de Édipo é um explicador universal, o de Macunaíma uma curiosidade regional de uma tribo do norte no Brasil. Mas esta “história universal” oferecida para a recuperação histórica dos Outros não é a soma de múltiplas histórias. É apenas a extensão da história de uma região dominante para as demais. Heródoto se torna o pai da historiografia universal. Mas esta história é extensão da história europeia sobre o mundo e a incorporação da história dos Outros numa história particular dominante.” SUESS, P. “A história dos Outros escrita por nós”. In. LAMPE, A. (Org.) *História e liberdade: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 79-121.

¹⁶ “Esta “centralidade” será depois projetada para as origens: de certa maneira, no “mundo da vida cotidiana (Lebenswelt)” do europeu: a Europa é “centro” da história desde Adão e Eva, os quais também são considerados europeus, ou pelo menos é considerado como um mito originário da “europeidade”, com exclusão de outras culturas.” DUSSEL, E. *1492 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.32.

expressa nos seguintes termos comentando o pensamento de Hegel:

As três etapas do “mundo germano” são um “desenvolvimento” desse mesmo espírito. São os Reino do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e “o Império Germânico é o Reino da Totalidade, no qual vemos se repetiram as épocas anteriores”: a primeira época, as migrações germânicas no tempo do Império romano, a segunda época, a idade feudal. Tudo é rematado com três fatos finais: o Renascimento das letras e das artes, o descobrimento da América e a passagem para a Índia pelo Cabo da Boa Esperança no sul da África. Estes três fatos terminam a terrível noite da Idade Média, mas não “constituem” a idade nova. A terceira idade, a “Modernidade” inicia-se com a reforma luterana propriamente alemã, que se “desenvolve” totalmente na “Ilustração (Aufklärung)” e a Revolução Francesa¹⁷.

Mais uma vez seja lícito fazermos uma hermenêutica teológica aqui, pois, João Batista representa também o fim da antiga aliança, mas tampouco é o início da nova. E a América, há 500 anos, é uma voz que clamam no deserto, mas sem que ninguém a atenda.

3.1. Defesas do mito da Modernidade

O mito é uma pretensa explicação da realidade que encobre a realidade mesma. O mito da Modernidade não foge dessa estrutura. Dussel nos apresenta duas versões do mito da modernidade, de dois de seus primeiros arautos surgidos justamente no período dos “descobrimentos” a fim de que pudessem dar sustentação às ações europeias como

¹⁷ DUSSEL, E. *1492 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.21.

legítimas e não como barbárie. A primeira versão que ele nos apresenta é a de Ginés de Sepúlveda, da modernidade como emancipação. Sepúlveda argumenta que é legítimo que os espanhóis usem de violência contra os indígenas, fundamentado numa passagem do Novo Testamento, a de uma parábola de Jesus onde um senhor diz aos seus servos que já que os convidados do banquete não vieram ao banquete, que saiam às ruas e tragam os pobres, e àqueles que não quiserem por vontade própria, que sejam até mesmo “compelidos” – obrigados – a entrarem no banquete. Sepúlveda diz que os espanhóis tendo recebido mandato de evangelizar as gentes do Novo Mundo, estão incumbidos da mesma ordem expressa na passagem evangélica de trazerem, nem que seja à força (por meio da guerra), os infiéis ao seio da fé cristã. Outra razão posta por Sepúlveda é o suposto dever dos espanhóis de arrancaram os infiéis do seu modo de vida inferior, de tirar-lhes da vida bárbara onde se encontram, e trazê-los à civilização. A barbárie indígena se encontraria, fundamentalmente, no fato de *não conhecerem propriedade privada*, isto é, de não possuírem relações de posse com as coisas, e por *não exercerem uma liberdade autônoma*, isto é, *terem que se remeter a um senhor*. Com isso em consideração, os espanhóis teriam o dever de *emancipar* esses povos dessa condição inferior de sua razão, por causa da liberdade não exercida, e de sua sociedade, por causa da propriedade não reconhecida. Encontramos aqui, segundo o próprio Dussel, o prelúdio da maioridade kantiana. A isso somado está a digna tarefa de salvar os inocentes que esses povos imolavam – Sepúlveda alude aqui às notícias de sacrifícios humanos. Os indígenas seriam, portanto, *merecedores* de sofrerem a sorte da guerra. Com isso ocorre a inversão mítica da modernidade: os inocentes tornam-se culpados de estarem na minoridade, e os culpados, que já se encontram na maioridade racional, inocentes. Sacrificar-se-á os indígenas

em razão da culpa em que estão submergidos devido ao seu estado de irracionalidade, de imaturidade¹⁸.

A segunda versão do mito da modernidade tem por personagem Gerônimo de Mandieta. Missionário franciscano, Mandieta compartilhava com Sepúlveda a ideia de legitimidade de uma guerra justa contra os indígenas caso se opusessem à pregação evangélica, amparado na mesma interpretação bíblica aludida anteriormente, mas discordava do para quê desse processo. Enquanto Sepúlveda apoiava que os indígenas vivessem sob a tutela da coroa espanhola, Mandieta acreditava que se deveria construir uma nova sociedade nas Américas.

O autor da *História Eclesiástica Indiana*¹⁹ era da opinião que os astecas tinham vivido em seu tempo de paganismo e idolatria como os hebreus no Egito – na escravidão do demônio. Fernando Cortês, antecedido por Cristóvão Colombo, era o Moisés que os libertou da servidão – sentido emancipatório da Modernidade²⁰.

Mandieta vê na colonização uma oportunidade de criar um mundo recriado, uma sociedade utópica. A Modernidade aqui é a realização de uma utopia. Dussel reconhece que no projeto de Mandieta e de seus irmãos não só franciscanos como os também jesuítas com as suas reduções no que hoje é o Paraguai, havia um certo respeito pela alteridade indígena. Os missionários preservavam vários costumes, hábitos de vida e até mesmo autoridades. Estudavam a língua, as tradições, procuravam conhecer o mundo de vida indígena – pelo menos aquilo que havia

¹⁸ Cf. DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.76.

¹⁹ Mandieta.

²⁰ DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.80.

sobrado da conquista. Contudo, o projeto utópico não durará; como essas comunidades entravam em contradição com o modelo de conquista até então exercido, testemunhavam que outra colonização talvez fosse possível, os colonos espanhóis não demoraram a exterminar também essa outra experiência.

3.2. Crítica ao mito da Modernidade

É Bartolomeu de Las Casas que para Dussel fará a crítica do mito da Modernidade. Las Casas alcançará o máximo de consciência crítica possível ao colocar-se ao lado do Outro que sofre, do lado do indígena. Ele não admitirá de forma alguma, nenhuma forma de violência. Las Casas...

nega a validade de todo o argumento a favor da legitimação da violência ou guerra inicial para “compelir” o Outro a fazer parte da “comunidade de comunicação”. Todo o debate, portanto, não se estabelece sobre a necessidade da argumentação em si na comunidade de argumentação, sobre o que todos estão de acordo, mas no “modo” da entrada, da participação inicial do Outro na comunidade de argumentação.

Las Casas nega de partida o mito da modernidade, quer dizer, de que haja no outro alguma culpa que de alguma maneira justifique que se perpetre uma violência para libertá-lo dessa mesma culpa e trazê-lo a uma razoabilidade. Nega, a priori, o mito sacrificial. Não pode haver sacrifícios humanos em nome de qualquer razão, de qualquer civilização ou de qualquer fé. O sacrifício do outro esconde sempre uma violência que se quer maquiavar como necessária redenção. Las Casas trabalhava por uma evangelização, mas baseada no respeito à liberdade de outrem em aceita-la ou não, ele acreditava na força das palavras e no diálogo franco, face a face. Para Bartolomeu deve-se procurar modernizar o

índio sem destruir sua alteridade: assumir a Modernidade sem legitimar o seu mito²¹.

4. Diálogo interrompido

Os “descobrimentos” com a sua modernidade e o seu mito não significaram um *encuentro de dois mundos*, como muito se costuma dizer até os dias de hoje. Encontro supõe condições de soberania. De lados que sejam soberanos de si. Centro de seus mundos. Não há verdadeiro encontro quando um dos lados dita regras e o outro somente as obedece, onde um fala e o outro cala.

Exemplo paradigmático desse “des-encontro” de dois mundos foi o “diálogo” estabelecido entre frades franciscanos e os tlamatini. Os tlamatini eram de uma formação muito fina e elevada²², os frades, mesmo que fossem bons religiosos, não estavam a altura da intelectualidade dos astecas. No debate, os astecas argumentam o porquê de não aderirem à fé que os frades lhe ofereciam, o porquê de não aceitarem que, segundo os frades, não conheciam o Senhor do íntimo que cerca céus e

²¹ DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime a. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.83.

²² Os tlamatini possuíam, segundo o testemunho de Bernardino de Sahagún em sua *História General de las cosas de Nueva España*, um ofício específico no Império Asteca, eram os sábios, ou, como nota Bernardino, filósofos, responsáveis por organizar e transmitir as ciências da civilização asteca. Os tlamatini possuíam uma *escuela* para a sua formação, Calmécac, rigorosa cuja formação se baseava na argumentação e nos diálogos. Dussel reconhece nos tlamatini e no seu ensinamento uma protofilosofia, uma sabedoria que já continha uma carga de racionalidade considerável para ser tomada propriamente como *crítica*. Cf. DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime a. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.120.

terra²³. Introduzem o debate humildemente, dizendo: Senhores nossos, muito estimados senhores! Tendes padecido trabalhos para chegar a esta terra. Aqui, diante de vós, vos contemplamos, nós, gente ignorante²⁴. Notemos a dignidade discursiva e espiritual desses *pensadores*: ainda que falando com os sacerdotes de um deus a eles estranho, de um povo que lhes dominava e matava, que destruíra com a sua civilização, ainda assim, eles *se colocam*, frente a frente a seu interlocutores, como que se fossem servos destes e falam com a prontidão da escuta. Procuram de antemão mostrar que estão ao serviço justamente do mútuo *esclarecimento*, palavra tão cara e rara na razão moderna, e não ao convencimento do outro²⁵. Ao contrário da subjetividade europeia que sempre está pronta para a guerra, esses se apresentam desarmados e solícitos para com o outro. Ao final e ao cabo da sua argumentação, recusam aceitar de que estejam errados em crer no que creem, pois é a crença que receberam dos antigos e que estes tinham por verdadeira, com a qual o seu *mundo fazia sentido* e na qual viviam até então. Portanto, não tinham razão outra para aceitar uma fé outra. Não é marginal referir que esse diálogo se deu por meio de intérprete, quer dizer, desde o início o contato entre a Europa “moderna” e a América “atrasada” foi marcada pela distância. Sabemos do fim que teve aquele diálogo, não proveitoso àqueles que, “convidados” a serem europeus, *preferiram não sê-lo*²⁶.

²³ Cf. DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.148.

²⁴ DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.147.

²⁵ Diz José Saramago: “Aprendi a não tentar convencer ninguém. O trabalho de convencer é uma falta de respeito, é uma tentativa de colonização do outro.”

²⁶ Fazemos referência aqui ao famoso conto de Herman Melville, *Bartleby, o escrivão*. Bartleby é um eficiente copista em um escritório até que um

5. Palavras Inconclusas

A vez da palavra nunca nos foi dada, embora nos tenha sido anunciada. Somos como judeus que para serem aceitos na sociedade se submetem à assimilação. Somos considerados na medida em que nos despojamos de nosso ser latino-americano e assumimos o ser da mesmidade europeia. Não será talvez assim, em grande medida, na filosofia praticada no nosso continente? Nossos departamentos não são bem ou mal avaliados também segundo a reprodução do discurso produzido no Velho Continente? Não procuramos falar a língua dos outros no nosso discurso na infeliz esperança de que assim o outro nos aceite no seu discurso porque nos esforçamos a falar “seu língua”?²⁷ Não temos ótimos comentadores de Kant, Hegel, Platão, Foucault? Mas quantos de nós somos comentados, quer dizer, somos comentados pelo que nós dizemos de nosso discurso e não pelo que dizemos do discurso dos outros?

Os discursos supracitados de Aécio e Renan são reproduzidos por eles porque encontram respaldo em grande parte da população, seja pelas elites que têm tara por Miami, seja pelo povo mais humilde que sonha com uma noite m Paris. O ódio sem pudor ao imigrante haitiano e a acolhida sem reservas ao turista alemão não são ocorrências e sentimentos dissociados, as paixões não carecem tanto de racionalidade quanto se imagina. Em mundo onde o ser é o capital, onde a política democrática é sequestrada pelas reuniões de banqueiros, onde se aprende que realização

dia passa a se recusar a realizar as tarefas que seu chefe lhe designa com a singela e eloquente frase: preferiria não fazê-lo.

²⁷ Sobre isso, o excelente artigo do professor Julio Cabrera, *Exclusión intelectual y desaparición de filosofías (Los condenados del saber)*, Disponível em: <http://cecies.org/articulo.asp?id=386>

significa vencer na vida e ter sucesso segundo os seus próprios esforços segundo uma meritocracia entre desiguais, busca-se a aproximação, naturalmente, aos detentores desse capital e figuras desse sucesso – os países ditos desenvolvidos. O que talvez não se entenda é que assumir um posicionamento eurocêntrico da modernidade e do desenvolvimento, faz com que o resto do mundo seja periferia dessa mesma Europa, porque assim nasceu a ideia de Modernidade e o seu mito²⁸.

Construir outra modernidade, não uma pós-modernidade, que nada mais é que uma modernidade envergonhada, mas ainda assim eurocêntrica e mitológica (mitológica como é o destino manifesto estadunidense e que o Oriente Médio tem provado do sabor amargo), mas uma transmodernidade, uma modernidade não eurocêntrica, isto é, que seja sensível à dimensão planetária e multi-étnico-cultural do mundo, que seja crítica de sua própria civilização porque esclarecida de que toda a obra de civilização também é um monumento de barbárie como nos lembra Walter Benjamim. Que negue o mito sacrificial (mito que embora os gregos tenham rejeitado, a troika *compele* a que aceitem). Essa é a tarefa dos povos periféricos caso queiram deixar de serem periferias – não aceitarem a razão de um mundo que os têm por periferia aprioristicamente. Reforçar laços de cooperação entre povos do “terceiro-mundo” e do nosso continente latino-americano é tarefa imprescindível caso se queira ser si-mesmo e não cópia em carbono da civilização ocidental, caso realmente queiramos ter voz e vez e não meros reprodutores do dito do mesmo dos invasores.

²⁸ “Dar uma definição “europeia” da Modernidade – como faz Habermas, por exemplo – é não entender que a Modernidade da Europa torna todas as outras culturas “periferia” sua.” DUSSEL. E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime a. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, pág.33.

Talvez para alguns ouvidos soe ainda arcaico que se fale de invasão e colonização nos dias de hoje. E é provável que seja arcaico mesmo se com arcaico quisermos expressar como a presente questão está na *arqué* do entendimento do real. Uma questão do real, daquilo da qual depende a corporeidade do Outro, só pode ser tomado como ultrapassada na medida em que se possa dizer que está resolvida, em que a violência já não se faça nem presente nem possível – o que não é o caso. Porque

novas formações sociais e constelações políticas não implicam necessariamente um progresso acumulativo do saber e comportamento histórico. Se assim fosse, as ditaduras e o racismo não teriam mais futuro. O passado, como mentalidade histórica, pode não só voltar, como está concomitantemente presente. Assim, a “cristandade colonial” não é algo historicamente superado, mas está presente nas estruturas políticas do Estado Nacional e nas estruturas transnacionais do neoliberalismo²⁹.

A supressão da história das violências, como se elas se resolvessem por prescrição, é outro mito da qual devemos ter na conta dos mais falsos.

Bibliografia:

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, Editora UNIMEP, 1977.

²⁹ SUESS, P. “A história dos Outros escrita por nós”. In. LAMPE, A. (Org.) *História e libertação: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 79-121.

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana, v. II*. São Paulo: Edições Loyola, Editora UNIMEP, 1977.

DUSSEL, E. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime a. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

LAMPE, Armando (Org.) *História e libertação: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1996.