

REVISTA ÍTACA

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

DOSSIÊ TEMA LIVRE

ISSN 1679-6799

Nº 43, 2025

SUMÁRIO

EDITORIAL	2
PERFORMATIVIDADE E ABJEÇÃO EM QUARTO DE DESPEJO: A LINGUAGEM COMO PODER EM JUDITH BUTLER <i>Barbara Leandra Porto Mota</i>	5
MICHEL FOUCAULT E O MARXISMO: “COMUNISTA NIETZSCHEANO” <i>Giovani do Carmo Júnior</i>	18
ADORNO, BEETHOVEN: ESTILO TARDIO COMO FUGA DO IDEALISMO ALEMÃO <i>João Paulo Andrade</i>	40
DO CORPO-SUJEITO AO CORPO-CARNE EM MERLEAU-PONTY <i>Lara Baptista Vidaurre</i>	67
COLONIALISMO, CAPITALISMO E VIOLÊNCIA <i>Lorena Silva Oliveira</i>	83
NIETZSCHE E O ASCETISMO: POR UMA FILOSOFIA AFIRMATIVA <i>Quésia Oliveira Olanda</i>	100
A ESCRITA ENQUANTO UM DESCONFORTO NECESSÁRIO: BREVES COMENTÁRIOS SOBRE A PALAVRA EM DERRIDA <i>Roberta Castrioto Browne</i>	123
DESACORDOS PROFUNDOS: PRECISÕES E EXPLORAÇÕES <i>Victoria Lavorerio</i> <i>Tradução: Cello Pfeil</i>	155
A LÓGICA DOS DESACORDOS PROFUNDOS <i>Robert J. Fogelin</i> <i>Tradução: Cello Pfeil</i>	170

EDITORIAL

Anunciamos com felicidade a publicação do 43º número da revista Ítaca! Sendo a primeira edição de 2025, contamos com 7 artigos e 1 tradução. Esperamos que a leitura seja valiosa e proveitosa para as/os leitoras/es.

Iniciamos essa edição com o artigo de Barbara Leandra Porto Mota, que propõe uma leitura da obra *Quarto de Despejo*, de Carolina Maria de Jesus, à luz da filosofia de Judith Butler. O texto evidencia como a linguagem da autora negra e favelada opera como ato performativo, reinscrevendo o corpo abjeto no espaço político e simbólico. A partir das categorias de performatividade, abjeção e resistência, a autora interpreta a escrita de Carolina não apenas como denúncia da exclusão, mas como subversão ativa dos regimes de reconhecimento.

Na sequência, Giovani do Carmo Júnior oferece uma análise densa da relação entre Michel Foucault e o marxismo francês. A partir do conceito de “comunista nietzscheano”, o autor reconstrói os embates do filósofo com o Partido Comunista Francês, evidenciando os impasses vividos entre ortodoxia, militância e liberdade intelectual. A análise percorre momentos-chave da trajetória de Foucault, desde sua juventude na École Normale Supérieure até sua ruptura com os dogmas stalinistas, articulando filosofia, memória e política em uma narrativa rigorosa e crítica.

O artigo “Adorno, Beethoven: estilo tardio como fuga do idealismo alemão” propõe uma análise do conceito de estilo tardio, elaborado por Theodor W. Adorno a partir das composições da última fase de Beethoven. João Paulo Andrade investiga como essa fase tardia não representa um simples esgotamento criativo, mas sim uma forma crítica de expressão estética que rompe com a tradição do idealismo alemão. Através da análise de obras como *Alla danza tedesca*, o autor mostra que Adorno identifica nesse estilo tardio uma resistência à racionalização totalizante, uma recusa à universalidade formal e uma crítica tanto à subjetividade expressiva quanto às convenções herdadas. A música de Beethoven, nesse contexto, assume o papel de ruína estética e de fragmento histórico, tensionando o vínculo entre forma, conteúdo e verdade — numa aliança com a filosofia da história de Benjamin e contra os pressupostos sistemáticos de Kant e Hegel.

Passamos, então, para o artigo “Do corpo-sujeito ao corpo-carne em Merleau-Ponty”, de Lara Baptista Vidaurre, que explora a transição filosófica do dualismo cartesiano — que separa mente e corpo — para a concepção fenomenológica de Merleau-Ponty, que entende o corpo como carne, ou seja, como presença encarnada e sensível no mundo. A autora mostra como Merleau-Ponty rompe com a tradição da filosofia do sujeito ao afirmar a indivisão entre corpo, mente e mundo, destacando o conceito de carne como um elemento originário de experiência e relação. Por meio da noção de *quiasma*, o filósofo francês propõe que a percepção, o toque e a visão não são apenas modos de representar o mundo, mas formas de estar no mundo de modo intercorporal, sensível e transformador. O artigo desenvolve ainda os pares conceituais como “passividade na atividade” e “proximidade na distância” para mostrar como o corpo vivido se revela como dimensão ontológica da liberdade e da historicidade humanas. Em oposição à visão estática e racionalista de Descartes, Merleau-Ponty propõe uma ontologia do visível e do sensível, onde o mundo é constantemente construído na relação entre corpos.

O artigo “Colonialismo, capitalismo e violência”, de Lorena Silva Oliveira, propõe uma análise crítica das inter-relações entre essas três categorias, a partir das filosofias africanas e do pensamento decolonial. A autora argumenta que o colonialismo, longe de ser uma missão civilizatória, foi um projeto sistemático de exploração e dominação, sustentado por interesses econômicos e ideológicos. Com base em pensadores como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Walter Dignolo, Achille Mbembe e Aníbal Quijano, o texto mostra como o colonialismo forneceu as condições materiais e simbólicas para a emergência do capitalismo, por meio de violências múltiplas — físicas, culturais, epistemológicas e econômicas — ainda presentes na forma de colonialidade. A violência não é tratada como um efeito colateral, mas como um mecanismo central para a acumulação de capital e a organização hierárquica do mundo moderno. O artigo propõe, por fim, uma leitura do presente que reconhece a persistência dessas estruturas coloniais e convida à reflexão crítica sobre a necessidade de descolonização do saber e das instituições.

O artigo “Nietzsche e o ascetismo: por uma filosofia afirmativa”, de Quésia Oliveira Olanda, propõe uma análise aprofundada do conceito de ascetismo a partir da obra madura de Friedrich Nietzsche, com foco especial na terceira dissertação de *A Genealogia da Moral*. A autora examina como o ideal ascético, entendido como negação da vida, expressão de *niilismo* e repressão dos instintos, se manifesta na filosofia, na

religião, na arte e na ciência. Nietzsche associa o ascetismo a um esgotamento vital, mas também o vê como estratégia de autopreservação em contextos de decadência. O artigo contrapõe esse ideal à filosofia afirmativa nietzschiana, centrada no amor fati, no eterno retorno e na valorização dos afetos e do corpo. A autora articula uma leitura crítica da tradição platônica e cristã, destacando o papel do sacerdote asceta na consolidação de uma moral de negação. Defende, por fim, uma filosofia da imanência e da criação, capaz de afirmar a vida em todas as suas dimensões.

Nosso último artigo “A escrita enquanto um desconforto necessário: breves comentários sobre a palavra em Derrida”, de Roberta Castrioto Browne, propõe uma reflexão sensível e filosófica sobre a linguagem, a escritura e o papel do leitor e do escritor, com base na obra de Jacques Derrida. A autora explora a desconstrução do privilégio da fala sobre a escrita na tradição ocidental, questionando a ideia de origem, estabilidade e verdade nos discursos. A escrita é apresentada não como simples representação, mas como gesto, experiência, atravessamento — um modo de ser e existir no mundo. Entrelaçando literatura e filosofia, Browne mostra que escrever é um processo contínuo de busca e criação, uma forma de habitar a linguagem em sua potência de movimento e afeto. A escritura, tal como pensada por Derrida, ultrapassa o campo do signo para tornar-se um ato existencial, onde o texto, o corpo e o pensamento se entrelaçam numa dança interpretativa que desafia estruturas fixas.

Por fim, fechamos a edição com duas traduções: do artigo “Desacordos profundos: precisões e explorações”, de Victoria Lavererio, e do artigo “A Lógica dos Desacordos Profundos”, de Robert J. Fogelin, traduzidos por Cello Pfeil.

Encerramos, aqui, nosso editorial e esperamos que tenham uma leitura proveitosa.

PERFORMATIVIDADE E ABJEÇÃO EM QUARTO DE DESPEJO: A LINGUAGEM COMO PODER EM JUDITH BUTLER

Barbara Leandra Porto Mota

Mestranda pela Universidade Federal de Ouro Preto, membro do grupo de pesquisa Laboratório de Estudo dos Afetos – LEA.

E-mail: Barbara.mota@aluno.ufop.edu.br.

Orcid: 0009-0005-6984-9664.

RESUMO

Este artigo analisa a escrita de “Quarto de Despejo: Diário de uma favelada” de Carolina Maria de Jesus à luz da teoria de Judith Butler, com foco na *performatividade*, *abjeção* e a *linguagem* como poder. A autora, por meio de seu diário, subverte as normas que a excluem, criando um espaço de resistência e subjetivação. A proposta é entender a escrita de Carolina como um ato performativo que, ao mesmo tempo, denuncia a marginalização e ressignifica o lugar da mulher negra e favelada na sociedade. A teoria de Butler oferece a chave para pensar como a *linguagem* pode tanto limitar quanto possibilitar novas formas de subjetividade, no caso da autora, como uma forma de resistência política e existencial.

PALAVRAS-CHAVE

Performatividade; Abjeção; Linguagem; Resistência; Subjetividade.

ABSTRACT

This paper analyzes the writing of “Quarto de Despejo: Diário de uma favelada” by Carolina Maria de Jesus through the lens of Judith Butler’s theory, focusing on performativity, abjection, and language as power. Through her diary, the author subverts the norms that exclude her, creating a space for resistance and subjectivation. The aim is to understand Carolina's writing as a performative act that, at the same time, denounces marginalization and redefines the position of the black and poor woman in society. Butler's theory provides the key to understanding how language can both limit and enable new forms of subjectivity, in the author's case, as a form of political and existential resistance.

KEYWORDS

Performativity; Abjection; Language; Resistance; Subjectivity

INTRODUÇÃO

A escrita de Carolina Maria de Jesus em “Quarto de Despejo: diário de uma favelada” é um gesto radical de existência. Mais do que narrar a miséria, a autora inscreve na *linguagem* uma denúncia que expõe as estruturas de exclusão social, racial e de gênero que atravessam o Brasil. Sua voz, registrada em cadernos encontrados no lixo, rompe o silêncio imposto às mulheres negras e pobres, inserindo no discurso público aquilo que a norma social e política busca expulsar: a *abjeção*. É nesse ponto que a leitura filosófica de Judith Butler oferece uma chave potente de interpretação. A partir da teoria da *performatividade* e da *abjeção*, é possível compreender a escrita de Carolina como um ato performativo que desafia a lógica da marginalidade, reinscrevendo o sujeito excluído no espaço simbólico da *linguagem*.

Judith Butler, especialmente em “Problemas de Gênero Feminismo e Subversão da Identidade” publicado em 1990, “Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”” publicado em 1993 e “Vida Precária Os Poderes do luto e da violência” publicado em 2004, mostra como o sujeito é constituído por normas de inteligibilidade social, sendo reconhecido como tal apenas quando se encaixa em categorias previamente legitimadas. Fora dessas normas, o corpo é abjeto: vive à margem da representação, do cuidado e do reconhecimento. A *performatividade*, por sua vez, é o mecanismo pelo qual essas normas se atualizam e, ao mesmo tempo, podem ser subvertidas. Ao escrever sua vida, Carolina Maria de Jesus mobiliza a *linguagem* de forma a desestabilizar os discursos que a excluem, criando um espaço político a partir do qual o corpo negro, feminino e favelado pode ser escutado.

Este artigo busca analisar a escrita de “Quarto de Despejo: diário de uma favelada” à luz da filosofia de Judith Butler, interrogando como a *linguagem* funciona como instrumento de exclusão e, paradoxalmente, como possibilidade de resistência. A hipótese é que a escrita de Carolina, ao enunciar a fome, a dor e a luta cotidiana, realiza uma performance de subjetivação que tensiona os limites da *abjeção*. Trata-se, portanto, de pensar a literatura como campo de disputa simbólica e política, onde a *linguagem* produz realidade e reconfigura os lugares sociais do corpo.

JUDITH BUTLER: *LINGUAGEM E ABJEÇÃO*

A filosofia de Judith Butler provoca uma inflexão radical no modo como a tradição ocidental compreende as noções de sujeito, corpo e *linguagem*. Em um movimento que desvia do essencialismo e da ontologia do sujeito autônomo, Butler constrói uma teoria da constituição do sujeito como um efeito das normas discursivas e práticas sociais. Para a filósofa, o sujeito não é uma substância preexistente, mas um produto de práticas discursivas, continuamente constituído em interações e repetições reguladas de atos performativos. Em “Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade”, a autora descreve o gênero como “um conjunto de atos estilizados, repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido” (Butler, 2023, p. 69). Nessa perspectiva, o gênero não é simplesmente o que se é, mas o que se faz dentro de um campo de normas que distribuem inteligibilidade e reconhecimento, estruturando a possibilidade de ser ou não reconhecido como sujeito.

Entretanto, se os atributos de gênero não são expressivos, mas performativos, então constituem efetivamente a identidade que pretensamente expressariam ou revelariam. A distinção entre expressão e *performatividade* é crucial. Se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma 4 identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora. O fato de a realidade do gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória (Butler, 2023, p.188).

Nesta passagem, Judith Butler argumenta que os atributos de gênero não são expressões de uma identidade prévia, mas sim atos performativos que produzem a própria identidade que aparentam apenas revelar. A distinção entre expressão e *performatividade* é fundamental: enquanto a expressão pressupõe uma essência anterior que se manifesta externamente, a *performatividade* implica que não há uma identidade de gênero preexistente, mas que ela se constitui por meio da repetição de atos e gestos normativos. Dessa forma, não faz sentido falar em atos de gênero "verdadeiros" ou "falsos", pois a ideia de uma identidade de gênero autêntica é, na verdade, uma ficção reguladora, uma construção que serve para manter a coerência de normas sociais hegemônicas. Ao afirmar que o gênero é criado por performances sociais reiteradas,

Butler evidencia que as próprias categorias de “sexo essencial” ou de “masculinidade” e “feminilidade” verdadeiras são também construções. Essas categorias operam como parte de uma estratégia que mascara a *performatividade do gênero*, sustentando sistemas de dominação como a heterossexualidade compulsória e o ideal de masculinidade normativa. Com isso, ela abre espaço para pensar nas possibilidades de proliferação de identidades de gênero fora dos esquemas binários e normativos, destacando o potencial subversivo da performance.

Esse processo de “fazer” o sujeito é compulsório e normativo, não sendo uma expressão de escolha ou vontade individual. A *performatividade*, nesse sentido, se refere à repetição regulada de gestos e práticas que atualizam as normas sociais de gênero. Diferentemente do conceito de performance, entendido como um ato estilizado de expressão com intenção, a *performatividade* descreve a constituição do sujeito como um efeito que não é necessariamente intencional, mas sempre repetido sob as regras de uma norma que regula o reconhecimento e a possibilidade de ser visto como sujeito. A *linguagem*, nesse sentido, não é apenas um instrumento de comunicação, mas o próprio meio através do qual o sujeito é constituído. O sujeito, portanto, emerge por meio da *linguagem* e da repetição desses atos regulados.

No aprofundamento dessa discussão, em “Corpos que Importam: Sobre os Limites Discursivos do “Sexo”” (1993), Butler argumenta que certos corpos, que se conformam às normas dominantes de gênero e sexualidade, são reconhecidos como humanos, como sujeitos válidos. Contudo, outros corpos aqueles que não se ajustam às normativas sociais de heterossexualidade e cisgeneridade são classificados como abjetos. A *abjeção*, conceito oriundo do diálogo entre Judith Butler e da psicanálise e da crítica feminista de Julia Kristeva (1982), refere-se a aquilo que precisa ser expulso e marginalizado para que a norma continue intacta. O corpo negro, o corpo dissidente, o corpo feminino todos esses corpos são relegados ao estado de *abjeção*, pois sua existência desestabiliza as normas sobre o que constitui a humanidade e o sujeito reconhecível.

Mas se as descrições do corpo têm lugar em um esquema imaginário e por meio dele, ou seja, se essas descrições são investidas psíquica e fantasmaticamente, haveria ainda algo que poderíamos chamar de corpo em si que escape a essa esquematização? Podemos oferecer pelo menos duas respostas a essa pergunta. Em primeiro lugar, a projeção psíquica confere limites e, portanto, unidade ao corpo, de modo que os próprios contornos do corpo são os locais que vacilam entre o psíquico e o material. Contornos corporais e morfologia não estão meramente implicados em uma tensão irreduzível entre o psíquico e o material, mas são eles próprios a tensão,

portanto, a psique não é a rede através da qual um corpo preexistente poder ia se mostrar. Essa formulação faria imaginar o corpo como um “em si” ontológico que só se torna disponível por meio de uma psique que estabelece seu modo de aparição como um objeto epistemológico. Em outras palavras, a psique seria uma chave epistêmica mediante a qual o corpo é conhecido, mas o sentido em que a psique é formadora de morfologia, isto é, é somatizadora, seria perdido. (Butler, 2019, p.125).

Na citação, Judith Butler questiona a existência de um corpo “em si”, ou seja, anterior às estruturas simbólicas, imaginárias e psíquicas que o constituem. Para ela, as descrições do corpo não partem de uma materialidade neutra ou natural, mas são sempre mediadas por fantasias, investidas psíquicas e esquemas culturais. Assim, os limites e contornos do corpo sua morfologia não são dados naturais, mas efeitos da tensão entre o psíquico e o material. Essa tensão não apenas atravessa o corpo, mas o constitui, fazendo com que o corpo seja, ele mesmo, um efeito dessa relação. Butler critica, portanto, a ideia de que a psique seria apenas o meio pelo qual um corpo pré-existente se tornaria cognoscível. Essa concepção manteria o corpo como uma entidade ontológica autônoma e a psique como um instrumento epistêmico passivo. Em vez disso, ela propõe que a psique é também somatizadora, ou seja, participa da formação da forma corporal, implicando que o corpo não é anterior à *linguagem* ou ao desejo, mas é constituído por eles. Trata-se, portanto, de uma crítica à noção essencialista de corpo, em favor de uma compreensão performativa e relacional da corporalidade.

No entanto, a crítica de Butler não se limita a uma análise das estruturas normativas de exclusão; ela também aponta a possibilidade de resistência e reconfiguração. A mesma estrutura discursiva que oprime pode ser subvertida. Em “Vida Precária Os Poderes do luto e da violência” (2004), Butler discute como as vulnerabilidades produzidas por certos regimes discursivos não são simplesmente passivas, mas podem ser apropriadas de maneira subversiva. A *linguagem* que fere, que marginaliza, também carrega o potencial de ser ressignificada, de criar novas formas de subjetividade. A *performatividade*, portanto, não é apenas uma prática que sustenta a dominação, mas também uma prática de resistência. A repetição dos atos, que inicialmente reforça a norma, pode também ser o ponto de desvio, onde novas formas de subjetividade podem emergir.

Essa reconfiguração do sujeito performativo como efeito e agente simultaneamente, como alguém constituído pelas normas, mas capaz de reiterá-las de forma dissonante, oferece uma oportunidade para pensar a escrita literária, como a de Carolina Maria de Jesus, como um gesto filosófico. A literatura, nesse caso, funciona

como uma prática de resistência à *abjeção* e à exclusão, assim como a filosofia, que interroga as formas de poder que determinam o que é considerado sujeito. A escrita de Carolina Maria de Jesus é performativa, pois não apenas narra sua vida e suas lutas, mas as constitui como um campo de possibilidade política. Ela escreve do lugar da exclusão, mas também do lugar da reescrita do próprio sujeito, rompendo com as normas e as expectativas impostas pelo sistema de reconhecimento dominante.

Além disso, ao problematizar a norma, Butler introduz a ideia de que a *linguagem* pode ser não apenas um campo de subordinação, mas também um espaço para sua própria crítica e desconstrução. A escrita de Carolina Maria de Jesus, ao exprimir a vivência da fome, da violência, do abandono e da luta cotidiana, coloca-se como um gesto que vai além da mera expressão de sofrimento. Sua escrita reconfigura a norma, ao expor as margens de uma cidade que insiste em invisibilizar os corpos abjetos. Nesse sentido, a escrita literária se alinha com a teoria de Butler, pois a *linguagem* pode tanto ferir quanto curar, tanto constituir quanto subverter a norma. A obra de Carolina, com sua *linguagem* direta e muitas vezes despretensiosa, é um exemplo concreto de como a *performatividade* opera no plano da resistência: ao escrever e ao existir em sua escrita, ela resiste ao apagamento e reinscreve-se como sujeito.

A obra de Carolina Maria de Jesus não é apenas uma testemunha do sofrimento, mas uma atuação que desafia a lógica da exclusão. O ato de escrever um diário, em um contexto de profunda marginalização, é, por si só, um ato performativo que questiona a norma e reescreve as formas de reconhecimento. Ao contar sua história, Carolina afirma sua dignidade e expõe a operação da norma racial, de classe e de gênero que estrutura a cidade e o discurso. A escrita, portanto, revela o *abjeto* não apenas como objeto de opressão, mas como uma potência subversiva que pode transformar a própria norma.

Em última instância, a proposta de Butler, ao dialogar com a obra de Carolina Maria de Jesus, nos permite pensar a *linguagem* não apenas como um reflexo das normas, mas como o próprio campo onde essas normas podem ser questionadas e reconfiguradas. A escrita de Carolina encarna a dialética da *performatividade*, onde a repetição das normas que marginalizam também pode se tornar o terreno da resistência e da reconstituição do sujeito. A intersecção entre a teoria de Butler e a prática literária de Carolina Maria de Jesus oferece, assim, um rico campo de análise para pensar as possibilidades de reescrever as histórias dos corpos marginalizados e abjetos.

**A ESCRITA DE CAROLINA MARIA DE JESUS COMO
ATO PERFORMATIVO**

O livro “Quarto de Despejo: diário de uma favelada”, publicado em 1960, é um fragmento do cotidiano de Carolina Maria de Jesus, mulher negra, semianalfabeta, catadora de papel e moradora da favela do Canindé, em São Paulo. A escrita de seu diário não segue as normas literárias convencionais, tampouco se preocupa com a correção gramatical ou estilística. No entanto, é justamente nesse gesto de *linguagem* direta e improvisada que se revela sua força política: a inscrição do corpo abjeto negro, pobre e feminino no espaço da palavra. Trata-se de uma performance de subjetivação que desafia os limites impostos pela norma social.

Para evidenciar essa resistência, recorro ao seguinte fragmento:

13 de maio de 1958

[...] Chove, esfriou. É o inverno chega. E no inverno a gente come mais. A vera começou pedir comida. E eu não tinha. Era reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a dona Alice. Ela deu-me a banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos.

E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome! [...] (Jesus, 2020 p.36).

A escrita de Carolina Maria de Jesus não é apenas um ato de narração do que acontece em sua vida, mas uma prática ativa de resistência à estrutura social que a marginaliza. Ao escrever sobre a fome, a violência, a rejeição e o lixo, Carolina não apenas relata sua realidade, mas performa essa realidade. Sua *linguagem* é uma prática de corpo e memória, uma maneira de resistir ao apagamento de sua existência e ao silenciamento de sua voz. A escolha de manter um diário, sem a expectativa de publicação, já é um gesto de constituição do sujeito. Nesse sentido, o sujeito que escreve se produz no ato de escrever, e sua escrita se configura como uma prática de reapropriação de seu corpo e de sua história. Como propõe Butler (2003), “os sujeitos não precedem seus atos, mas são produzidos por eles”. A cada anotação, Carolina se reinscreve como sujeito inteligível, mesmo que sua existência escape às formas canônicas de reconhecimento e representação.

Para exemplificar cabe recorrer ao fragmento:

14 de junho

[...] Está chovendo, Eu não posso ir catar papel. O dia que chove eu sou mendiga. Já ando mesmo trapuda e suja. Já uso o uniforme dos indigentes. E hoje é sábado. Os favelados são considerados mendigos. Vou aproveitar a deixa. A vera não vai sair comigo porque está chovendo. [...] ageitei um guarda-chuva velho que achei no lixo e sai. Fui no frigorífico, ganhei uns ossos. Já serve. Faço uma sopa. Já que a barriga não fica vazia, tentei viver de ar. Comecei a desmaiar. Então eu resolvi trabalhar porque não quero desistir da vida (Jesus, 2020, p.61).

No fragmento de “Quarto de Despejo: diário de uma favelada”, Carolina Maria de Jesus expõe a dura realidade da fome e da marginalização enfrentadas pelos moradores da favela, evidenciando como a falta de trabalho os coloca em uma posição ainda mais vulnerável. A chuva, que impede a coleta de papel, transforma-se em um símbolo de impotência diante das circunstâncias, reforçando a ideia de que, sem meios de subsistência, resta apenas a mendicância. No entanto, mesmo em meio à miséria, a autora demonstra resistência ao improvisar soluções para alimentar-se e seguir adiante, recusando-se a se entregar à inércia da fome. O trecho destaca a materialidade do corpo e sua relação direta com a sobrevivência, mostrando que a exclusão social não é apenas uma questão simbólica, mas também uma experiência física, concreta e dolorosa.

A *performatividade* de sua escrita emerge também na repetição dos gestos cotidianos: buscar comida no lixo, cuidar dos filhos, lutar por dignidade. Ao descrever essas ações, Carolina não as apenas relata, mas as ressignifica. Ela não apenas se torna o objeto do olhar social, mas a autora de sua própria narrativa. A *linguagem*, nesse caso, não representa a exclusão, mas a interrompe. Como lembra Butler (2015), a *linguagem* pode ferir, mas também pode curar, construir e desviar. A escrita de Carolina é um desvio da norma dominante que busca marginalizá-la, uma intervenção que expõe a estrutura de poder racial e de classe que organiza a cidade e o discurso, ao mesmo tempo que cria um espaço de possibilidade para reconfigurar a identidade de um corpo considerado abjeto.

Além disso, ao narrar sua vida com lucidez crítica, Carolina rompe com o lugar de subalternidade que lhe foi historicamente atribuído. Ela não é apenas objeto de discurso, ela é sua autora. Esse deslocamento é crucial: o corpo abjeto, antes visto apenas como objeto de sofrimento e negação, torna-se uma fonte de enunciação. A escrita de Carolina faz desse corpo subalterno um espaço ativo de enunciação e resistência. A performance da escrita, portanto, constitui também uma ética: viver e

narrar o mundo a partir do lugar do “despejo” é um gesto de recusa à naturalização da exclusão. Ao se reescrever no espaço da palavra, ela subverte a lógica de invisibilidade que tradicionalmente a exclui do campo da representação e da história.

A relação entre a *linguagem* e o poder, abordada por Michel Foucault, especialmente na obra “A Ordem do Discurso” publicada em 1970, também pode ser útil para entender a profundidade da escrita de Carolina. Para Foucault, a *linguagem* não é apenas um reflexo da realidade, mas um campo de poder. Através da *linguagem*, são moldados os sujeitos e as verdades que os definem. Ao escrever sobre sua realidade de fome, violência e abandono, Carolina não apenas registra esses aspectos da vida marginalizada, mas também os inscreve no campo da discursividade, tornando-se, assim, uma produtora de sentido e de resistência. Em suas palavras, o corpo negro e feminino, que é marginalizado e desumanizado pela sociedade, ganha um novo significado, contestando as normas estabelecidas. Para corroborar essa afirmação, recorro ao fragmento do autor francês,

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso - como a psicanálise nos mostrou - não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que - isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (Foucault, 1996, p.10).

Na citação acima, Michel Foucault evidencia a centralidade do discurso como um campo de tensão onde se entrelaçam desejo e poder. Para o autor, o discurso não é mera ferramenta de comunicação ou representação da realidade, tampouco um simples véu que encobre ou revela o desejo: ele é, simultaneamente, aquilo que o desejo busca e aquilo que o poder disputa. As interdições que recaem sobre os discursos, ou seja, os mecanismos que os limitam, silenciam ou regulam, revelam sua potência construtiva. O discurso é, portanto, um lugar estratégico de disputa: não apenas expressa relações de poder, mas é também aquilo que está em jogo nessas relações sendo constantemente regulado porque possui a capacidade de produzir verdades, formar sujeitos e sustentar regime de saber. Nesse sentido, a *linguagem* não é exterior ao poder, mas uma de suas expressões mais intensas e produtivas.

A escrita de Carolina Maria de Jesus também pode ser compreendida a partir da noção de *abjeção* que Judith Butler (2023) desenvolve em diálogo com Julia Kristeva (1982). A *abjeção* é o processo pelo qual certos corpos são expulsos para os limites da

sociedade e da *linguagem*, para que a norma se mantenha intacta. O corpo racializado, pobre, dissidente e feminino é visto como algo a ser rejeitado, o que coloca os sujeitos nessas condições fora do campo da humanidade. No entanto, a escrita de Carolina, longe de ser uma expressão da *abjeção*, ressignifica esse processo. Em vez de aceitar a invisibilidade que lhe foi imposta, ela se inscreve no espaço da *linguagem* e reivindica seu lugar de sujeito.

O conceito de *abjeção* não é, entretanto, definitivo. Butler, em “Vida Precária: Os Poderes do Luto e da Violência” (2004), argumenta que a *linguagem* que fere pode também ser reconfigurada, resistir e ressignificar. A *performatividade*, nesse sentido, não é apenas um mecanismo de opressão, mas também uma estratégia de resistência. A repetição que sustenta as normas sociais pode ser também a via pela qual essas normas são desviadas e subvertidas. A escrita de Carolina Maria de Jesus, com seu gesto de resistência ao que lhe é imposto, torna-se um exemplo de como a *performatividade*, longe de ser uma simples reprodução de normas, pode ser uma ferramenta para questionar e reconfigurar a própria estrutura de poder que a marginaliza.

Assim, a escrita de Carolina Maria de Jesus se configura como um ato performativo em dois níveis. Em primeiro lugar, ela é performativa no sentido de que sua escrita reconstitui e reescreve sua identidade, dando visibilidade a um corpo que a sociedade tentava silenciar. Em segundo lugar, a escrita de Carolina também é um gesto de resistência que subverte as normas de reconhecimento e de inteligibilidade. Ao escrever sobre sua experiência de vida no contexto da favela, ela não apenas narra, mas reconfigura o lugar da exclusão, dando-lhe um novo significado. Essa escrita, ao mesmo tempo que revela a violência e a marginalização, também cria um espaço de reapropriação e reinvenção do sujeito, mostrando como a *performatividade* pode ser uma ferramenta de resistência contra as forças de poder que a oprimem.

10 de maio de 1958

[...] O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome . A fome também é professora.

Quem passa fome aprende a pensar no próximo, e nas crianças. (Jesus, 2020, p.35).

Nesse trecho de “Quarto de Despejo: diário de uma favelada”, Carolina Maria de Jesus evidencia de forma contundente a relação entre a experiência da fome e a capacidade de desenvolver empatia e senso de responsabilidade social. Ao afirmar que “a fome também é professora”, Carolina transforma uma vivência extrema de

vulnerabilidade em uma fonte legítima de saber. Para ela, somente quem já passou fome é capaz de compreender profundamente as necessidades do outro, especialmente das crianças, e por isso estaria mais apto a governar com justiça. A fala desafia as hierarquias tradicionais do saber político e ético, deslocando a autoridade da experiência para além dos espaços formais de poder e da educação institucional. Nesse sentido, Carolina propõe uma ética encarnada, forjada no cotidiano da sobrevivência, em que a dor e a escassez geram uma consciência aguda da desigualdade e da urgência da solidariedade. Trata-se de uma crítica direta às elites políticas e econômicas que governam sem conhecer as privações do povo, e uma reivindicação da experiência como forma legítima de conhecimento e critério de autoridade moral.

CONCLUSÃO

A escrita de Carolina Maria de Jesus, em “Quarto de Despejo: diário de uma favelada”, constitui um exemplo paradigmático de como a *linguagem*, longe de ser apenas um reflexo passivo da realidade, se configura como um campo ativo de resistência e reconfiguração do sujeito. Através de seu diário, Carolina não apenas narra a vida de uma mulher negra, pobre e marginalizada, mas, sobretudo, inscreve-se no espaço da palavra como um ato performativo que desafia as normas sociais e culturais que a tentam submeter ao silêncio e à invisibilidade. Sua escrita não se limita a relatar uma experiência de sofrimento, mas a reconfigurá-la, tornando-a visível e inteligível em um contexto onde corpos como o seu são sistematicamente excluídos da narrativa pública e da história oficial.

A perspectiva de Judith Butler sobre a *performatividade do gênero*, que entende o sujeito como constituído por atos repetidos e normatizados, oferece uma chave interpretativa fundamental para compreender o movimento subversivo presente na escrita de Carolina. A autora não se limita a ser a receptora passiva das normas que a marginalizam; ao contrário, ela as desvia e as ressignifica, escrevendo sua própria história a partir de seu corpo abjeto, fazendo dele não apenas um objeto de sofrimento, mas uma fonte de enunciação e de resistência. Nesse processo, sua *linguagem* não apenas interrompe as normas que a excluem, mas as questiona e subverte, criando um espaço onde a possibilidade de reescrever-se, mesmo a partir do lugar da exclusão, se torna concreta.

Ao inscrever sua vivência de fome, violência e abandono nas páginas do diário, Carolina não apenas expressa uma condição de marginalidade, mas se posiciona como

autora de sua própria narrativa, desafiando as estruturas de poder que determinam quem pode ser ouvido e quem deve ser silenciado. Sua escrita se configura como um ato ético de resistência, pois ao narrar o mundo a partir do lugar do “despejo”, ela se recusa a naturalizar a exclusão e a invisibilidade impostas pelo sistema social e econômico. De fato, ao manter esse diário, Carolina realiza um movimento de empoderamento, ao mesmo tempo em que inscreve, no ato de escrever, a possibilidade de uma transformação subjetiva e social.

Além disso, a leitura da escrita de Carolina como *performatividade*, alinhada às teorias de Butler e Foucault, revela o caráter subversivo da *linguagem*. Como Butler argumenta, a *linguagem* não apenas exclui, mas também oferece possibilidades de reapropriação e de resistência. A repetição das normas não é imutável, mas pode ser desviada, como evidenciado pela escrita de Carolina Maria de Jesus. Nesse sentido, sua obra não é apenas uma resposta passiva às condições opressivas de seu tempo, mas um ato de reconfiguração do sujeito e da sociedade. Ao ocupar o espaço da palavra, Carolina transforma sua experiência de marginalização em um gesto de subversão que expõe a violência estrutural da sociedade brasileira e oferece uma nova forma de entender a relação entre corpo, *linguagem* e poder.

Portanto, a escrita de Carolina Maria de Jesus, longe de ser uma mera documentação da miséria e da exclusão, se configura como um ato performativo que desafia as normas estabelecidas, oferecendo uma nova forma de enunciar o sujeito marginalizado. Em sua *linguagem*, podemos reconhecer a possibilidade de reescrever a história e de reconfigurar as relações de poder que estruturam a sociedade, abrindo espaço para uma nova forma de subjetivação que resiste à subordinação e à invisibilidade. Nesse processo, a escrita de Carolina não é apenas um reflexo de sua realidade, mas uma intervenção na realidade, uma ferramenta de resistência que, ao mesmo tempo em que expõe as condições de marginalização, cria um espaço de possibilidade para que o sujeito abjeto seja reconhecido e, finalmente, ouvido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. Tradução de Sérgio Lamarão e Irene Pequeno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.
- CAROLINA, Maria de Jesus. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. Apresentação de Audálio Dantas. São Paulo: Ática, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 5ª ed. São Paulo: Loyla, 1996.
- KRISTEVA, Julia. *Pouvoirs de l'Horreur essai sur l'abjection*. Paris: Éditions du Seuil, 1982.

MICHEL FOUCAULT E O MARXISMO: “COMUNISTA NIETZSCHEANO”¹

Giovani do Carmo Júnior

Doutorando em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal do Paraná.
Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

RESUMO

Este artigo tem por objetivo esboçar a relação de Michel Foucault com o marxismo de 1950 a 1970. O marxismo se refere ao Partido Comunista Francês e aos movimentos, correntes e autores em solo francês identificados ao pensamento de Karl Marx (1818-1893). O fracasso do socialismo real, a defesa da ortodoxia de Marx, o controle exercido pelo Partido Comunista e o abandono da ação direta são os elementos balizadores da relação do autor com as estruturas, espaços e análises marxistas. Assim, o filósofo vai se afirmar um “comunista nietzscheano” em termos de transformação de si, dos outros e do mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Michel Foucault; marxismo; "comunista nietzscheano".

ABSTRACT

This article aims to outline the relationship of Michel Foucault with Marxism from 1950 to 1970. Marxism refers to the French Communist Party and the movements, currents and authors on French soil identified with the thought of Karl Marx (1818-1893). The failure of real socialism, the defense of Marx's orthodoxy, the control exercised by the Communist Party and the abandonment of direct action are the basic elements of the author's relationship with Marxist structures, spaces and analyses. Thus, the philosopher will affirm himself a "Nietzschean communist" in terms of transformation of himself, others and the world.

KEYWORDS

Michel Foucault; Marxism; "Nietzschean communist".

¹ Este artigo é parte da pesquisa de mestrado em Filosofia realizada no Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro na linha Ética e Filosofia Política com o apoio de Bolsa CAPES.

INTRODUÇÃO

Neste artigo objetivamos esboçar qual a relação de Michel Foucault com o “marxismo”. Para isso, faz-se necessário traçar a trajetória biográfica e formativa do autor delineando os pontos de contato dessa relação. Parece ser possível inferir que, na *École Normale Supérieure de Paris*, o “marxismo”² e a vida cotidiana dos acadêmicos estavam entrelaçados. Por isso, rastreamos no pensamento do autor passagens nas quais se refere ao marxismo e traça breves análises a respeito de sua relação. Nessa esteira, será necessário demonstrar a geografia política e intelectual na qual se formou, transitou e produziu suas críticas (BERT, 2015).

RESISTÊNCIA OU COLABORACIONISMO: UM PAÍS DE HERÓIS?

Foucault, em entrevista a Ducio Trombadori, em 1978, declara que os jovens estudantes após a Segunda Guerra Mundial sentiam uma imperiosa vontade de lutar por uma sociedade radicalmente outra. Foucault, em entrevista a Pascal Bonitzer e Serge Toubiana, em 1974, comenta a memória produzida por certo modo de narrar o período da Grande Guerra. A entrevista tinha como objetivo discutir as impressões do filósofo sobre três filmes: *Le Chagrin et la Pitié*, de Marcel Ophüls (1969); *Portier de nuit*, de Liliana Cavani (1973); e *Lacombe Lucien*, de Louis Malle (1974). Este último narra o retrato de um jovem, colaboracionista no último ano de ocupação nazista na França. O primeiro é um documentário sobre o governo de Vichy e o cotidiano dos franceses durante a ocupação. O segundo é sobre a relação erótica entre um sobrevivente de um campo de concentração e seu torturador em um hotel na cidade de Viena (LEME, 2023, p. 91).

Para Foucault a história oficial a respeito da Segunda Guerra Mundial está em jogo nessas películas. Em um lado, está a memória de um governo colaboracionista, sediado na cidade de Vichy, sob o comando do marechal Philippe Pétain; em outro, ergueu-se a história do herói nacional sustentado pela figura do homem de direita defensor do velho nacionalismo, cujo engajamento em um numeroso movimento com a

² Ressalto que a valência dada ao termo “marxismo” se refere ao movimento, correntes e autores os quais se desenvolveram a partir do pensamento de Karl Marx (1818-1883). Ao me referir ao pensamento do próprio Karl Marx utilizo o termo “marxiano” (MARCONDES; JAPIASSÚ, 1990, p. 161).

participação de intelectuais e de integrantes do Partido Comunista Francês (PCF) resistiram ao nazismo e ao fascismo. Charles de Gaulle, general do exército de libertação, propagou, a partir de 1959, esse mito do país da resistência e forçou o apagamento desse colaboracionismo voluntário. Assim, segundo Foucault, esses filmes surgem na ruptura entre essas duas memórias a respeito da reação francesa na Segunda Guerra.

Os filmes escancaram o desgaste histórico das figuras mitológicas. Segundo Foucault, no período Pós-Guerra, surgiu um modo de produzir a história à maneira epopeica. Isto é, um tipo de história dedicada a narrar os feitos dos grandes heróis e da resistência: Churchill e de Gaulle. Uma história aos moldes escolares de epopeia descritiva da grande Revolução Francesa, dos feitos de Napoleão Bonaparte e do martírio como sinal de grande heroísmo. Porém, os filmes a respeito desse passado colaboracionista colocam em voga a própria sustentação dessa heroicidade. Há um duplo ataque em curso. O herói apaga a imagem das lutas populares e anônimas travadas contra a ocupação. Ao mesmo tempo, o colaboracionismo tratado nos filmes implode a epopeia heroica. Ambigualmente, inexistência de lutas e de heróis.

Segundo Foucault, naquele momento, era impossível fazer um filme positivo a respeito das lutas e da resistência. Tal película resultaria em risos e desinteresse unânime, pois seria o movimento realizado pela esquerda e pela direita francesa de sustentar certa “honra nacional”. Para Leme (2023), Foucault identifica que esse foi o movimento empreendido após o desgaste histórico da figura mitológica do herói. A direita justificou o governo de Vichy e o patriotismo de Pétain. Isso produziu um reagrupamento camuflado para sustentar a candidatura de Giscard D’Estaing em 1974. A direita reacionária se uniu ao neoliberalismo. Em vista disso, a luta dar-se-ia para apagar o colaboracionismo por meio de um argumento “realista” em nome de uma honra advogada aos serviços nazistas. Em um último passo, estaria em construção uma memória mitológica de uma nação vilipendiada e invadida por estrangeiros.

Para além da concepção marxista, cujo diagnóstico sobre a origem do nazismo e do fascismo encontrar-se-ia em uma fração reacionária da população, para Foucault estava em pauta uma batalha em torno da história cujo fato colaboracionista não se pode apagar. Nos termos de Foucault, em entrevista a P. Bonitzer e S. Toubiana, em 1974, para o *Cahiers du Cinema*:

Particularmente, falta o fato de que o nazismo e o fascismo só foram possíveis porque conseguiu ter, no interior das massas, uma porção relativamente importante que tomou sobre si e, por conta própria, certo

número de funções estatais de repressão, controle, polícia. Há, creio eu, um fenômeno importante no nazismo. Isto é, sua penetração profunda no interior das massas e o fato de uma parte do poder ter sido efetivamente delegado a certa parcela das massas. [...] O fato é que, contrariamente ao que entendemos habitualmente por ditadura, ou seja, o poder de um, podemos dizer que, em um regime como esse, dá-se a parte mais detestável, mas em um sentido mais intoxicante, do poder a um número considerável de pessoas. A S.S. era aquela a quem demos o poder de matar, de violar... (FOUCAULT, 2001a, p. 1522, tradução nossa)³.

UMA CÉLULA ORTODOXA ACADÊMICA

Após a guerra, seguiu-se um período de intensa atividade política e militante na França. As manifestações em prol do fim da guerra de independência da Indochina, entre 1946 e 1954, motivaram inúmeros estudantes da *École Normale Supérieure* (ENS) a ingressar na célula *normalienne* do Partido Comunista Francês (DEFERT, 2001, p. 17). Entre eles, estava o jovem estudante Michel Foucault. A filiação parece também ter seu motivo na amizade com Louis Althusser, filiado ao partido em 1948. Como professor de *agrégation*, estimulava os alunos a assumirem posição política.

Foucault tentou ingressar no PCF em 1947. Mas, em seu pedido à direção partidária exprimia a vontade de somente militar na célula sem adesão ao sindicato dos estudantes. O pedido foi rejeitado, pois não era possível ser militante sem filiação institucional (ERIBON, 1990, p. 63).

Foucault não assentia à pressão exercida pelos líderes do PCF na ENS sobre a vida privada de Althusser. Em dado momento, constrangeram-no a romper relações com sua companheira. Foucault filiou-se, em 1950, todavia refletia sobre sua desfiliação logo no primeiro semestre de 1951 e efetuou-a em outubro de 1952 (DEFERT, 2001, p. 20). Nos termos do filósofo, em entrevista a Trombadori, em 1978, “Nós desejamos um mundo e uma sociedade não apenas diferentes, mas que fossem outro nós mesmos; nós queríamos ser completamente diferentes em um mundo completamente diferente” (FOUCAULT, 2017a, p. 868, tradução nossa)⁴.

³ “En particulier, il manque le fait que le nazisme et le fascisme n’ont été possibles que dans la mesure où il a pu y avoir à l’intérieur des masses une portion relativement importante qui a pris sur elle et à son compte un certain nombre de fonctions étatiques de répression, de contrôle, de police. Il y a là, je crois, un phénomène important du nazisme. C’est-à-dire sa pénétration profonde à l’intérieur des masses et le fait qu’une partie du pouvoir a été effectivement déléguée à une certaine frange des masses. [...] Le fait est que, contrairement à ce qu’on entend d’habitude par dictature, c’est-à-dire le pouvoir d’un seul, on peut dire que, dans un régime comme celui-là, on donnait la partie la plus détestable, mais en un sens la plus enivrante, du pouvoir à un nombre considérable de gens. Le S.S. était celui auquel on avait donné le pouvoir de tuer, de violer...” (FOUCAULT, 2001a, p. 1522).

⁴ “On désirant un monde et une société non seulement différents, mais qui auraient été un autre nous-mêmes ; on voulait être complètement autre dans un monde complètement autre” (FOUCAULT,

No ambiente da ENS, dois grupos intelectuais e políticos dominavam a cena: os “talas” católicos e os comunistas. Além deles, havia pequenos grupos associados aos socialistas de *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, fundado por Jean Paul Sartre em 1948. Os intelectuais e professores lideravam a célula do PCF. Por isso exerciam influência sobre a opção política dos estudantes (BARING, 2019, p. 131). Em suma, “Toda a vida da Escola é impregnada pela política, e as querelas são extremamente vivas” (ERIBON, 2011, p. 61, tradução nossa).⁵

O grupo se caracterizava por uma centralização excessiva em matérias decisórias, além de haver uma prática de expurgo de opiniões contrárias às ideias propagadas pelo Partido Comunista da União Soviética (PCUS). Sob a liderança de Althusser a célula arrogava para si o papel de ser a intelectualidade garantidora da ortodoxia do PCF. Os membros do PCF parecem ter espalhado na ENS um clima de terror na vida estudantil. Quem não aderira ao partido era excomungado da vida estudantil que se dava nos grupos. Emmanuel Le Roy Ladurie, secretário da célula, era o grande inquisidor garantidor e juiz da ortodoxia (ERIBON, 2011).⁶

PARTIDO COMUNISTA FRANCÊS: CONFLITOS E TENSÕES CONTRA A TIRANIA

Foucault deixou o partido em 1952, depois de uma série de embates. O principal motivo, segundo o autor em entrevista a Trombadori, foi o suposto “complô dos médicos” contra Josef Stalin (1878 – 1953), governante da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Em 13 de janeiro de 1953, o jornal *Pravda* noticiou a acusação de conspiração para matar a cúpula do PCUS. O planejamento teria sido deflagrado por médicos soviéticos de origem judia, corrompidos pela agência de inteligência norte-americana (CIA) no hospital do Kremlin. Stalin prendeu-os, interrogou-os e torturou-os. Foucault relata que André Wurmser, jornalista e militante do partido, em reunião com a

2017a, p. 868).

⁵“Toute la vie de l'École est imprégnée par la politique et les querelles y sont extrêmement vives” (ERIBON, 2011, p. 61).

⁶ Jacques Derrida, contemporâneo de Foucault na ENS, relata a estratégia stalinista de aniquilamento dos adversários. “However, from the philosophical point of view, I felt as if I were in an embarrassing situation. That whole problematic seemed to me necessary, no doubt, within the Marxist field, which was also a political field, marked in particular by the relation with the Party of which I was not a member and which was slowly moving away from Stalinism (and which, while I was a student there, moreover, dominated in a very tyrannical manner)” (DERRIDA, 1993, p. 187).

célula, forçou os estudantes, descrentes à tese conspiratória, a aceitarem-na. Após a morte de Stalin, em março de 1953, veio a público a farsa.

Filiar-se ao Partido consistia em (em suas palavras, em entrevista a Trombadori, em 1978) “ser obrigado a apoiar algo que é mais contrário ao que se pode acreditar fazia precisamente parte deste exercício de dissolução do eu e da procura do outro” (FOUCAULT, 2017a, p. 870, tradução nossa).⁷ Foucault, concomitantemente, foi impedido pelo PCF de publicar um estudo sobre Descartes por ser contrário às ideias do Partido (DEFERT, 2001, p. 20).⁸

Estando em Uppsala e Varsóvia, Foucault conheceu os efeitos do controle do aparelho de Estado pelo Partido Comunista. Seus estudos sobre o encarceramento e seus relacionamentos homossexuais levaram a polícia de Gomulka a exigir sua saída do país (DEFERT, 2001, p. 28). Dessa maneira, parece ser possível inferir que a interdição do debate contraditório, a violência de Estado e a ausência de autonomia intelectual em relação às posições ideológicas defendidas pelo PCUS são também motivos para que Foucault rompesse com o PCF (BERT, 2015, p. 107).

Para compreender os mecanismos de controle de ideias do Partido Comunista da União Soviética (PCUS) a seus intelectuais e suas tensões, parece ser relevante retornar à fundação do *Komintern* e do *Kominform*. A Terceira Internacional Comunista (*Komintern*) foi fundada em março de 1919, por Vladimir Lênin e pelo PCUS, como organismo internacional de direção dos Partidos Comunistas. Ele foi dissolvido por Stalin em 22 de maio de 1943. Cada partido deveria se mover desvinculado do *Presidium* de Moscou. Contudo, o PCUS continuou a exercer força hierárquica sobre os partidos. Isso ficou explicitado com a organização do *Kominform*, que condicionou o comportamento dos Partidos Comunistas (SPRIANO, 1987, p. 174).

O *Kominform* foi fundado em fins de setembro de 1947, capitaneado por Andrei Jdanov e Geórgiy Maksimiliánovich Malenkov, líderes do PCUS e colaboradores de Stalin. A organização era obcecada pelo controle da ortodoxia ideológica na URSS. As crises internas da URSS, com a morte de Stalin, em 1953, a repressão militar do governo comunista húngaro à revolução de 1956 e o reconhecimento das atrocidades de Stalin contra seus opositores nos

⁷ “Cette manière d’être dans le Parti : le fait d’être obligé de soutenir quelque chose qui est le plus contraire à ce qu’on peut croire faisait justement partie de cet exercice de dissolution du moi et de la recherche du tout autre” (FOUCAULT, 2017a, p. 870).

⁸ Posteriormente, Foucault escreveu, a pedido de Althusser, *Maladie mentale et personnalité* em cuja segunda parte defendeu a reflexologia de Pavlov como constava nas regras do partido. Porém, na segunda edição, em 1962, substituiu a segunda parte por outro texto (*Folie et culture*) e alterou o nome da obra para *Maladie mentale et psychologie* (FOUCAULT, 1991).

gulags no XX Congresso do PCUS provocaram o encerramento institucional do *Kominform* entre 1955 e 1956 (SPRIANO, 1987, p. 210).

MARXISMO FRANCÊS

Na França, as ideias do marxismo não se incorporam imediatamente aos movimentos operários na *Section Française de l'Internationale Ouvrière* e na *Confédération Générale du Travail* (CGT). O Partido Comunista Francês, fundado em 1920, atraiu poucos adeptos em seus primeiros anos de existência. Entre eles, somente personalidades literárias de inclinação passional aos ideais socialistas. Em 1928, aderiram Paul Nizan, Henri Lefebvre, Georges Politzer e Norbert Guterman. A Segunda Guerra mudou o cenário do marxismo na França. O PCF manteve a força popular dominante na resistência. O partido no Pós-Guerra se firmou como força política por sua superioridade organizativa e seu prestígio pelo movimento de resistência à ocupação nazista, desencadeando um aumento na adesão de intelectuais (ANDERSON, 1976; GARO, 2011).

A passividade política do PCF, sobretudo ante a guerra contra a independência argelina, foi motivo de desfiliação de muitos destes e de outros intelectuais (ANDERSON, 1976, p. 54). Ainda, o partido se viu fragilizado pelo desencanto e desconfiança quanto ao fracasso do socialismo real. No XX Congresso do PCUS, em 1956, Nikita Khrushchov, primeiro-ministro da União Soviética, expôs os crimes violentos cometidos por Stalin contra seus opositores políticos. O jornal *L'Humanité*, do PCF, não publicou o discurso. Além disso, a aprovação do PCF à repressão soviética da revolução húngara, em 1956, provocou uma reação anticomunista na França que conduziu o partido a focalizar a defesa da organização e a provocar as baixas de militantes e intelectuais (GARO, 2011, p. 20).

Segundo Foucault, há uma esquerda antes e depois da guerra da Argélia, devido à posição ambígua do PCF. Sob uma perspectiva, vivia-se na França o fim da época colonial, ao passo que se tornavam públicas as violências do regime stalinista e a repressão na Hungria. O PCF se manteve ambíguo, enquanto outros grupos da esquerda desvinculados dos ideais soviéticos se ligaram à luta radical contra a guerra. Por conta disso, os jovens e os estudantes se opuseram duramente ao Partido de 1968-1970. A ligação incondicional ao Partido por parte dos movimentos políticos se rompeu

(FOUCAULT, 2017a, p. 890)⁹. A partir disso, segundo Foucault, constituiu-se um movimento de “nova esquerda”. Uma forma de comunismo crítico, referenciado na iniciativa das massas, avessa à limitação do partido e fundada no conceito de “revolução cultural” propagado na revolução cultural chinesa de Mao Tsé-Tung, de 1966 a 1976.

Após a morte de Karl Marx, pensadores como Friedrich Engels, Eduard Bernstein, Antonio Labriola, Gueorgui Plekhanov, Karl Kautsky e Lênin arrogaram-se, cada um à sua medida, intérpretes corretos e desenvolvedores da teoria surgida de suas obras colocadas sob o signo de marxismo. O termo foi usado pela primeira vez como qualificativo negativo no interior das disputas da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), na década de 1860, entre os adeptos das ideias de Mikhail Bakunin e os adeptos das ideias de Marx (RUBEL, 1965). Em contrapartida, Marx empregava a designação de “socialismo científico” ao falar de seu trabalho e ressaltou que seus ditos adeptos não o compreendiam e, por vezes, deformavam-no. Sem embargo, seus adeptos abraçaram o adjetivo pejorativo para reivindicar sua filiação teórica e política (TELES, 2023).

A esquerda francesa, chamada de “marxismo” por nosso autor, parece ter maior ligação com o PCUS e os movimentos de massa que com as ideias de Karl Marx, em termos de um elemento sobrevalente. O *Manifesto Comunista* foi traduzido para o francês, em 1885, pela esposa de Marx. Porém as obras de Marx e Engels foram traduzidas com maior afinco em francês somente após a Primeira Guerra Mundial. As edições soviéticas para os vários idiomas começaram a partir de 1950. Na década de 1960, aparecem na França as traduções de Maximilien Rubel, Roger Dangeville, sob a forma de seleções de texto, com exceção de *Grundrisse*, e o capítulo 6 de *O capital*. Lucien Sevèn, como diretor das Edições Sociais, empreendeu a tradução completa e sistemática das obras de Marx e Engels, de 1970 a 1982. Por isso, parece ser possível afirmar que o marxismo difundido ao interno das inúmeras células do PCF espalhadas pela França estava mais ligado às estruturas institucionais do comunismo soviético que às obras de Karl Marx (GARO, 2011, p. 27-28).

⁹ Entrevista a Ducio Trombadori, em 1978: “Avant, même lorsqu’on critiquait le Parti, on finissait toujours par conclure que, malgré tout, il était, en gros du bon côté. L’U.R.S.S. aussi, en gros. Mais, après l’Algérie, cette sorte d’adhésion inconditionnelle était en train de craquer” (FOUCAULT, 2017a, p. 890).

MARXISMO FILOSÓFICO FRANCÊS

Nesse contexto, a filosofia francesa se desenvolvia, segundo Foucault, entre duas linhas delimitadas pela filosofia do sujeito e a filosofia do conceito. Essa clivagem separava Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, detidos nos conceitos de experiência, sentido e sujeito,¹⁰ enquanto Jean Cavaillès, Alexandre Koyré, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, debruçados sobre os problemas do saber, da racionalidade e do conceito.¹¹ Essas vertentes foram impactadas pelas cinco conferências pronunciadas em Paris por Edmund Husserl, em 1929, reunidas sob o título de *Les méditations cartésiennes*. A partir daí, aparecem duas leituras possíveis: a fenomenologia existencial e a história da ciência.

A relação fenomenologia e marxismo esteve em pauta entre 1945 e 1965. O palco dessa discussão era o jornal *La Nouvelle Critique*, fundado em 1948. Para os fenomenólogos comunistas, como Jean-François Lyotard, Jean-Toussaint Desanti e Tran Duc Thao, segundo Foucault, a fenomenologia husserliana encontrava seu valor na fundamentação das ciências humanas e naturais. Em seus termos: “O problema, para ele [Husserl], era saber como é possível enraizar efetivamente, ao nível da evidência, da intuição pura e apodítica de um sujeito, uma ciência que se desenvolve segundo um certo número de princípios formais e até certo ponto vazios” (FOUCAULT, 1996, p. 29). Para o filósofo francês, desde 1945, o marxismo foi matéria prima de pensamento para Sartre e outros fenomenólogos¹². Por isso, para Foucault, a ortodoxia da célula comunista da ENS liderada por Althusser propunha um retorno às obras de Karl Marx pela via da ortodoxia científica¹³.

¹⁰ Afirma, na entrevista *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, concedida a *La Presse de Tunisie*, em 12 de abril de 1967, que, “l’existentialisme s’est formé en France à partir d’une tradition philosophique (Hegel, Kierkegaard, Husserl et Heidegger) et aussi d’une très riche expérience politique qui était celle de la lutte contre le fascisme et le nazisme depuis 1933. [...] l’existentialisme a probablement, pendant une dizaine d’années, offert un style d’existence à un certain nombre d’intellectuels français et peut-être aussi européens, mais on peut dire qu’aucun savoir n’a jamais pu être dit existentialiste” (FOUCAULT, 2001c, p. 610).

¹¹ Afirmação baseada no texto *La vie: l’expérience et la Science*, em homenagem a Georges Canguilhem, escrito em 1984 para a revista *Revue de métaphysique et de morale*, que o publicaria no primeiro número de 1985 (FOUCAULT, 2017d, p. 1583).

¹² Afirmação sustentada na entrevista *Structuralisme et poststructuralisme*, concedida a G. Raulet da revista *Telos*, na primavera de 1983 (FOUCAULT, 2017e, p. 1253).

¹³ Em entrevista a Madalaine Chapsal, de *La quinzaine littéraire*, em 16 de maio de 1966, afirma: “Nous devons dénoncer toutes ces mystifications, comme actuellement, à l’intérieur du P.C., Althusser et ses compagnons courageux luttent contre le ‘chardino-marxisme’” (FOUCAULT, 2001b, p. 544).

Foucault se dedicou ao estudo da epistemologia conceitual e da análise estrutural da linguagem em torno do conceito de sistema. O conceito de sujeito fenomenológico consiste em conceber a consciência como doadora de sentido ao mundo. O sentido, estando em todos os lugares, é o resultado de um deciframento da realidade objetiva¹⁴. A consciência, nesse sentido, é intencional. Nos termos de Husserl (2020, p. 111): “As vivências do conhecimento – isso pertence à essência dele – têm uma *intentio*, visam a algo, relacionam-se de um ou de outro modo com uma objetividade”. Segundo Sokolowski (2004, p. 17), “Cada ato de consciência que nós realizamos, cada experiência que nós temos, é intencional: é essencialmente ‘consciência de’ ou uma ‘experiência de’ algo ou de outrem”.

Para Foucault, os estudos estruturalistas afirmavam que a sustentação simbólica dos indivíduos no tempo e no espaço se devia ao sistema. O sistema consiste em um conjunto de relações que se mantêm e se transformam independentemente das coisas conectadas por ele. O sistema determina a forma de refletir, escrever, julgar, falar e sentir de tal maneira que essa estrutura teórica muda conforme as épocas e sociedades, mas cada época e sociedade tem sua estrutura relacional. Dessa maneira, o sentido é um mero efeito de superfície produzido pelo sistema¹⁵.

Além disso, Foucault pensava que essa ligação entre fenomenologia e marxismo era insuficiente para pensar o sujeito constituinte já dado, universal e essencial. A historicidade do sujeito fenomenológico implicava compreender ainda uma consciência em constante transformação histórica. Em suas palavras, “Todo esse pensamento se articulava em torno do problema: ‘Como é possível que tudo isso aconteça a uma consciência, a um ego, a uma liberdade, a uma existência?’” (FOUCAULT, 1996, p. 28). Por isso, Foucault empreendeu uma análise genealógica da constituição histórica do sujeito. Em seus termos na entrevista concedida a Fontana e Pasquino em 1976:¹⁶

E isso o que eu chamaria de genealogia, ou seja, uma forma de história que relata a constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc. sem ter que se referir a um sujeito, que seja transcendente em relação ao

¹⁴ Afirmação amparada nas palavras do autor, em entrevista a Madalaine Chapsal, de *La quinzaine littéraire*, em 16 de maio de 1966 (FOUCAULT, 2001b, p. 542).

¹⁵ Afirmação amparada nas palavras do autor, em entrevista a Madalaine Chapsal, de *La quinzaine littéraire*, em 16 de maio de 1966 (FOUCAULT, 2001b, p. 543).

¹⁶ Entrevista concedida a Alessandro Fontana e P. Pasquino em junho de 1976, mas publicada em 1977 na edição italiana de *Microfisica del potere: interventi politici* e presente na edição brasileira da obra organizada e traduzida por Roberto Machado (FOUCAULT, 1998).

campo dos acontecimentos ou a correr em sua identidade vazia, ao longo da história (FOUCAULT, 2017b, p. 147, tradução nossa)¹⁷.

ENCONTROS, DESVIOS, EXPERIMENTAÇÃO: TRANSFORMAR O LIMITE DO VIVÍVEL

Nesse ponto, localiza-se o encontro de Foucault com a obra de Friedrich Nietzsche, entre 1952 e 1953, levado pelos textos de Heidegger, Georges Bataille e Maurice Blanchot (DEFERT, 2001, p. 22). Debruçou-se principalmente sobre os escritos do período de 1880, os quais versam a respeito da verdade, da história do saber e da racionalidade. Foucault encontrou em Nietzsche uma caixa de ferramentas para diagnosticar o presente para além do *freudo-structuralo-marxisme* imperante na ENS, pois, em vez de modelos de totalização da realidade e da história das ciências,¹⁸ analisa a formação histórica da verdade¹⁹.

Foucault afirma que Nietzsche foi, em seu pensamento, a única via teórica e política de acesso ao comunismo. A expressão “comunista nietzschiano” é um oxímoro. O oxímoro é uma figura de linguagem usada para agregar elementos de sentidos contrários e excludentes em uma construção enfática. Indica o inconcebível em termos teóricos e políticos e expressa uma forma de vida que toca o limite do vivível, do inabitável, do impossível (“*invivable*”) (NIGRO, 2015, p. 71). Portanto o comunismo era, para Foucault, uma experiência de transformação, a fim de produzir um ser outro em um mundo totalmente outro. Em seus termos em entrevista a Trombadori, em 1978:

Estávamos à procura de outros caminhos para nos conduzir ao totalmente outro que acreditávamos encarnados pelo comunismo. É por isso que em 1950, sem conhecer bem Marx, recusando o hegelianismo e sentindo-me desconfortável com o existencialismo, pude aderir ao Partido Comunista

¹⁷ “Et c’est ce que j’appellerais la généalogie, c’est-à-dire une forme d’histoire qui rend compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d’objet, etc. sans avoir à se référer à un sujet, qu’il soit transcendant par rapport au champ d’événements ou qu’il coure dans son identité vide, tout au long de l’histoire” (FOUCAULT, 2017b, p. 147).

¹⁸ Em sua resposta a Sarte, em 1968, afirma: “La philosophie de Hegel à Sartre a tout de même été essentiellement une entreprise de totalisation, sinon du monde, sinon du savoir, du moins de l’expérience humaine, et je dirai que peut-être s’il y a maintenant une activité philosophique autonome, s’il peut y avoir une philosophie qui ne soit pas simplement une sorte d’activité théorique intérieure aux mathématiques ou à la linguistique ou à une philosophie indépendante, libre de tous ces domaines, eh bien, on pourrait la définir de la manière suivante: une activité de diagnostic” (FOUCAULT, 2001, p. 693).

¹⁹ Afirmação baseada em sua primeira aula na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1973 (FOUCAULT, 2001k, p. 1409).

Francês. Ser “comunista nietzschiano” era realmente insuportável (*invivable*) e, por assim dizer, ridículo. Eu sabia disso (FOUCAULT, 2017a, p. 869, tradução nossa)²⁰.

A afirmação de Foucault (“ser outro” em um mundo “totalmente outro”), associada ao comunismo faz com que se descortine outra faceta das relações de Michel Foucault com os movimentos políticos das décadas de 1950, 1960 e 1970. Pesquisadores indicam sua proximidade com certa tradição libertária e comunista presente na França anteriormente a Karl Marx. As águas caudalosas da cena política francesa estavam marcadas desde o início do século XIX pelas figuras de Pierre-Joseph Proudhon, Marx Stirner e Mikhail Bakunin.

Além da *Gauche Prolétarienne*, gestada dentro dos movimentos de Maio de 1968, sob inspiração da Revolução Cultural Chinesa, havia os movimentos anarquistas, autonomistas, anarcossindicalistas e maoistas libertários. Isso demonstra que o cenário político no qual Michel Foucault navegava era muito mais plural do que se apresenta em uma primeira mirada.

Mesmo que o fascismo, o nazismo e a violência stalinista tenham surgido após uma efervescência revolucionária, o século XX não apagou a chama da Revolução Espanhola levada a cabo pela luta anarquista. Os sistemas de autogestão foram múltiplos e se mantiveram presentes na memória popular nos anos subsequentes, sobretudo no Maio de 1968 e nas lutas posteriores. Estes podem ser sentidos no pensamento de Michel Foucault quando afirma, na mesa-redonda com intelectuais brasileiros, na PUC Rio, em 1973:

Logo, não aprovo a análise simplista que consideraria o poder como uma coisa só. Alguém disse aqui que os revolucionários procuram tomar o poder. Aí, eu seria muito mais anarquista. É preciso dizer que não sou anarquista no sentido de que não admito essa concepção inteiramente negativa do poder, mas não concordo com vocês quando dizem que os revolucionários procuram tomar o poder. [...] Para os autênticos revolucionários, apoderar-se do poder significa apoderar-se de um tesouro das mãos de uma classe para entregá-lo a uma outra classe, no caso, o proletariado. Creio que é assim que se concebe a revolução e a tomada do poder. Então, observem a União Soviética. Temos um regime onde as relações de poder na família, na sexualidade, nas fábricas, nas escolas, são as mesmas. O problema é saber se podemos, dentro do regime atual, transformar em níveis macroscópicos – na escola, na família – as relações de poder de tal maneira que, quando houver uma revolução político-econômica, não encontremos, depois, as mesmas relações de poder que encontramos agora. É problema da Revolução Cultural na China...” (FOUCAULT, 2013b, p. 148).

²⁰ “Nous étions à la recherche d’autres voies pour nous conduire vers ce tout autre que nous croyions incarné par le communisme. C’est pourquoi en 1950, sans bien connaître Marx, refusant l’hégélianisme et me sentant mal à l’aise dans l’existentialisme, j’ai pu adhérer au Parti communiste français. Être ‘communiste nietzschéen’, c’était vraiment invivable et, si l’on veut, ridicule. Je le savais bien” (FOUCAULT, 2017a, p. 869).

A tradição libertária sofre um processo contínuo de desqualificação em relação às formas políticas institucionalizadas. Marxistas membros dos Partidos Comunistas, como Eric Hobsbawn, consideram a grande maioria dos anarquistas “atrasados politicamente” por não acreditarem na institucionalização em partidos revolucionários ou de centralismo democrático. Os libertários, em sua luta pela vida livre, justa e digna, criticam incisivamente o poder e suas instituições em vista de uma dimensão radicalmente transformadora.

Infensos ao Estado, advogam o desejo de mudar o mundo e a si mesmo. Foucault parece se colocar distante dos anarquistas quando se refere a uma concepção meramente negativa do poder. Porém parece estar próximo, em grande medida, da tradição libertária em tantos outros pontos. Cremos ser importante delinear, neste ponto os elementos de intersecção entre ambos, já traçados por comentadores versados nessa seara. Já que as críticas de nosso autor à tradição socialista revolucionária parecem ter intersecções e pontos comuns à tradição libertária.

Não pretendemos, com isso, afirmar Foucault como anarquista, visto que, nas ruas de Paris ou nos corredores das universidades, em Vincennes ou em Túnis, ou nas fábricas, nos hospitais ou nas prisões, provavelmente esteve em contato com essas práticas, ou como herdeiro da tradição libertária, nem mesmo esvaziar suas críticas por terem sido mera replicação. Pretendemos evidenciar que há um enorme lastro dessas críticas em torno do problema da revolução na França, nas décadas de 1960 e 1970, e sobretudo no pensamento filosófico-político moderno.

1. Foucault é anarquista ante a um texto ao não respeitar a autoridade do nome do autor.

2. O anarquismo tem interesse pelo presente como forma de sentir o presente libertariamente em vista de uma liberdade.

3.O poder é ascendente. Vindo de baixo para cima, o poder parte do micro, do átomo, para depois se espalhar por todo o corpo social constituindo aparelhos, instituições e o Estado.

4.Crítica ao poder valorizando a ação direta dos autonomistas os quais são críticos radicais da representação política entendida como delegação do poder a outrem. A representação impede a tomada de decisões diretas em todas as áreas da vida social. Não há representantes e representados, porque toda prática deve ser já teórica. Toda ação política é significativa, e todo significado é uma ação política. Tal separação entre

teoria e prática tem como efeito exilar muitos de sua participação política em prol de uma vanguarda política condutora da consciência da luta rumo à verdade emancipatória, aos moldes do intelectual orgânico. Em vez de uma teoria da realidade, os anarquismos preferem a análise, os conceitos emergentes na história, o agonismo das relações de micropoder e a abolição do governo dos mestres e superiores. Foucault instrumentaliza a ação direta, explodindo os micropoderes e revertendo o jogo das relações de poder. Isso leva à recusa das formas de subjetivação promovidas pelo Estado e ao rompimento com a separação entre concreto e abstrato. Como afirma Passetti,

Foucault chamaria a atenção dos anarquistas para as práticas diárias na construção de uma vida livre que fortifica as lutas e faz da revolução um acontecimento possível pela evidência das práticas anarquistas de liberdade ocorrer antes de tudo, no campo *micro* (2013, p. 6).

5. Autores como Bakunin defendem que a emancipação socialista se efetua por lutas concretas na vivência real e amarga do povo. A auto-organização das massas em corpos autônomos federalizados de baixo para cima é a garantia da libertação. Esse esquema rejeita a teoria de uma consciência de classe introduzida de fora em forma representacional. Os anarquistas se opõem à concepção das “vanguardas esclarecidas” guias das “massas”. O intelectual não deve sequer tentar representar as massas. Ou ele luta junto ou já se coloca contrário à emancipação. A teoria é uma parte da luta.

6. A massa surge no século XIX demonstrando que a maioria confia seu destino à minoria. A massa se compacta solapando quaisquer minorias potentes. A maioria passou a desconhecer que é a minoria que detém a riqueza, e essa minoria a conduz e a assujeita. A massa é uma forma social e política do pastorado moderno, de indivíduos mortificados, segundo Foucault. Para Emma Goldman, a massa é uma maneira de se conduzir pela inércia e a covardia. A massa está disponível a ser governada como matéria viva ao Estado.

7. Há uma crítica aos condutores de consciência e aos revolucionários profissionais. Diante dos movimentos socialistas, comunistas e democratas, os anarquistas e Foucault são críticos às proposições reformistas e aos revolucionários profissionais dos partidos cuja militância se encontra governada.

8. O caráter horizontal do poder é outra característica próxima entre Foucault e os primeiros libertários.

9. Para Camila, Foucault estaria próximo do federalismo proudhoniano presente nas experiências não estatais dos territórios rebeldes zapatistas no México e no

Confederalismo Democrático de Rojava, no Curdistão Sírio. Um grupo social vive por si próprio, determinado internamente sem imposição unitária externa. Nesse sistema, autoridade e liberdade coexistem em uma dialética sem síntese. Isto é, o princípio da autoridade deve supor o princípio das liberdades. Não há autoridade sem liberdades, e seu contrário é válido. Não existem autoridades ou liberdades absolutas, pois são limitadas e contrabalançadas pela própria dialética sem síntese entre elas. A autoridade diminui conforme o poder vai se estruturando ascendentemente. Isso contrariamente ao governo centralizado.

“O federalismo consiste na subdivisão organizacional temporária ou permanente da sociedade, que se organizaria de baixo para cima, em grupos/unidades autônomas de associações, comunas ou cooperativas que se juntariam em federações, e então em confederações, por meio de delegados com mandados revogáveis sempre submetidos às assembleias locais por meio do exercício da democracia direta” (JOURDAN, 2017, p. 10).

10. A preocupação com a elaboração de novos conceitos, novas estratégias para captar a singularidade histórica do acontecimento. Proudhon e Bakunin combateram o domínio do saber constituído em teorias para advogarem a importância da análise dos acontecimentos.

11. O interesse pelas práticas soterradas pela história universal continuísta.

12. Trabalho interdisciplinar investido no desnudamento da dimensão mínima e molecular da dominação totalitária. Os maiores inimigos da humanidade seriam os valores fascistas dissolvidos e disfarçados na sociedade moderna. Para recusá-los, é preciso rejeitar toda centralização, toda hierarquia e toda representação. Para os anarquistas, a sociedade está para além do Estado, independente e, inclusive, possibilitando-o. Por isso, faz-se necessário sustentar o contrapoder.

13. A revolução tem por objetivo criar espaços livres para a manifestação histórica e destruir os obstáculos para seu surgimento. A formação de associações e resistências contínuas.

14. Opõe-se ao fatalismo espontaneísta em que tudo está podre e deve ser mudado na sociedade presente e ao fatalismo das leis históricas os quais depreciam os utopistas em nome das leis da história.

15. Luta contra o Estado em nome da defesa das múltiplas autonomias e da coordenação de base.

16. Crítica ao determinismo econômico segundo o qual a política é o reflexo da economia como é o caso da relação entre superestrutura e infraestrutura em Louis Althusser.

17. A liberdade iluminista e a prisão são irmãos de uma mesma mãe: a sociedade disciplinar e contratual. As liberações do jugo cotidiano das disciplinas, das prisões e do sistema penal. A construção do sujeito perigoso e anormal.

18. Apoderar-se do sistema de regras dominantes, invertendo-o e lançando-o contra si mesmo, produzindo outra história.

19. Ênfase nas práticas dessubjetivantes sustentadas pela liberdade social constituída pelo amor livre, ou seja, laços afetivos libertários.

20. Contestação do socialismo autoritário. As análises de Alexander Berkman no correr da revolução russa mostraram que as decisões de cúpula, a programação econômica, o fechamento da assembleia, a combinação da produção com concessões aos capitalistas europeus, as gestões individualistas nas fábricas, o domínio sobre a ração diária do trabalhador, a submissão dos sindicatos, e o extremismo em relação à usurpação da propriedade pelo Estado levou ao crescimento da burocracia, do poder de polícia do Exército Vermelho e ao fim do intento revolucionário.

21. Perceber o *lumpemproletariat* como força revolucionária. Foucault crítica o modo como certa corrente marxista de pensamento lida com o lumpemproletariado como população desagregadora e ausente de força revolucionária. Essa crítica parece se aproximar do pensador anarquista Mikhail Bakunin. Este inicia seu texto *Escrito contra Marx*, acusando Marx de não se ter dado conta da natureza e das causas do poder da Internacional Comunista. Pelo contrário, utilizou-o para suas pretensões políticas.

Ainda, foi incapaz de ser um revolucionário socialista internacional ao apontar seu esforço revolucionário para o Estado russo esquecendo-se de direcioná-lo a qualquer Estado, principalmente ao despotismo militar alemão. Bakunin o acusa de ter capitulado ante o anseio real dos trabalhadores de demolir as instituições políticas e todo poder político estatal por ser a força constituída da burguesia capitalista. Marx teria invertido a luta política pela luta econômica. A questão fundamental da luta de classes não é tomar o Estado e os meios de produção, mas destruir essa forma capitalista de organização política sustentada no poder soberano burguês sob a forma estatal.

Ao afastar qualquer caráter filosófico e político, a organização da imensa maioria do proletariado europeu e americano foi perpetrada, segundo Bakunin, por um programa excessivamente geral, indeterminado e vago cuja determinação teórica incorreu na exclusão de grupos específicos como lumpemproletariado. Ao contrário de Marx e Engels, o pensador anarquista o chama de a flor do proletariado. Em seus termos,

Por *flor do proletariado*, quero dizer, principalmente, essa grande massa, esses milhões de não civilizados, deserdados, miseráveis e analfabetos que o Sr. Engels e o Sr. Marx pretendem submeter ao regime paternal de um *governo muito forte* sem dúvida, para sua própria salvação, como todos os governos não foram estabelecidos, é evidente, no próprio interesse das massas. Por flor do proletariado, refiro-me precisamente a essa carne de governo eterno, essa grande canalha popular, que, sendo mais ou menos virgem de toda civilização burguesa, traz em seu seio, em suas paixões, em seus instintos, em suas aspirações, em todas as necessidades e misérias de sua posição coletiva, todos os germes do socialismo do futuro, o que só ela é hoje bastante poderosa para inaugurar e fazer triunfar a Revolução social (BAKUNIN, 2001, p. 24).

Sob o mito do programa político uno, Marx reuniu forças para impedir o esfacelamento da luta proletária em programas diferentes. Mas, diante da impossibilidade de uma união livre e espontânea dos trabalhadores de todos os países sob um programa comum, a Internacional o impôs conduzida pela batuta de Marx. Por isso, em nome de um programa e de uma luta unitária e centralista se combateu o ímpeto político anarquista matando-o em sua raiz sob a alegação de que o impulso libertário conduziria a divisão e a dissolução da luta proletária. A saída seria o vínculo servil à unidade. Interessante notar que Bakunin não chama a Internacional de Organização Internacional de Trabalhadores (OIT), mas de Associação Internacional dos Trabalhadores como forma de caracterizar que o vínculo deveria se dar em torno de uma solidariedade militante internacional de todos os trabalhadores explorados do mundo inteiro contra a exploração dos capitalistas e proprietários.

22. Há certa proximidade a cerca da concepção de Bakunin segundo a qual a revolta é o elemento diferenciador entre o ser humano e o animal. Faz-se necessário ter em conta que o humano é um dos únicos seres capazes de se sublevar contra o poder que o oprime, violenta e subjuga (PASSETTI, 2019).

23. Foucault, segundo Passetti, parece estar mais próximo de Bakunin que de Proudhon sobre o universal anarquista, mas muito mais próximo de Proudhon que de

Bakunin no tocante às relações de poder, ao direito, às heterotopias e às implicações da guerra permanente. Para Bakunin, a revolta é o que nos diferencia dos animais. A heterotopia anarquista é mais intensa em conservar o duelo e a inventividade do militantismo resistente. Diante da discussão entre individualistas – algo começa no indivíduo (Proudhon) – e coletivistas – o indivíduo se move pela possibilidade de coletivo (Bakunin) – Foucault situa a ética distante de uma decisão somente individual ante a moral. Deposita no querer, na vontade, o impossível diante do possível enunciando o insuportável e a dissolução do sujeito.

As práticas anarquistas se voltam para a implosão dos condutores de consciência e essa é a sua grandiosidade corajosa e heroica diante dos demais socialistas, comunistas e democratas. Os anarquistas são certos na crítica intransigente aos reformistas e revolucionários profissionais desde o século XIX e a militância governada. (PASSETTI, 2019, p. 17).

Assim, os pontos acima descritos com o apoio de pesquisas já realizadas apontam que a proximidade de Michel Foucault com os movimentos anarquistas da tradição libertária produziu inúmeros ecos e reverberações em seu pensamento no decorrer de sua obra (JOURDAN, 2017; PASSETTI, 2013; 2019; RAGO, 2015).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos apresentar a relação de Foucault com o “marxismo” delineando o contexto geográfico e político no qual empreendeu seu percurso formativo após sair de Poitiers. Foucault parece indicar que o “marxismo” está circunscrito ao PCF como instância agregadora da inspiração de um projeto universal revolucionário. O “stalinismo francês” se caracterizou por uma combinação do modelo soviético à memória da Revolução Francesa e das luzes bem como a uma estratégia política nacional²¹. Foucault, ao contrário, é um comunista aos moldes nietzschianos por pretender a transformação de si e dos outros em um mundo outro como enfatizará com maiores contornos em seu pensamento na década de 1980. Neste ponto destaca o último curso pronunciado no *Collège de France* em 1984 dedicado à noção de coragem da verdade.

A reconstrução desse percurso tem por finalidade apontar as relações nas quais o autor e seus interlocutores diretos estavam imersos. Foucault falava desde um contexto de disputas, lutas e enfrentamentos reais de pensamento e de corpo a corpo. Seus cursos

²¹ Afirmação sustentada nas palavras do autor, em entrevista a C. Bojunga e R. Lobo para o *Jornal da Tarde*, em 1975 (FOUCAULT, 2001p, p. 1684).

e grupos estavam abarrotados de estudantes, militantes, amigos e jovens cuja boa parte se identificava como marxista, marxistas leninistas, trotskistas, stalinistas, marxistas althusserianos, marxistas ex-althusserianos ou ex-marxista ex-althusserianos (maoístas) (BALIBAR, 2015, p. 90).

Um momento efervescente e repleto de tensões e embates. Um contexto geopolítico e intelectual em que é se faz muito significativo perceber o impacto da recusa de Foucault em se identificar como marxista e se desfiliar do PCF. São respostas concretas do filósofo à concepção stalinista do primado da teoria oficial e da cristalização do partido como forma política do horizonte revolucionário. Mais ainda, uma resposta aos efeitos de violência, opressão e cerceamento dessas estruturas organizativas e de pensamento que produzem, instituem e exercem poder no corpo social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Tradução de Carlos Cruz. Porto: Afrontamentos, 1976.

BAKUNIN, Mikhail. Escrito contra Marx. In: BAKUNIN, Mikhail. *Escritos contra Marx*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo; Rio de Janeiro: Nu-Sol; Imaginário; Soma, 2001. p. 20-53.

BALIBAR, Étienne. L'anti-Marx de Michel Foucault. In: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat. *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015. p. 84-102.

BARING, Edward. *O jovem Derrida e a filosofia francesa, de 1945 a 1968*. Tradução de Adriano Scandolara. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

BERT, Jean-François. Cartographier les marxismes avec Foucault: les années 1950-1960. In: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat. *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015. p. 105-112.

DEFERT, Daniel. Chronologie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001. p. 13-90. v. 1.

DERRIDA, Jacques. Politics and Friendship: an interview with Jacques Derrida. In: KAPLAN, E. Ann; SPINKER, Michael (Org.). *The Althusserian legacy*. London; New York: Verso, 1993. p. 183-231.

ERIBON, Didier. *Foucault: uma biografia*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. 3. ed. rev. ampl. Paris: Champs, 2011.

FOUCAULT, Michel. Anti-Rétro. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001a. p. 1514-1528. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Tradução de Lilian Rose Shalders. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

FOUCAULT, Michel. Entretien avec Madeleine Chapsal. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001b. p. 541-546. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017a. p. 860-914. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017b. p. 140-160. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault. In: ROUANET, Sergio Paulo; MERQUIOR, José Guilherme (Org.). *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 17-42.

FOUCAULT, Michel. Est-il donc importante de penser? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017c. p. 997-1001. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Je perçois l'intolérable. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001c. p. 1071-1073. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'hermeneutique de soi*. Paris: Vrin, 2013b.

FOUCAULT, Michel. La vie: l'expérience et la science. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017d. p. 1582-1595. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de org. Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. Structuralisme et poststructuralisme. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017e. p. 1250-1276. v. 2.

GARO, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: la politique dans la philosophie*. Paris: Demopolis, 2011.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Vozes, 2020.

JOURDAN, Camila Rodrigues. Anarquismo e analítica do poder. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 17, p. 2-18, jan./abr. 2017.

LEME, José Luís Câmara. O lado da sombra, Foucault e o retorno da extrema direita. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault: devir do pensamento e multiplicação de práticas*. Campinas: Pontes, 2023. p. 89-101.

NIGRO, Roberto. “Communiste nietzschéen”. L’expérience Marx de Foucault. In: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat. *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015. p. 71-83.

PASSETTI, Edson. A presença de Michel Foucault nos anarquismos. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 67, n. 2, p. 16-41, jul./dez. 2019.

PASSETTI, Edson. *Foucault e os anarquismos*: texto apresentado na Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Santiago: Universidad de Chile, 3 out. 2013. Disponível em: https://www5.pucsp.br/ecopolitica/relatorios/2014_relatorios/textos-para-publicacao/edson-passetti-foucault-e-os-anarquismos.pdf. Acesso em: 31 mai. 2025.

RAGO, Margareth. Foucault, o anarquismo e a história. In: RAGO, Margareth. *Foucault, história e anarquismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rizoma, 2015. p. 9-27.

RUBEL, Maximilien. La charte de la Première Internationale: Essai sur le “marxisme” dans l’Association internationale des Travailleurs. *Le Mouvement Social*, Paris, n. 51, p. 3-22, 1965.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

SPRIANO, Paolo. O movimento comunista entre a Guerra e o Pós-Guerra: 1938-1947. In: BADALONI, Nicola et al. *História do Marxismo: o marxismo na época da Terceira Internacional – de Gramsci à crise do stalinismo*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. v. 10. p. 129-212.

TELES, Gabriel. *A origem do termo “marxismo”*. Aula ministrada no curso “Karl Korsch e György Lukács: 100 anos da renovação do marxismo”. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 8-11 out. 2023.

ADORNO, BEETHOVEN: ESTILO TARDIO COMO FUGA DO IDEALISMO ALEMÃO

João Paulo Andrade

Doutorando em filosofia pela Unicamp. Bolsista CNPq.

RESUMO

O artigo apresenta o conceito de estilo tardio, formulado por Theodor W. Adorno em contato direto com as obras do chamado “Terceiro Beethoven”. Ele visa avaliar as nuances musicológicas e filosóficas elaboradas pelo autor, demonstrando a fecundidade de sua conceituação em “Alla danza tedesca”, uma das seções do *Quarteto de cordas em si bemol maior, op. 130*. Investiga, por conseguinte, a miríade de conceitos musicais e filosóficos apresentados de maneira mais ampla no projeto de livro sobre Beethoven (*Beethoven: Philosophie der Musik*), sabidamente inacabado, mas publicado no primeiro volume dos Escritos póstumos, e confere um tratamento especial aos artigos publicados posteriormente na coletânea *Moments Musicaux*: “Estilo tardio de Beethoven” (Spätstils Beethoven) e “Missa solemnis: obra-prima estranhada” (Missa solemnis. Verfremdetes Hauptwerk). Acompanhando a tipologia musical apresentada pelo autor, o artigo insiste nas relações de parentesco originário entre música, sociedade e filosofia. Apresenta, por conseguinte, os conceitos de Adorno que correspondem a tais campos: teor de coisa (Sachgehalt) em afinidade materialista com a sociedade e teor de verdade (Wahrheitsgehalt) em afinidade com a filosofia. Seu objetivo é trazer a lume tais relações de parentesco originário, até que se torne possível compreender o estilo tardio como fuga do idealismo alemão de maneira ampla, passando sobretudo por teses de ontologia, teoria do conhecimento e filosofia da história.

PALAVRAS-CHAVE

Theodor W. Adorno; Beethoven; Estilo tardio; Alla danza tedesca; Idealismo alemão.

ABSTRACT

The article presents the concept of late style, formulated by Theodor W. Adorno in direct contact with the works of the so-called ‘Third Beethoven’. It aims to evaluate the musicological and philosophical nuances elaborated by the author, demonstrating the fruitfulness of his conceptualisation in ‘Alla danza tedesca’, one of the sections of the String Quartet in B-flat major, op. 130. He therefore investigates the myriad of musical and philosophical concepts presented more broadly in the book project on Beethoven (*Beethoven: Philosophie der Musik*), known to be unfinished but published in the first volume of Posthumous Writings, and gives special treatment to the articles published later in the collection *Moments Musicaux*: ‘Beethoven's late style’ (Spätstils Beethoven) and ‘Missa solemnis: masterpiece estranged’ (Missa solemnis. Verfremdetes Hauptwerk). Following the

musical typology presented by the author, the article emphasises the relationship between music, society and philosophy. It therefore presents Adorno's concepts that correspond to these fields: content of thing (Sachgehalt) in materialistic affinity with society and content of truth (Wahrheitsgehalt) in affinity with philosophy. His aim is to bring these relations of original kinship to light, until it becomes possible to understand the late style as an escape from German idealism in a broad way, passing above all through theses on ontology, the theory of knowledge and the philosophy of history.

KEYWORDS

Theodor W. Adorno; Beethoven; Late Style; Alla danza tedesca; German Idealism.

INTRODUÇÃO

A aproximação de um conceito inacabado por vezes se mostra como distanciamento progressivo. As omissões apenas aumentam sua envergadura, e cada lacuna guarda em si potenciais aberturas que, eventualmente, tornam seu próprio autor um desconhecido. Por outro lado, aquilo que ingressa em seu território ameaça novamente escapar, como se zombasse do estatuto de seu conceito, como se as finas malhas do pensar ainda não tivessem se entremeado de maneira plena, interpondo-se diante da coisa. O estilo tardio coloca uma dificuldade ulterior. Dificilmente o estágio de elaboração em que o conceito foi legado seria responsável por sua constituição geral. Teor e falha ali coincidem. Ali confabulam substância teórica e o fracasso do projeto Beethoven, que por fim toma de empréstimo a forma-fragmento. Aparência ou aparecimento lhe pesam como um destino não cumprido. Falta, falha, fracasso: a arte renuncia a seu estatuto ontológico clássico até o limite da pergunta pelo que é, até seu colapso diante do que se sabe ente e coisa. O que pisa em seu círculo se apaga, a coisa se converte em escombros, em algo de meramente composto, e a pergunta pelo seu sentido caduca. A ruptura conjunta implode a coisa sem torná-la objeto; mas desde a *Eroica* viam-se rachaduras. Estilos tardios multiplicam-nas, esgueiram-se na menor das fissuras e pervadem a obra, reviram a suspeita contra o orgânico em certeza sensível, rebelam-se contra a construção integral e o ensejo à universalidade de sentido; sem depor a categoria de totalidade, tornam-na enigmática ao extremo, beirando o pré-artístico. Que o radicalmente sensível, o que não é linguagem, sempre estivesse gravado nas fibras da arte, que ele tenha sempre prevalecido não importasse o sem-número de periodizações e interpretações formuladas pela filosofia, isto até Hegel admitiu. Mas que as obras deixassem se reconduzir à Ideia lhe soa insuportável. Pouco importa se a

frase era de Hegel ou do aluno Hotho. O estilo tardio dobra novamente os joelhos do espectador. Curioso que a via para recuperar a opacidade da arte seja a autorreflexão.

A primeira tentativa de formulação desse conceito inacabado ocorre ainda no período de juventude, quando o curto ensaio “Estilo tardio de Beethoven” (*Spätstil Beethovens*) é redigido em 1934. O texto chega a ser publicado em 1937 pela revista *Auftakt*. No ano seguinte, Adorno se muda para os Estados Unidos a convite de Max Horkheimer. Lá distribui o texto a colegas próximos, os intelectuais alemães em exílio. Dentre eles estava Thomas Mann, que transcreve parte do ensaio no *Doutor Fausto*.²² O boato a respeito do escrito então se espalha, o que envolveu o tema em expectativa e acabou por tornar esse texto uma publicação aguardada por teóricos da música e da estética. A notícia, no entanto, encobria uma reflexão oblíqua, indireta e bem mais extensa, que se desenvolvia à margem das análises sobre Beethoven ainda não divulgadas pelo autor. No curso dos anos seguintes, Adorno silenciosamente dava corpo e forma ao tema, fosse no quadro teórico da *Dialética do esclarecimento* e de *Minima Moralia*, fosse na primeira grande suma de seu pensamento musical de juventude, *Filosofia da nova música*. Pode ser que o estilo tardio não se deixe nomear explicitamente nesses escritos programáticos; sua dicção sombria incide, contudo, de modo ainda pouco refletido sobre suas formas de apresentação (*Darstellungsform*). Simultaneamente, análises curtas das peças do chamado terceiro Beethoven continuavam a ser escritas em cadernos pessoais. São o *Adagio* do *op. 106*, o Primeiro Movimento do *op. 111*, a *Diabelli-Variationen op. 120*, as *Seis bagatelas para piano op. 126*, o *Quarteto de Cordas em dó menor op. 131* entre outras (Adorno, 2004, p. 226). Mas a dificuldade em captar a fase tardia de Beethoven com a força do conceito não demorou a se manifestar, e em meio ao conjunto de análises surgem fragmentos que atestam a necessidade de retorcer a formulação de juventude. É o caso da pequena seção “Obra tardia sem estilo tardio” (*Spätwerk ohne Spätstil*), em que Adorno percebe uma clivagem inesperada na produção do terceiro Beethoven, e cuja escrita serve de preparação ao ensaio mais longo, controverso e difícil acerca do tema: “Obra-prima alienada: sobre *Missa Solemnis*” (*Verfremdetes Hauptwerk. Zur Missa Solemnis*). Assim o conceito inacabado, longe de atingir um estágio satisfatório para publicação, acaba por assistir a seu próprio adiamento, como se seu nome de batismo arregimentasse uma homologia frustrante, como se seu destino lhe incumbisse uma meta-função. Só em

²² cf. e.g. ADORNO, 2004, p. 337, nota 231

1961 os dois textos sobre Beethoven viriam a conhecimento público, quando *Moment musicaux* é lançado. O livro trazia algumas advertências em seu prefácio, sobretudo a respeito do desafio que o tema constituía ao autor (Adorno, 2003 [GS 17], p. 12). Anos depois, ao ser perguntado por Hans Mayer a respeito do significado de *Missa Solemnis* para o conceito de estilo tardio, Adorno deixa escapar sua irritação: “tudo isso toca coisas tão infinitamente difíceis que só posso dizer: se eu tivesse a resposta, há muito teria escrito meu livro sobre Beethoven. O que, até então, ainda não consegui.” (Adorno e Mayer, 1992, p. 140-141)

ESTILO TARDIO

O conceito de estilo tardio marca uma importante transição no pensamento musical de Adorno. Em seu encadeamento dialético, ressalta-se dois pontos que constituíram a reflexão de juventude do autor. Em primeiro lugar, pode-se notar o adeus ao ideal da arte orgânica, que ainda resplandecia a seu modo na consistência (*Stimmigkeit*) das obras posta como critério judicativo para uma análise de seu teor de verdade. Este passo deve levar à reinvenção de conceitos e noções célebres como mediação (*Vermittlung*), expressão (*Ausdruck*) e instante (*Augenblick*); contração e irreversibilidade do tempo (*Kontraktion der Zeit, Irreversibilität der Zeit*). Em segundo lugar, uma suspeita até então pouco clara finalmente recai sobre a técnica de variação em desenvolvimento (*entwickelnde Variation*). O bom leitor em filosofia percebeu que Adorno ainda privilegiava essa técnica no período de maturidade; o bom leitor em música percebeu o contrário, como depois se confirma em Darmstadt. Posta como racionalização da forma no campo das alturas, a variação em desenvolvimento sofreria um longo processo de erosão no curso da obra de Adorno, até que esta técnica, que marca tanto o Classicismo Vienense quanto o início da Segunda Escola de Viena, colidisse com outros modos de condução, ou melhor, configuração do material. O longo processo de erosão e reformulação se exhibe em detalhes no encadeamento dialético da tipologia do tempo musical. A filosofia de Adorno a emula. O estilo tardio realiza uma torção dialética na dominação do tempo e na renúncia feliz, atestando de modo surpreendente o teor de verdade da imagem e da justaposição acompanhado por um certo elemento dinâmico (Adorno, 2004, p. 135-137).

Recepção e historiografia da última fase de Beethoven são revistas ainda no texto de 1934, “Estilo tardio de Beethoven”. Adorno relembra o desconforto que a produção mais avançada dos compositores geralmente provoca na crítica musicológica e historiográfica. A essas obras parece sempre faltar ancoragem nas práticas composicionais de seu tempo ou haver desinteresse pelos problemas em pauta nas correntes artísticas que vigoram. São avalizadas como produtos de uma subjetividade efusiva, pura intenção (*Intention*) do artista. Desobrigado de qualquer vínculo com os grandes temas universais ou mesmo com a realidade efetiva, o compositor enfim poderia desfrutar de sua reputação. Obras tardias seriam a imagem do compositor como pessoa singular, individuação frente ao todo (*Ganze*) ou à sociedade (*Gesellschaft*); reflexo imediato de sua personalidade. Por sua vez, “Obra-prima alienada: sobre *Missa Solemnis*” está assentada sobre o diagnóstico de tempo do pós-guerra, o mundo administrado (*verwandelte Welt*), e portanto aperta o passo: a crítica teria desempenhado uma neutralização da cultura (*Neutralisation der Kultur*), que “indica mais ou menos a reflexão geral em que configurações espirituais perderam seu vínculo”; teriam convertido as obras em “objetos de pura intuição, mera contemplação”, bens culturais que galvanizam a aproximação entre extremos, a força do paratático, um museu com bonecos de cera em que, com semblante bonachão, Nietzsche e Kant se saúdam (Adorno, 2004, p. 204). Diante da dificuldade em interpretá-las, cede-se muito rapidamente à biografia do autor; perde-se de vista a fricção entre obra e história, retrocedendo ao plano mais baixo do teor de coisa (*Sachgehalt*), o psicologismo. Obras tardias seriam puro produto da vontade do artista, como se o material historicamente formado não lhe impusesse qualquer lei na composição. No momento de velhice, Beethoven se tornaria um compositor de reflexões sobre sua vida. Perdoado o fracasso ao articular teor de coisa ou material, a reputação do autor garantiria então um estatuto paradoxal às últimas obras: mesmo incompreendidas, são tomadas como fruto de uma genialidade incontestável e indexadas à história da arte na condição de documentos, venerados sabe-se lá por quê. Tudo se passa como se a proximidade da morte encobrisse o incompreendido, estabilizando os conflitos imanescentes à lei peculiar de sua configuração. Nosso gênio é agora um furibundo, cabe-nos respeitá-lo.

Em oposição ao recuo psicologista, obras tardias estariam marcadas por um caráter enigmático. Não se trata do estatuto mais geral que Adorno desde sempre atribui à arte, sua não-participação (*nicht Mitmachen*), o resíduo metafísico que as eleva à

condição de não-ente (*nicht Seiende*), com todas as consequências que essas teses incutem na política, na ontologia, na teoria do conhecimento. Adorno escreve no texto de 1934 que a *Appassionata* seria “certamente mais densa, mais cerrada, ‘mais harmônica’ que os últimos quartetos, mas igualmente muito mais subjetiva, mais autônoma, mais espontânea.” Alguém poderia acrescentar: mais compreensível e clara, com caráter de linguagem mais amplo, um material menos resistente ao pensar, bem definido e acessível; a *Appassionata* faria sentido. Mas “essas últimas obras afirmam diante dela [a *Appassionata*] o primado de seu segredo. Onde ele repousa?” (Adorno, 2004, p. 181). Assim, deve-se voltar para a análise das construções (*Gebilde*), i.e., ao modo como material e lei imanente da forma (*immanentes Formgesetz*) se articulam na aparência estética e no decurso musical (Adorno, 2004, p. 180). Ao analisar as composições do Beethoven tardio, Adorno aponta precisamente para o caminho oposto a que a historiografia seguiu: não haveria nenhum déficit de objetividade, nenhuma fuga das determinações históricas no estilo tardio, tampouco o sobredimensionamento da subjetividade. Ao contrário, a lei imanente da forma estabeleceria um modo muito específico de relação com a história e as formas herdadas (Adorno, 2004, p. 181). Nesse sentido, conceitos e noções como aparência, totalidade, ideal orgânico, universalidade de sentido, expressão, prevalência da subjetividade composicional... tudo isto será paulatinamente negado, colocado em suspensão, por vezes inteiramente rejeitado. O estilo tardio de Beethoven toma então distância do período heroico, e o ideal de reconstrução racional das formas herdadas é conscientemente rejeitado. Em outras palavras, esse gesto não poderia ser compreendido como fruto do acaso nem como se suas últimas obras informassem mero capricho no plano da composição. Tampouco por algum tipo de insuficiência, e nem mesmo em razão da surdez ou velhice. Falou-se da tendência histórica do material musical, já manifestada no novo tema da *Eroica*. Ali Adorno enxergava uma tentativa de se desvencilhar do momento de invertebrado do intensivo, que se aprofundaria nas elocubrações nostálgicas da consciência configuradas como catatonia feliz, mas ideológica, no tipo extensivo. Essas tentativas de fuga obedeceriam, no entanto, uma necessidade histórica do material, prenúncio e preparação para a técnica do estilo tardio. A chave para interpretar o curso da produção de Beethoven manifesta-se, assim, no momento preciso em que o novo tema revela a compulsão pela totalidade, dessensibilização do material musical e violência da racionalização integral. A invertebrado do intensivo sofre uma crítica no estilo tardio, que irá depor o aparato subjetivo na composição em favor da coisa (Adorno, 2004, p. 269).

Em outras palavras, Beethoven irá abandonar a exigência de verdade (*Wahrheitsanspruch*) do intensivo com vistas a formular uma crítica da verdade que, ao fim, tenciona uma verdade mais elevada (*höheren Wahrheit*). Crítico de si mesmo, conduz por tabela uma crítica a todo sistema idealista de pensamento. “A verdade acerca da inverdade de Hegel” (Adorno, 2004, p. 36).

Uma macro-ruptura se insinua. Comparada à conceituação musical do tipo intensivo, ele se demonstra de pronto no ressurgimento da polifonia, que passa então a transcorrer junto à monodia nas últimas composições. Assim se iniciaria uma apropriação peculiar da dialética sujeito-objeto por parte de Beethoven. Veículo da subjetividade composicional no período heroico, a monodia passa a conviver com intuições (*Anschauung*) emaranhadas, entrecruzadas, atravessadas pela técnica de contraponto proveniente da fuga, o que demarca o excesso e sobredeterminação daquilo que aparece, como a se possibilidade de produzir objetos da experiência inevitavelmente lhe fosse sequestrada, ao menos no sentido ambicionado pelo idealismo alemão. Esta paisagem dominada por uma hiperimanência das intuições pode ser notada de modo mais evidente em peças como a *Große Fuge* op. 133, a fuga da *Hammerklaviersonate* op. 106 e *Missa Solemnis*, em que a ruptura entre monodia e polifonia surge de modo mais evidente e equilibrado.²³ Adorno percebe essa recuperação peculiar da polifonia e do trabalho de contraponto já em 1934, e interpreta essa combinação inesperada com o conhecido motivo de Benjamin: o estilo tardio transitaria “entre extremos, na compreensão técnica mais precisa: aqui a monodia, o uníssono, o ornamento, lá a polifonia, que imediatamente se eleva sobre a monodia.” (Adorno, 2004, p. 184). Há boas razões para concentrar o argumento neste ponto. Mas essa divisão em extremos apenas recobre um exercício muito mais longo, uma configuração paratática e microscópica da forma que lhe caracteriza mais propriamente e retorce a função das convenções ao pôr um outro conceito de subjetividade (Adorno, 2004, p. 54).

O caráter enigmático do estilo tardio de Beethoven residiria no papel das convenções. Enquanto a inflexão intensiva para o material musical visava arrancar a forma da posição de receituário e condicionante, regenerando-a através da razão, o estilo tardio enxerga essa mesma determinação externa com distanciamento. A mudança

²³ Apesar da presença surpreendente da polifonia e do trabalho de contraponto, Adorno enfatiza ao menos em uma ocasião a prevalência da monodia, o que informa a torção dialética do intensivo e das bases do classicismo vienense no estilo tardio de Beethoven. Cf. e.g. Adorno, 2004, p. 264.

no papel das convenções pode ser notada no 4º movimento do *Quarteto de cordas em si bemol* op. 130, conhecido como *Alla danza tedesca*. Lá se exhibe uma transformação significativa da linguagem musical no estilo tardio, bem como por que Adorno insiste tanto em um “enigma do convencional” (*Rätsel des Konventionellen*) nas últimas obras de Beethoven. Como já foi notado por Nikolaus Urbanek (Urbanek, 2010, p. 239), a transformação da linguagem musical assume a forma de uma erosão (*Aushöhlung*), ou ainda uma desnucleação (*Ent-Kernung*), levando o discurso musical a se apresentar como simples fachada.²⁴ De saída, o título que Beethoven lhe atribui já exibiria o jogo pretendido pelo movimento (Menke, 2005, p. 40s). Ao empregar a língua italiana, “*Alla danza tedesca*” sugere uma forma-dança, mas não exatamente no feitio alemão. Beethoven evita sua língua materna, como se a composição buscasse algum tipo de distanciamento da forma nacional, a *Deutschen Tanz*. Essa expectativa acaba contudo surpreendida, pois o movimento encampa a ambiguidade do título e apresenta ao público uma dança alemã que não é propriamente alemã. A estrutura formal da peça segue e não segue a convenção: um minueto com repetições motivicas literais (compassos 1-24); Trio (compassos 25-80); minueto com repetições variadas (compassos 81-128); e Coda (compassos 129-fim). O ponto de atração do movimento já começa a se exhibir. Abaixo, um excerto da reexposição.



Beethoven, Quarteto de cordas em si bemol maior op. 130, compassos 75-84

²⁴ *Alla danza tedesca* é um movimento preterido no clássico de Theodor Helm, *Beethovens Streichquartette*. Helm prefere saltar a análise dessa parte do op. 130, com a justificativa de que “um movimento tão despreziosamente amável” não necessitaria de comentário (1921, p. 213). Mas, assim como defende Urbanek (2010, p. 240), a construção da linguagem musical nesse movimento parece ir ao encontro da constatação de Adorno a respeito do estilo tardio. Nesse sentido, retomar sua análise pode se mostrar frutífero.

A entrada não é aqui indicada previamente, seja pela transição ou pela cadência. Seu caráter repentino sugere imediatidade, algo de contingente (Chua, 1995, p. 191ss). Comparada com a entrada da reexposição do *Trio Erzherzog*, é possível afirmar que *Alla danza tedesca* aprofunda o caráter de fragmento do discurso musical. O movimento dispensa a lenta preparação das vozes, as modulações para o quinto grau e para o relativo ou mesmo transições que suavizassem o início da seção. “O fenômeno musical não se esforça mais em manter a aparência de um produto imanente ao acontecimento formal, mas ingressa simples e imediatamente no lugar correto” (Urbanek, 2010, p. 241). Com isso, pode-se aferir uma constatação importante de Adorno a respeito das convenções no estilo tardio de Beethoven. Embora ainda não apareça no texto de 1934, suas anotações mencionam frequentemente os termos *Kahle* e *Nacktheit*,²⁵ i. e., certa ideia de nudez que marca o estilo tardio. A imediatidade no aparecimento das seções e protocolos, a falta de uma reconstrução racional através da técnica de variação em desenvolvimento, tudo isso leva a forma a se apresentar como invólucro vazio (*leere Hülle*), transparência, cavidade, o embaraço em afirmar uma construção que evitasse os traços ideológicos da justificação racional, momento de inverdade do período heroico. Nesse sentido, forma e tonalidade são verdadeiramente historicizados. Eles aparecem fora do regime da universalidade e necessidade em sentido enfático, já que simplesmente “estão aí”. Sem qualquer interesse ou ocupação com tema, “a tonalidade fala por si mesma.” (Adorno, 2004, p. 187)

Assim a ambiguidade, presente desde o título e nos primeiros compassos, parece fundamentar uma *ars combinatoria*. Chua (Chua, 1995, p. 193) e Urbanek (Urbanek, 2010, p. 244) empregam uma análise do “Trio” para demonstrar tal procedimento. Entre os compassos 56 e 74, ocorreria uma combinação de diferentes motivos, já apresentados anteriormente. Os temas desse trecho derivam da construção motivica do movimento: um dos motivos do Trio sucede de uma diminuição da linha do violoncelo nos compassos 9-10, que desmonta longos motivos ou combinações motivica para, a seguir, montá-los novamente. O procedimento combinatório contesta, então, a aparente simplicidade do trecho, que até aqui se constituía de grupos de quatro compassos igualmente formados na superfície sintática e estrutural.

²⁵ Cf. e.g. uma curta análise do op. 101 em Adorno, 2004, p. 185.



Beethoven, Quarteto de cordas em si bemol maior op. 130, compassos 56-74

Sintaxe e forma musicais permanecem, mas estão despidas. Abaixo da camada de superfície, ocorre o procedimento de combinação, que revela algo decisivo no estilo tardio: a *ars combinatoria* trabalha contra a linguagem ou, como escreve Urbanek, ela “possui traços hostis à linguagem” (Urbanek, 2010, p. 246). Um processo de subversão do sentido corre pelas galerias subterrâneas da forma. Mas o sentido não é exatamente negado – ele é desconstruído, ou melhor, de-construído. Ao mesmo tempo, a prevalência de uma superfície comprometida com os protocolos da forma, sem que seja possível estabelecer mediações entre os caracteres ou elaborar integralmente o movimento, leva as relações de causalidade do discurso musical à perda de sentido. A estrutura antecedente-consequente está lá. Mas nada na região subcutânea a justifica. Falta-lhe *auskomponieren*.

A técnica de *Alla danza tedesca*, i.e., a intromissão de uma arte combinatória em meio à convenção imediatamente posta, desencadeia dois processos significativos na tecitura da peça, a abstração (*Abstraktion*) e o encurtamento (*Verkürzung*). Neste ponto, uma característica distintiva pode então ser notada: se a brevidade das composições se destacava no atonalismo livre, que aprofunda a técnica de variação em desenvolvimento, a estética musical de Adorno viria a enxergar na abstração uma

novidade. “Consuma-se um processo de encurtamento e abstração junto a todos os sintomas do grande estilo tardio.” (Adorno, 2003 [GS 18], p. 322) Assim se elabora uma ênfase no abstrato (*Betonung des Abstrakten*) ou uma abstratidade (*Abstraktheit*) do discurso musical que provoca uma cristalização semântica ao retorcer o plano sintático, até que o mesmo acorde expresse sempre o mesmo sentido, independentemente da progressão em que ele se inscreve. Com isso ocorre uma amortização da harmonia em sentido amplo, que paradoxalmente se origina da resistência à subsunção do sempre-mesmo (*das Immergleich*), dessensibilização do som ao torná-lo fungível nas relações harmônicas, trabalho dos temas e motivos como mera homologia do trabalho social, da atividade. Ao abandonar a mediação estética da técnica de variação em desenvolvimento, o sempre-mesmo se exprime enquanto tal – e, portanto, enquanto verdade (Adorno, 2004, p. 227). No momento em que linguagem e fachada convergem entre si, o acorde torna-se arredio à mistificação do capital e à pretensa liberdade de comércio. Com isso, o segredo de sua função fala por si mesmo, e o estilo tardio de Beethoven alcançaria a concreção de seu teor.²⁶

Adorno havia traçado as relações de parentesco originário em Beethoven associando sua obra tanto às teses de teoria do conhecimento do idealismo alemão quanto às dimensões política e histórica da Revolução Burguesa. Pouco a pouco, surgem aspectos ideológicos ou momentos de inverdade em tais aproximações: o caso de Kant se condensa na simples reprodução das formas herdadas da convenção, passo que retroage sobre seu momento de verdade, a regeneração da sonata pela racionalidade assentada no sujeito; quanto a Hegel, o problema da positividade do todo como quintessência da negatividade antecipa a conhecida crítica de Adorno à dessensibilização do material musical, que surge de modo insistente em *Filosofia da nova música*. Já a crítica do parentesco Beethoven-Hegel retroage sobre a técnica de variação em desenvolvimento. Se, de início, o emprego da técnica parecia valorizar o detalhe frente à frieza da mera obediência à convenção, ela se revela em seguida como garantia arbitrária da forma e do sentido tonal, desdenho aos outros parâmetros do som e hipóstase da construção musical baseada unicamente no plano das alturas. Certo ou errado, Adorno insiste que a reexposição na *Eroica* marca um gesto agressivo de

²⁶ Uma análise das *Variações Diabelli* (*Diabelli-Variationen*) confirmaria os fenômenos musicais identificados em *Alla danza tedesca*. Na verdade, poderia se demonstrar não somente uma historicização plena das formas, como também da própria linguagem tonal. Nikolaus Urbanek já apresentou esses resultados, como tantos outros musicólogos interessados em filosofia da música. Cf. Urbanek, 2010, p. 247ss; cf. tb. Dahlhaus, 1987.

interrupção dialética em Beethoven, um “é assim” (*so ist es*) de cuja violência se nota o voluntarismo, uma reafirmação enérgica da forma que gostaria de ignorar as implicações mais profundas da introdução de um novo tema. Caracteres que pertencem a macroestrutura da sonata provam-se dependentes da tonalidade e da técnica, abrindo espaço para a crítica.

Todos esses problemas são reapresentados em nova chave. A crítica musicológica, i.e., a análise do teor de coisa ou do material, confessa a dificuldade da historiografia e da recepção nas últimas obras de Beethoven; “a arte sempre tem seu teor no próprio fenômeno (*Erscheinung*)”; “a relação das convenções com a subjetividade deve ser entendida como a lei formal de que escapa o teor das obras tardias, se elas devem verdadeiramente ter mais importância do que relíquias tocantes” (Adorno, 2004, p. 182). Beethoven deve então ser reenviado a seu tempo histórico, e a subjetividade musical das obras tardias, revelar seu núcleo temporal da verdade, seu teor concreto. A apresentação de fórmulas convencionais nuas e clichês dos livros de harmonia retomariam assim os eventos da Revolução Burguesa, e a suspensão da passagem do tempo pela configuração que desmembra os momentos até a perda de sentido reconstitui na partitura uma abóboda ainda estrelada, mas em pedaços, o céu semântico que desabava sobre a cabeça de nobres e assistentes de manufatura, aristocratas e mestres de guildas. O tempo se acelera na configuração de uma subjetividade musical intensiva, que passa a determinar os objetos da experiência. Mas, no estilo tardio, o momento histórico da revolução aparece suspenso; com ele, os acontecimentos singulares retrocedem ao estatuto de intuição; eles cintilam novamente enquanto tomam corpo para a atividade interpretativa do pensar, até que a fixação em elementos preteridos pela história universal possa ganhar rugosidade e liberar novas camadas de teor de coisa, cifras de tendências objetivas. Com isso se aguça a visão de Beethoven, naturalmente partilhada pelo Horkheimer da década de 1940. “Na Revolução Francesa parece estar condensada a história posterior. [...] O Estado regulava a economia. [...] A Revolução Francesa constituía a tendência ao totalitarismo” (Horkheimer, 1972, p. 103). Em uma análise longa, Horkheimer argumenta que o desejo de liberdade contra o Antigo Regime foi muito rapidamente adestrado, que cada momento da revolução foi arrastado em favor de uma nova centralização do poder. Mesmo “a luta contra a Igreja não se originava da antipatia com a religião, mas do princípio de que também a religião tinha de ser incorporada à ordem patriótica e servir a esta” (Horkheimer, 1972, p. 103).

Horkheimer e Beethoven: ambos reconhecem, na formação do Estado, a condução da história e a aniquilação do indivíduo (*Individuum*); ambos lamentam o monopólio econômico e o desaparecimento da política.

Beethoven reage a essa tendência objetiva então descoberta. Por meio da suspensão do curso do tempo, reavaliar a Revolução Burguesa enquanto evento emancipatório, quintessência do Esclarecimento e digno de inscrição na história universal; compreendê-la como algo que passa, mera temporalidade disposta, ela também, em uma série sem fim. A configuração do teor de coisa na obra demonstra assim o esvaziamento de seu significado no momento em que a subjetividade se retrai, provocando a desnucleação do material musical. A renúncia em configurar com a espontaneidade do sujeito ou com a dinâmica dialética cada caractere legado pela tradição é sua despedida ao movimento iluminista, maneira de apontar, por conseguinte, certa descrença de que o Estado seria mesmo a manifestação acabada da razão; de que a atividade burguesa, cujo valor de uso é certamente importante para a reprodução social, pudesse inaugurar uma figura mais elevada do todo ao desenvolver as forças produtivas; finalmente, de informar os limites do sujeito no Iluminismo e reafirmar que a teoria do conhecimento não pode mesmo galgar a ideia de liberdade. À essa altura, Beethoven já se tornou um kantiano reincidente. Mas sua nova recaída age de maneira subterrânea contra o próprio Kant. É certo que o colapso da irreversibilidade e da contração do tempo atua sobre o próprio Kant e as teses de filosofia da história do Iluminismo em geral. Em Beethoven, a noção de progresso se escandaliza enquanto assiste a uma história escarpada, cheia de arestas, por vezes em estilhaços, que não admitiria uma pretensa paz perpétua; a multiplicidade de momentos históricos também provoca um curto-circuito naquele duplo movimento dialético, o cíclico e o ascendente; e uma tentativa de organizar o decurso musical em etapas para a luta de classe colidiria tanto com a linearidade entrecortada quanto com a recuperação do material herdado. Mesmo assim, o estilo tardio avança na crítica a Kant quando comparado ao intensivo. Ele não demonstra somente um intelecto dinâmico, combinação estranha com o idealismo absoluto que solapa a subjetividade transcendental; antes, sua rejeição se exhibe em um tópico estritamente kantiano, qual seja, a de um conhecimento fundado no sujeito, conhecimento limitado, mas possível. Com a retração da subjetividade musical, também a justificação do conhecimento no próprio sujeito deve dar um passo para trás. A convenção vazia, reduzida assim à clichê, perde seu caráter universal e necessário; é

apresentada como “monumento do que foi” (*Denkmal des Gewesenen*), e exhibe a historicização das formas e da própria tonalidade (Adorno, 2004, p. 184).

As teses em filosofia da história mostram-se muito mais próximas a Benjamin no estilo tardio de Beethoven, provavelmente também no estilo tardio entendido como conceito mais abrangente (*Überbegriff*). Sabe-se que essa temática perpassa sua obra como um corte transversal, assumindo figuras diversas de acordo com o período de seus escritos. Uma aproximação ao *Drama barroco* soa, contudo, inequívoca. O estilo tardio alinha os momentos históricos em uma série, assim como o fazia o conceito de origem (*Ursprung*). Seguindo um debate efervescente da filosofia alemã no final do XIX e início do XX, Benjamin emprega o conceito de origem como crítica à história hegeliana do espírito, ainda que, no *Drama barroco*, ele transite inicialmente pela estética, em franca oposição à classificação genética (*genetische Klassifikation*) proposta por Croce. A origem é “uma categoria plenamente histórica” (Benjamin, 1974 [GS 1.1], p. 226; trad. Benjamin, 1984, p. 67). Ela se evade tanto da apreciação genética dos gêneros artísticos quanto da totalidade de momentos reunidos em torno da justificação racional, como se cada etapa da história passível de reconhecimento – mesmo os períodos de guerra – fosse imanente à própria razão e sua astúcia. Assim a narração da história universal por Hegel assumiria, contra sua intenção inicial de reabilitar o devir, algo de previamente dado, um elemento estático, supratemporal, que se demonstra à medida que o sofrimento é tragado pelo espírito como seu negativo e as mais variadas eras se descaracterizam ao ganhar fundamento teleológico. Em outras palavras, o universal concreto, então garantido pela efetivação da ideia, se daria às custas de uma abstração do devir histórico pelo ser aí hegeliano. Com Benjamin, a dimensão supratemporal da história é assumida desde o princípio no conceito de origem; o progresso processual da história do espírito se desfaz, e ela se desmembra em momentos de igual peso, todos eles ossificados, cristalizados. Ela não aparece mais como processo contínuo, mas como sucessão ou justaposição horizontal de esferas completamente separadas – uma história do espírito em fragmentos. Nota-se aqui uma inclinação obviamente materialista, mas que beira também o positivismo em seu olhar escarpado sobre a história, certa influência do neokantismo tão importante a Benjamin nas décadas de 1910-20, e do qual ele se previne ao interpretar o teor de coisa histórica (Tiedemann et. al., 1995, p. 66; trad. Tiedemann et. al., 2021, p. 556-557). A história como uma enorme ferida coagulada.

A coordenação da história em esferas justapostas encontra um correlato importante na obra de Adorno. Com ela, a conceituação marxiana se aprofunda no estilo tardio. Não se trata ainda da tão citada história natural (*Naturgeschichte*), apropriação da última parte do *Drama barroco* e da recuperação da ideia hegeliana de segunda natureza (*zweite Natur*) por Lukács, em *História e consciência de classe*. A importância desse conceito em seu *corpus* é bastante conhecida. Ele desponta na obra de Adorno no período de juventude e reaparece nos anos 1960, mas cai em desuso durante sua fase madura, período em que se observa uma filosofia da história ainda mais cerrada, ainda mais próxima a Benjamin. Em uma das publicações preparatórias à *Dialética do esclarecimento*, Adorno retoma traços do *Drama barroco*: a escrita fragmentária de “Reflexões sobre a teoria de classes” talvez antecipe a crítica da razão formulada junto a Horkheimer, e o texto se condensa em uma aproximação da dialética na história enquanto ressalta um elemento manifestamente estático em seu decurso. O primeiro fragmento aprofunda o conceito de origem na luta de classes capitalista, i.e., na luta de classes em sentido específico, a oposição entre burguesia e proletariado. Ao abordar o período dos monopólios, este momento histórico aparece como mais uma esfera supratemporal, combinando Benjamin com a análise socio-econômica então oferecida por Pollock e com o conceito marxiano de pré-história (*Vorgeschichte*). Para a conceituação em filosofia da história, a tese do capitalismo de Estado em Pollock aludiria à reincidência perene do mesmo; assim o diagnóstico dos anos 1940 pode ser reenviado ao passado com ajuda da luta de classes em sentido amplo – a oposição marxiana entre opressor e oprimido; finalmente, Adorno banha o estatuto da história no conceito de origem, que evita infundir o decurso temporal de qualquer desenvolvimento qualitativo, qualquer *telos*. Isso se nota sobretudo na entonação e em sua terminologia, que tingem o diagnóstico de tempo com uma possibilidade de emancipação quase messiânica. “Velho erro” (*alten Unrechts*), “erro histórico prescrito” (*verjährtes historisches Unrecht*), “imutabilidade” (*Unabänderlichkeit*), “vestígio do antigo sofrimento” (*Spur von altem Leiden*), “ruína” (*Ruine*). “Da mais recente figura do erro, a luz incide continuamente sobre o todo” (Adorno, 2003 [GS 8], p. 374; trad. mod. Adorno, 2020, p. 260). “Assim, em todas as mediações antitéticas a história permanece como um juízo analítico desmedido” (Adorno, 2003 [GS 8], p. 375; trad. mod. Adorno, 2020, p. 260). “O sistema da história, a elevação do temporal à totalidade do sentido, suspende o tempo em sistema e o reduz ao abstratamente negativo” (Adorno, 2003 [GS 8], p. 375; trad. Adorno 2020, p. 261).

O recuo a “Reflexões sobre a teoria de classes” persegue, contudo, um outro motivo. Diferentemente de “Ideia de história natural”, esse escrito tematiza o papel do desenvolvimento técnico no período monopolista, que reaparece na *Dialética do esclarecimento* e ganha seus últimos contornos décadas mais tarde, no discurso “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”. Em uma alusão rápida, Adorno menciona o véu tecnológico (*technologischen Schleier*) que recobre o todo, forma de coesão e unidade que, junto da dominação psíquica pelas mercadorias da indústria cultural (*Kulturindustrie*), prova-se um dos traços que mais bem caracterizam o capitalismo nos países desenvolvidos (Adorno, 2003 [GS 8], p. 390; trad. Adorno, 2021, p. 271). A fungibilidade das ocupações nesse estágio do trabalho social combina a si mesma com aquela compensação extraeconômica da miséria crescente, a saber, a melhoria das condições e do padrão de vida das camadas mais pobres pela técnica, o que conferiu uma solução aparente às contradições sociais. Seu resultado, uma diferença material quase nula no interior da enorme classe oprimida e a redução do pensamento a uma racionalidade classificatória. “A diferença entre o trabalhador e o engenheiro, cujo próprio trabalho é mecanizado, poderia resultar aos poucos no mero privilégio; sob a demanda de especialistas técnicos pela guerra, revela-se o quão flexíveis são as diferenças e quão poucos os especialistas o são” (Adorno, 2003 [GS 8], p. 389-390; trad. Adorno, 2020, p. 271). A aproximação entre trabalhador e especialista, entre *blue-collar* e *white-collar*, se demonstra no hábito de apertar botões, na mecanização acachapante daquela divisão social do trabalho originária, i.e., trabalho manual e espiritual. Assim a própria função do trabalhador em sua jornada diária se confunde com o uso das mercadorias, com o horário de lazer. “O homem na esteira de montagem da Ford, que é obrigado a puxar sempre a mesma alavanca, é íntimo do carro pronto, o qual não contém nenhum segredo que não seria adiantado pelo padrão daquela alavanca” (Adorno, 2003 [GS 8], p. 389; trad. Adorno 2020, p. 271). Essa ascensão das forças produtivas coloca novos problemas para a teoria social. “Em vista de tal desenvolvimento técnico, as relações de produção se mostraram mais elásticas do que Marx imaginava” (Adorno, 2003 [GS 8], p. 355; trad. mod. Adorno, 1986, p. 63). Ela anima também a pergunta que dá título ao discurso de Adorno: diante de um desenvolvimento técnico exponencial e um processo de industrialização perverso, como compreender o elemento estático das relações de produção? Sua resposta naturalmente ressoa a contradição inscrita na pergunta. Esse estágio das forças produtivas teria imposto o trabalho industrial como modelo na sociedade, mesmo em

setores externos à produção, como a administração, a esfera da distribuição e da cultura; mas, em suas relações sociais de produção, a sociedade permaneceria capitalista (Adorno, 2003 [GS 8], p. 361; trad. Adorno, 1986, p. 67-68). No mundo administrado, a compreensão do par conceitual marxiano encampa uma configuração dialética inesperada: as forças produtivas ainda têm preeminência sobre as relações sociais de produção, dado que o real determina o espiritual; mas a engenharia social e seu dirigismo são tão poderosos que a técnica foi convertida em ideologia, o uso das forças produtivas passou a reforçar as relações sociais de produção vigentes. “Cria-se assim a aparência de que o interesse universal só seria ainda o interesse pelo *status quo*, e o ideal seria a plena ocupação e não o interesse em libertar-se do trabalho heterônomo” (Adorno, 2003 [GS 8], p. 363; trad. Adorno, 1986, p. 69). Eis a figura atual da aparência socialmente necessária (*die aktuelle Gestalt gesellschaftlich notwendigen Scheins*). Por certo a petrificação da sociedade em sistema informa uma dominação profunda das relações sociais de produção sobre as forças produtivas. Mas foram estas mesmas – as forças produtivas intelectuais – que ensinaram o dom da administração ao monopolismo dominante. Daí a manutenção inesperada de sua preeminência, ainda que elas se mostrem enredadas, plenamente mediadas nas relações de produção.

A concepção de que as forças produtivas e as relações de produção formam hoje uma identidade e de que, portanto, se poderia construir a sociedade diretamente a partir das forças produtivas constitui a configuração atual da aparência socialmente necessária. Essa aparência é socialmente necessária porque, de fato, momentos do processo social anteriormente separados, inclusive os seres humanos vivos, são levados a uma espécie de denominador comum. Produção material, distribuição e consumo são administrados conjuntamente. [...] Mas, essa consciência da sociedade é aparência porque, ainda que se dê conta da unificação tecnológica e organizatória, deixa de ver que essa unificação não é verdadeiramente racional, mas se mantém subordinada a uma regularidade cega e irracional. (Adorno, 2003 [GS 8], p. 368; trad. Adorno, 1986, p. 74)

Se retornássemos à década de 1940, o apelo de Horkheimer permaneceria acertado. Em “Estado autoritário, ele se vê forçado a reformular a bifurcação historicamente objetiva do capitalismo: ao invés de socialismo ou barbárie, o destino das sociedades repousaria entre a planificação racional e a liberdade (Horkheimer, 1987, p. 298).

Ao deduzir a tendência objetiva do capitalismo com os eventos da Revolução Burguesa, o estilo tardio de Beethoven abre um caminho alternativo à racionalização do material musical. Espontaneidade subjetiva na determinação do objeto da experiência

ou subjetividade dialética como preparação do estranho (*fremd*): a retração do sujeito resulta antes no acúmulo de intuições e na sobreposição de determinidades que eclodem em uma filosofia da história despida de justificação racional. Erosão (*Aushöhlung*), desnucleação (*Ent-kernung*), nudez (*Nacktheit*) – esses conceitos musicais, produtos da técnica de abstração, incutem um teor de verdade evasivo à filosofia clássica alemã. Demonstrem antes uma proximidade estreita com o conceito benjaminiano de ruína, frequentemente aludido por Adorno com os termos “escombros” (*Trümmer*) e “fachada” (*Fassade*). Benjamin já havia formulado uma metáfora similar ao falar de Calderón. Sua obra “aparece como uma parede de alvenaria, num prédio que perdeu o reboco” (Benjamin, 1974 [GS 1.1], p. 355; trad. Benjamin, 1984, p. 201); se esse prédio tivesse sido demolido, mas sua frente permanecesse preservada por decreto, então teríamos uma imagem adequada ao estilo tardio de Beethoven. Essa fachada rica em ornamentos se apoia em vigas envelhecidas, de material gasto e pouco trabalhado. A visão de sua frente ainda exerce encantamento; atrás, ocultam-se os escombros do velho edifício. São bosques de colunas ao nível do deserto (cf. Hölderlin, 1969 [WuB 1], p. 133). “*In nuce*” é seu motivo mil vezes repetido, em que se exibe um domínio não do sumariamente indispensável à forma, pois a economia do tardio se abre como superabundância e ostentação, mas de toda uma típica oferecida à retórica do ornamento, notadamente desprovida daqueles artificios da arte de convencer, a mera *disputatio*. Fachada ou ruína tornam-se a própria figura em que o todo estético aparece. Vale para Beethoven o que Benjamin afirma sobre o teatro barroco. “É comum a todas as obras literárias desse período acumular incessantemente fragmentos, sem objetivo rigoroso, confundindo estereótipos com enriquecimento artístico, na incansável expectativa de um milagre” (Benjamin, 1974 [GS 1.1], p. 354; trad. Benjamin, 1984, p. 200). O milagre pelo qual aguarda o estilo tardio decorre de seu olhar pétreo contra o curso do tempo. “Na história da arte, obras tardias são as catástrofes” (Adorno, 2004, p. 184). Assim elas se mostram a exata contraparte da filosofia da história clássica alemã; são ruínas eternas em transição; são o originariamente histórico, i.e., algo posto desde o início, e o monumento exemplar a toda uma época. Sua eternidade escapa do supratemporal pois é tempo petrificado.

Surgem assim problemas em estética e teoria do conhecimento. O contexto de decadência nos períodos históricos que favorecem o florescimento do tardio impinge uma sobredeterminação do objeto que comprime a subjetividade. Por detrás da fachada,

o sujeito se revela uma miniatura de si mesmo, por vezes impotente diante do fluxo torrencial de fenômenos que lhe atravessam. Adorno aponta seu apequenamento na esterilidade do conceito de expressão para o estilo tardio.

De todo modo, a lei da forma das obras tardias é de um tipo que não se abre com o conceito de expressão. No último Beethoven, há construções as mais “sem expressão”, distanciadas; por isso que, de seu estilo tardio, gostava-se tanto de deduzir construções novas, polifônico-objetivas, quanto aquele caráter pessoal intransigente. (Adorno, 2004, p. 180-181)

A guinada da expressão para o sem expressão (*das Ausdruckslose*) irá sinalizar novamente a presença de Benjamin. Este caso, contudo, nos remete a escritos anteriores ao *Drama barroco*: nos remete a “Dois poemas de Friedrich Hölderlin” e sobretudo a “*As afinidades eletivas* de Goethe”. Em uma aproximação panorâmica, pode-se dizer que ambos tratam dos limites da investigação estética em filologia e seu suplemento necessário pela filosofia; nos termos de Benjamin, a relação necessária entre comentário e crítica, que culmina em teor de coisa e teor de verdade, são empregados com peso conceitual por Adorno em sua obra tardia. A análise dos poemas “Coragem de poeta” e “Timidez” demonstraria uma insistência permanente na unidade de forma e conteúdo e a necessidade de uma estética capaz de reunir esses conceitos clássicos. Hölderlin mesmo abordara esse tópico em seus ensaios com a categoria de cesura (*Zäsur*), importante para Benjamin tanto na noção de forma interna (*innere Form*) quanto no conceito de apresentação (*Darstellung*). A partir da comparação dos dois poemas, surgem as primeiras linhas de uma “estética do sem expressão”,²⁷ conceito que, embora ainda não mencionado no texto sobre Hölderlin, pode ali ser rastreado na atividade composicional do artista posta como tarefa (*Aufgabe*) de perseguir a relação efetiva entre poesia (*Dichtung*) e vida (*Leben*), em outras palavras, de perseguir a lei imanente dada pela ideia poética até o emudecimento do sujeito (*Verstummen des Subjekts*) – na epistemologia crítica do prefácio ao *Drama barroco*, até que o conhecimento (*Wissenschaft*) deixe de ser intencionado em favor da apresentação da verdade (*Wahrheit*). “Timidez” se revelaria um poema mais bem sucedido que “Coragem de poeta”, sua primeira versão, na medida em que, seguindo a terminologia de Hölderlin, nele se cumpre a lei poética até atingir o equilíbrio entre a esfera dos deuses e a dos mortais; nas palavras de Benjamin, até atingir “a identidade das formas intuitivas e espirituais entre si e umas com as outras” (Benjamin, 1977 [GS2.1], p. 112; trad. mod. Benjamin, 2011, p. 29) condensada no poetificado (*das Gedichtete*). Assim começa a se

²⁷ Formulação de Primavesi. Cf. 2011, p. 465.

erigir o sem expressão, enunciado anos depois no ensaio sobre *As afinidades eletivas*, quando Benjamin o vincula explicitamente ao declínio da aparência na obra.²⁸ Ele retoma o debate clássico acerca da ambiguidade no termo *phainomena* (ou *Schein*, para a filosofia alemã), livrando-o do sentido de “brilho” ou “engano”, que Platão endereça ao fenômeno em geral, mas acentua na obra de arte enquanto simulacro do ente. O sem expressão mostra-se assim um conceito oposto à aparência. Ele converge com a cesura por seu efeito antirrímico no desenvolvimento da obra e à medida que expõe a técnica de composição – como escreve Hölderlin, sua *mekhané* (1969 [WuB 2], p. 729ss). Ele exerce uma crítica de arte totalmente diversa da filosofia clássica ao não admitir a sensualização da verdade pelo belo, antes atribui a este um sentido demoníaco, algo que transfigura a obra e a mantém ainda atada à sua origem mítica. O sem expressão surge como elemento não encoberto no curso da obra, fissura por onde a crítica se infiltra para interromper a totalidade da aparência estética. Desse modo, Benjamin tenta reconfigurar a antiga unidade entre o bom, o belo e o verdadeiro; não admite que a beleza simplesmente leve ao engano nem que a dialética seja submetida ao regime da ética, mas reconstrói a unidade conservando conexões entre as ideias platônicas superiores para garantir, por exemplo, a relação entre arte e verdade. Por debaixo da obra, contudo, não repousa nenhuma verdade externa a si mesma, assim como não há nenhuma essência escondida na beleza – ela própria é essencializada por Benjamin. “A beleza não é aparência, não é véu de uma outra coisa. Ela mesma não é fenômeno, mas essência por completo, uma essência tal que, por certo, só permanece essencialmente igual a si mesma sob o velamento” (Benjamin, 1974 [GS 1.1], p. 195). Eis por que crítica e mortificação da obra se confundem. O belo aparece somente através do véu, e o que é desvelado deixa também de ser belo. A exposição do verdadeiro na obra é a interrupção da beleza, portanto a mortificação da obra que sobrevive como crítica, como teor de verdade que se eleva do sem expressão. Ottilie, inspiração alegórica para a beleza essencializada; a novela do casal de jovens como fragmento que interrompe a forma-romance; um Goethe atravessado pela cesura de Hölderlin.

Adorno toma o conceito benjaminiano de sem expressão para tematizar a categoria de subjetividade composicional no estilo tardio. Diferente do que ocorre em

²⁸ Assim se encaminha uma alternativa à justificação estética da vida proposta pelo jovem Nietzsche. Este debate se encontra nas anotações preparatórias de Benjamin para a escrita do ensaio sobre *As afinidades eletivas*. Elas não foram publicadas pelo próprio autor, mas estão disponíveis nas *Obras reunidas*. Cf. Benjamin, 1974 [GS 1.3], pp. 837-838.

As afinidades eletivas, não se trata mais de uma interrupção isolada, mas uma miríade de caracteres, frases e passagens impassíveis de articulação segundo a lógica intensiva. Sem expressão é a obra como um todo; daí o sujeito possuído por um silêncio fúnebre, acentuação extrema da falta de sentido. Foi tomado por uma passividade que nos permite falar não somente em mortificação da obra de arte pela crítica, mas da própria subjetividade composicional, que repõe a crítica ao mesmo tempo em que a desafia. Com isso torna-se possível articular todos os elementos teóricos que orbitam a lei formal do último Beethoven: no trato rígido da subjetividade com as convenções repousa o gesto que inscreverá o sujeito no limiar de seu esfacelamento, nas palavras de Adorno, seu pensar a morte (*im Gedanken an den Tod*). O objeto da experiência determinado como clichê reverte-se em algo anterior à experiência, espontaneidade bloqueada, esquematismo sequestrado que aproxima a representação de uma opacidade paradoxal, pois cristalina, mas sem sentido, e o sujeito colide com a negação de si por motivos não hegelianos. “Tocada pela morte, a mão mestra liberta massas de material que antes ela formava; os rasgos e saltos, testemunha da impotência finita do eu diante do existente, são sua última obra” (Adorno, 2004, p. 183). O psicologismo garante então sua vitória de Pirro: ainda assim uma vitória. A proximidade com morte está no cerne do último Beethoven e do estilo tardio em geral – mas, apropriada pela explicação biográfica, a morte assume o papel incômodo de substância da obra que restabelece a subjetividade espontânea como centro do decurso musical. Tudo se passa como se a logicidade da arte não se desprendesse do real, como diz Adorno na *Teoria estética*, como se a obra não se elevasse a partir da empiria. Em seu círculo mágico, a morte não aparece mais como a morte; está atravessada por aquela refração dialética (*dialektische Brechung*) que caracteriza a arte e, no caso do estilo tardio, jamais se dá como símbolo. “[A morte] certamente não pode adentrar de imediato na obra de arte como seu ‘objeto’. Ela é imposta unicamente às criaturas, não às construções, e desde sempre aparece na arte de modo fraturado: como alegoria” (Adorno, 2004, p. 182). A teoria do conhecimento calcada no símbolo teria de abstrair as qualidades da coisa enquanto se apodera dela como objeto ou acompanhar seu movimento provisoriamente até, num cacoete tirânico, condensar tudo em um instante, que naturalmente não contém tudo. Teria de servir àquela *intentio obliqua*, tantas vezes alçada inconscientemente à posição de *intentio recta*. Totalmente diferente é o tardio. Benjamin menciona Creuzer e Görres no parágrafo “Símbolo e alegoria no romantismo”, citado a perder de vista pela força com que ele define a alegoria, *facies hippocratica* da história. Creuzer: processo de

substituição como marca incontestada da alegoria; Görres: sumário de sua temporalidade em caracteres como “em constante progressão”, “acompanhando o fluxo do tempo”, “dramaticamente móvel”, “torrencial”. O processo de substituição da alegorese em Beethoven está na abstratidade das convenções: exposição crua, sim, da morte – não do sujeito, mas morte da torrente de intuições que, antes mesmo de se tornarem objetos, desfilam na partitura enquanto perecem uma a uma, todas as esferas históricas sucedendo-se como inimigas mortais umas das outras, presididas aqui pela fuga e a sonata. A morte do sujeito é somente um epifenômeno, aliás prevenido de antemão por ele próprio à medida em que faz *mimesis* no objeto. Assim o último giro das relações de parentesco originário finalmente se enuncia. Pois a astúcia de um sujeito que se camufla na narratividade catastrófica prova-se crítica da razão pela faculdade mimética, salvação dos fenômenos, enfim, “disposição moral cosmopolita, ainda presente no fim da vida” – o tardio como “representação da imaginação que está de tal modo ligada a essa diversidade das representações parciais no seu livre uso que para ela não se pode encontrar nenhuma expressão designando um conceito”, momento em que se presta dignidade a “muito do inominável cujo sentimento dá vida às faculdades de conhecimento e espírito à mera letra da linguagem” (Kant, 2016, p. 213-214). Cruza-se a linha que separa a exposição de um conceito indeterminado do entendimento para a exposição de um conceito indeterminado da razão, da forma para o sem forma, a representação da qualidade para a da quantidade, marca do sublime desde Longino, mas que, interiorizada no sujeito, inspira aquela grandeza absoluta que só se abre à intuição, permanecendo anterior ao esquematismo sem se evadir da razão sob regime do juízo estético. Morte do sujeito é aqui morte somente de um certo estatuto da subjetividade. A refração dialética que caracteriza a arte é sua segurança frente ao perigo, de modo análogo às descrições kantianas do sublime dinâmico; sua resistência frente a catástrofe veloz lhe permite expandir a si mesmo rumo à espiritualização (*Vergeistigung*) posta como ideia reguladora, e ao fim da vida ele se prova generoso. “Assim as convenções tornam-se expressão na apresentação nua de si mesmas no último Beethoven.” Através das frestas, fissuras e cesuras irradia uma luz dúbia, crítica teológica da razão no duplo sentido do genitivo, e que escapa por entre a paleta infinita de intuições expressivas.

Com a erupção da subjetividade, elas [as convenções] se estilhaçam. Enquanto estilhaços, decompostas e abandonadas, elas mesmas por fim se reverterem repentinamente em expressão; agora, não em expressão do eu isolado, mas da qualidade mítica da criatura e de sua queda, cujo limite as

obras tardias traçam de modo emblemático, assim como nos instantes de interrupção. (Adorno, 2004, p. 183)

O esfacelamento do sujeito persegue, contudo, uma determinação objetiva; quer dizer, seu processo de decomposição acompanha uma lei inscrita na própria coisa, levando a subjetividade a esbarrar em problemas ontológicos de ordem superior. Adorno desdobra o conceito clássico de conteúdo (*Inhalt*) em uma formulação menor, a noção de estofo ou matéria (*Stoff*), para criticar a filosofia da arte de Hegel como julgamento arbitrário pois excessivamente vinculado ao tema: só neste caso a obra se tornaria mesmo manifestação sensível da Ideia. Ao contrário: no tardio, vê-se ressaltar o traço eminentemente ontológico da obra à medida em que o conteúdo se vinga do tema e o acúmulo de material desafia a pergunta pelo quê. O teor de coisa dos períodos de declínio resiste ao pensar – assim também o conteúdo resiste à forma. Ali o conteúdo ganha peso; ao se precipitar sobre si mesmo, enrijece sua lei imanente, até que as construções (*Gebilde*) se fechem à configuração artística quase por completo, e a subjetividade do tardio colide então com o “demasiado terreno” (Benjamin, 1974 [GS 1.1], p. 356; trad. Benjamin, 1984, p. 202). Nisto se exhibe algo de monstruoso. O acúmulo de material não mediado pela subjetividade provoca uma dobra radical na arte; encaminha ela mesma para seu próprio núcleo: debruçar-se sobre si mesma enquanto coisa. A *Teoria estética* admite que toda obra de arte se configura como não ente. Mas esse *ens artificiosus*, a obra tardia, torna-se consciente da pergunta por seu estatuto enquanto a encarna. Também aí a lei de sua configuração permanece fiel à coisa e seu teor. Sabe-se que a filosofia clássica inscreveu a metáfora do organismo tanto na arte quanto na sociedade. “Porém uma coisa, quero crer, terás de admitir: que todo discurso precisa ser construído como organismo vivo” (Platon, 1933, p. 69 [264c]). “Essas considerações mostram, portanto, que a cidade está entre as realidades que existem naturalmente” (Aristote, 1970, p. 29 [1253a]). Adorno: “A venerável unidade daquilo que veio a ser, o direito natural da hierarquia na sociedade representada como organismo, já se mostra como unidade das partes interessadas” (Adorno, 1994 [GS 8], p. 373; trad. mod. Adorno, 2020, p. 259). Uma configuração imanente não poderia se contentar com a representação das contradições inerentes ao todo – ela seria ainda demasiadamente pacífica. Antes, deve demonstrar uma contradição mais fundamental: a contradição do todo consigo mesmo. A sociedade se despede de sua constituição espontânea; por extensão, perde aquela antiga afinidade com a ideia de organismo, se revela como inorgânica, algo de pré-ordenado, um acumulado de interesses que se

esforça em conferir sentido ao sem sentido, um particularismo excessivo que, fiel à dominação, integra, e sobre o qual se equilibra sua unidade frágil. “As circunstâncias modificadoras são extraterritoriais ao sistema da economia política, porém centrais para a história da dominação. No processo de liquidação da economia, elas não são nenhuma modificação, mas propriamente a essência” (Adorno, 1994 [GS8], p. 385; trad. mod. Adorno, 2020, p. 259).

CONCLUSÃO

Na identidade aparente entre forças produtivas e relações de produção repousam os contornos gerais das formas gastas; no véu tecnológico reflete-se a miríade de material ossificado produzido pela técnica de abstração. Este parentesco entre capitalismo tardio e estilo tardio pode com todo direito se eriçar. Mas a arte manifesta o que a sociedade dissimula: à medida que a coisa se fecha ao sujeito, o acúmulo de material põe a aparência como sem aparência, não ente por excelência. Benjamin também sabia disso (cf. Benjamin, 1974 [GS 1.1] p. 356); Adorno o acompanha: “a violência da subjetividade nas obras de arte tardias é o gesto explosivo com que ela abandona as obras de arte. Ela as explode não para se expressar, mas para, com o sem expressão, pôr abaixo a aparência da arte” (Adorno, 2004, p. 183). Assim Platão é virado do avesso. Sem aparência é sem sentido: sem dado sensível. A revolta estética do tardio, exposição da ontologia em decomposição, deixa no entanto marcas profundas em Beethoven, que hesita no último momento. Em filosofia, é praxe buscar causas primeiras quando o conhecimento se desfaz. Assim também se poderia interpretar o papel de *Missa solemnis* que, de modo similar a Kant, duvida da ontologia clássica e da própria teoria do conhecimento, mas invoca a Deus ao mesmo tempo em que revoga a dedução de sua existência pelo juízo de essência. “O sujeito em sua finitude permanece banido; o cosmos objetivo não é mais representado como obrigatório; assim a *Missa* se equilibra sobre um ponto de indiferença que se aproxima do nada” (Adorno, 2004, p. 216). Sobretudo na *Missa*, prevalece um tom arcaizante: debruçar-se sobre si mesma enquanto coisa, coisa social. A arte parece sempre ter se alimentado de sua história, realizando de novo e de novo um *tour de force* ao sedimentar formas enquanto as tornava novo material disponível. Mas o tardio dá meia volta; ao olhar para trás, visa uma ontologia historicamente determinada da arte. Nisso, ele é ainda mais histórico, inventário bruto do que passou e deposição de seu próprio conceito como índice de uma

ontologia permanentemente em declínio. “Recuperar o que passou como sacrifício para o futuro” (Adorno, 2004, p. 221).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bände*. Ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

_____. *Nachgelassene Schriften, Band I/1. Beethoven. Philosophie der Musik*. Ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

_____. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, Theodor W.; MAYER, Hans. Über Spätstil in Musik und Literatur. Ein Rundfunkgespräch. In: TIEDEMANN, Rolf (Org.). *Frankfurter Adorno Blätter VII*. München: edition text + kritik, 1992, pp. 135-145.

ARISTOTE. *La politique*. Tradução e notas J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1970.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Band 1*. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

_____. *Gesammelte Schriften. Band 2*. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. *As afinidades eletivas de Goethe*. In: *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Borebusch, Irene Aron e Sydnei Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009, pp. 11-122.

_____. Dois poemas de Friedrich Hölderlin. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011, pp. 13-48.

CHUA, Daniel K. L. *The »Galitzin« Quartets of Beethoven: Opp. 127, 132, 130*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

DAHLHAUS, Carl. *Beethoven und seine Zeit*. Laaber: Laaber-Verlag, 1987.

DUARTE, Rodrigo. Duas versões contemporâneas para o fim da arte. In: PAZETTO, Debora; CECCHINATO, Giorgia; COSTA, Rachel (Orgs.). *Os fins da arte*. Belo Horizonte: Relicário, 2018, p. 133-146.

HELM, Theodor. *Beethovens Streichquartette. Versuche einer technischen Analyse dieser Werke im Zusammenhang mit ihrem geistigen Gehalt*. Leipzig: C. F. W. Siegel Verlag, 1921.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Werke und Briefe. Band 1*. Ed. Friedrich Beißner e Jochen Schmidt. Frankfurt: Insel Verlag, 1969.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2016.

KINDERMAN, William. *Beethoven's Diabelli Variations*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

LINDNER, Burkhardt. *Goethes Wahlverwandtschaften*. Goethe im Gesamtwerk. In: LINDNER, Burkhardt (Org.). *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2011, pp. 472-492.

MENNINGHAUS, Winfried. Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Kritik des Schönen durch das Erhabene. In: STEINER, Uwe (Org.). *Walter Benjamin 1892-1940: Zum 100. Geburtstag. Memoria, Band 2*. Bern: Peter Lang, 1992.

MENKE, Johannes. *Alla danza tedesca*. Über den vierten Satz des Streichquartetts op. 130, *Musik & Ästhetik* 9/34, 2005, p. 38-53.

PLATON. *Oeuvres complètes. Tome IV, Phèdre*. Trad. Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1933.

PRIMAVESI, Patrick. *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*. In: LINDNER, Burkhardt (Org.). *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2011, pp. 465-471.

SOCHA, Eduardo. *Tempo musical em Theodor W. Adorno*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

URBANEK, Nikolaus. *Auf der Suche nach einer zeitgemäßen Musikästhetik. Adornos »Philosophie der Musik« und die Beethoven-Fragmente*. Bielefeld: transcript Verlag, 2010.

DO CORPO-SUJEITO AO CORPO-CARNE EM MERLEAU-PONTY

Lara Baptista Vidaurre

Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO

O ensaio apresenta a passagem da noção do corpo como sujeito cartesiano para aquela concernente ao corpo como existência encarnada no mundo. Para tanto, será abordada uma diferença fundamental entre a filosofia do sujeito de Descartes e a filosofia da existência merleau-pontyana: o problema da independência (ou dependência) mente-corpo. Enquanto Descartes afirma essa independência, sugerindo uma desidentificação entre corpo e mente, Merleau-Ponty desfaz tal dualismo, afirmando a indiscernibilidade entre o sujeito e o corpo. Para este último autor, o sujeito instaura o mundo, de modo que há indubitavelmente uma simbiose entre corpo-mente-alma. A consequência destes diferentes modos de encarar a filosofia parece restar no seu compromisso ou engajamento no contexto da transformação histórico-temporal do mundo, considerada aí a construção pelo homem da experiência indivisa da carne.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia do sujeito; Filosofia da existência; Sujeito; Corpo; Carne; Engajamento.

ABSTRACT

The current essay shows the shifting from the concept of the body as Cartesian' subject to that relative to the body as incarnated existence in the world. For this purpose, it will be examined a fundamental difference between Descartes' modern philosophy of the subject and the Merleau-Ponty's philosophy of existence: the problem of the independence (or dependence) mind-body. Whereas Descartes declares this independence, suggesting a non-identification between mind and body, Merleau-Ponty breaks down such dualism, asserting the indiscernibility between the subject and the body. For this last author, the subject sets up the world, so that there is undoubtedly a symbiosis between body-mind-soul. The consequence of these different ways of facing philosophy seems to remain in its commitment or involvement in the context of the temporal-historic transformation of the world, considered then the men's making of the indivisible experience of the flesh.

KEYWORDS

Philosophy Subject; Body; Flesh; Subject's Philosophy; Existence's Involvement.

INTRODUÇÃO

Descartes inaugura na era moderna a chamada filosofia da subjetividade, na qual o tema principal, dentre outros, era o conhecimento elaborado dos seres em geral. O privilégio do intelecto instaurara-se, e junto dele a concepção do sujeito independente do corpo. A consequência de tal dicotomia restava na instrumentalização dos seres à vontade dominante do “eu” solipsista, fruto da perfeição de Deus.

Tal dicotomia, ou o chamado dualismo cartesiano, consiste na distinção substancial entre corpo e mente, ou seja, duas realidades absolutamente diferentes e independentes entre si (embora possam agir e interferir uma sobre a outra). Nesse sentido, o dualismo sinaliza com a doutrina que defenda que a realidade deriva de dois, e apenas dois, princípios ou fundamentos.

Entretanto, toda a filosofia de Descartes reconhece Deus como única realidade absolutamente fundamental, da qual depende o ser de todas as coisas. Não se deveria classificar sua filosofia como monista, então?

A resposta é negativa. Para o filósofo, a mente e o corpo são substâncias porque dependem somente do concurso de Deus para existirem e serem o que são. Para Descartes, portanto, haveria somente duas substâncias ou entes fundamentais: a substância pensante (alma, mente) e a substância extensa ou corpórea.

Descartes enquadra-se, assim, numa longa tradição (desde o *Fédon* de Platão) de pensadores que advogam não apenas a realidade da mente (assim como a do corpo), mas, sobretudo, a completa autonomia da mente em relação ao corpo. Ele mesmo explica:

Já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (Descartes, 1983, p. 142, 6º Med., par. 17).

No entanto, para Descartes é inegável a união entre corpo e mente: de fato, esta controla aquele através da vontade, por meio da razão. O corpo, subserviente

a relações mecânicas de causa e efeito, está sujeito a leis reguladoras, enquanto a alma, ou a mente, funciona como eixo ordenador e produtor de valores e ideias, exercendo um domínio racional sobre aquele. Disso resulta, por um lado, um papel passivo que podemos atribuir ao corpo, e, por outro, um papel ativo que podemos fazê-lo em relação à mente.

O corpo seria, assim, um mecanismo determinado em relação à mente – esta, sim, fundamentada segundo a livre vontade do “Eu pensante”. Isso sugeriria, talvez, um desengajamento do corpo em sua ética, em prol de uma alma pensante e crítica, dotada de vontade ativa e construtora de ideias.

Pois bem. Essa tradição é questionada a partir da “filosofia da existência” merleau-pontyana, a qual se caracteriza sobretudo pela interrelacionalidade. O autor de “O visível e o invisível” nega a dicotomia sujeito-corpo cartesiana, sugerindo que é pelo entrelaçamento ou pela indivisão entre ambos que se dá a “deiscência” (Merleau-Ponty, 2003, p. 141) ou capacidade de abertura ao mundo. O sujeito instaura o mundo através de sua corporeidade²⁹ que é sinônimo de sua relação com o outro. Nesta linha, Merleau-Ponty questiona:

[...] Temos ou não temos um corpo, isto é, não um objeto de pensamento permanente, mas uma carne que sofre quando ferida, e mãos que apalparam? Sabemos que as mãos não bastam para apalpar, mas só por isso decidir que nossas mãos não apalparam, pondo-as no mundo dos objetos e dos instrumentos, seria, aceitando a bifurcação do sujeito e do objeto, renunciar de antemão a compreender o sensível, e privar-nos de suas luzes. Propomo-nos, ao contrário, para começar, levá-lo a sério (Merleau-Ponty, 2003, p. 133).

Nossas mãos apalparam o mundo, tendo o condão de transformá-lo. Elas prospectam o mundo, são ativas, e não meramente instrumentais. Conforme o mesmo autor, habitamos a um só tempo num corpo fenomenal (manifestado ao

²⁹ É imprescindível reconstituir uma filosofia da intercorporeidade a partir da tradição das filosofias da consciência. Para Husserl, um outro, ou outra consciência, outro ego só é passível de conhecimento a partir de minha consciência intencional. Assim, o outro só existe, neste sentido da consciência intencional, como uma experiência de meu ego. Deste modo, é possível afirmar que no plano da consciência intencional, o mundo vivido é sempre o mundo vivido de cada um, singularmente considerado, embora sempre intencionalmente dirigido a um outro objeto ou a uma outra consciência. Na filosofia de Merleau-Ponty a consciência já não pode mais ser entendida como soberana ou constituinte, ou mesmo como uma consciência que seja “estrangeira” ao mundo vivido: a consciência deve ser perceptiva, isto é, ligada inextrincavelmente ao corpo, em permanente diálogo com o mundo (o que ele denomina *ser-no-mundo*).

modo de ser da percepção) e noutro objetivo (ou sensível). Merleau-Ponty continua:

[...] que nele [NOSSO CORPO] reúne essas duas propriedades, e sua dupla pertencença à ordem do "objeto" e à ordem do "sujeito" nos revela entre as duas ordens relações muito inesperadas. Se o corpo possui essa dupla referência, isso não pode advir de um acaso incompreensível. Ele nos ensina que uma referência chama a outra [...] (Merleau-Ponty, 2003, p. 133).

Assim, Merleau-Ponty busca dissolver oposições entre alma e corpo, consciência e mundo, sujeito e objeto. Somos “*um único corpo diante de um único mundo*” (2003, p. 138). Como seres espaço-temporais, somos dotados de consciência encarnada no corpo e, por conseguinte, no mundo, com memória do passado e miragem no futuro.

Ademais, para Merleau-Ponty o intelectualismo da tradição moderna deve ceder lugar a uma filosofia da percepção, fundamentada num plano pré-reflexivo da existência. É dizer, a percepção é o nosso primeiro contato imediato e primário com o mundo, ou a origem de nosso modo de existir. É a maneira como sentimos originariamente o mundo, em outras palavras. Em realidade, o autor mencionado questionava o privilégio do intelecto – posto em evidência na filosofia racionalista cartesiana – no intuito de fazer retomar no plano do pensamento a percepção originária ou primordial, antes referida.

Além da corrente denominada intelectualismo, o autor principal deste ensaio aponta, também, à corrente chamada “realismo” o mesmo erro daquela. Conforme escreve Cesar Gomes Bonfim Dias³⁰ na esteira de Merleau-Ponty, o equívoco dá-se no

[...] ‘ignorar’ a ‘experiência da percepção’, tratando-a como ‘representação’ e ‘identificação’. Para o realismo, o sujeito é passivo ante o mundo em si, portanto, efeito do mundo, sendo ele ‘identificado’ como parte do mundo, no entanto, consequência deste último. Para o intelectualismo, o sujeito é pura atividade e constituinte do mundo, de um mundo ideal, assim, é causa do mundo, ele o ‘representa’ (Dias, 2011, p. 10).

Neste ensaio, vamos nos ater à experiência da indivisão ou indiscernibilidade entre sujeito e mundo para sugerir como, pela relação quiasmática da carne, é produzida a diferenciabilidade entre o sujeito e o outro, e

³⁰ GOMES BONFIM DIAS, C. **A experiência da indivisão na filosofia de Merleau-Ponty**. Dissertação (mestrado em filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

entre este e o mundo. É sobre o significado deste conceito de “carne” merleau-pontyano que nos debruçaremos. O que significa dizer que somos carne em transformação e diferenciação? O que seria uma existência humana encarnada?

Pelo quiasma – ou seja, pelo entrelaçamento entre as coisas do mundo objetivo e do mundo subjetivo, originando-se aí o mundo perceptivo - uma nova perspectiva existencial abre-se, portanto, através da experiência sempre renovada e doada ao homem de construir e transformar o mundo que o circunda. Nesse entrelaçamento de sentidos entre todas as coisas do mundo visível e invisível, dá-se a construção de uma grande trama que estrutura nosso ser-estar no mundo. Nessa rede em que tudo se interconecta, como aborda Lévy (2001), não há sujeito nem objeto, o que realmente conta é o grande tecido da experiência que se desdobra continuamente.

Desse modo, trata-se de encarar o mundo não como uma determinação prévia, mas suscetível a um agir engajado e compromissado com a transformação histórico-temporal.

Nesta esteira, aduz nosso autor solar que “o tocar se faz no meio do mundo” (2003, p. 130), sendo “(...) preciso que aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha” (2003, p. 131). Desse modo, a sinestesia entre o tocar e o ver aludida pelo autor implica, em realidade, na inscrição do invisível no visível do mundo.

Não seria o invisível a própria carne do outro, por si inacessível?

Para nós, um possível conceito de “carne” deve englobar tais ideias acima referidas. Nesse sentido, poderíamos especular ser a carne um “elemento” (2003, p. 136) originário e primordial de diferenciação, propiciadora de uma “deiscência” (Merleau-Ponty, 2003, p. 141) ou abertura reversa e inacabada de um visível no vidente, e deste naquele; assim como do vidente no tangível, e deste igualmente naquele: abertura que se aperfeiçoa no e em meio ao mundo. Quem vê e é visto, quem toca e é tocado, aqui e agora, é sustentado por um invisível, horizonte carnal e tessitura umbilical que os liga, os atravessa e os possibilita.

Pretendemos desenvolver nesse ensaio possíveis desdobramentos da ideia de carne merleau-pontyana, expressos em “loquções-resumo”, tais como a

proximidade na distância, a passividade na atividade, a unidade na abertura, a generalidade na unidade, a superfície na profundidade, e identidade na diferença.

Em Merleau-Ponty, o conceito de corpo ganha uma abertura a um sentido sensível do mundo. Em outras palavras, nosso corpo é presença no mundo – um corpo vivido e não meramente um conjunto de órgãos. Nosso corpo é fenomenal, e se expressa no movimento e na ação: a experiência perceptual é sempre perspectiva, ou seja, leva em conta um dado ângulo, uma dada distância.

Descartes apostaria nesta perspectiva perceptual? Certamente, não. Sustentando que mente e corpo existam de fato em um estado de união substancial, unidos e capazes de mutuamente afetar um ao outro, sua separação ontológica no entanto permanece uma pedra angular de sua visão geral. Em contrapartida, Merleau-Ponty insiste na recusa de tal distinção ontológica, afirmando, portanto, uma concepção de mundo inacabada e sempre pronta a se renovar. Um mundo onde não existe nem proximidade nem distância, nem superfície e nem profundidade, mas onde tais experiências se entrelaçam na reabertura quiasmática da carne.

PASSIVIDADE NA ATIVIDADE; PROXIMIDADE NA DISTÂNCIA

Como as pinceladas de uma pintura a óleo podem deixar sempre um último retoque por completar, as relações quiasmáticas pressupõem também um inacabamento. São relações na iminência de se completarem. Desse modo, a proximidade não pode ser oposta à distância: em realidade, engloba-a. Vejamos o que escreve Merleau-Ponty:

[...] Compreende-se então por que, ao mesmo tempo, vemos as próprias coisas no lugar em que estão, segundo o ser delas, que é bem mais do que o ser-percebido, e estamos afastados delas por toda a espessura do olhar e do corpo: é que essa distância não é o contrário dessa proximidade, mas está profundamente de acordo com ela, é sinônimo dela. É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 2003, p. 131-132).

No caso, a espessura da carne constitui-se por meio de um desvio do olhar entre vidente e coisa: é precisamente a imprecisão deste desvio que possibilita a

comunicação entre eles. O desvio impreciso (e distante) constitutivo do olhar, então, propicia comunicação e proximidade.

Este caminho de pensamento pode ser aplicado a outra dialética da carne: a passividade na atividade. É pela passividade ou recolhimento da carne que o visível se fenomenologiza, ainda que parcialmente ou de modo incompleto.

Ao tocar a mão esquerda, a mão direita também é tocada - uma vez ativa, torna-se passiva. O tocar acontece tocando-se. Assim também a relação entre vidente e visível: o olhar exterior acontece enquanto se olha a si mesmo.

Nesse sentido, nosso autor assevera:

[...] De sorte que o vidente, estando preso no que vê, continua a ver-se a si mesmo: há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade - o que constitui o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros vêem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuam reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto [...] (grifos nossos)) (Merleau-Ponty, 2003, p. 135).

Portanto, colocar-se numa atitude passiva ou recolhida pressupõe pensar o imperativo de - ao sermos vistos ou tocados por um outro -, mediante uma cadeia de relações, “(...) existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma (...)”.

Sobretudo ser assombrado pelo fantasma através de um abandonar-se na experiência sensível marcada pela sinestesia.

Quando o corpo se descobre visto, ele se descobre como aquele que vê. Nesse ponto, o vidente já não existe sem o visível, é parte dele, apesar de com ele não coincidir. Tal é a passividade na atividade, e a proximidade na distância.

UNIDADE NA ABERTURA; GENERALIDADE NA UNIDADE

Começamos pela generalidade na abertura. Merleau-Ponty conceitua carne como elemento geral (“coisa geral”), situado entre o “indivíduo espacio-temporal e a ideia”. A carne é tessitura umbilical que atravessa o ver e o visto, ou seja, o inacessível que possibilita a autonomia da experiência sensível. Por outro lado, a

ideia pressupõe o sensível, não é seu contrário - donde que a suposta invisibilidade da carne está igualmente imbricada no visível sentiente.

O autor de “O quiasma – entrelaçamento” escreve:

[...] A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao lugar e ao agora. Ainda mais: inauguração do onde e do quando, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato (grifos nossos) [...] (Merleau-Ponty, 2003, p. 136).

Ao falar da carne como “aderência ao lugar e ao agora”, Merleau-Ponty parece chamar atenção para a dimensionalidade histórico-temporal deste elemento. Carne é possibilidade de mutação e transformação dos fatos (“facticidade”).

O elemento carne pressupõe um “entre” a dimensionalidade “espaço-temporal e a ideia”, não sendo realizada sua vocação se faltar o envolvimento de outros corpos em sua grandeza reversa. As relações quiasmáticas são caracterizadas pela dobra reversa constante entre vidente e visível, entre tangível e estes; e de todos em relação ao mundo. Sua reversibilidade contém uma unidade inerente, já que se trata, como mencionado anteriormente, de “um único corpo diante de um único mundo”. No entanto, a carne somente perfectibiliza-se diante de outros corpos, ou em comunhão com um “Sensível em geral”. Onde se conclui sua generalidade na unidade.

Merleau-Ponty esclarece:

[...] O que significa [i.é, admitir que o corpo sinérgico não é objeto] que cada visão monocular, cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral. Ora, essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, por que não se abriria ela a outros corpos? O aperto de mãos também é reversível, posso sentir-me tocado ao mesmo tempo que toco e, por certo, não existe um grande animal de que nossos corpos sejam os órgãos, como as mãos, os olhos o são cada um deles. Por que não existiria a sinergia entre diferentes organismos, já que é

possível no interior de cada um? (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 2003, p. 138).

A generalidade na unidade possui como consequência a abertura na unidade. Esta abertura (ou deiscência) traveste-se em compromisso, enrolamento, engajamento e envolvimento com o outro e o mundo. Para o autor ora estudado, em que pese habitarmos um “único corpo”, existem outras visões além da minha, “outras paisagens além da minha”: se o movimento sinestésico está presente em mim, por que não estaria nos outros, e igualmente entre mim e estes?

Continua o mesmo autor:

[...] Se pudermos mostrar que a carne é uma noção última, que não é união ou composição de duas substâncias, mas pensável de per si, se há uma relação do visível consigo mesmo que me atravessa e me transforma em vidente, este círculo que não faço mas que me faz, este enrolamento do visível no visível pode atravessar e animar tanto os outros corpos como o meu. Se pude compreender como nasce em mim esta vaga, como o visível que está acolá é simultaneamente minha paisagem, com mais razão posso compreender que alhures ele também se fecha sobre si mesmo, e que haja outras paisagens além da minha: se se deixou captar por um de seus fragmentos, o princípio da captação está assimilado, e o campo aberto para outros Narcisos, para uma "intercorporeidade". Se minha mão esquerda pode tocar minha mão direita enquanto ela apalpa os tangíveis, tocá-la tocando, voltar para ela sua palpação, por que, tocando a mão do outro nela também não tocaria o mesmo poder de esposar as coisas que toquei na minha? É verdade que "as coisas" de que se trata são minhas, que toda a operação se passa, como se diz, “em mim”, em minha paisagem, um ao passo que agora se trata de nela instaurar outro [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 2003, p. 137).

Nesta passagem, ele dá a entender a responsabilidade dos videntes sobre os visíveis situados alhures. O domínio da carne é ilimitado: estamos envolvidos na abertura da “intercorporeidade”³¹. A carne, elemento geral e uno, é sobretudo atravessada por uma relação aberta e oniabrangente.

SUPERFÍCIE NA PROFUNDIDADE

A profundidade enquanto tal não significa uma coordenada espacial, posto que existe *a priori* de tal objetivação. Como fenomenólogo, Merleau-Ponty descreveu a profundidade enquanto fenômeno: é dizer, ele almeja perscrutar como essa dimensão se revela ao corpo, como as coisas existem em seu entorno, seja o espaço, os objetos, a natureza. O autor quer investigar de que maneira o

³¹ Vide explicação deste conceito na página 3 deste ensaio, na segunda nota de rodapé.

homem se relaciona com a sua natureza aparente, qual sua essência e seu propósito para a existência.

Na ânsia de “retornar aos fenômenos”, Merleau-Ponty busca compreender a estrutura espacial e sua relação com o corpo, tentando assim perquirir sobre o “contato original e primordial” de ambos. O autor inclina-se sobre a profundidade, no intuito de descrever nossa experiência tal como ela é. Neste sentido, a profundidade se faz responsável pelo entrelaçamento entre corpo e espaço, atestando a indircenibilidade entre ambos.

Nesta esteira, Merleau-Ponty utilizou-se largamente não só do espaço real, mas também do pictórico. Diferentemente do cientista, o artista jamais permanece impermeável ou desapegado do mundo. Com esta afirmação queremos dizer que entre a fenomenologia e a arte existem muitas semelhanças: como uma experiência sempre inacabada e incoativa, tendo por norte não somente descrever essências, mas interrogar radicalmente o mundo, ambas se constituem numa obra aberta e fecunda. Tal nos é comprovado através de um artista como Cézanne, sobre o qual nosso autor solar largamente se debruçou.

Para Cézanne, “a sensação é a base de tudo”, e, por conseguinte, ele não ignora o concreto, a sensação, a percepção. Se há uma lógica pictórica a ser seguida é o movimento vivo das cores, essas sensações mais primordiais. Queria ele voltar aos fenômenos, como nosso filósofo? Cézanne pinta uma multiplicidade de perspectivas que deságuam num caos iridescente. Sua pintura não estática constitui-se em meio a um espaço que está sempre renascendo e se revelando de novo ao espectador.

Ao pintor importa deformar a perspectiva e, conseqüentemente, a aparência do plano: fluído, ele se metamorfoseia num evanescer de formas, porque somente as deformações são capazes de dar a impressão da plasticidade. Esta apresenta o caráter dual do espaço, que “está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis” (Merleau-Ponty, 2011, p. 608). Porquê plástico, o espaço nunca está completamente constituído.

Conforme Cézanne, “a natureza está mais em profundidade que em superfície” (Gasquet, pp 129 ;140; 147; 151). Ora, o que reside abaixo desta? O

mistério. O pintor quer descer “ao mistério do ser, às raízes mesmas do enigma” (Gasquet, p. 153.). Para o pintor, não existe separabilidade primordial entre senciência e sentido. A profundidade está no sentir, no aprender a “ver” sempre de novo. Trata-se de “descer, com a pintura, à raízes sombrias, enredadas nas coisas, subindo com as cores, florescendo-se à luz com elas; saber ver, sentir” (Gasquet, p. 166.).

Assim como Merleau-Ponty, Cézanne toma como ponto de partida a experiência sensível. Assim como a arte perspectiva tem o condão de moldar e deformar o espaço pela sua plasticidade, nosso corpo é capaz de produzir uma experiência espaço-temporal também “deformável” – exatamente porque em constante transformação.

Merleau-Ponty aduz:

[...] O corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um a outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. E ele é unicamente ele, porque é um ser em duas dimensões, que nos pode levar às próprias coisas, que não são seres planos mas seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito que os sobrevoe, só abertas, se possível, para aquele que com elas coexista no mesmo mundo [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 2003, p. 132).

Nossa carne, ser bipolar facial, é um ser em profundidade. Nosso corpo como massa sensível que é (profunda), perfaz-se na experiência (ou “massa”) do sensível (superfície). O corpo pode nos levar às coisas mesmas, posto lhe ser ínsito a abertura à fenomenalidade. Permanecer aberto é fazer-se copertencente ao mundo, é sentir-se parte dele. A abertura ao mundo pressupõe não encará-lo como algo estabelecido previamente, mas suscetível de transformações mediante um agir engajado do homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos dizer que a grande perspicácia merleau-pontyana foi recolocar a subjetividade, o cogito,

[...] no seu devido lugar, qual seja, entrelaçado com as coisas, com o mundo e, [...] com outrem. Formando, assim, uma carne, a qual se configura como ‘coesão sem princípio’, no sentido de não ter uma

essência pré-determinada, como encontramos, por exemplo, nas metafísicas tradicionais [...]³².

Não sendo pré-determinada, a carne, ao contrário, exige uma tomada de posição no mundo, um “assumir a situação feita”. Em “A dúvida de Cézanne”, Merleau-Ponty discorre brevemente sobre a vida do gênio Leonardo Da Vinci, o qual fora abandonado pelo pai e criado pela mãe camponesa nos quatro primeiros anos de vida. A tese merleau-pontyana refere-se ao gênio pintor como alguém que, tornando-se “consciência pura”, aprendeu a tomar posição em relação ao mundo e aos outros através da assunção da situação que encontrara feita por seu nascimento e infância. “(...) Não há consciência que não seja modulada por seu engajamento primordial na vida e pelo modo deste engajamento (...)”³³.

Sobre a tensão entre o mundo dado previamente e aquele o qual somos capazes de protagonizar, ou “assumir a situação”, Merleau-Ponty adverte em “A dúvida de Cézanne”

[...] Se desde o nascimento sou projeto, impossível distinguir em mim o dado e o criado, impossível portanto designar um só gesto que não seja senão hereditário ou inato e que não seja espontâneo, mas também um só gesto que seja absolutamente novo em relação a esta maneira de estar no mundo que me é desde o início. É o mesmo dizer que nossa vida é inteiramente construída ou inteiramente dada. Se há uma verdadeira liberdade, só pode existir no percurso da vida, pela superação da situação de partida e sem que deixemos, contudo, de ser o mesmo – eis o problema. Duas coisas são certas a respeito da liberdade: que nunca somos determinados e que não mudamos nunca, que, retrospectivamente, poderemos sempre encontrar em nosso passado o prenúncio do que nos tornamos [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 1975, p. 312-313).

O corpo-carne merleau-pontyana é sobretudo dimensão histórico-temporal. É condição de possibilidade da História, desígnio que faz do homem projeto capaz de encontrar os meios de transformá-la. Não somos seres determinados; ao contrário, somos frutos de escolhas.

Como bem ressalta Merleau-Ponty em outro ensaio - “O olho e o espírito” - situação diferente ocorre em relação ao corpo-sujeito cartesiano: “(...) Pode um cartesiano crer que o mundo existente não é visível, que a única luz é de espírito,

³² Santos, Renato. O sentido ontológico da alteridade segundo Merleau-Ponty. Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 9 – n. 17, p. 237-254, Jan-Jun.2018

³³ HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **A dúvida de Cézanne**. In: Textos estéticos. 1ª ed. Tradução Nelson Alfredo Aguilar. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI, p. 315 (**Coleção Os Pensadores**)

que toda visão se faz em Deus (...)”³⁴. O hiato existente entre o sujeito – fruto da perfeição de Deus – e as coisas restara consagrado, o que possibilitava a instrumentalização destas em prol do eu dominante solipsista.

Para Merleau-Ponty, não existe um sujeito cujo centro seja Deus. Para ele, a comunicação homem-mundo passa pelo corpo-carne: “(...) Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne (...) (2003, p. 132).

O corpo-carne se faz através do mundo, e circula em torno deste. Um mesmo estofo os molda. Sobre isso, adverte nosso autor em “O olho e o espírito”:

[...] Visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas; é captado na contextura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas já que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo à volta de si; elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas na sua carne, fazem parte da sua definição plena, e o mundo é feito do próprio estofo do corpo. Estes deslocamentos, estas antinomias [o corpo constitui-se ao mesmo tempo em vidente e visível] são maneiras diversas de dizer que a visão é tomada ou se faz do meio das coisas, [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 1975, p. 279).

O corpo-carne é desvio, deslocamento: aliás, é pelo desvio que se vislumbra-o. São suas distorções que o fazem passividade na atividade, proximidade na distância, unidade na abertura, generalidade na unidade, superfície na profundidade e, por último, agora – identidade na diferença. Vejamos o que o autor continua a ressaltar em “O olho e o espírito”:

[...] Quando eu vejo, através da espessura da água, o ladrilhado no fundo da piscina, não o vejo apesar da água, dos reflexos; vejo-o justamente através deles, por eles. Se não houvera essas distorções, essas zebruras do sol: se eu visse sem esta carne a geometria do ladrilhado, então é que cessaria de o ver como ele é, onde ele está, a saber: mais longe do que qualquer lugar idêntico [...] (grifo nosso) (Merleau-Ponty, 1975, p. 294).

O corpo-carne se faz elemento diferenciador porque perfaz-se no desvio, não constituindo uma totalidade fechada em si mesma. Somos agregação e desagregação, idênticos e diferentes, seres paradoxais *de per si*. Marilena Chauí escreve (apud Renato Santos):

³⁴ HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. In: Textos estéticos. 1ª ed. Tradução Gerardo Dantas Barreto. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI, p. 298 (**Coleção Os Pensadores**)

Afirmar que estamos encarnados com as coisas significa dizer que a carne “é *pacto* de nosso corpo com o mundo e *pacto* entre as coisas, entre as palavras e as ideias [...]. O quiasma, trabalhando a Carne por dentro, enlaça, cruza, segrega e agrega, reflexiona sem coincidir. Diferenciação (grifos da autora) (Chauí, 2002, p.111-112).³⁵

Neste ponto, é necessário fazer uma comparação entre a ontologia clássica e a inaugurada por Merleau-Ponty. Para tanto, utilizamo-nos dos entes matemáticos. Assim, de modo distinto do ser perspectivista (paralelo e sem transcendência) euclidiano, prevalece na ontologia merleau-pontyana um espaço topológico permissivo de relações de vizinhanças e envolvimento entre as partes opostas, no qual o princípio *selvagem*³⁶ do Logos – ou ser bruto, é fundado. “(...) É este ser selvagem ou bruto que intervém em todos os níveis para ultrapassar os problemas da ontologia clássica” (Merleau-Ponty apud Renato Santos, 2014, p. 197, grifo do autor).

O mundo paralelo e perpendicular euclidiano não permite diferenciação, posto que não composto de desvios. Encerrado numa totalidade fechada, não se desloca. A nova ontologia merleau-pontyana afirma a profundidade do Ser bruto, inaugurando uma nova topologia das diferenças.

Merleau-Ponty fez sua essa “missão”, certamente: proceder à perscrutação do mundo naquilo que nos diferencia igualando-nos. Naquilo que afirma nossa proximidade na distância. No que confirma nossa passividade na atividade. No que nos aprofunda na superfície. E no que nos unifica na abertura.

Ele arremata, em “O olho e o espírito”:

[...] À nossa filosofia só resta empreender a prospecção do mundo atual. Nós *somos* o composto de alma e corpo; (...) O espaço não é mais aquele de que fala a *Dióptrica* [de Descartes], rede de relações entre objetos, tal como o veria uma terceira testemunha da minha visão, ou um geômetra que a reconstrói e a sobrevoa; é um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não o vejo segundo o seu invólucro exterior, vivo-o por dentro, estou

³⁵ Santos, Renato. O sentido ontológico da alteridade segundo Merleau-Ponty. Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 9 – n. 17, p. 237-254, Jan-Jun.2018

³⁶ “Espírito Selvagem” é uma expressão cunhada por Merleau-Ponty, significando o laço que ata o “espírito” (ou o que leva à lembrança da alma, da essência de que é feito o homem) ao Ser Bruto, ou seja, que lembra e nos faz pensar no próprio Ser. Já o termo “Selvagem” denota a imagem da transgressão, da transformação, da “novidade”; é aquilo que almeja ultrapassar o dado, o pronto, o acabado, ou instituído. Podemos dizer que se trata da busca pelo ser como transgressão. O pintor Cézanne personifica tal espírito, uma vez que ele parte do que é constituído para mirar no constituinte; o que há para se ver que ainda não se viu; a novidade.

englobado nele. Afinal de contas, o mundo está em torno de mim, e não adiante de mim [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty 1975, p. 290).

O que significa, afinal, volver mutuamente a alma ao corpo em Merleau-Ponty, em oposição ao pensamento separatista corpo-sujeito de Descartes? Significa anunciar que o corpo-carne é condição de possibilidade para, pelos desvios, nos fazer agentes da indeterminabilidade histórico-temporal. O mundo é rede de relações, intercorporeidade – e é nele que o engajamento se perfaz.

Neste sentido, o “corpo vivido” consiste na concreção visível da existência, o “lugar” em que a existência se exprime e, por conseguinte, exprime o mundo. Aquele corpo, fundante do corpo físico ou objetivo, exprime o modo ou meio pelos quais o homem exerce sua liberdade.

Em Merleau-Ponty, a liberdade é, pois, mediada pelo “corpo vivido”. A consciência deste corpo não é um “eu penso”, como em Descartes, mas um “eu posso” que em nosso autor solar capacitará o homem ao exercício de sua liberdade, que é também escolha.

Antes de escolhermos viver nesse mundo, nosso mundo nos escolhe. É dizer, o “mundo vivido” opera desde sempre sob um logos cultural manifestado nas instituições de cultura e linguagem. No entanto, isto não nos impede de constituir com nosso corpo próprio possibilidades sempre abertas, uma vez que este mundo não é algo fechado, ou acabado, e sempre posso nele intervir através do exercício de minha liberdade.

A linha geométrica que delimita o contorno dos objetos não pertence ao mundo visível, segundo o autor fulcral deste ensaio³⁷: de fato, a falha, a defeituosidade, bem assim o desvio não compõem tal ontologia clássica, na qual a perfeição do corpo-sujeito insere-se. Ao contrário, a nova ontologia merleau-pontyana afirma, pelo corpo-carne, que é pelo olhar das imperfeições e distorções que se chega à plena visão. Assim, a visão tem o condão de envolver o mundo mas, ao mesmo tempo, é também envolvida por ele. As coisas do mundo não se encontram inerte diante de mim: o visível não é estático, entidade pura, mas me envolve e me toca. Por conseguinte, o mundo, as coisas visíveis, não estão como objeto frente a um sujeito – estou, antes de tudo, envolvido com elas, enquanto quiasma.

³⁷ HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **A dúvida de Cézanne**. In: Textos estéticos. 1ª ed. Tradução Nelson Alfredo Aguilar. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI, p. 307 (**Coleção Os Pensadores**)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bitencourt, Joceval Andrade. **Descartes e a invenção do sujeito** / Joceval Andrade Bitencourt. – São Paulo: Paulus, 2017. – (Coleção Filosofia em questão)
- Dias, César Gomes Bonfim. **A experiência da indivisão na filosofia de Merleau-Ponty**. Dissertação de mestrado apresentada na PUC-SP, sob orientação da prof. Dra. Salma Tannus Muchail. São Paulo, 2011.
- GASQUET, J. **Cézanne**. Paris: Cynara/Bernheim-Jeune, 1988.
- LÉVY, Pierre. **A Conexão planetária: o mercado, o ciberespaço, a consciência e o mundo entrelaçados**. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- Merleau-Ponty, M. **Fenomenologia da percepção**. 4ª ed. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- Merleau-Ponty, M., **O visível e o invisível**, São Paulo, Perspectiva S.A, 2003
- HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **A dúvida de Cézanne**. In: Textos estéticos. 1ª ed. Tradução Nelson Alfredo Aguiar. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI (**Coleção Os Pensadores**)
- HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. In: Textos estéticos. 1ª ed. Tradução Gerardo Dantas Barreto. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI (**Coleção Os Pensadores**)
- Santos, Renato. **O sentido ontológico da alteridade segundo Merleau-Ponty**. Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 9 – n. 17, p. 237-254, Jan-Jun.2018

COLONIALISMO, CAPITALISMO E VIOLÊNCIA

Lorena Silva Oliveira

Pós-doutoranda pelo PPGF/UFRJ.

Bolsista FAPERJ-Programa Pós-Doutorado Nota 10-2024.

Email: bendizendodralorena@gmail.com

RESUMO

O presente texto tem por objetivo apresentar a interconexão entre os conceitos de colonialismo, capitalismo e violência a partir das filosofias africanas e do pensamento decolonial de autores como: Aimé Césaire, Frantz Fanon, Walter Mingolo, Achille Mbembe e Aníbal Quijano. Buscar-se-á desmistificar o colonialismo como uma empreitada filantrópica, revelando-o como um projeto de exploração impulsionado por interesses econômicos, destacando sua contribuição para a acumulação primitiva de capital e o desenvolvimento do capitalismo. A violência é apresentada como uma condição intrínseca para essa acumulação e são demarcadas algumas das múltiplas formas de violência exercidas no período colonial, evidenciando que as estruturas de poder coloniais persistem na contemporaneidade sob a forma da 'colonialidade'.

PALAVRAS-CHAVE

Colonialismo; capitalismo; violência colonial; colonialidade.

ABSTRACT

The aim of this text is to present the interconnection between the concepts of colonialism, capitalism and violence based on African philosophies and the decolonial thinking of authors such: as Aimé Césaire, Frantz Fanon, Walter Mingolo, Achille Mbembe and Aníbal Quijano. The aim is to demystify colonialism as a philanthropic endeavor, revealing it as a project of exploitation driven by economic interests, highlighting its contribution to the primitive accumulation of capital and the development of capitalism. Violence is presented as an intrinsic condition for this accumulation and some of the multiple forms of violence exercised in the colonial period are outlined, pointing out that colonial power structures persist in contemporary times in the form of 'coloniality'.

KEYWORDS

Colonialism; capitalism; colonial violence; coloniality.

INTRODUÇÃO

O filósofo camaronês Bidima (2002, p.01), nos diz que “não podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados ao que nos precede”. Nesse sentido, é necessário sermos críticos em relação à História e tomar como ponto de partida a existência cultural como fonte de construção do pensamento filosófico.

Portanto, falar sobre colonialismo, capitalismo e violência e suas intrínsecas relações, requer fazermos um exercício de revisão história que consiga responder algumas questões fundamentais para o nosso entendimento. Nesse sentido, para iniciarmos nossa reflexão, precisamos, primeiramente, fazermos algumas demarcações:

Tendemos a encontrar abordagens que nos apresentam o colonialismo como um sistema histórico de dominação política, econômica e cultural marcado, inicialmente, pelas grandes navegações e expedições marítimas europeias ocorridas a partir dos séculos XV e XVI.³⁸

Aprendemos que o início do colonialismo está diretamente ligado ao contexto europeu da época, caracterizado pelo Renascimento, pela expansão comercial e pelo desenvolvimento da ciência náutica e cartográfica. Essas expedições marítimas resultaram na invasão (dita descoberta e conquista) de vastas regiões das Américas, África e Ásia, dando início à exploração colonial.

Tais territórios conquistados eram tratados como fontes de riqueza inesgotável, especialmente de ouro, prata, especiarias, açúcar e algodão. Por fim, aprendemos que esse fluxo contínuo de recursos, juntamente com o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, forneceu a base material essencial para o surgimento do capitalismo moderno industrial.

³⁸ Sobre o conceito de colonialismo, a autora Maria Meneses coloca uma observação importante em seu artigo “Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique”. Segundo ela, um dos problemas associados à definição de colonialismo prende-se com o facto deste conceito estar relacionado com o de imperialismo. Ela diz: “Se, para Schumpeter (1974: 6), a referência ao império sugere uma ocupação política ilegítima por parte de um Estado, na análise sociopolítica de Lenine (2010 [1916]), o imperialismo é caracterizado como o estágio mais avançado do capitalismo, interpretação inspirada no trabalho de John Hobson (1902). Este último definiu o imperialismo como a procura agressiva, pelo capital financeiro, de mercados e investimentos estrangeiros durante períodos de baixo consumo. Na sequência desta busca por mercados e fontes de matéria-prima assiste-se, como sublinha Lenine, à globalização do capital, processo que se traduz na partilha do mundo entre associações capitalistas internacionais, cujo resultado é a divisão territorial do mundo entre as maiores potências capitalistas. Posteriormente vários pensadores marxistas irão analisar o imperialismo como um estágio histórico do desenvolvimento do capitalismo, ampliando a caracterização além da experiência histórica de dominação política e militar.” (Menezes, 2018, p.118)

Mas, sabemos que esse resumo, comumente apresentado pela perspectiva dos povos colonizadores, visa expor o caráter aparentemente simplista deste processo, como se o processo colonial tivesse sido um marcador histórico essencial, não violento, para o desenvolvimento e civilização dos territórios e pessoas colonizadas durante tal período.

Todavia, se buscarmos compreender a relação entre colonialismo, capitalismo e violência, pela perspectiva dos povos colonizados, o que encontraríamos? Esse é o objetivo desta reflexão: entender tal relação desde os povos do Sul Global que possuem histórico colonial. Para isso, convocarei a perspectiva das filosofias africanas e do pensamento decolonial, apresentando os pensares Aimé Césaire, Frantz Fanon; Walter Dignolo, Achille Mbembe e Anibal Quijano, para entendermos como esses filósofos podem nos auxiliar nessa empreitada.

O COLONIALISMO PELA PERSPECTIVA DE AIMÉ CÉSAIRE

Iniciemos entendendo o colonialismo.

Aimé Césaire, em sua obra *“Discurso sobre o colonialismo”* (2010), no traz a seguinte indagação: “o que é em seu princípio a colonização?” e reflete sobre a necessidade de respondermos, de forma evidente, esta questão, o que requer, para ele:

Reconhecer que ela *não é evangelização*, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da *ignorância*, da enfermidade, da tirania; nem a *expansão de Deus*, nem a *extensão do Direito*. Admitir de uma vez por todas, sem titubear por receio das consequências, *que na colonização o gesto decisivo é o do aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força*, com a maléfica sombra projetada por trás por uma forma de civilização que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a *estender* a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial (Césaire, 2010,p.17, grifo meu).

Nesse sentido, ao evidenciar o que a colonização não foi, Césaire busca fazer uma inflexão, ou seja, contrapor o que comumente é apresentado, nos acervos coloniais disponíveis a nós, sobre o que foi a colonização e quais eram seus objetivos.

A saber, o colonialismo e as expedições marítimas foram sustentados por uma visão religiosa e filosófica eurocêntrica cristã do mundo. Embasado no princípio da Terra Nullius³⁹ os colonizadores amparados em suas perspectivas jurídicas e com a

³⁹ No contexto do Direito Internacional, a expressão Terra Nullius (Terra de Ninguém) refere-se a territórios que não são considerados propriedades de nenhum Estado. Logo, esse princípio jurídico foi utilizado para justificar o colonialismo europeu afirmando que determinadas terras eram "vazias" ou "sem dono", pois não eram habitadas por povos considerados civilizados, segundo os critérios europeus da época. Em suma, a ideia de Terra Nullius serviu como uma ferramenta legal e filosófica que mascarava a violência da ocupação colonial, sob uma suposta ausência de civilização nas terras

autorização da igreja, colonizavam espaços considerados ‘sem donos’, ‘não civilizados’ e ‘não cristãos’, como se tal ato fosse uma missão civilizadora e evangelizadora na qual os povos brancos/europeus eram os executores.

O humanismo renascentista também desempenhou um papel significativo nesse processo. Esse movimento substituiu o teocentrismo medieval pela centralidade humana como referência na cultura e no pensamento; deu ênfase no pensamento crítico, na observação empírica, dando abertura ao surgimento do conhecimento científico. Sendo, portanto, decisivo para a modernidade europeia, por abrir caminhos que possibilitaram a revolução científica, as grandes navegações, reforma protestante, novas concepções políticas e etc.

Contudo, ao criar e enfatizar a ideia do grande potencial e capacidade racional do indivíduo europeu, como modelo de civilização, este movimento relegou outros povos à categoria de ‘primitivos’ e/ou ‘selvagens’. Do ponto de vista filosófico, esse é um dos aspectos mais marcantes dessa era, para essa reflexão, pois o fato desse movimento cultural e filosófico ter colocado o ser humano no centro do pensamento (antropocentrismo), não necessariamente tornava a categoria ser humano universal.

Podemos considerar que o humanismo foi interpretado pelos europeus, como uma valorização específica da humanidade europeia, considerada mais avançada cultural e intelectualmente. Essa ideia *construída* de uma superioridade europeia, em todos os níveis, somada às ideias de progresso e civilização, levaram à crença de que os europeus tinham o direito ou o dever de levar sua ‘superioridade cultural’ para outras partes do mundo, justificando a colonização.

Nesse sentido, vemos que, no decorrer da história, essa racionalidade tão exaltada e superioridade cultural foi utilizada, também, para criar teorias pseudocientíficas que afirmavam a inferioridade racial e cultural de outros povos, como os indígenas (povos originários) e africanos.

É neste cenário que se ergue então *a ideia de raça* como justificativa classificatória para denominar todos aqueles ‘não-europeus’ como seres inferiores, logo, menos humanos (ou não humanos). As populações do continente africano estariam enquadradas nesta condição de seres ‘não-civilizados’ / ‘inferiores’ e teriam, a partir de então, sua humanidade questionada por meio de teorias racistas de vícios biológico, (racismo científico)

conquistadas.

É por isso que Césaire nos convida a pensar a colonização pelo que ela não foi. Afinal, para este pensador o pseudo humanismo⁴⁰ europeu foi uma falácia! Fazendo a seguinte crítica: “E esta é a grande reprovação que eu faço ao pseudo humanismo: haver socavado , por muito tempo os direitos do homem; tido deles, e ainda ter, uma concepção estreita e dividida, incompleta e parcial; e, no final das contas, sordidamente racista” (Césaire, 2010,p.22)

Ou seja, o humanismo europeu possuía uma concepção estreita e parcial sobre quais humanos deveriam estar no centro, serem ouvidos e considerados em sua completa humanidade, nos pensares sobre os projetos de sociedade. O que demonstra que as reais intenções não era levar a civilização, o ‘progresso’ intelectual e cultural para os povos ditos inferiores, pois para ele “a distância da colonização à civilização é infinita” (Césaire, 2010,p.19) e de todas as expedições, estatutos e ministeriais coloniais existentes, não se pode resgatar nenhum valor humano.

Nesse sentido, para desmentir estas falsas ideias que foram difundidas como justificativas do fenômeno da colonização que, encoberto/protegido por um pedantismo cristão, elaborou equações desonestas como: *cristianismo é igual a civilização*, *paganismo seria igual a selvagerismo*, gerando consequências “colonialistas e racistas abomináveis, cujas vítimas deveriam ser os índios, os amarelos, os negros.” (Césaire, 2010, p.18), o pensador elabora a equação que considera realmente válida para expressar o colonialismo, diz Césaire: “Cabe-me agora levantar uma equação: *colonização=coisificação*” (Césaire, 2010,p.32, grifo meu)

Essa equação busca traduzir o que fora o colonialismo na medida em que expõe ser, o resultado dessa equação: sociedades esvaziadas, culturas pisoteadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, milhares de pessoas sacrificadas, economias nativas desorganizadas, subalimentação instalada, agricultura orientada apenas à metrópole colonial, saques de produtos e matérias primas, medo, complexo de inferioridade, servilismo, pessoas desarraigadas de seus costumes, vidas, sabedorias, magnificências artísticas aniquiladas e extraordinárias possibilidades suprimidas.

⁴⁰ Césaire aponta que o colonialismo cria uma sociedade moralmente doente e espiritualmente corrompida, revelando a contradição profunda entre os valores proclamados pela Europa – como liberdade, igualdade e fraternidade – e suas ações cruéis nas colônias. Assim, em sua crítica radical, ele questiona profundamente a moralidade e a validade ética da suposta missão civilizatória, revelando que, longe de civilizar, o colonialismo era um projeto que brutalizava ambos os lados, destruindo não apenas o colonizado, mas também a humanidade do colonizador.

Ela, evidencia-nos, portanto, que o colonialismo não pode ser compreendido como uma ‘missão civilizatória’, pelo contrário, expressa que o colonialismo foi um projeto sistemático e violento de exploração, opressão e desumanização (coisificação) dos povos colonizados, por isso, dirá Césaire : “Falam-me de civilização, eu falo de proletarização e de mistificação” (idem, p.34).

Por este fato, Césaire é contundente em denunciar a falácia das justificativas filosóficas e morais apresentadas pelos colonizadores. Tais argumentos mascaram o propósito primordial do colonialismo, que é puramente econômico e político. Logo, ser baseado na exploração de recursos naturais e humanos e no controle econômico das regiões colonizadas.

Afinal, a exploração e a dominação colonial foram as condições necessárias para o desenvolvimento industrial europeu e, nesse sentido, o colonialismo foi um fenômeno intrínseco e fundamental no processo histórico de reprodução do capital. Contudo, percebemos haver uma obliteração desse caráter econômico nas justificativas eurocêntricas sobre as práticas coloniais.

Mas, uma análise cuidadosa sobre o colonialismo nos demonstra que este aspecto econômico é uma fonte importante, que alimentou as concepções filosóficas que surgiram na modernidade, a fim de justificar e legitimar as grandes expedições, a invasão/colonização dos territórios, como a posteriormente denominada América Latina, e a escravização e evangelização dos povos originários e africanos.

Portanto, entender que a colonização das Américas e do continente Africano, por exemplo, foi um projeto violento de apropriação territorial e coisificação/exploração de recursos naturais e humanos, a fim de subsidiar os interesses econômicos do capitalismo, que emergia nesses tempos, é um aspecto essencial para o entendimento da interrelação entre colonialismo e capitalismo.

ENTENDENDO AS RELAÇÕES: COLONIALISMO E CAPITALISMO

Mas, vamos entender melhor como o colonialismo está relacionado à emergência do capitalismo.

Se partirmos pelo raciocínio de Walter Mingolo em seu texto “ *Colonialidade: o lado mais escuro da Modernidade*” (2017) caberia iniciarmos essa reflexão recordando que, antes de 1500, nosso imaginário consegue nos levar a cenários do mundo que podem ser considerados policêntricos e não capitalistas. Mas, ele questionará: “o que aconteceu no século XVI que iria mudar a ordem mundial, transformando-a naquela em

que vivemos hoje? O advento da “modernidade” poderia ser uma resposta simples e geral...” (Mingolo, 2017, p.3) ele dirá.

Essa questão, no entanto, é fundamental, pois entender o que a modernidade europeia produziu, em relação à história anterior, até o século XVI, é basilar para entendermos as raízes da atual ordem mundial. Ele nos recorda que os principais âmbitos transformados com o advento da modernidade europeia são os âmbitos econômicos (capitalismo) e epistemológicos (revolução científica).

No âmbito econômico houve uma mudança radical no domínio da economia, o que permitia que o Ocidente reproduzisse os seus recursos indefinidamente. Mas, o que possibilitou isso? O colonialismo,⁴¹ certamente é uma das respostas possíveis (Mingolo, 2017), dirá ele em suas reflexões.

A saber, Marx, filósofo e economista alemão, em sua obra “*O Capital*” (livro I, cap. 24), ao refletir sobre a “Gênese do capitalismo industrial” respalda essa asserção de Mingolo, ao ser categórico e nos demonstrar, em seus estudos, o papel fundamental do colonialismo nos primórdios do capitalismo⁴². Dirá Marx:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a *caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva*. A eles se segue imediatamente a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o globo terrestre como palco. Ela é inaugurada pelo levante dos Países Baixos contra a dominação espanhola, assume proporções gigantescas na guerra antijacobina inglesa e prossegue ainda hoje nas guerras do ópio contra a China etc.

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. *Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém,*

⁴¹ Observação: o colonialismo, em geral, não inicia no séc. XV. Mas, a historiografia geralmente marca o início do colonialismo europeu moderno no século XV, especialmente a partir de 1492, ano da chegada de Cristóvão Colombo às Américas. Esse marco representa, simbolicamente, o início da expansão territorial europeia, que abriu caminho para a colonização do continente americano e, posteriormente, da África e Ásia. O período que segue, especialmente os séculos XVI e XVII, é reconhecido como o auge do colonialismo inicial, caracterizado pela ocupação, exploração econômica e imposição cultural sobre os povos colonizados.

⁴² Dirá Marx em *O Capital*, livro I, que “Embora os primórdios da produção capitalista já se nos apresentem esporadicamente, nos séculos XIV e XV, em algumas cidades do Mediterrâneo, a era capitalista só tem início no século XVI. Nos lugares onde ela surge, a supressão da servidão já está há muito consumada, e o aspecto mais brilhante da Idade Média, a existência de cidades soberanas, há muito já empalideceu” (Marx, 2013, p.963)

lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica. (MARX, 2013,p 998, grifo meu)

Nestes excertos o filósofo demonstra como o processo colonial, em todos os seus aspectos: apropriação de terras estrangeiras, extermínio das populações nativas, expropriação de recursos naturais, escravização dos povos, por exemplo, foi fundamental para a “aurora da produção capitalista”, que através da riqueza gerada pelas *diferentes formas de exploração colonial*, possibilitou o que Marx conceitua como acumulação primitiva⁴³:

Essa passagem, por fim, nos informam que o capitalismo *não surgiu pacificamente*, mas necessitou de um período de acumulação inicial de riquezas que ocorreu de forma violenta. A princípio com a expansão mercantilista (séculos XV–XVIII), as colônias serviram como provedoras quase inesgotáveis de *recursos naturais* (ouro, prata, açúcar, café, algodão, especiarias). Esses recursos eram levados para as metrópoles e vendidos a preços elevados; isso se deu através da exploração intensiva e desumana de pessoas escravizadas e do trabalho forçado dos povos colonizados.

A escravidão nas Américas, com os povos originários e, posteriormente, dos povos africanos, forneceu à Europa uma mão de obra extremamente barata e gratuita. Isso permitiu taxas exorbitantes de lucro, acelerando a acumulação capitalista e o crescimento econômico das metrópoles. Tais fatos demonstram como o colonialismo foi *necessário* para que países europeus acumulassem capital suficiente para financiar seu desenvolvimento econômico e impulsionar o capitalismo comercial e industrial (séculos XVIII–XIX).

Nesse sentido a emergência do capitalismo (expansão mercantilista do sec. XV–XVIII), motivou o colonialismo e ambos - capitalismo como modo de produção e colonialismo como modo de operar desse sistema de produção da vida material - foram sustentados e operaram, como ainda operam, *através da ideia de raça*.

Dirá Anibal Quijano em sua reflexão “*Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*”(2005), que a ideia de raça foi um *critério fundamental* para a

⁴³ “A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como “primitiva” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (Marx, 2013,p 960-961)

distribuição da população mundial na estrutura de poder da nova sociedade que emergia. Ele demarca que:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2005, p.118).

E que:

[...] desde o começo da América, os futuros europeus associaram o trabalho não pago ou não-assalariado com *as raças dominadas, porque eram raças inferiores*. O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados *como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer*.[...] E a outra forma de trabalho não-assalariado, o não pago simplesmente, o trabalho escravo, foi restrita, exclusivamente, à população trazida da futura África e chamada de negra (Quijano, 2005,p.120, grifo meu).

Portanto, as reflexões dos pensadores decoloniais Mingolo e Quijano, assim como do filósofo economista Karl Marx, nos possibilita perceber que o colonialismo foi fundamental para entendermos a nova ordem mundial que surge a partir do século XVI, de modo que podemos afirmar que, esse processo de apropriação e expropriação de recursos humanos e naturais, sustentados por ideias racistas , para justificar as ações e interesses dos europeus, demonstram que colonialismo e capitalismo são categorias codependentes e que a violência foi o principal instrumento, recurso utilizado para que essa nova ‘ordem econômica mundial’ se estabelecesse.

SOBRE A VIOLÊNCIA

Nesse interim, para entendermos o papel da violência nesse processo, é importante termos em mente que a emergência do capitalismo e sua necessidade de expansão para angariar recursos, ocorreu de forma violenta e organizada: ideias

filosóficas, teológicas e jurídicas foram utilizadas e/ou desenvolvidas para fomentar e incentivar as ações/interesses da Europa ocidental.

Nesse cenário, o edifício intelectual, filosófico do colonialismo, foi erguido precisamente sobre a negação da possibilidade de humanidade⁴⁴ de determinados povos, de modo que Césaire dirá que a empresa colonial é para o mundo moderno o que o imperialismo romano foi para o mundo antigo: precursor do desastre e da catástrofe (Césaire, 2010)

Mas, seria possível mensurar em palavras o caráter catastrófico e violento do colonialismo? Certamente, não há palavras que consigam expressar a violência ocorrida nas colônias do século XV ao séc. XX. Porém, é possível pontuarmos algumas violências ocorridas no período colonial contra os povos colonizados, abrangendo desde a violência ambiental até violência social e cultural. Vejamos:

1. *Violência contra a natureza*

- *Exploração descontrolada de recursos naturais:*
Extração excessiva de minérios (ouro, prata, diamantes, ferro), derrubada indiscriminada de florestas para plantação, queimadas e uso intensivo do solo, provocando desequilíbrios ecológicos.
- *Destruição dos habitats naturais:*
Caça predatória e invasão dos espaços naturais pelos colonizadores, levando à extinção ou ameaça de espécies animais e vegetais.
- *Introdução de espécies invasoras:*
Plantas e animais europeus que afetaram o equilíbrio ecológico original, prejudicando espécies nativas.

2. *Violência física e genocídio contra populações indígenas e africanas*

- *Massacres e genocídio:*
Assassinatos sistemáticos de comunidades inteiras, como punição ou estratégia de dominação territorial.
- *Escravidão em massa:*
Captura, comércio e exploração brutal do trabalho indígena e africano em plantações, minas e engenhos.
- *Deslocamentos forçados:*

⁴⁴ O filósofo Emmanuel Eze em sua reflexão “*A filosofia moderna ocidental e o colonialismo africano*” faz um apontamento importante sobre isso. Diz-nos ele que : “Quando a filosofia ocidental fala de “razão”, não está simplesmente falando de “ciência” e de “conhecimento”, de “método” e de “crítica”, e inclusive de “pensamento”. Em, e através destes códigos, fundamentalmente a questão do *antrophos* do homem é o que está em jogo, porque as perguntas sobre o conhecimento e a identidade, do *logos* e o *antrophos* como *logikus*, neste entrelaçamento do entendimento humano, os europeus introduziram originalmente a noção de uma diferença de espécie entre eles mesmos e os africanos, como um modo de justificar sua inqualificável exploração e difamação. (Eze, s/d, p.13)

Remoção forçada dos povos originários de suas terras ancestrais para locais menos férteis ou mais remotos, causando mortes e desestruturação social.

- *Guerras e conflitos armados:*
Uso de força militar superior dos colonizadores para subjugar resistência indígena e africana, com armas e estratégias de guerra desconhecidas dos povos locais.

3. Violência cultural e religiosa

- *Conversão religiosa forçada:*
Imposição do cristianismo pelos missionários e autoridades coloniais, proibindo práticas religiosas e espirituais tradicionais, destruindo templos e locais sagrados.
- *Destruição cultural e linguística:*
Proibição ou desencorajamento do uso das línguas nativas, resultando na perda ou enfraquecimento das tradições orais e culturais dos povos colonizados.

4. Violência sexual e violência contra as mulheres

- *Estupro sistemático e violência sexual:*
Mulheres indígenas e africanas eram frequentemente violentadas sexualmente por colonizadores, tornando-se alvo comum de violência sexual como estratégia de humilhação e controle social.
- *Exploração sexual:*
Mulheres eram muitas vezes obrigadas a servir sexualmente colonizadores, seja diretamente ou como forma de "troca" por segurança ou alimentos.
- *Imposição de padrões patriarcais europeus:*
Introdução de práticas sociais que desvalorizavam e limitavam o papel das mulheres, antes consideradas importantes nas sociedades indígenas e africanas, destruindo seus papéis comunitários tradicionais.

5. Violência contra crianças

- *Separação familiar:*
Crianças eram frequentemente separadas à força de suas famílias, vendidas em condição de pessoa a ser escravizada ou a serem enviadas a instituições religiosas para 'educação' que objetivava destruir sua identidade cultural original.
- *Exploração do trabalho infantil:*
Uso extensivo de mão-de-obra infantil nas minas, plantações e tarefas domésticas, com exposição a condições precárias, violentas e insalubres.
- *Abuso físico e psicológico:*
Castigos severos e abusos físicos usados como método disciplinar, visando quebrar a capacidade de resistência e identidade cultural original desde a infância.

6. Violência econômica

- *Confisco de terras e propriedades:*

Expropriação e apropriação forçada de terras ancestrais pelos colonizadores europeus, gerando pobreza extrema, dependência e marginalização.

- *Imposição de trabalho forçado e escravidão:*
Sistema econômico baseado em exploração, onde populações indígenas e africanas eram submetidas à escravidão ou à servidão por dívida.
- *Tributação opressiva:*
Cobrança de impostos abusivos como método adicional de controle econômico, gerando endividamento e submissão forçada aos colonizadores.

7. Violência psicológica

- *Inferiorização racial e étnica:*
Desenvolvimento de teorias racistas pseudocientíficas para justificar exploração e violência, impondo uma visão de superioridade europeia.
- *Humilhação pública e punições exemplares:*
Castigos públicos frequentes, destinados a intimidar e controlar populações inteiras, estabelecendo terror psicológico.
- *Imposição de identidades alienantes:*
Obrigação de aceitar nomes, vestimentas e costumes europeus, despersonalizando e apagando identidades originais dos povos colonizados.

Sem dúvidas, esses apontamentos não exaure todas as violências, mas oferece um panorama abrangente das diversas formas pelas quais a colonização gerou consequências devastadoras para os povos colonizados, afetando-os física, cultural, social, econômica e psicologicamente, com impactos ainda presentes nas sociedades contemporâneas e nas subjetividades de seus descendentes.

Pensadores africanos e decoloniais também nos oferecem um panorama sobre como a violência é uma categoria preponderante que, representa o modo de operar colonial, a favor da consolidação de um modo de produção capitalista.

Frantz Fanon, por exemplo, em sua obra "*Os Condenados da Terra*"(2022)⁴⁵, descreve o colonialismo como um sistema inerentemente violento, que causou e causa danos físicos, psicológicos e culturais profundos aos povos colonizados. Fanon identifica essa violência como *estruturante* do domínio colonial, a ponto de afirmar que

⁴⁵ Nesta obra Fanon nos diz que o mundo colonial é um mundo compartimentado e faz uma abordagem do mundo colonial, a partir de seus arranjos, disposições geográficas o que, segundo ele, é uma análise fundamental que permite-nos delimitar as "arrestas a partir das quais se reorganizará a sociedade descolonizada" (Fanon, 2022, p.34) Esse mundo compartimentado, dividido em dois é habitado por espécies diferentes. Essa ideia o faz perceber que a "Originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se apreende o contexto colonial em seu imediatismo, fica patente que o que divide o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer a tal espécie, a tal raça (idem, p.36)

“o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior” (Fanon, 2022, p.58).

Achille Mbembe contribui com uma perspectiva contemporânea de análise sobre o caráter violento do colonialismo e do capitalismo, ao introduzir o conceito de necropolítica e fazer uma análise crítica que, explora como o capitalismo moderno e suas práticas coloniais, perpetuam formas extremas de violência, definindo quais vidas importam e quais podem ser descartadas. Mbembe dirá que:

[...] uma verdade é certa: no pensamento filosófico moderno e no imaginário e na experiência política europeia, a colônia representa o lugar onde a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e onde a “paz” mais parece adquirir a face de uma “guerra sem fim” (Mbembe, 2017, p.125-126).

Seu pensamento dialoga com o conceito do filósofo caribenho Malcom Ferdinand que afirma que nas coloniais operam a *heterotopia colonial*⁴⁶. O que significa isso? Que nos territórios coloniais, que são dependentes ontologicamente das metrópoles, a violência é permitida, vez que, no território colonial não há Lei⁴⁷.

Césaire também demarca, na obra “*Discurso sobre o colonialismo*”(2010), essa percepção e exceção existente nas colônias, ao resgatar o seguinte trecho:

Uma última citação de um tal de Carl Siger, autor de um Essai sur la colonisation “Os países novos são um vasto campo aberto para as *atividades individuais, violentas, que nas metrópoles se enfrentariam com certos preconceitos, com uma concepção sábia e regulada da vida, mas que podem desenvolver-se livremente nas colônias* e, portanto, afirmar melhor seu valor. Assim, as *colônias podem servir até certo ponto de válvulas de segurança à sociedade moderna*. Esta utilidade, mesmo que fosse a única, é imensa” (Césaire, 2010, p.30, grifo meu).

⁴⁶ “A heterotopia atribui a lugares (*topos*) usos e práticas diferentes (*hetero*) de um centro geográfico ou de uma norma”.(Ferdinand, 2022,p.125).

⁴⁷ Mbembe em seu texto Necropolítica (2017) fará uma análise importante sobre o poder soberano nas colônias. Uma das passagens importantes que dialoga com a ideia de heterotopia colonial , é a seguinte: “No mesmo contexto, as colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por “selvagens”. As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, “inimigo” e “criminoso”. Assim, é impossível firmar a paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização” (Mbembe,2017,p.127).

Com Césaire, Fanon e Mbembe podemos entender que o capitalismo e o colonialismo juntos criaram zonas de exclusão e precariedade, de modo que a ocupação colonial, na perspectiva de Fanon, por exemplo, implicou uma divisão do espaço em compartimentos, definindo limites e fronteiras internas e externas, regulados pela linguagem da força pura, da violência.

Para mais, esses pensadores em suas reflexões, que nos demonstram como a violência é estruturante do *modus operandi colonial e capitalista*, nos auxiliam a compreender algo importante em nossa contemporaneidade.

As perspectivas de análise desde o Sul Global, principalmente, nos auxiliam a compreendermos que essa violência não terminou com o fim das administrações coloniais formais, mas transformou-se em estruturas de poder que persistem no que hoje denominamos *colonialidade*. Logo, quando falamos colonialismo não estamos a falar, apenas, de uma época histórica. Estamos a falar da construção de uma estrutura na qual se enraizaram várias instituições do ocidente. Estamos a falar *da construção de uma matriz de poder*.

Ramón Grosfoguel em sua reflexão “*Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*”(2017) nos ajuda a entendermos melhor essa colocação. Ele nos diz que

As múltiplas e heterogêneas estruturas globais, implantadas durante um período de 450 anos, não se evaporaram juntamente com a descolonização jurídico-política da periferia ao longo dos últimos 50 anos. Continuamos a viver sob a mesma “matriz de poder colonial”. Com a descolonização jurídico-política saímos de um período de “*colonialismo global*” para entrar num período de “*colonialidade global*”. Embora as “administrações coloniais” tenham sido quase todas erradicadas e grande parte da periferia se tenha organizado politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana. As antigas hierarquias coloniais, agrupadas na relação europeias *versus* não-europeias, continuam arreigadas e enredadas na “divisão internacional do trabalho” e na acumulação do capital à escala mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002). (Grosfoguel, 2008, p.126, grifo do autor)

Ou seja, apesar de termos aprendido a relacionar colonialismo com a presença de administrações coloniais, pensadores do Sul Global e decoloniais tem nos auxiliado, também, a entender que a colonialidade está para além disso. Ela é uma matriz de poder que *continua a operar, por diferentes vias e faces*, a relação colonial que é fundamentada na ideia de raça, tem como objetivo a expropriação dos recursos, como

instrumento de operação a violência, que se apresenta de diversas formas, sendo a dependência econômica, mesmo após a independência política das colônias, uma de suas expressões de continuidade.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano apresenta-nos através do conceito de ‘colonialidade do poder’, esta ideia. O autor define o conceito como uma matriz de poder que se constituiu durante o processo colonial e que se perpetua através das relações de raça, gênero e classe (Quijano, 2005). Ao introduz a ideia da colonialidade do poder, argumenta que a colonização não apenas instituiu formas de exploração econômica, mas também estruturou relações sociais, profundamente racializadas, gentrificadas, contribuindo para entendermos, ainda mais, o caráter violento desse processo. Dirá Quijano

[...] os colonizadores exerceram diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Em primeiro lugar, *expropriaram as populações colonizadas* –entre seus descobrimentos culturais– aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, *reprimiram tanto como puderam*, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, *as formas de produção de conhecimento dos colonizados*, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África. Sem dúvida muito menor foi a repressão no caso da Ásia, onde portanto uma parte importante da história e da herança intelectual, escrita, pôde ser preservada. E foi isso, precisamente, o que deu origem à categoria de Oriente. Em terceiro lugar, *forçaram* –também em medidas variáveis em cada caso– *os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa*. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo *uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura* (Quijano, 2005, p.121, grifo meu)

Nesse sentido, a colonialidade expressa a permanência da ‘colonização das perspectivas’ em diversas esferas das nossas vidas até os dias hodiernos. Evidentemente, a perspectiva dominante ainda é a euro-ocidental. Atualmente, podemos afirmar ser a perspectiva euro-estadunidense. De todo modo, a permanência das práticas coloniais se expressa, por exemplo, nas atuais disparidades sociais e econômicas, nas estruturas de poder político, nas relações culturais e identitárias, no racismo epistêmico,

dentre outras, que reforçam e marginalizam, continuamente, grupos historicamente colonizados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos a relação entre colonialismo, capitalismo e violência, a partir das perspectivas filosóficas do Sul Global, compreendemos que tais categorias são interdependentes e fundamentais para a constituição da ordem mundial moderna capitalista. O colonialismo não foi apenas um momento histórico restrito aos séculos XV ao XX, mas um fenômeno estruturante que se perpetua, atualmente, por meio da colonialidade, uma matriz de poder que continua a operar em níveis econômicos, políticos, sociais, estéticos e epistemológicos.

O capitalismo emergiu e se consolidou por meio de processos violentos de exploração dos povos colonizados, cuja humanidade foi sistematicamente negada em favor de interesses econômicos das potências europeias. A violência foi, portanto, não uma consequência acidental, mas uma condição, necessária, para a acumulação primitiva do capital, estruturando relações raciais, de gênero e de classe violentas e desiguais que permanecem evidentes até hoje.

Reconhecer essas conexões é essencial para desnaturalizarmos e confrontarmos as persistentes desigualdades herdadas do colonialismo. Os pensamentos de Césaire, Fanon, Mbembe, Quijano e Mingolo nos desafiam a refletir sobre nosso presente e futuro, chamando-nos à responsabilidade intelectual e ética para superar a colonialidade, em todas as suas expressões, promovendo caminhos para a justiça social, emancipação epistêmica e uma verdadeira descolonização das estruturas que, ainda, moldam nosso mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes. Disponível em: <
https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/jean-godefroy_bidima_-_da_travessia._contar_experi%C3%Aancias_partilhar_o_sentido.pdf> Acesso 30 mai. 2025.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Anísio Garcez Homem. Santa Catarina: Letras Contemporâneas. 2010.

EZE, Emmanuel Chukwudi. *La moderna filosofía occidental y el colonialismo africano*. Tradução para uso didático por Marcos Carvalho Lopes. s/d. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/a-filosofia-moderna-e-o-colonialismo-africano_-emmanuel-eze.pdf> Acesso em 10 mai. 2025.

FANON, Frantz. Sobre a violência. In: *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022

_____. A experiencia vivida do negro. In: *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFUBA. 2008.

FERDINAND, Malcon. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global», *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 80 | 2008, publicado a 01 outubro 2012, consultado a 10 fevereiro 2023. URL: [http:// journals.openedition.org/rccs/697](http://journals.openedition.org/rccs/697) ; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política : Livro I : o processo de produção do capital*. São Paulo : Boitempo, 2013. Disponível em <<https://www.gepec.ufscar.br/publicacoes/livros-e-colecoes/marx-e-engels/o-capital-livro-1.pdf>> Acesso 26 mar. 2025

MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017

MENESES, Maria Paula. Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], Número especial | 2018, publicado a 05 novembro 2018, consultado a 28 jun 2022. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/7741> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.7741>

MINGOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais obscuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - vol. 32, nº 94, p.1-17, jun. 2017 DOI <https://doi.org/10.17666/329402/2017> .

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2005. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf f > . Acesso em 06 mar. 2025.

NIETZSCHE E O ASCETISMO: POR UMA FILOSOFIA AFIRMATIVA

Quésia Oliveira Olanda

Doutoranda em História da Filosofia (PPGF/UFRJ). Bolsista CAPES.

Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim e a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e a havia o sim. Sempre houve.

Clarice Lispector

RESUMO

O presente artigo se ocupará em apresentar as análises feitas por Nietzsche sobre a questão do ascetismo, sobretudo, nos textos da sua fase madura. Este conceito possui um lugar especial na terceira dissertação de *A Genealogia da Moral* (1887), no qual o filósofo alemão busca determinar o valor da moral, colocando em xeque o próprio valor dos valores. A análise nietzschiana nesse texto vale-se do estudo filológico, etimológico, histórico e uma psicologia da vontade de poder, com o intuito de demonstrar a diversidade de interpretações. No entender de Nietzsche, o ascetismo é um fenômeno que se proliferou na história do Ocidente, sendo uma doutrina que se manifestou de muitas formas, seja no campo da religião, da arte ou da filosofia, a partir do socratismo. Esse termo é derivado do grego “askesis” e quer dizer prática ou exercício, podendo ser interpretado de forma positiva. Entretanto, daremos ênfase ao teor negativo, visto que as raízes dessa doutrina são dualistas e desprezadoras do corpo, sempre em busca de uma elevação. Nietzsche, por sua vez, é o filósofo dor amor fati, que diz sim à vida. É, portanto, por essa via que caminharemos, defendendo uma filosofia dos afetos, holística e afirmativa.

PALAVRAS-CHAVE

Ascetismo; Afetos; Socratismo; Vontade de nada.

ABSTRACT

This article will be concerned with presenting the analyses made by Nietzsche on the question of asceticism, especially in the texts of his mature phase. This concept has a special place in the third dissertation of *The Genealogy of Morality* (1887), in which the German philosopher seeks to determine the value of morality, putting in check the value of values. The Nietzschean analysis in this text is based on the philological, etymological, historical and a psychology of the will to power, in order to demonstrate the diversity of interpretations. According to Nietzsche, asceticism is a phenomenon that has proliferated in Western history, being a doctrine that has manifested itself in many ways, whether in the field of religion, art or philosophy,

from Socratism. This term is derived from the Greek "askesis" and means practice or exercise and can be interpreted positively. However, we will emphasize the negative content, since the roots of this doctrine are dualistic and despising of the body, always in search of an elevation. Nietzsche, in turn, is the philosopher pain love Fati, who says yes to life. It is, therefore, by this way that we will walk, defending a philosophy of affections, holistic and affirmative.

KEYWORDS

Asceticism, affections, Socratism, will of nothing.

CRÍTICA À MODERNIDADE

Nietzsche profere em todo o seu percurso intelectual grandes críticas à modernidade. Sabe-se que essa questão perpassa toda a sua obra, sobretudo, os escritos tardios, a partir do olhar crítico que o autor aponta para às chamadas “ideias modernas”, isto é, as ideias progressistas de justiça, liberdade, igualdade etc. Em *Além do bem e do mal* (1886), a título de exemplo, a crítica é evidenciada, como também numa obra posterior, escrita como uma espécie de complemento a este primeira, a saber, sua *Genealogia da Moral* (1887) – texto que, inclusive, terá maior ênfase no presente artigo. Entretanto, o olhar crítico do filósofo do martelo está atrelado ao seu posicionamento contrário ao cristianismo, que, para ele, antecede a modernidade. Segundo o pensador alemão, a modernidade está impregnada pelos valores metafísicos inseridos e pregados nesta religião. Embora Nietzsche faça consideráveis críticas à religião cristã, ele encontra suas raízes na Grécia antiga, sobretudo, em Sócrates e Platão. Para melhor compreensão, será necessário tratar com mais detalhes um conceito citado por Nietzsche, intitulado como socratismo.

SOCRATISMO COMO FRAQUEZA FISIOLÓGICA

A noção de socratismo apareceu pela primeira vez na obra nietzschiana na conferência proferida pelo jovem professor de Basileia em 1870, intitulada *Sócrates e a Tragédia*. Essas conferências concedidas pelo pensador alemão, inclusive, são conhecidas como textos preparatórios, antecedendo algumas discussões que ecoaram em sua primeira publicação, preponderando, assim em *O Nascimento da Tragédia* (1872).

Nesta obra primária, o autor retoma as críticas voltadas à cultura moderna, bem como aponta sua insatisfação com o socratismo nas tragédias de Eurípedes.

Com relação a filosofia socrática, sabe-se que Sócrates concebe por belo aquilo que se volta para o campo racional, seu caráter é, por conseguinte, antidionisiaco, distanciando-se do trágico – questões tão caras ao jovem Nietzsche. Embora este termo esteja ligado aos textos da sua primeira fase intelectual, ele está sempre assombrando, de alguma maneira, outros escritos nietzschianos. Socratismo, então, é entendido como um momento histórico de valorização do racionalismo, tornando-se, portanto, o fator responsável para o enfraquecimento da tragédia grega. Rosa Dias tece um comentário acerca da tradição socrática-platônica, ao dizer que esta “instaurou uma violenta ruptura com o passado grego, no qual o pensamento tinha a função de afirmar a vida e a vida, de ativar o pensamento, para tornar-se algo que nega a vida e, ao negá-la, a deprecia” (DIAS, 2011, p.55). Por mais que este termo seja antidionisiaco, ele não é interpretado como apolíneo, justamente por sua negação ao valor que se encontra no âmbito estético. Rejeitar o espírito dionisiaco é o mesmo que desprezar a arte, a vida, tudo o que Nietzsche afirma. A “doença de Sócrates” se mostra como inversa ao que antes proliferava entre os gregos.

Na obra de sua juventude, Nietzsche, então, apresenta uma estética em que a luta dos espíritos apolíneos e dionisiacos são expostas, os chamados “impulsos artísticos por natureza”, considerados, neste momento, antagônicos. Impulsos estes que, “emergem do seio da natureza, independente da mediação do artista”, como salienta Rosa Dias (2011). O espírito apolíneo é relativo ao deus Apolo, sendo o princípio que representa a razão como beleza harmoniosa e comedida, organizada. Ao impulso apolíneo, Nietzsche contrapõe o impulso dionisiaco, derivado da figura do deus Dioniso, sendo, portanto, o princípio que representa a embriaguez, o dilaceramento, o caos, a falta de medida, a paixão, a alegria, em suma, os sentidos.

Enquanto Apolo expressa ponderação, Dionísio tem excesso. Em muitas passagens, Nietzsche menciona Dioniso e diz ser um discípulo dele. Em *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisiaca*, Scarlett Marton (2014) ressalta que o nosso filósofo quer mostrar que, se a criação do mundo não foi feita por um ser divino e o ser humano não foi criado “à imagem e semelhança de Deus” – assim como diz a doutrina cristã –, a relação entre eles tem de mudar. Mas o que isso quer dizer? Nietzsche, então, está mostrando que o homem e o mundo não mais podem se opor, que

são uma coisa só, encontram-se em harmonia. Com isso, nosso filósofo reconhece a necessidade de mudança, da destruição, do vir-a-ser. Destruir e reconstruir são concepções pilares da cosmologia nietzschiana. O espírito dionisíaco almeja a destruição das ideias modernas, ao passo que as questiona. Este impulso surge para designar uma nova concepção de mundo, avaliando a modernidade. Segundo Marton, “assim como a doutrina do eterno retorno do mesmo e a concepção de vida enquanto vontade de potência, Dioniso converte-se em martelo para destruir as ideias modernas, em critério para questioná-las” (Marton, 2009). Desta forma, ao interpretar seu fazer filosófico como dionisíaco, o pensador alemão entende que ele é afirmativo, faz parte do âmbito da criação, traduzindo a vida.

Além de Nietzsche ter feito menção ao termo “socratismo” em *O nascimento da tragédia* (1872) posteriormente, o conceito aparece em escritos da fase madura, como é o caso da menção em *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888). Portanto, Sócrates passa a ser responsável pelo atraso e decaimento da pólis grega, como comentamos, por meio do seu método dialético e incentivo ao controle dos instintos. Segundo Nietzsche, Eurípedes, sob influência de Sócrates, destruiu em sua composição artística a união entre os impulsos apolíneo e dionisíaco. Sobre isso, o autor comenta: “Também Eurípedes foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio recentíssimo nascido, chamado Sócrates” (NT, §12).

Se o jovem Nietzsche demonstrou uma grande admiração pela cultura trágica grega – seja no âmbito artístico, filosófico ou científico –, ele também foi um grande crítico da influência que Sócrates exerceu sobre ela. A partir de Sócrates, as portas se abriram para uma nova maneira de filosofar, aquela na qual é instaurada uma determinada divisão entre razão e instintos. Como consequência, Nietzsche reconhece que Sócrates tornou-se o responsável pela morte da tragédia grega, dando início a uma civilização marcada por formas degeneradas de vida, cuja postulação se encontra na crença na existência de um mundo sensível e inteligível, negando a própria realidade efetiva.

O CRISTIANISMO COMO RESULTANTE

Nietzsche sempre foi um grande estudioso e crítico da cultura moderna, sobretudo, da cultura alemã. Desde os seus escritos da juventude, é notória a sua preocupação com a cultura vindoura: ele pensava à frente de seu tempo e afirmou no prólogo de *O Anticristo* (1888) que nasceu póstumo. Suas *Considerações Extemporâneas* são a prova inicial de que este filósofo estava acusando a sociedade de sua época – diagnosticando seus problemas. No entanto, o foco principal estava no seu prognóstico, isto é, na sua alternativa mediante a tais questões. Para o pensador alemão, a modernidade é permeada por valores morais e metafísicos que são herdados do cristianismo que, inclusive, é considerado por ele no prefácio de *Além do bem e do mal* (1886) como o platonismo para o povo. Religião que, no entender de Nietzsche, despreza o corpo em prol de uma outra vida.

Para compreender esta frase será necessário discorrer brevemente sobre o que Nietzsche compreendia como platonismo e suas principais características. Segundo Francisco Moraes, em nota introdutória à sua tradução dos cursos de Nietzsche sobre Platão, o filósofo alemão, ao utilizar a tradição platônica teve o intuito de analisar de forma crítica, a própria filosofia enquanto metafísica, um tipo de pensamento que prepararia o triunfo e avanço a religião cristã, no qual teria desdobramento no ideal ascético. De acordo com a perspectiva nietzschiana, Platão e o platonismo expressam a moral em que se baseiam a vontade de verdade, isto é, o ideal de transpor aparências, de destruí-las e substituí-las pela verdade (Cf. MORAES, 2020). Em suma, Nietzsche está dizendo que este idealismo é expressão do “instinto que degenera, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança” (EH, § 2).

Nietzsche parece estar dizendo que a religião cristã foi influenciada pela filosofia de Platão, isto é, conectou princípios religiosos com os filosóficos. Quando Nietzsche usa a palavra “povo”, dá a entender – no sentido vulgar da palavra –, que ele está se referindo à população, a uma comunidade ou um grupo que partilha dos mesmos valores. Além disso, a palavra povo parece informalizar, popularizar e tornar algo acessível – neste caso, o platonismo.

Para o pensador alemão, o platonismo representa a incapacidade de assumir e aceitar a realidade tal com ela se apresenta, uma espécie de racionalização da vida, que

a entende como um erro a ser corrigido, sendo, portanto, um desejo de vingança. A crença na razão e a vontade de verdade permeia os modernos, cuja influência veio do socratismo – como foi dito anteriormente.

O cristianismo influenciado pelo platonismo e neoplatonismo, por seu lado, estabelece como meta alcançar a “verdadeira vida”, uma esperança em alcançar um lugar perfeito em outra dimensão, não mais na terra, assim como idealiza Platão. Uma vez que no reino de deus as virtudes cristãs seriam, enfim, recompensadas, viver de acordo com essas virtudes – ascetismo, resignação, compaixão etc. – ganhou sentido. Além disso, o desprezo do corpo e a inibição dos instintos são fortes marcas de ambos. Deste modo, o além passou a servir como justificativa para uma vida terrena conforme os preceitos morais cristãos. Por esta razão é que Nietzsche argumenta ser o cristianismo um platonismo para o povo. Como diz Brussoti, “a representação de um ideal ascético permite a Nietzsche narrar a história da metafísica e da moral cristã como uma história unitária” (BRUSSOTI, 2000, p.11).

Essa maneira de ver baseia-se na tese de que, antes mesmo da religião cristã, a filosofia de Platão também teria erigido o mundo supracensível como a referência para promover a legitimação de uma ética ascética e negadora da vida. Sendo assim, o pensador afirma que a negação platônica dos sentidos consiste numa preparação para o cristianismo. Em um fragmento póstumo de 1886, Nietzsche comenta sobre o platonismo, ele descreve-o desta maneira:

Isso é platonismo: que, no entanto, tinha mais uma ousadia, virando-se: – Ele mediu o grau de realidade de acordo com o grau de valor e disse: quanto mais “ideia”, mais ser. Ele inverteu o conceito de “realidade” e disse: “O que você toma por real é um erro, e quanto mais nos aproximamos da ‘ideia’, mais nos aproximamos da ‘verdade’ (Fragmento póstumo 7[2] de 1886).

Note-se como, tanto no cristianismo quanto no platonismo, a meta é a fuga em direção ao nada (ao “mundo verdadeiro”, à “vida verdadeira”) através de uma progressiva negação deste mundo. Uma vontade ascética como vontade de nada não pode deixar de envolver auto aversão incluindo, obviamente, aversão ao nosso próprio corpo enquanto encarnação da nossa vontade individual; mas a auto aversão ascética não pode deixar de envolver também ódio e negação de tudo o mais que é terreno – negação de todo o horizonte onde se joga a ação da vontade humana, a negação do que é imanente.

É importante salientar que em *O Anticristo*, Nietzsche diferencia o cristianismo da tradição daquele anunciado pelo próprio Cristo. De acordo com este pensador, a religião cristã deturpou a mensagem do evangelho, levando-a para um lado punitivo, cuja recompensa se dá no porvir, quando na sua concepção, ela se relaciona mais com a práxis, e está presente aqui e a agora, não necessariamente em uma outra vida. O autor cita que “O reino de Deus não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em ‘mil anos’ – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar...” (AC, §34). Nietzsche, ao declarar que a “boa nova” de Jesus foi corrompida, diz que como consequência os conceitos de castigo, culpa e pecado são transformados em poder, nas mãos dos sacerdotes – assunto no qual será tratado ao longo do texto. Nas palavras de Nietzsche: “O pecado, repito, essa forma de autoviolação do homem *par excellence*, foi inventado para tornar impossíveis a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem; por meio da invenção do pecado, o sacerdote domina” (AC, §49).

Uma das teses principais dos últimos escritos de Nietzsche é de que o cristianismo é a força produtora, que perpassa e constitui a modernidade ocidental. A obediência da moral inserida nesta religião teria conduzido quase toda a civilização ocidental à negação da vida terrena, isso porque ela teria feito o homem ocidental viver esta vida em função de uma outra, apenas ilusória. Para ele, essa religião planta suas raízes no solo da *décadence*.

A QUESTÃO DA DECADÂNCIA

A palavra francesa *décadence* aparece de uma forma isolada em um fragmento póstumo do verão de 1876, mas é a partir de *O Caso Wagner* que ela é citada com maior importância, como também nos outros escritos do mesmo ano: *Crepúsculo dos Ídolos*, o *A Anticristo* e *Ecce Homo*, além dos fragmentos póstumos logo após o verão de 1887. O termo francês não é uma invenção nietzschiana. Ao contrário, o filósofo alemão a retira de sua leitura de *Essais de psychologie contemporaine* (1883) do escritor francês Paul Bourget.

Nietzsche utiliza a palavra em francês *décadence*, que para ele, é a desagregação e degeneração dos instintos, na qual torna-se impossível encontrar condições que propiciem o crescimento de potência. É, portanto, um processo de esgotamento possível

até mesmo em organizações potentes e hierarquizadas. O pensador enuncia que a história da civilização europeia é permeada pelo movimento da decadência. Ele diz: “Os expedientes radicais são imprescindíveis apenas aos degeneradores; a fraqueza da vontade – dito mais exatamente, a incapacidade de não reagir a um estímulo – é ela própria apenas outra forma de degeneração” (CI, A moral como antinatureza, §2).

A moral, o socratismo, a metafísica, o platonismo, o cristianismo, e todo tipo de idealismo são sintomas da desagregação dos instintos. O niilismo ou a vontade de nada e o ideal ascético, são exemplos de decadência fisiológica, todos eles são artifícios para dissimular o desprezo do mundo, a negação da vida enquanto um fluxo contínuo de mudança, isto é, do devir.

No que tange o pensamento crítico nietzschiano acerca da modernidade, tendo como ênfase o cristianismo, nota-se a presença de um ideal cujas raízes são de cunho transcendentais e negadora desta vida: o ideal ascético.

DIFERENTES MANIFESTAÇÕES DO ASCETISMO

Para que se possa compreender a crítica nietzschiana acerca do ascetismo, faz-se necessário analisar a gênese do conceito, os caminhos percorridos até chegar no pensamento de Nietzsche, tendo em mente que ele não é propriamente uma criação do filósofo. Para tal procedimento, será levado em consideração as influências e as diversas manifestações do ascetismo, visto que Nietzsche a diagnosticou em muitos momentos da história da filosofia, como também na arte e na religião.

É evidente que falando de ascetismo pensamos imediatamente em Schopenhauer. Este filósofo está sempre por perto da filosofia nietzschiana e aqui há uma ênfase maior, pois, a questão do ascetismo é definidora da moral schopenhaueriana. A tradição ascética não está presente somente no campo da moral, mas também pode-se encontrar suas características no campo da metafísica. Além disso, esse conceito tem associação com o quietismo, que tem como definição “a renúncia de todas as vontades”, ao passo que o ascetismo é “a mortificação premeditada da própria vontade”. Em sua filosofia pessimista, Schopenhauer compreende que “querer é viver, e viver é sofrer”. Nesse sentido, para não sofrer, é preciso cessar de querer, negar a vida em vez de afirmá-la. Segundo Binoche:

O ascetismo é uma negação salutar do querer-viver, e que só é possível compreender isso se formos além da simples moralidade da piedade, abolindo afetivamente o princípio da individuação, para, assim, acessar seus fundamentos metafísicos: o querer-viver, o mundo como vontade (BINOCHE, 2018).

Schopenhauer faz das práticas mais rigorosas do ascetismo o caminho para um estado espiritual, isto é, a contemplação quietista, que consiste em “não querer nada”. As religiões, como é o caso do cristianismo e o bramismo, pareciam ter compreendido consideravelmente que a salvação só poderia ser alcançada no esgotamento e na negação de si e, por conseguinte, de toda vontade de vida. É por isso que, de acordo com Binoche, elas inventaram ideias – como, por exemplo, a de pecado original – cuja moral consiste em expressar o sentido de que a existência é intrinsecamente má, corrupta.

Nietzsche, através do seu escrito *A Genealogia da Moral*, interpreta de uma forma completamente distinta a valorização religiosa do ascetismo. Isso quer dizer que nesta obra o conceito é entendido, de acordo com Binoche, “como desvalorização triunfante da vida, a qual, a partir de agora, é redefinida como vontade de potência. Esse procedimento consiste abertamente na negação da negação do querer-viver” (BINOCHE, 2018). Todavia, argumenta o mesmo autor, “esse gesto não conduz a nenhuma espécie de reconciliação [Versöhnung]: ao contrário, ele é preferível justamente porque afirma a natureza irremediavelmente agonística da existência” (BINOCHE, 2018).

Binoche apresenta duas perspectivas pelas quais se devem compreender a formulação que orienta a terceira dissertação de *Genealogia da Moral* e que a respeito da vontade afirma duplamente que esta “preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM, III, §1). Nas palavras dele:

A primeira é que de fato, como bem diz a frase “querer o nada” se opõe, por um lado, a “não querer nada”, o imperativo schopenhaueriano ao qual é, impossível satisfazer, pois a vontade não pode não querer. Isto seria, portanto, a sua própria destruição. Entretanto, “querer o nada” se opõe também a “querer tudo” (amor fati) – o imperativo nietzschiano cujo eterno retorno é a enunciação eufórica (BINOCHE, 2018).

Nietzsche, por sua vez, se afasta da filosofia de Schopenhauer e responde contra seu pessimismo na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. O pensador alemão não poderia se afastar de Schopenhauer sem antes eleger como alvo o ascetismo, e caminhando na mesma perspectiva que, com efeito, é todo o cristianismo –

principalmente aquele derivado do apóstolo Paulo – que se encontra, ainda que indiretamente, colocado em questão, sem deixar de salientar o platonismo. Nesse sentido, Binoche aborda um assunto crucial para a compreensão do conceito de ascetismo, ao afirmar que:

As práticas ascéticas cristãs mais severas, aquelas das quais tratarão Schopenhauer e Nietzsche, fala-se de “penitência”, de “mortificação”. A palavra “asceta” parece estar reservado à linguagem dos teólogos, os quais, aliás, utilizam o termo raramente, evocando os Padres do deserto sob o nome de “solitários” (BINOCHE, 2018).

A palavra ascetismo se oriunda do grego *askesis*, que significa “exercício” ou “prática”. É importante salientar que o ascetismo contém também uma conotação positiva, visto que na Grécia antiga, os gregos praticavam uma série de atividades físicas, visando a saúde e a estética. Um exercício que existe um esforço, que muitas vezes trazia um grau de sofrimento. O asceta lida com limitações, ele tem uma meta e estabelece estratégias de como agir para alcançá-la. Portanto, para alcançar a meta proposta é crucial a disciplina e o esforço. Neste caso em específico, o ascetismo está ligado à prática em prol da saúde e bem-estar.

Podemos ver como o conceito de ascetismo está inserido de forma considerável no pensamento schopenhaueriano. Contudo, Binoche afirma que não foi em Schopenhauer que este conceito teve sua primeira aparição. Embora a questão do ascetismo se encontre também entre os antigos, ele foi encontrado na tradução de Bentham feita por Dumont em 1802: o segundo capítulo de *Tratados de legislação civil e penal* intitula-se “Princípio do ascetismo”.

No artigo intitulado *Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism*, Ivan Soll (1994) salienta que o ascetismo é constituído pela crueldade e é um ideal que se contradiz, porém, existe algo ainda mais agudo para o hedonismo psicológico do que a crueldade:

Enquanto a crueldade levanta a questão de porque os prazeres ou dores dos outros devem ser prazerosos ou dolorosos para mim, o ascetismo, caracterizado hedonisticamente, parece simplesmente contraditório. Tanto a crueldade quanto o ascetismo são apresentados como encontrando satisfação na criação da dor. As satisfações da crueldade concebidas dessa maneira levam a questão de por que a dor de outra pessoa deveria ser prazerosa para mim, enquanto as do ascetismo representam o enigma muito maior de como minha própria dor pode ser prazerosa para mim (SOLL, 1994).

Segundo o mesmo autor, Nietzsche considera o ascetismo como um paradoxo, algo que requer explicação, pois o asceta concebe a vida como um caminho errado, um

erro pelo qual se deve buscar um conserto. Nietzsche parece se espantar com a onipresença do conceito, pelo fato de ele se proliferar. O que isto significa? Um fenômeno monstruoso, duradouro e potente se instaurou na história humanidade. Sobre isso, Nietzsche nos chama atenção com sua análise acerca da força desse ideal, ele diz: “Considere como o sacerdote asceta aparece em quase todas as épocas; ele não pertence a nenhuma raça; ele prospera em todos os lugares; ele emerge de todas as classes da sociedade” (GM, III, §11).

Ivan Soll (1994) apresenta dois tipos de paradoxos envolvidos no fenômeno do ascetismo. Primeiramente, existe o paradoxo hedonístico da dor prazerosa como o objetivo do comportamento ascético. Em segundo lugar, existe o paradoxo vital de uma forma de vida que luta contra os objetivos naturais da vida – e, além disso, sobrevive, prospera e prevalece. Visto que o ascetismo é dirigido contra os objetivos naturais da vida, “a vida ascética é uma contradição” (GM, III, §11). O paradoxo vital de “vida contra vida” é para Nietzsche “um simples absurdo” (GM, III, §13).

Para Nietzsche, a resolução do paradoxo vital do ascetismo consiste em vê-lo como uma estratégia complicada de um instinto para a preservação e melhoria da vida que, por causa de debilidade interna ou obstáculos externos, não pode perseguir seus objetivos naturais diretamente. Com relação a isso, o filósofo disserta:

O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta que tenta por todos os meios sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções (GM, III, §13).

A elaboração dessa hipótese – de que o ascetismo, apesar das aparências e interpretações contraditórias, na verdade pode servir a conservação da vida – depende da identificação da vontade de vida com a vontade de poder. O que Nietzsche pretende mostrar é que o ascetismo, em última análise, é uma estratégia para a preservação da vida decadente e o aumento de sua potência.

No entendimento de Nietzsche, o ascetismo é um tipo de doutrina que se manifesta em diversas religiões, como o budismo e o cristianismo, mas também estaria presente em determinadas filosofias como na de Sócrates e na de Platão. O filósofo define que: “em resumo: por ideal ascético entendem o ascetismo alegre de um animal divinizado que voou no ninho por força de suas próprias asas, que plana acima da vida, em vez de descansar nela” (GM, II, §8).

De uma maneira geral, essas “tradições ascéticas” se caracterizam por assumirem um pressuposto dualista, segundo o qual o homem seria um composto de duas partes, a saber, um elemento espiritual, geralmente entendido como uma substância imortal e um elemento corporal, tendo a primeira, preponderância. Nesse contexto, o corpo é, portanto, compreendido como uma espécie de adversário para o desenvolvimento e elevação do espírito. O elemento espiritual, entretanto, seria concebido como uma espécie de centro diretivo do composto humano, e que, assim, deveria mortificar o corpo. Segundo Nietzsche, o “ascetismo, uma renúncia radical e serena favorece, soberanamente bem-disposta, faz parte das condições favoráveis à suprema espiritualidade” (GM, III, §8).

Para iniciar a discussão, Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* questiona-se acerca do significado dos ideais ascéticos. Haja vista o modo de sua pergunta, somos levados a suposições de que pode haver mais de um modelo desse ideal, sujeitando-se a variação. Perguntas do tipo “Que significam os ideais ascéticos?” são ditas e vistas em muitos momentos da dissertação, principalmente pela preocupação do autor de entender à proporção que este ideal tomou, e não somente suas definições e variações.

Na primeira seção da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, o pensador alemão identifica a existência e o significado dos ideais ascéticos em cada faceta da história, ele menciona que “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]”. Essa referência ao horror ao vácuo do querer humano não esclarece simplesmente que este ideal possuiu grande significado, porém responde à questão sobre o que este ideal significou: a falta de algo. Isso se explica pela referência ao “dado fundamental da vontade humana” que o pensador alemão afirma ter identificado: “ele [o homem] precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM, III, §1). Isto é, há um vazio intrínseco que precisa ser preenchido e um sofrimento que almeja um sentido. A vontade ascética, a “vontade do nada”, é “uma aversão à vida, uma rebelião contra os pressupostos mais fundamentais da vida – mas é e continua a ser uma vontade...” (GM, III, §28). Esta vontade ascética, a “vontade do nada”, portanto, é a base daquilo a que Nietzsche chama na *Genealogia* de “o ideal ascético”.

João Constâncio (2018), por sua vez, citou em seu artigo *Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo* que:

O ideal ascético é o desenvolvimento civilizacional, cultural, histórico daquele mecanismo de defesa básico e instintivo. Tal desenvolvimento

civilizacional constrói diferentes estruturas de sentido – ou seja, sistemas abertos de valores e propósitos (como o platonismo, o cristianismo, o budismo, que foram ditos acima) – que oferecem respostas a perguntas (a “porquês”) como, por exemplo “por que o meu sofrimento?” (CONSTÂNCIO, 2018).

Com base no que foi citado, podemos entender que as muitas formas de respostas ascéticas a perguntas deste teor demonstram formas distintas de indicar “nada como meta da vontade humana” (CONSTÂNCIO, 2018). Deste modo, como já foi descrito, temos o platonismo como protótipo de manifestação peculiar do ideal ascético, pois esta filosofia é dualista, e tem como primazia o alcance do mundo das ideias – supostamente verdadeiro -, no qual o *Logos* é encontrado, e o que é humano e material é descartado.

Não raro, toma-se conhecimento das diferentes manifestações dos ideais ascéticos, sendo identificado por Nietzsche para além da religião, estando contido também na arte. No segundo parágrafo da terceira dissertação da *Genealogia*, ele questiona-se sobre como foi possível Richard Wagner ter prestado em sua velhice homenagem à castidade. De acordo com Nietzsche, Wagner mudou sua forma de fazer arte no fim da vida, saltou de um só pulo diretamente para seu oposto, tendo composto e levado para o palco músicas que adoram a castidade (Cf. GM, III, §2). O filósofo alemão alega que Wagner retomou aos ideais cristãos, tornando-se um asceta. Ao findar desse aforismo, Nietzsche faz a seguinte pergunta:

À parte essa veleidade, quem não desejaria de maneira geral, por amor de Wagner, que tivesse despedido de nós ou de sua arte de outra forma, não com Parsifal, mas de um modo mais vitorioso, mais seguro de si, mais wagneriano – menos falacioso, menos ambíguo quanto ao conjunto de seu querer, menos schopenhaueriano, menos niilista? (GM, III, §4).

Nota-se que o artista Wagner foi influenciado fortemente por Schopenhauer. Nietzsche observa inicialmente a resposta dos artistas sobre qual seria o significado dos de ascetismo, sendo elas “Nada absolutamente!... Ou tantas coisas, que resulta em nada!” (GM, III, §5), uma vez que os artistas, considerados como classe, “nunca permanecem independentes”, mas são “os manobristas de uma moral, filosofia ou religião”. O filósofo diz que os artistas nunca tiveram uma posição autônoma, “foram desde sempre humildes servidores de uma moral ou de uma filosofia ou de uma religião... necessitam sempre de um baluarte, de um sustentáculo, e uma autoridade instituída.” Com isso, Nietzsche elimina os artistas por estarem distante da autonomia e

independência no mundo; são sempre servos de uma moral, filosofia ou religião, buscando apoio nessas esferas.

Neste momento do texto, entramos noutra manifestação do ascetismo, argumentada na terceira dissertação: a atração pelo ideal ascético pertencente ao filósofo. Quando se fala sobre o ascetismo entre os filósofos, Schopenhauer vem à memória. Ademais, este conceito tem preponderância nas filosofias de Sócrates e de Platão. Ao retomar o pensamento schopenhaueriano, é importante destacar a palavra “niilismo”, que se origina do latim *nihil*, que significa “nada”. Isto quer dizer que o que está impregnado neste conceito é o desejo pelo nada ou o impulso de negação da vida. O niilismo é considerado por Nietzsche, principalmente nos fragmentos póstumos a partir do outono de 1885, como uma doença da vontade humana, que surge enquanto consequência da desvalorização dos valores morais da tradição e está intimamente ligado à história das morais, principalmente a uma forma de moral que triunfou no Ocidente: a moral dos escravos.

Com efeito, a posição niilista de Schopenhauer é demonstrada pelo seu apreço e cultivo do ascetismo, um tipo de ideal que nega a vida, por consequência, os desejos, afetos, e tudo o que é corporal. O motivo pelo qual o niilismo schopenhaueriano existe explica-se pelo fato de ele ter percebido que os valores são humanos e mutáveis e que, em si mesmo, o mundo não tem sentido (Cf. BILATE, 2011).

Brian Leiter argumenta em sua obra *Nietzsche on Morality* que o pensador pessimista foi torturado por seus próprios desejos poderosos – sendo este o motivo pelo qual ele tratou “a sexualidade como um inimigo pessoal” (GM, III, §7) e falou sobre “o desejo básico da vontade” e “a servidão penal da vontade” (GM, III, §6), em última instância, a vontade de nada. Este pensador tinha interesse em encontrar alívio para suas exigências: isso ele encontrou, em parte, na apreciação da beleza; o prazer estético proporcionou alívio a outros desejos dolorosos. Esse é o sentido de o filósofo responder à pergunta “que significa o fato de um filósofo render homenagem ao ideal ascético?” com a hipótese: “Ele quer escapar de uma tortura” (GM, III, §6).

Nietzsche menciona três “palavras de pompa” do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade. E um dos pontos mais baixos que o homem pode alcançar é o de querer o nada, porque desta maneira, ele não terá a capacidade de criar valores por si próprio. Esse querer-o-nada, como falamos, em última análise, é o niilismo, uma negação do viver, um modo degenerativo da natureza humana, uma espécie de declínio das forças e dos instintos vitais. Assim, é através da vontade de nada impregnada no

ideal ascético que o niilismo surge. Com relação à vontade de nada e sua conexão íntima com o niilismo, Marco Brussoti (2000) nos chama atenção, em seu artigo *Ressentimento e Vontade de nada*, que “Historicamente, nós temos então uma duplicação da vontade de nada. Por um lado, a vontade de nada, o niilismo, é, no mínimo, tão antiga quanto o ideal ascético, por outro lado, o verdadeiro niilismo é, antes, um desenvolvimento futuro.

A moral de Schopenhauer, que visa a negação da vontade é apenas um sintoma, significa inicialmente uma vontade de aniquilamento. Neste sentido, o pessimismo schopenhaueriano, com sua valoração negativa da vida, seria uma tentativa derradeira e insustentável de buscar refúgio e consolos em ideais ascéticos. De fato, Nietzsche diz que “os primeiros a serem, como filósofos, “inativos, pensativos e antipáticos” – eram “amplamente desprezados quando não eram temidos” (GM, III, §10). Mas ao se sentirem temerosos – especialmente através de várias formas de ascetismo severo, isto é, “crueldade consigo mesmas, formas imaginativas de auto mortificação” (Ibidem) – esses primeiros homens contemplativos criaram um espaço no qual sua forma de vida seria permitida. Ele pontua:

Não é de maravilhar, portanto, que o ideal ascético nunca tenha sido tratado pelos filósofos sem alguma prevenção. Uma verificação histórica será prova que os laços entre ideal ascético e filosofia são ainda mais estreitos e mais rigorosos. Poder-se-ia dizer que o ascetismo serviu de rédeas desse ideal que a filosofia ensinou de maneira geral a dar seus primeiros passos (GM, III, §9).

Assim, temos o valor prático do ideal ascético para os filósofos. Abraçando este ideal, o filósofo alcança as “condições favoráveis em que pode liberar totalmente seu poder”, ou seja, ser um filósofo. Nietzsche apresenta uma outra forma de manifestação do ascetismo – que segundo ele se proliferou e tornou-se influente no Ocidente –, isto é, a prática do ideal ascético pelo sacerdote, tema em que o presente trabalho agora vai se ocupar.

O IDEAL ASCÉTICO

Nietzsche argumenta que o ideal ascético é formado por uma contradição, na medida em que, através dele, a vida se põe contra a própria vida. O ideal ascético tem sua origem no instinto de proteção e da salvação própria a uma vida em degeneração que está em busca de todas as maneiras e fórmulas de conservar-se. É uma luta pela existência, indicando um esgotamento fisiológico. O pensador alega que “a vida luta

com a morte e contra a morte sendo este ideal um artifício de conservação da vida.” O sacerdote – um aparente inimigo da vida, um negador – é precisamente quem participa das supremas forças conservadoras e criadoras do Sim da vida. Nietzsche salienta: “o mesmo tédio, esse cansaço, esse desgosto de si – tudo isso surge nele com tal poder que se transforma logo num novo liame com a vida”. Ou seja, o Não que o sacerdote propaga à vida dá origem, como uma espécie de feitiço, a uma grandiosidade de Sim, afirmando a vida; até mesmo quando se lacerar, esse mestre da destruição de si, disserta o pensador, essa própria ferida o obriga em seguida a viver. Portanto, o ideal ascético afirma a vida por conservá-la (GM, III, §13).

Durante o período mais longo da história, a filosofia não teria sido possível no mundo sem uma visão ascética. Para expressar isso de uma forma evidente, “foi o sacerdote ascético que se mostrou até a época recente sob a forma mais repugnante e tenebrosa, sob a forma de lagarta e nessa forma a filosofia começou a viver e a engatinhar” (GM, III, §10). Assim, é possível notar a influência gerada pelo sacerdote asceta, e agora podemos abordar esse problema.

O SACERDOTE ASCETA

Nietzsche intitula o terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* com uma pergunta: “O que são os ideais ascéticos?”, o que nos leva a conceber suas expressões e multiplicidades. No entanto, no decorrer do seu escrito, este pensador faz uma reformulação, passando a seguinte pergunta do plural para o singular. Quando o filósofo faz esse movimento com as palavras, o singular acaba sobressaindo, e a partir disso, muitas questões podem surgir, como por exemplo: o que motivou Nietzsche a tal mudança? Se este pensador apresentou diferentes manifestações do ascetismo, revelando-nos a existência de tipos, por que agora ele deixou de perguntar sobre “os ideais” para enfatizar “o ideal”?

No presente momento, parece não ser mais relevante responder sobre “o que significam os ideais ascéticos”, mas o que está em jogo agora é o “que” este ideal significou. Nietzsche, ao indicar a questão sobre o ideal ascético está se referindo ao sacerdote. O autor saliente que “o sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também a sua vontade, seu poder, seu interesse” (GM, III, 11). Com isso, na medida em que Nietzsche enfatiza a preponderância de um ideal excepcional, isto é, do sacerdote ascético, ele narra também toda a história da modernidade, sobretudo, da

Europa. Foi por meio desse ideal que – de acordo com Brussoti –, “a história da metafísica, de Platão a Nietzsche, esses dois milênios de história da moral cristã, ganha um sentido pleno” (BRUSSOTI, 2000).

Nietzsche ressalta que “o ideal ascético corrompeu não apenas a saúde e o gosto, corrompeu ainda uma terceira, uma quarta, uma quinta, uma sexta coisa [...]” (GM, III, 23). Essa passagem nos mostra a universalidade deste ideal e suas devidas influências negativas. Este pensador continua no mesmo parágrafo dizendo sobre sua intenção e o que pretende fazer no tocante a sua crítica: “O que devo expor à luz não é o que esse ideal realizou, mas tão somente o que ele significa, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos” (GM, III, §23).

O filósofo alemão deseja apresentar tanto o que esse ideal significou como também os efeitos mais funestos que ele gerou. Nesta parte, Nietzsche explica que o poder do ideal ascético se mostra como duradouro e constante. Ao falar acerca do cerne do ideal ascético, Nietzsche se refere à “veracidade cristã” e aos dogmas inseridos nesta religião. Assim, o pensador alemão escreve criticamente ao dizer que “depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: que significa toda vontade de verdade?” (GM, III, §27).

Ao mencionar o “ideal ascético”, Nietzsche está fazendo referência à manifestação dele por meio do sacerdote asceta, como já salientamos. O filósofo descreve que o sacerdote tirou de seu ideal ascético não somente sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse. A ideia pela qual se combate aqui é aquela do valor dado à nossa vida pelos sacerdotes; eles a relacionam (porque faz parte da “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e do transitório) a uma existência de um gênero diferente, à parte, em suma, transcendente. A práxis da vida ascética é considerada como uma ponte que leva à outra existência, um estado para além do mundo. Esse líder ascético trata a vida como se fosse um “caminho errôneo ou como um erro que deve ser refutado” (GM, III, §11).

Observa-se que o sacerdote asceta aparece em todos os tempos, de diversas maneiras, regulamente e com universalidade; não remonta a nenhuma raça específica; prospera em toda parte, se desenvolve em todas as classes sociais. Está contido até na

ciência, que supostamente deu uma resposta, porém não conseguiu combater este ideal. Nietzsche diz que a ciência não é a antítese do ideal ascético, senão sua forma mais recente e mais nobre. A ciência, por assim dizer, possui ainda uma finalidade, um ideal, uma vontade, está em busca de algo (Verdade) assim como o ideal ascético. O homem deposita sua fé na ciência, afirma sua fé em outro mundo distinto da vida, negando o presente; a fé na ciência baseia-se sempre numa crença metafísica, sendo esse um pressuposto dualista. O autor reconhece que “nós também, homens de conhecimento hoje, sem-deus e antimetafísicos, continuamos a emprestar nosso fogo para o incêndio que acendeu uma crença milenar, essa crença cristã, que era também a crença de Platão, que deus é a verdade e que a verdade é divina...” (GM, III, §24).

No parágrafo seguinte, podemos notar que Nietzsche diz que a ciência não é antagônica em relação a esse ideal, mas que ela vive no mesmo terreno dele. Além disso, no fragmento 26 de sua *Genealogia*, ele cita que esse ideal também está inserido na historiografia moderna. Neste caso, retomamos a crítica à modernidade, porque ela ainda não venceu o ascetismo, pelo contrário, foi permeada por ele, tornando-se dele refém. Vemos aqui o tamanho da proporção que este ideal tomou, espalhando-se por toda parte do Ocidente.

Nietzsche, por sua vez, defende uma visão perspectivística. Esse termo aparece de formas diversas e em muitos contextos nos escritos nietzschianos. Em suas reflexões sobre questões epistemológicas, o perspectivismo desempenha um papel crucial na crítica aos ideais de conhecimento e de verdade. O que o autor chama como “conhecimento”, como bem descrito na *Genealogia da Moral*, está condicionado por uma determinada perspectiva. É o homem juntamente com seus afetos, impulsos e ótica que, por assim dizer, interpreta o mundo ao seu redor. Na medida em que as filosofias concebidas pelo filósofo alemão por decadentes são caracterizadas pela necessidade de certeza, comenta Mônica Cragnolini, “o perspectivismo caracteriza-se pela fuga aos dogmas e às certezas, na constante transformação dos pontos de vista, na contínua impropriedade”. Nietzsche escreve em sua *Genealogia* sobre a questão da perspectiva, combatendo a noção de verdade impregnada na história da filosofia, criticando a negação da vontade e dos afetos, tendo isso como algo impossível de ser concebido, pois deste modo, estaria bloqueando o fazer filosófico, ele diz que:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um "conhecer" perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos,

diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso "conceito" dela, nossa "objetividade". Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? - não seria castrar o intelecto? (GM, §12)

Assim, é somente de um olhar perspectivístico para com o mundo que depende nossa conservação. Nietzsche salienta no prefácio de *Além do bem e do mal* que o perspectivismo constitui “a condição básica de toda vida” (ABM, Prefácio). O conceito de perspectivismo é plural, isto é, não se conecta apenas com os afetos e impulsos, mas também ao conceito de vontade de potência e ainda, o afasta da noção de sujeito. Com a noção de modos de vida heterogêneos, são, portanto, múltiplas suas perspectivas. Sobre isso, descreve a filósofa Cragolini, a noção de perspectivismo é permeada de “multiplicação de perspectivas sempre provisórias”. O autor faz sua defesa ao perspectivismo em um fragmento póstumo dizendo que “contra o positivismo, que se detém no fenômeno "só existem fatos", eu diria: não, não existem fatos, só interpretações” (Fragmento póstumo 7[60] de 1886,7). É com base no movimento, no devir, nas muitas interpretações, que este pensador refuta a forma estática de conceber o mundo. Nietzsche aponta uma maneira de filosofar que se mostra como antagônica à teoria do conhecimento tradicional, qual seja, a “doutrina das perspectivas dos afetos”. Em suas palavras:

Na medida em que a palavra “conhecimento” tem algum significado, o mundo é reconhecível: mas pode ser interpretado de forma diferente, não tem nenhum significado por trás dele, mas inúmeros sentidos de “perspectivismo”. São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos instintos e seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de desejo de dominação, cada um tem sua perspectiva, que gostaria de impor a todos os outros instintos como norma (Fragmento póstumo 7[60] de 1886,7).

É, portanto, através das muitas perspectivas e dos instintos que Nietzsche concebe a sua filosofia. Mónica Cragolini tece outro comentário fundamental sobre a visão perspectivística inserida na filosofia do martelo, a pensadora profere sobre o “carácter provisório das perspectivas”, carácter esse que implica:

Um modo de pensar que não procura certezas últimas (pontos arquimedianos, pontos finais) mas que opera com base num movimento contínuo, que gera sentidos como modos de confronto com o caótico, mas que recria esses sentidos numa tarefa contínua de os desintegrar (para que não se transformem em novas certezas). Este duplo aspecto da vontade de poder (unificação-desintegração) significa um modo de pensar "em tensão", que não detém a interpretação em figuras últimas, mas as configura continuamente, nesta operação oscilante. É por isso que o "meio" deste pensamento é o "entre": entre as oposições da metafísica, fugindo às respostas últimas (Cragolini, 1999).

Retornando para o cerne deste artigo, que visa expor a questão do ascetismo em Nietzsche, há, pois, alguma necessidade de primeira ordem que faz crescer e prosperar essa hostilidade à vida: é necessário certamente que seja no interesse da própria vida que esse tipo de autocontradição não se extinga. A prática ascética é uma autocontradição, como foi mencionado; nela domina um ressentimento sem par, aquele de um instinto e de uma vontade de potência insatisfeitos que gostariam de dominar não alguma coisa na vida, mas a própria vida, suas condições mais profundas, mais fortes e fundamentais. Tudo isso é paradoxal, como argumenta o filósofo alemão, pois o sacerdote propaga uma mensagem de alegria por meio do sofrimento enquanto essa atitude fisiológica de viver, decresce (GM, III, §11).

Todavia, qual seria o fundamento para tal prática ter vigorado e triunfado? O pensador responde a esta questão dizendo que “o triunfo no instante supremo da agonia é sob esse sinal superlativo que o ideal ascético combateu desde sempre; é no enigma de seu dia luminoso, sua salvação, sua vitória final” (GM, III, §11). Essa agonia a qual ele se refere é o sofrimento que antes não havia sentido, uma dor intrínseca do homem, cuja fonte era desconhecida. Entretanto, esse ideal aparentemente trouxe um sentido para esta dor. O sacerdote deve ser considerado como salvador; pastor; advogado predestinado do rebanho doente; é somente desse modo que compreendemos sua prodigiosa missão histórica – a dominação sobre aqueles que sofrem constitui seu reino. Essa figura muda a direção do ressentimento, ele diz para sua ovelha que ela é a culpada do seu sofrimento (GM, III, §5).

POR UMA FILOSOFIA AFIRMATIVA

Ao longo do presente trabalho, passamos por muitos exemplos da visão niilista e asceta perante o mundo, da negação da realidade e do desprezo do corpo – como é o caso do sacerdote asceta e de Schopenhauer. Nietzsche, por sua vez, caminha por uma outra via: a da afirmação. O filósofo alemão diz sim à vida. Essa resposta afirmadora se sustenta não apenas na aceitação do lugar de criador de sentido, mas também, e principalmente, no amor a esse lugar. Isto está totalmente relacionado com o conceito de *amor fati*. Ao contrário da negação da vontade e do pessimismo schopenhauerianos, Nietzsche propõe um saber que valoriza a vida, a saúde, as forças e os impulsos. Ele comenta que sua filosofia é baseada na vontade, num saber alegre, afirmativo, diferente da moral cristã, que caminha com a metafísica ao movimento asceta de negação da vida.

Além disso, Nietzsche aponta outro conceito que se conecta com o que foi dito sobre a afirmação da vida, isto é, o eterno retorno. Os conceitos nietzschianos estão, na maioria das vezes, em conexão. Com isso, não se pode falar de eterno retorno sem ao menos mencionar – ainda que brevemente – o que Nietzsche chama de saber trágico ou sabedoria dionisiaca, sabedoria esta que diz sim à vida, afirmando-a bem como ela é – uma antítese a posição niilista.

Mas qual é o significado que esse ideal alternativo, a recorrência eterna, fornece para o fato existencial do sofrimento? O significado corporificado na afirmação do eterno retorno é precisamente que não há significado ou justificativa para o sofrimento. O eterno retorno não fornece tanto um “significado” para o sofrimento – afirmar o conceito do eterno retorno é reconhecer que não existe tal significado – mas fornece um objetivo para a vontade diferente do ideal ascético: a saber, querer a repetição de tudo por toda a eternidade. Esta é a atitude de compromisso existencial, através da força bruta de vontade, de prosseguir na ausência de tal sentido ou justificativa, de desistir, com efeito, da pergunta “Sofrer por quê?”. É claro que, apenas os seres humanos mais elevados podem abraçar a doutrina do retorno eterno; nesse sentido, o ideal ascético permanecerá essencial para o resto da humanidade.

Podemos mencionar ainda a noção de além-do-homem, cuja definição perpassa o que estamos apresentando. Com este termo, Nietzsche busca designar a ideia de que o homem é algo que deve ser superado. Essa noção surge a partir dos conceitos de vontade de poder e do pensamento do eterno retorno do mesmo. Assim, ela surge como resposta ao anúncio da “morte de Deus” e do avanço consequencial do niilismo. O além-do-homem é aquele capaz de ir além do niilismo. Mas Nietzsche pensa que é pelo menos possível para alguns – aqueles seres humanos superiores, que são a preocupação recorrente deste filósofo – evitar tanto o niilismo suicida quanto o ascetismo. Isso se dá por meio da afirmação da vida.

O ideal ascético ao distinguir corpo e alma, supõe o corpo como finito e alma como infinita, eterna. Nietzsche é crítico à concepção de ascetismo de Schopenhauer, igualmente dos santos, ou seja, a de negar o desejo como fonte de sofrimento. Neste caso, negar o sofrimento significa também negar a vida tal como ela é concebida. O filósofo alemão, em contrapartida, se apresenta como aquele em que tudo afirma. Mas isso não quer dizer que ele seja um hedonista, porque ao contrário deles, ele não valoriza somente o prazer. De acordo com Nietzsche, o homem deve acolher e afirmar

até mesmo as dores e as situações adversas, encontrando potência nisso – fruto do *amor fati*.

O ascetismo gerou em Nietzsche muitos incômodos, um deles advindo do dualismo entre o mundo sensível e o mundo inteligível. O filósofo desde o início da sua intelectualidade prezou por uma concepção de vida holística, isto é, que visa todo o homem, sem priorizar uma parte dele e desprezar a outra – como ocorre no ideal ascético. Para Nietzsche, tudo é corpo. Ele, um grande filósofo da imanência, nega todo e qualquer tipo de metafísica e idealismo, questão pelo qual o presente trabalho tanto prezou em demonstrar, e se aproxima de tudo o que é terreno, palpável e afetivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BILATE, D. *A tirania do sentido*. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.
- BINOCHE, B. Nietzsche, filho de seu tempo: a questão do ascetismo. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 39, n. 2, São Paulo, 2018.
- BRUSSOTI, Marco. “Ressentimento e Vontade de Nada”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.8, março, 2000, p.3-34.
- CONSTÂNCIO, J. Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre o niilismo e ascetismo. In: *Dossiê Schopenhauer*, v. 7, n. 2, Espírito Santo, 2018.
- DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
- MARTON, Scarlett. Ecce Homo. *Nietzsche: substantivo próprio ou substantivo comum?* In: ____ Nietzsche e a arte de decifrar enigmas. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p.245-262.
- MORAES, Francisco de. “O Platão de Nietzsche.” In: *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- NIETZSCHE, F. *Fragments Posthumes 1885-1887*. France: Editions Gallimad, 1978.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SOLL, Ivan. "Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism". In: RICHARD, Schacht (dir.). Nietzsche. Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals, Berkeley, Univ. of California Press, 1994, pp. 168-192.

A ESCRITA ENQUANTO UM DESCONFORTO NECESSÁRIO: BREVES COMENTÁRIOS SOBRE A PALAVRA EM DERRIDA

Roberta Castrioto Browne

Mestra e doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP.
Professora de Filosofia e Sociologia da educação básica. Bolsista CNPq.

RESUMO

Desvios, movimentos, deslocamentos, digressões. Um sonho criado que cria quem o dá vida. Com Derrida somos lembrados que a linguagem não está fechada em si mesma. Acompanhando sua movimentação pelo conceito de escritura, este texto ganha corpo: a experiência literária enquanto uma experiência filosófica assim se mostra. Percebemos que há algo além dos pontos pretos em fundos brancos, a escritura é tudo aquilo que a linguagem é – ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade – e mais alguma coisa. Pois escrever não é um estado, e sim uma busca constante, num caminhar sem começo nem fim, um desconforto necessário.

PALAVRAS-CHAVE

Escritura; Experiência; Literatura; Derrida

ABSTRACT

Detours, movements, displacements, digressions. A created dream that creates those who give it life. With Derrida we are reminded that language is not closed in on itself. Accompanying its movement through the concept of writing, this text takes shape: the literary experience as a philosophical experience is thus shown. We realize that there is something beyond black dots on white backgrounds, writing is everything that language is – action, movement, thought, reflection, consciousness, unconscious, experience, affectivity – and something else. Because writing is not a state, but a constant search, a journey without beginning or end, a necessary discomfort.

KEYWORDS

Writing; Experience; Literature; Derrida

PRELIMINARES

*“Fugir para sonhar e inserir-se para modificar.
Essa inserção para mim pedia a escrita”
(Conceição Evaristo)*

Como seria a realidade sem a ficção? Duas personagens, duas épocas, duzentos e cinquenta anos as separam – e a resposta delas é praticamente a mesma: *insuportável*. Para Dom Quixote e Emma Bovary, a vida sem a ficção não vale a pena ser vivida, a vida, sem a ficção, é intragável. Seria, então, a morte preferível? Dom Quixote, em seu leito de morte, não mais cavaleiro andante se mostra – ele agora volta a ser Alonso Quijano. Alonso reconhece a loucura, Alonso se arrepende das andanças de Quixote, Alonso encontra na ficção o perigo. Ao abandonar as novelas de cavalaria, Quixote não mais vivo se encontra. Ao morrer, morre também Alonso. Emma, por sua vez, se mata. Em busca de uma felicidade que se mostra inalcançável, aquela felicidade descrita nos livros, ela toma arsênico. A realidade e a ficção não são a mesma, a ficção nunca a decepcionou, nunca a desesperou. Da realidade ela não pode falar a mesma coisa.

Emma Bovary devora livros e imagina que as vidas ficcionais são dela própria, que ela é heroína de Balzac ou Sue. Dom Quixote devora livros e molda seu comportamento de acordo com certos códigos ficcionais que julga justos e apropriados, embora saiba que não é nenhum Lancelot, nenhum Amadis. Anna Karenina não vê na ficção que lê nem personagens ideais nem ideais de conduta, mas simplesmente vidas imaginárias que zombam dela e a atormentam com a vida que ela própria não está vivendo. Não a vida ficcional, mas sua própria vida, não a de Lady Mary, mas a da própria Anna Karenina, menos uma imagem do mundo do que um exemplo de ação no mundo, um exemplo de como é viver, ao mesmo tempo consciente de que a vida lida não é a sua própria vida. E assim como Anna Karenina compreende o que significa ser Lady Mary sem acreditar que ela mesma seja Lady Mary, compreendemos o que significa ser Anna Karenina sem sermos de fato Anna Karenina. Sem essa compreensão, a ficção (e a própria sociedade) seria impossível” (Manguel, 2017, p.137-138)

Ficção ou realidade? Ficção e realidade? Ficção mais realidade? É possível relacioná-las de forma não hierárquica? Essa relação entre realidade e ficção não é uma preocupação vã, séculos se passam, pensadores nascem e morrem, e a questão continua. Há muitas formas de abordar essas reflexões, vários caminhos possíveis de serem trilhados, muitas são as possibilidades filosóficas que poderíamos seguir, muitos antes já se depararam frente a esse espinhoso tema. Vamos então nos situar. Na busca por respostas, são essas as perguntas que nos norteiam: qual é o problema? E a minha hipótese, qual é? Como iremos abordá-las? Quem são meus interlocutores? De que

forma iremos percorrer esse caminho? Na busca por respostas, das seguintes premissas faremos uso: (1) o ser humano é um ser social; e com isso queremos dizer que ele precisa se comunicar com aquilo que o circunda; (2) o ser humano é um ser criador por excelência; ele tanto cria quanto (re)cria o mundo à sua volta; e (3) tanto a filosofia quanto a literatura são modos de compreensão da existência; modos estes que fazem uso da palavra escrita para se desenvolver. E mais, o que aqui nos apetece é o pensar que a vida é sim um tecido de histórias narradas, um lugar em que o poder da ficção vai muito além da sua objetividade da escrita, ela está neste lugar não-lugar de uma forma de compreendermos o nosso próprio existir. Somos e estamos nesse mundo das mais variadas maneiras, numa rede complexa de possibilidades nos encontramos. Por isso o seguinte aviso se faz presente: não se quer aqui apenas pensar a necessidade da ficção para dar algum colorido à nossa realidade; ao longo desse texto, um passo além está sendo pedido: não apenas a ficção enquanto leitores iremos trabalhar, queremos acessar a ficção enquanto escritores em potencial que somos. Por isso, a filosofia não será aqui utilizada como uma chave de leitura para um texto literário e a literatura não servirá de exemplo (ou contraexemplo) a uma tese filosófica. Filosofia e literatura não são o mesmo saber, mas conectadas elas estão – não tão somente a abstração e teorização filosófica, como também a ficção literária, são modos de compreensão do ser.

Dito isto, vamos ao que interessa: pertencimento. Minha pertença nesse mundo passa pela linguagem. A experiência humana se passa pela e na linguagem: interpretando-se símbolos, obras, tradições... nossas culturas assim vão se formando. Filosoficamente, literariamente, ampliamos nosso sentido de ser. Longe de nos apresentar cópias da realidade, como enxergava Platão, o texto um mundo abre à nossa frente. E foi com Derrida que vi uma conversa frutífera em todo o seu potencial se abrir para mim. Guimarães tem num conto, seu título, um conceito que muito é caro nessa errância: o da *terceira margem do rio*. Um conceito que “naqueles espaços do rio, de meio a meio” (Rosa, 1994, p. 409) possui uma verdade que estremece: “aquilo que não havia, acontecia” (Rosa, 1994, p. 409). Um mundo outro e o mesmo por nós é redescoberto e reescrito – não é à toa que se pergunta Derrida:

não somos, hoje, pessoas ou personagens em parte constituídas (como leitores, escritores, críticos, professores) *no* e *pelo* sonho de Joyce? Não somos o sonho de Joyce, os leitores de seus sonhos, aqueles com quem ele sonhou e que nós sonhamos ser, por nossa vez? (Derrida, 2014, p.67).

A linguagem, de fato, não é um problema menor. A linguagem é “ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade”

(Derrida, 1973, p. 10) e mais alguma coisa. E esse mais alguma coisa em muito interessa esse nosso errar. Com ela, a linguagem, um mundo dizemos. Com ela, um mundo criamos. Enquanto leitores dessa experiência, aqui iremos tentar trazer um pensar para além dos sentidos, algo que ultrapasse as definições dicotômicas, que saia da prisão conceitual que fomos condicionados a funcionar... numa busca constante, num caminhar sem começo nem fim, Marguerite Duras nos lembra, pela voz de um de seus personagens: “a escrita não é uma maneira de conseguir viver, é simplesmente uma maneira de viver. [...] Mais do que uma maneira de viver, a literatura é uma maneira de morrer, de morrer para si mesmo” (Duras, 2007, p. 90).

Com um aviso, apesar da promessa, o fracasso já está anunciado⁴⁸, vamos agora detalhar o caminho que iremos errar. Tendo na escrita o nosso lugar comum e no processo de criação do sujeito no ato da escritura nosso ponto de chegada, pelas páginas que aqui seu corpo irá percorrer, nas palavras que aqui atravessam este filosofar, em uma pretensão despretensiosa, um pensamento que vem dançando se apresenta. Não com corpos, como mostra Sérgio Pereira Andrade em sua tese de Doutorado⁴⁹ e sim uma dança que se dá com e nas palavras. Quem sabe essa dança (re)(des)vele um pensar. Um pensar desviante, que em movimento se encontra, deslocando margens, produzindo diálogos – um sonho criado que cria quem o dá vida. Para Derrida, a palavra escrita não se encontra fechada em si mesma. Ela se mostra aberta às múltiplas possibilidades dos múltiplos gestos que envolve o dar por terminado um livro, dar por iniciado uma leitura, dar por pedido uma outra linguagem. Acompanhando sua

⁴⁸ Rafael Haddock-Lobo, na introdução da sua tese *Para um pensamento úmido – a filosofia a partir de Jacques Derrida*, em um subcapítulo intitulado “desculpas, dons, dívidas” enuncia o fato de que sua tese não é tematizável. Sistematizar o pensamento de Jacques Derrida é uma tarefa (im)possível. Concordo e muito com ele. Faço então coro a Haddock-Lobo: “Aposto, assim, nesse “fracasso” como a única maneira de mostrar como o pensamento de Derrida (tendo ao lado seus fantasmas) é desde sempre úmido. Nem seco, nem molhado, híbrido, contaminado, disseminado, espectral... E é assumindo minha impossibilidade, mas de modo algum fugindo de qualquer esforço, que me entrego a esta tarefa de “agarrar isto que escapa [...]” (Haddock-Lobo, 2007, p.12)

⁴⁹ Trecho do resumo da tese *Quando o pensamento vem dançando, quando a soberania treme - evento por vir, democracia por vir, razão por vir*: “Esta tese discute relações ético-políticas entre o pensar a dança e o pensar a filosofia a partir da desconstrução de Jacques Derrida. Toma como premissa que a dança performa um modo de pensamento desafiador para a herança arquipedagógico-filosófica que encerra a filosofia na tarefa restrita ao cálculo apreensível e antecipatório mano-visual. Em sua aproximação, o que entendemos como pensamento da dança faz tremer essa perspectiva, o que não significa dizer que a dança e seus artistas tenham meios para questionar a filosofia, mas que são portadores de um pensar que não se encerra no campo da produção conceitual filosófica. Assim, com a aproximação entre dança e filosofia, pretende-se explorar algumas possibilidades que se abrem, em tal encontro, para a experiência de um pensamento transdisciplinar e não conceitual” (Andrade, 2016, p.08)

movimentação pelo conceito de escritura, chegaremos em uma ideia mais do que interessante, um dos nossos pontos centrais: a “experiência literária, como escritura ou como leitura, é uma experiência ‘filosófica’” (Derrida, 2014, p. 67).

Reitero, porém: não há pretensão alguma aqui de apresentar de forma minuciosa o pensamento de Jacques Derrida. Apesar de ele ser o autor protagonista deste errar, aparecendo continuamente, presente do início ao fim da argumentação, não é a simples apresentação dos seus conceitos que este percurso irá trazer, e sim a sua marca textual o ponto que mais me interessa aqui. Por mais que a tradição filosófica nos apresente certos lugares comuns no que concerne à uma pesquisa filosófica – um autor herdeiro, uma tomada de partido, um pensador específico – quer-se aqui (des)comunar a comuna costumeiramente dada. Não é sobre Jacques Derrida que falaremos. Quem sabe o mais próximo é que com Jacques Derrida conversaremos. E dessa conversa será levantada as marcas, as impressões, as fissuras causadas por seu texto em mim. Em mim sim. Eu enquanto leitora, pesquisadora e escritora. Se é nas margens que a instituição filosófica se vê desconstruída/em desconstrução, é pelas margens expostas das experiências literárias que o silêncio pede passagem para se expor. Um silêncio que não mais relegado à participação especial se encontra. Um silêncio que nos enxerga como escritores em potencial. Escritores, pois, nessa forma de fazer filosofia, há sim literatura em Derrida⁵⁰. Com ele percebemos que há algo além dos pontos pretos em fundos brancos, a escritura é tudo aquilo que a linguagem é, é aquele *mais alguma coisa* que ainda não sabemos nomear – “não sonho com uma obra literária, nem com uma obra filosófica, mas sim com que tudo o que ocorre, acontece comigo ou deixa de acontecer” (Derrida, 2014, p. 47).

⁵⁰ “A obra de Jacques Derrida coloca em pauta, desde a publicação de seus primeiros trabalhos, o problema de sua própria inscrição disciplinar. Os dispositivos singulares de leitura e escrita por ele engendrados, embora se voltem a conceitos e autores canônicos, encetam abordagens ex-cêntricas em relação às diferentes tradições filosóficas. Seus textos não se apresentam como um comentário, à feição da história da filosofia, nem tampouco constituem um pensamento sistemático, balizado por uma trama teórica formalmente integrada. Não se filiam, sem abrir um conflituoso horizonte de debates, nem à linhagem idealista nem à materialista. A questão, que desponta como um redemoinho do qual não é possível se desvencilhar, esteve sempre presente no vértice da reflexão derridiana, tecendo uma dupla impossibilidade: a de estar dentro ou fora da filosofia. Não obstante sua posição incerta ou, melhor dizendo, suspensa no terreno filosófico, esse *corpus* herege, formado por mais de sessenta títulos, compostos ao longo de quarenta anos de pesquisa, ao promover uma crítica radical dos princípios metafísicos reguladores da razão ocidental, assinala um corte decisivo nos saberes científicos, artísticos e filosóficos [...] ética e estética sempre atenderam as injunções do pensamento derridiano, aquela se traduz numa hermenêutica da hospitalidade e esta alcança via uma certa iluminação do texto, ou seja, pensar diferente e desconstrutivamente como os textos funcionam e como eles significam. Tal pensar, *nec plus ultra* por excelência, pode se dar nesta curta representação que se executa em cena” (Said; Sá, 2014, p.11-12;15).

Em seu texto “Desconstrução e Literatura”, Sérgio Bellei começa afirmando que ler Derrida talvez seja uma tarefa quase que impossível. Considerando o que ele está entendendo por leitura, temos aqui que concordar, porém em partes. Ler é dar sentido? Ler é compreender a totalidade de um texto? Ou ler é experienciar, experimentar, ler é vivenciar? “Somos todos maus leitores porque acabamos sempre por fixar e definir um sentido em um texto que sugere que o sentido não pode ser fixado ou definido” (Bellei, 2014, p. 197). Na busca por uma leitura total, mesmo quando o autor nos diz que não faz sentido essa busca, num círculo vicioso nos encontramos – perseguindo os significados sem nunca os encontrar. E mais, pensando no texto derridiano, cheio de “digressões e adiamentos” (Bellei, 2014, p. 198), para certo tipo de leitor a leitura não flui, não se deixa pegar, soa impossível. Mas isso acontece porque na busca por uma interpretação única nos encontramos muitas vezes sem nem mesmo perceber. Porém, para Derrida, isso não é viável. A possibilidade de interpretar um texto é uma impossibilidade para o nosso autor – “no texto programável e programado habita o improgramável que resiste desde sempre a qualquer interpretação” (Bellei, 2014, p. 203). E mesmo assim interpretações encontramos. Como isso?⁵¹ “A literatura *faz* com que alguma coisa aconteça” (Bellei, 2014, p. 209). E é exatamente essa alguma coisa que nos fascina a milhares de anos. As vozes presentes no texto conosco falam e deixam falar, chegam e fazem chegar muitas e outras vozes. Essas vozes nos seduzem. Se, para Derrida, o segredo de um texto literário é (im)possível de ser descoberto, e é a nossa própria vontade de desvelá-lo, mesmo sabendo da sua (im)possibilidade, que faz com que um texto continue sendo lido, ele não vê sentido em buscar um único sentido. Interpretar ou desconstruir um texto literário não é o caminho derridiano. E não sendo, também não é dessa forma que iremos trilhar. Falaremos dos textos literários respeitando esse segredo que segredo permanecerá. Ativos e passivos frente às palavras ali colocadas, abertas “à possibilidade de sentido que está sempre por vir e que, quando chega, continua a chegar” (Bellei, 2014, p. 218).

⁵¹ “O texto de Derrida constitui-se, portanto, primordialmente como uma mímica e uma contra-assinatura porque o texto a ser imitado deve ser entendido menos como uma obra acabada do que como um ato de fala ou um ato perlocucionário. Enquanto ato de fala, o texto literário não é apenas um enunciado que, fechado entre as capas de um livro, *diz* coisas a serem interpretadas de forma diversa por um mesmo leitor ou por leitores diversos” (Bellei, 2014, p.209)

Sentada me encontro, com o notebook na mesa, com um livro no colo, a cabeça em borbulhões e as seguintes palavras perpassam pelo meu corpo: “ler é sempre testemunhar acerca de uma experiência interpretativa” (Nascimento, 2014, p.43). Quem diz essas palavras é Evando Nascimento. “Escritor, ensaísta, artista visual e professor universitário” (Nascimento, c2025), Nascimento é um dos grandes nomes quando o assunto é Derrida aqui no Brasil. É brasileiro, mais especificamente é baiano-brasileiro, oriundo de uma cidade chamada Camacã, perto de Itabuna e de Ilhéus, na região do cacau. Formado em Letras pela Universidade Federal da Bahia, faz o Mestrado na PUC-Rio (fazendo uma relação entre Barthes, Derrida e *A hora da estrela*) e o Doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (aqui ele já se aprofunda no pensamento de Derrida, inclusive sua tese vira livro). Livro este hoje parada obrigatória, assim considero, para quem estuda Derrida em solo brasileiro, já que, com uma bolsa-sanduíche, vai estudar em Paris como aluno do próprio Jacques Derrida, na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), e também de Sarah Kofman (importante autora que produz diálogos com a psicanálise, arte e teoria feminista dentro da perspectiva desconstrutivista de Derrida) na Sorbonne. É deste período que a frase acima foi retirada, mais especificamente da tese que se tornaria o livro *Derrida e a literatura*. Essa minibiografia aqui apresentada não é à toa. Acredito que situar pensamentos, dar um corpo às palavras lidas, potencializa a experiência. Torna-a palpável.

Nascimento é aqui escolhido pois enxergo o abraço que ele dá à Derrida e com Derrida uma generosidade à literatura. E um questionamento à filosofia. Quando perguntado se ele se considera seu seguidor ou discípulo, Evando responderá de forma simples, mas direta: sou apenas um leitor especial e atento aos textos das desconstruções. Ou, como prefere atualmente dizer, das disseminações. Faço coro às palavras de Evando. Este texto não seguirá a lógica de uma leitora discípula de Derrida. Gosto de acreditar que nos encontramos como companheiros de viagem. Dividimos o mesmo espaço e, por um tempo determinado, nos abrimos de tal forma como somente conseguimos nos abrir com aqueles que sabemos que não veremos mais. Escrever com Derrida, respeitando-o, é abraçar as heranças por ele deixadas. É aceitar as inúmeras intertextualidades por ele criada, nos (entre)cruzamentos contínuos da literatura, filosofia e artes, é num mesmo espaço ter Friedrich Nietzsche, Hélio Oiticica, Haroldo de Campos, Roland Barthes, Sarah Kofman, Sigmund Freud, Thomas Mann, Clarice Lispector e muitos e muitos outros em constante intersecção.

E mais, ao ter em Derrida nosso interlocutor, afirmamos juntamente com Nascimento, “o desejo do diálogo contínuo, mas não exclusivo” (Nascimento, 2014, p. 45). E com isso não podemos esquecer, nessa relação não buscamos a superioridade de um sobre o outro, o pensar não é um território em disputa entre a filosofia e a literatura, e sim um espaço onde o acontecimento pode e deve acontecer. Ter nas suas palavras nosso norte conceitual não significa discípula dele me encontrar, e sim como leitora dele. Uma leitora que não almeja dominar todo o conteúdo de sua obra, “conhecendo cada um dos seus meandros” (Nascimento, 2014, p. 45) e sim uma leitora que busca uma relação “*especial*, sempre de descoberta, saber e afeto” (Nascimento, 2014, p. 45). Com a liberdade da desconstrução por ele (des)conceitualizada fazer uso dos seus textos de forma reflexiva, intensa e pensante. Quanto mais lemos Derrida mais buscamos reunir afeto e saber num mesmo patamar – “tentarei aqui um equilíbrio entre o pesquisador-professor e o escritor que também sou, abraçando com a devida paixão todos os projetos que acompanharam meu trabalho acadêmico até o momento” (Nascimento, 2014, p. 44). Por aqui tentarei também este equilíbrio entre a pesquisadora e a escritora que sou.

E como pesquisadora, é de suma importância apresentar de qual recorte derridiano estamos falando. Que ele nasceu em El-Biar, na Argélia, em 1930, em uma família judia e que passou a sua infância e adolescência em um ambiente colonizado e antissemita; que fez o curso preparatório na Escola Normal Superior de Paris, em 1950 e foi expulso do colégio por causa da redução das cotas para judeus (de 14 para 7%); que foi professor de Universidades renomadas, tais como Harvard, Yale, Sorbonne; que esteve aqui no Brasil em três ocasiões distintas, em 1995, em São Paulo (em um evento organizado pela USP e pela PUC-SP), em 2001, no Rio de Janeiro (em um evento ligado à psicanálise), e em 2004, no Rio de Janeiro novamente, agora em um colóquio realizado na Maison de France em sua homenagem; e que vem a falecer aos 74 anos, vítima de um câncer de pâncreas, todas essas são informações biográficas, fáceis de serem acessadas, difíceis de serem modificadas. Mas não é desse recorte biográfico que estamos falando aqui. Não vamos aprofundar o quanto o antissemitismo marcou os seus textos, o porquê o jovem Derrida se apaixonou pelo pensamento de Husserl, de que maneira ele sofreu por não ter a sua escrita compreendida por seus professores na *École*. Nosso recorte aqui é conceitual. Dentre os vários Derridas que temos à nossa disposição, é especificamente o Derrida da escrita em que iremos nos aprofundar – no

duplo movimento entre a *desconstrução do real* por um lado e da *potência do ficcional* por outro.

SOBRE A PALAVRA (I)

Pensar a palavra. Seja ela escrita, seja ela falada. A palavra é algo que sempre fascinou os humanos, pelo menos desde quando temos registros possíveis de serem analisados. De acordo com as pesquisas feitas pelo professor Marcel Pauluk, “o primeiro sistema de escrita a se relacionar de maneira sistemática com o discurso falado surgiu cerca de 5500 anos atrás, ao sul dos rios Tigre e Eufrates, na Baixa Mesopotâmia, entre os sumérios” (Pauluk, 2011, p. 227). Três mil anos depois, as preocupações formais começam a aparecer entre os pensadores – Panini (520-460 AEC), Platão (427-347 AEC) e Aristóteles (384-322 AEC). Preocupações essas que até hoje se mantêm ativas. Não é à toa que cientistas, escritores e pensadores, em pleno século XXI, num encontro em Cartagena, cidade colombiana, buscam juntos responder à pergunta: como começamos a nos comunicar? A grande maioria das espécies se comunicam, de uma maneira ou de outra. Nós, seres humanos, não seríamos diferentes. Mas como que isso que costumeiramente chamamos de linguagem veio a surgir? Esse fato que se mostra das mais variadas formas – fazemos uso da boca para expressá-la, das mãos, de sons, de imagens, do nosso próprio corpo – e que nunca permanece a mesma. Nossa forma de se comunicar nos permite acessar tempos outros, lugares distantes, pessoas próximas. Não é de se estranhar a curiosidade dela advinda: quando surgiu? Como? Apesar de haver uma descrença sobre a certeza de uma resposta única – a verdadeira origem – nada disso impediu que cientistas e filósofos apresentassem as mais diversas hipóteses. Uma das mais difundidas, e debatidas também, é a de que a linguagem humana nasceu dos gestos manuais – primeiro usamos as mãos depois a boca para nos comunicarmos. Embora haja evidências de que os primatas usam gestos para comunicarem entre si, não há nenhuma garantia de que os humanos seguiram a mesma lógica. Por isso, uma outra hipótese é mais bem quista: a vocalização e os gestos se deram simultaneamente, nenhum veio antes do que o outro. Ao falar de algo redondo, por exemplo, criamos a imagem de algo redondo com as nossas mãos. Quando vamos indicar uma direção, apontamos. Talvez a pergunta, quem veio primeiro a fala ou o gesto, seja um puro exercício retórico. Já que, o que pode ser afirmado é que nos comunicamos pelo simples fato de precisar transmitir algo a alguém. Seja esse alguém

eu mesma – não voltar para um lugar onde não há mais comida, por exemplo – ou um outro pertencente ao meu grupo – não siga por aqui, é perigoso⁵².

Para obtermos uma resposta teríamos que estudar como o nosso cérebro funciona – nos seus mais complexos detalhes – como a linguagem se estrutura – levando em consideração as mais diferentes línguas – sem deixar de lado o aprendizado individual e a transmissão cultural como fontes riquíssimas de conhecimento. Considerar esse um problema difícil é pouco. E por mais que gostemos de trabalhos difíceis, não será por esse caminho que seguiremos ao longo dessas páginas.

Escolhas são recortes, escolhas são exclusões. Ao escolher um lado ao invés de outro, toda uma gama de possibilidades está sendo deixada de fora. Aceitar que meu desejo não será alcançado faz parte do meu ser pesquisadora-escritora que aqui vos fala. Apesar de simples, apontar o óbvio se faz mais do que necessário. Marcondes, em seu texto de apresentação ao seu livro-coletânea *Textos Básicos da Linguagem*, nos inicia com uma dessas obviedades necessárias: todos nós usamos a linguagem, todos nós a aprendemos de forma quase que espontânea, todos nós a temos como algo extremamente familiar, todos nós a conhecemos. E apesar de tudo isso, ela é um dos temas mais complexos que o pensamento filosófico tem o prazer de adentrar. De uma forma mais ampla, como uma maneira de nos localizarmos nesse emaranhado teórico-conceitual, é possível dizer que há duas formas de abordar a linguagem enquanto reflexão teórica e filosófica. De um lado temos quem se interessa em relacionar a linguagem com a mente, ou o pensamento – a palavra muda, mas a ideia que fica é a mesma. E em cima de algumas perguntas eles se aprofundam: a linguagem é expressão de pensamento, é sempre por meio dele que se manifesta? Tem como pensar sem fazer uso da linguagem? Tem como acessar o pensamento sem a linguagem? Nessa linha o sujeito linguístico é o foco da reflexão. Do outro lado, temos aqueles pensadores que se interessam em considerar a linguagem enquanto comunicação. Nessa linha, se quero repassar algo para alguém, se quero que alguém me entenda, me compreenda, como fazer isso sem passar pela linguagem? A prática aqui acaba sendo o foco, a relação entre sujeitos e sua interação. Qual dos dois caminhos seguiremos?

⁵² Para saber em mais detalhes sobre os consensos e controvérsias envolvendo a origem e a evolução da linguagem, leia o estudo publicado pela revista *Trends in Cognitive Science*, em 2003, intitulado “Evolução da linguagem: consensos e controvérsias” (Christiansen; Kirby)

Seguiremos tal qual a lança de *Telephus*⁵³. Ao mesmo tempo que assumimos a linguagem enquanto a causadora do problema, é com (n)ela que buscaremos esse tortuoso trilhar. Sem palavras não podemos pensá-las. Precisamos refletir sobre aquilo que estamos refletindo fazendo uso do material que está sendo refletido. Essa situação não é apenas na linguagem que encontramos, é um dilema do próprio ato de filosofar, já que “a filosofia é ela própria um produto da sociedade que pretende investigar” (Marcondes, 2000, p. 22), pressuponho coisas, e se é pressuposto quer dizer que investigado não foi, que está sendo considerado como dado, fundantes para que a investigação ocorra. Seguindo por esse caminho, um aviso se faz: a linguagem que estamos trabalhando não é uma linguagem irreal, abstrata, intangível, uma linguagem de ‘papel’. Ela é sim, ação. E por que ação? Não é possível, eu pelo menos não consigo, pensar a nossa sociedade hoje sem linguagem, pensar o ser humano sem linguagem. As interações variam, os usos também, mas a presença da linguagem se faz marcante em nossa experiência – “a linguagem forma o horizonte que condiciona a experiência que os indivíduos têm da realidade, e neste sentido é constitutiva da realidade” (Marcondes, 2000, p. 34). Ao examinarmos as estruturas e pressupostos da linguagem, estaremos também, mesmo que não percebamos num primeiro momento, analisando e examinando as estruturas e pressupostos da sociedade em que vivemos – seus preconceitos, valores, crenças, falácias. Entendendo a linguagem como ação, significa que estou entendendo-a como constituidora de significados, significados estes que, ao falarmos de nós, perpassa pela nossa experiência humana. Por isso, dizer que as palavras são isentas é uma das maiores falácias que já criamos, esse véu de neutralidade esconde sob si valores, interesses, pressupostos, desejos, histórias que se fortalecem sob esse véu. Pensar a linguagem isolada do seu contexto, não nos interessa aqui. Ela não será examinada em abstrato, mas sempre em relação a uma situação, seja essa situação real ou imaginária. Consciente das palavras, podemos assim nos tornar cada vez mais conscientes dos

⁵³ A versão mais conhecida do mito diz que Aléos, rei do Tégée em Arcádia, é avisado por um oráculo contra o nascimento de um neto. Ele, portanto, fez de sua filha Augé uma sacerdotisa de Atenas, dedicada à castidade. Estuprada por Hércules, que havia bebido demais, ela deu à luz a Telephus. Descoberta, ela é abandonada no mar em um barco, enquanto Telephus é exposto no Monte Partenion. Na verdade, Augé é acolhido por Teuthras, rei de Mysia, e Telephus criado por um pastor. Já adulto, Telephus encontra seu pai e parte para Mísia, onde encontra sua mãe. Escolhido para rei pela população, ele recua o primeiro desembarque dos aqueus que vieram para sitiar Tróia, mas chegaram por engano à Mísia. No entanto, ele tropeça em uma videira despertada por Dionísio e é atingido pela lança de Aquiles. Nesse momento, os Argiêns, informados da natureza de seu inimigo, enviam-no como emissário Tlepolemus, seu próprio irmão. Vinculado por seu casamento com Astyoche, uma princesa troiana, ele não pode aceitar a oferta de seu irmão de segui-lo para a guerra. Posteriormente informado por um oráculo que sua ferida só pode ser curada pela lança de Aquiles, Télefo invade os gregos disfarçado em Argos, toma o jovem Orestes como refém e é finalmente curado. Em troca, ele explica aos aqueus o caminho para Tróia.

fenômenos que nos circundam. Ao investigarmos a linguagem estamos também investigando a sociedade da qual ela faz parte, “o contexto social e cultural na qual é usada, as práticas sociais, os paradigmas e valores, a ‘racionalidade’ desta comunidade” (Marcondes, 2000, p. 18). Não há separação entre linguagem e mundo, não tem como haver uma separação dessas, “já que a ‘realidade’ é constituída exatamente pelo modo como aprendemos a linguagem e a usamos” (Marcondes, 2000, p. 18).

Vou fazer um aposto aqui, em forma de exemplo, que acredito que esse aparente círculo vicioso se mostrará mais consciente. Em seu texto, na verdade uma coletânea de textos, *Notas para uma definição do leitor ideal*, Alberto Manguel faz uso de diferentes relações e contextos para se pensar o ato de ler. Aqui trarei *O Elogio do dicionário*. Ele começa dizendo o quanto o dicionário era um elemento de soberba importância para a geração dele – nascido em 1948 – “para quem gostava de ler, o dicionário era um talismã com poderes misteriosos” (Manguel, 2020, p. 29), misterioso porque ao mesmo tempo em que dentro dele todas as palavras existentes na sua língua ali se encontravam – “entre suas capas estavam todas as palavras que nomeavam tudo o que conhecíamos e tudo o que ainda havia por descobrir” (Manguel, 2020, p. 29), guardião do passado e do futuro, mantenedor do presente – misterioso também porque lá nossa língua se mostra no visual, o como se escreve tal ou outra coisa, procura no dicionário que lá não há dúvidas. Porém, do seu *Elogio*, o que me interessa em específico neste momento é a seguinte reflexão:

[...] num desconcertante jogo de espelhos, todas as palavras utilizadas para definir uma determinada palavra num dicionário qualquer devem, elas mesmas, estar definidas nesse mesmo dicionário. Se somos, conforme acredito, a língua que falamos, os dicionários são nossas biografias. Tudo o que conhecemos, tudo o que sonhamos, tudo o que tememos ou desejamos, cada conquista, cada paixão, cada mesquinha, está no dicionário (Manguel, 2020, p. 33)

Ao ler este trecho, tive que parar. Minha cabeça mil andanças fizeram. Como nunca havia pensado nisso antes? O dicionário, aquele livro somente usado nas aulas de Português, com letrinhas miúdas e peso considerável, aquele livro que torcíamos para não ter que usar, aquele livro que não víamos como livro. Esse renegado, pelo menos para a minha geração, todo o nosso falar ali se encontra. Os múltiplos significados das palavras, as relações possíveis entre elas, sua escrita e pronúncia também ali estão.

Nossa história ali está, a origem do nosso português, as influências por ele recebidas, as modificações que o uso corriqueiro de nossa língua acabou causando. Tudo ali está. Pensar o dicionário como uma grande biografia, escrita de forma não-linear, me fez embarcar em mares nunca dantes navegados. E mais ainda, a própria ideia de que todas as palavras utilizadas para definir uma outra palavra dentro do mesmo livro se encontram com suas próprias definições que fazem uso de outras palavras que no livro se encontram que mais definições encontram... e assim poderia continuar, infinitamente quem sabe. Neste caleidoscópio, tantas são as formas relacionais possíveis que poderia ter no dicionário meu único livro a ser lido – sempre de forma diferente, sempre com resultados variados, sempre em constante transformação apesar de fixo e imóvel na sua construção. “Em si mesmo, o dicionário é como uma fita de Moebius⁵⁴, um objeto autodefinido com uma única superfície, que recolhe e explica, sem pretensão de uma terceira dimensão narrativa” (Manguel, 2020, p. 34). Se o dicionário é um objeto não orientável, sem começo nem fim – não é porque ele começa na letra ‘A’ e termina na letra ‘Z’ que essa é a orientação que devo necessariamente seguir, o começo dele depende de qual palavra busco seu significado, e seu fim sempre variável momentaneamente – somos nós, leitores que “reconhecem no dicionário alguma de suas múltiplas encanações: uma antologia, como catálogo hierárquico, como coleção de vocábulos, como memória paralela, como ferramenta de escrita e leitura” (Manguel, 2020, p. 34). Ao mesmo tempo em que o dicionário tudo isso é, tudo isso não pode ser ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo em que ‘amor’ possui 15 definições diferentes, essas 15 definições não podem existir simultaneamente num mesmo contexto. Quem decide, então, se o ‘amor’ é uma divindade ou um desejo incontrolável? Nós leitores ou nós escritores?

O provérbio latino *verba volant, scripta manent* tem dois significados. Um é que as palavras que dizemos em voz alta têm o poder de alçar voo, enquanto as que estão escritas permanecem incólumes na página; o outro é que as palavras ditas se desvanecem no ar, enquanto as escritas adquirem vida nova quando um leitor as invoca (Manguel, 2020, p.34).

⁵⁴ A Fita de Möbius deve o seu nome a August Ferdinand Möbius, que a estudou em 1858. A construção de uma Fita de Möbius é tão simples que chega a ser desconcertante: obtém-se pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar uma meia-volta numa delas. O objeto consiste em um item com "apenas um lado" em formato de loop, em que, caso o manipulador coloque um dedo no material e siga o caminho sem escapar da face, volta para o ponto inicial após duas voltas completas. A invenção, que nada mais é do que a junção de duas extremidades de uma tira de papel após sofrer um giro, trata-se de um produto unilateral que é impossível determinar qual é a parte de cima e a de baixo, bem como a de dentro e a de fora. Ou seja, não é orientável, possui apenas um lado, possui apenas uma borda e representa um caminho sem início ou fim, tal como estamos acostumados a nos referenciar.

SOBRE A PALAVRA (II)

Chegamos aqui com uma ideia, ideia esta fundamental para se caminhar ao lado do Derrida escolhido como interlocutor deste texto: é necessário que entendamos a linguagem enquanto uma questão filosófica por excelência. Mais do que pensar sobre questões que envolvam a linguagem, a afirmação acima representa a noção logocêntrica como fundante da filosofia. Para Derrida, quando Descartes diz que, através de seu processo de dúvida metódica, sistemática e radical, a única certeza entre tudo aquilo que nos circunda, a única certeza que podemos ter é que estamos pensando – mesmo enganado por um gênio maligno, para Descartes, *penso logo existo*. Sendo uma das afirmações mais clássicas da filosofia, o filósofo que muitas vezes se afirmou como um não-filósofo, inclusive refletindo em inúmeros textos seus se a filosofia seria mesmo uma ciência possível de existir – já que ela se basearia no conceito de verdade, conceito este mesmo baseado por sua vez na pura intuição, e que precisaria de algo que garantisse a sua existência e para ele “não há como um intelecto finito, limitado a sua própria intuição, poder saber se a verdade que conhece por intuição de alguma forma equivale à verdade daquilo que é” (Strathern, 2002, p. 9) – em resumo, não existe algo que possa ser chamado de verdade, não existe algo que possa garantir a existência da filosofia – “ao solapar a verdade, ele também logra solapar a verdade daquilo que está dizendo” (Strathern, 2002, p. 10).

Em meados dos anos 60, Derrida agora como professor de história da filosofia na École Normale Supérieure, tem um desejo básico: demonstrar a inescapável falsidade da escritura. *Il n'y a pas de hors-texte* – não há nada fora do texto. Essa é apenas uma de muitas das frases de Derrida que geraram imensos debates entre seus leitores. Inclusive ele teve que fazer uma espécie de vir a público para explicar o que ele quis dizer com isso. Ele não quis dizer que o texto era a única coisa que existia – podendo dar a entender o livro como um sistema fechado. Muito pelo contrário. Não há como reduzir tudo à linguagem, mesmo estando a linguagem constantemente ao nosso redor. Como isso é possível? A linguagem não é fixa, não é um sistema fechado – ela é instável, ela é movimento. O significado de um texto não está lá para ser esmiuçado por nós, e sim para ser sentido por nós. Preciso do texto e preciso das possibilidades do texto. É na *terceira margem do rio* que busco me apegar. A escritura é falsa não como

Platão a entendia, como um *pharmákon*⁵⁵, um veneno. Ela é falsa porque a própria noção de realidade está sendo aqui questionada. A escrita, a linguagem não é a forma como a realidade se comunica conosco – ela não é a verdade. Isso acontece porque o significado de um texto nunca está presente de forma pura, basta ler as palavras que decupadas elas serão. O significado em jogo se mostra, sempre remetendo a outros signos, outras marcas, outras possibilidades de sentido.

Por isso, a busca pela verdade através de uma essência ou presença superior, se mostrou historicamente como um grande equívoco. No lugar, a linguagem deveria ser o ponto em que focamos a nossa atenção. E não de maneira a criar equivalências entre os objetos e seus nomes e descrições. Derrida quer que percebamos que é na diferença que nos encontramos. Nas muitas e sutis diferenças, os significados vão surgindo e ganhando presença – “tudo o que encontramos na linguagem é um sistema de diferenças, e o significado, simplesmente, emerge dessas diferenças” (Strathern, 2002, p. 12), ou seja, a lógica do terceiro excluído, tão cara à filosofia ocidental, não tem por que ser⁵⁶. Não tem por que ser por um motivo óbvio, a definição de um conceito precisa necessariamente da definição de seu oposto – eu entendo o verdadeiro porque ele não é o falso, o fora pelo dentro, o bem através do mal. Essa dependência é circular, tautológica inclusive. Para Derrida, esse método significativo é cheio de falhas – “nosso

⁵⁵ Platão usa a ideia de *phármakon* como uma forma de caracterizar a escrita. Ela desloca o curso natural da vida, ela engana. Theut ao apresentá-la como um auxílio à memória, ela não amplia o saber como Theut afirma, ela o diminui. Como todo *phármakon*, ela engana. Ela só aparenta ser benéfica para a memória, mas não passa de um jogo, um jogo de aparências em que a verdade é questionada, já que nocivo ele é – capaz de alterar, hipnotizar, adormecer. Isso somente é possível pelo fato de o *phármakon* ser simultaneamente remédio, veneno e antídoto.

⁵⁶ “Em outra de suas principais obras do período, Gramatologia (1967), Derrida elabora as ideias que se tornariam centrais para seu pensamento. Vital ao ataque de Derrida à filosofia é a indecidibilidade. Uma das mais obscuras pressuposições do pensamento ocidental é a regra básica da lógica, muitas vezes referida como a lei do terceiro excluído. Ela se refere à identidade e, em sua forma primitiva proposta por Aristóteles, dizia: “Não há nada além da asserção e da negação.” Em outras palavras, uma proposição ou é verdadeira ou é falsa. Não pode ser outra coisa, nem ambas as alternativas ao mesmo tempo. Muito antes de Derrida, exceções a essa regra haviam sido notadas. A proposição “Essa sentença é uma mentira” derrota a lógica em seu próprio terreno. A proposição “Ele arreganhava os dentes obesamente” pode ser vista como vazia de sentido (má aplicação das categorias) ou, poeticamente, repleta de significação (para descrever o sorriso de uma criança gorducha). Realmente, toda frase poética, todas as imagens, toda arte inclusive, transgridem a lei do terceiro excluído. Como exemplo, temos os versos de Shakespeare: “O mundo inteiro é um palco/ E todos os homens e mulheres, meros atores.” O mundo certamente não é um palco, feito de madeira e colocado à frente de um auditório e, contudo, em outro sentido (imagético), nós encenamos a ação de nossas vidas assim como atores em um palco. Uma imagem, como uma pintura, ao mesmo tempo, é e não é aquilo que retrata. Também, existem proposições que são metafísicas e, portanto, não passíveis de verificação (“Além do nosso universo existe a eternidade”); ou proposições que podem estar gramaticalmente corretas, mas permanecem vazias de qualquer significado (“O floreio fingidamente ferra o franzir do fluxo”, “Uma medida de simplicidade é sua única masculinidade”).” (Strathern, 2002, p.11-12.)

conhecimento do mundo, baseado em identidade, lógica e verdade, origina-se de uma *aporia*” (Strathern, 2002, p. 13).

Buscando respeitar os espaços, os momentos de respiro, as vírgulas bem colocadas e os diálogos por esses textos criados, queremos ler você texto a partir de sua textualidade, diria Derrida, ler você texto a partir do seu corpo, eu diria. Um corpo que fechado em si, constituído de determinada forma sem possibilidades de alteração e aberto ao mundo, um corpo que se constrói na relação com o outro, que se modifica constantemente – “um texto ao mesmo tempo fechado e aberto à exterioridade, ao outro” (Nascimento, 2015, p. 129). Um texto que possui em seu âmago “a necessidade de pensar a filosofia *como texto*, tanto quanto de desconstruir as teorias da linguagem e do signo que informam a nossa ocidentalidade” (Nascimento, 2015, p. 130).

É nesse ponto que falamos: bem-vindo Derrida leitor de Rousseau! Mais especificamente, Derrida escritor de “O círculo linguístico de Genebra”. Texto este produzido em 1968, como resultado de uma comunicação apresentada em um colóquio consagrado a Jean Jacques Rousseau, ocorrido em Londres.

Iremos caminhar pela construção dessa história que parece colocar a oralidade em primeiro lugar e nos deteremos de forma mais específica no texto *Discurso sobre a origem das línguas*, de Jean Jacques Rousseau. Escolha essa que não foi aleatória, já que em vários textos seus, Derrida faz uso desse Rousseau de *A origem das línguas* como um grande interlocutor. N’*O Círculo*, ele inicia com uma afirmação, a de que os linguistas estão em processo de transição, cada vez mais buscando na genealogia da linguística, algumas respostas para seus questionamentos. Eles perceberam o óbvio, talvez: a de que ao olhar para o passado, “numerosos antepassados” (Derrida, 1991, p. 179) são descobertos. Perguntar pela origem da língua não se mostrou mais um problema menor, como o eram nos finais do século XIX. Esse posicionamento de Derrida mostra, pelo menos a leitura por aqui desenvolvida assim se encaminha, de que ciências não nascem num momento único e específico da história. Elas fazem parte de um constructo, de um processo que vem dando sinais muitos anos antes de se tornar perceptível. Sinais esses que encontra em Rousseau um interlocutor de grande porte⁵⁷.

⁵⁷ “Dever-se-ia então perguntar em que é que a reflexão de Rousseau sobre o signo, sobre a linguagem, sobre a origem das línguas, sobre as relações entre fala e escrita etc*, anuncia (mas o que quer aqui dizer “anunciar”?) aquilo que nós somos tantas vezes tentados a considerar como a própria modernidade da ciência linguística, mesmo da modernidade *como* ciência linguística, uma vez que muitas outras “ciências humanas” se lhe referem como modelo fundador” (Derrida, 1991, p. 180.)

Um dos pontos que mais interessam Derrida nessa relação é o fato de que Rousseau busca “romper com toda e qualquer explicação sobrenatural da origem e do funcionamento da linguagem” (Derrida, 1991, p. 181).

Existe uma pergunta clássica, batida até: quem veio primeiro o ovo ou a galinha? Toda vez que penso nela lembro da minha professora de biologia do ensino médio. Ela colocou essa pergunta na prova e pediu para nós justificarmos a resposta. Como se fosse hoje, lembro de minha versão adolescente partindo do ovo, indo para a galinha e terminando na sopa primordial. Tudo isso para justificar que o ovo vem primeiro – discutindo seleção natural e processos de mutação – esse foi um dos momentos da escola que mais me marcaram. Dando alguns saltos temporais, ao ler o texto *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau, me senti voltando a essa época e a fascinação que uma vez tive sobre o pensar quem veio primeiro. Agora não mais o ovo e a galinha, a língua e o pensamento passam a ser meu objeto de estudo. Mas será que Rousseau em seu ensaio responde à questão colocada? Numa leitura mais sistemática, vamos buscar acompanhar um pouco o que ele entende como linguagem.

Assim ele inicia: “a palavra distingue os homens entre os animais” (Rousseau, 1962, p. 159). Se nós nos diferenciamos de nós pelas palavras que utilizamos – cada país tendo uma língua que lhe é própria – será que em algum momento da história existiu um nós sem a presença das palavras? E a que palavras são essas que estamos nos referindo: é a palavra-fala ou é a palavra-pensamento? Existe ser humano sem palavra? Um ponto de diagnóstico é a sociedade – Rousseau coloca a palavra como a primeira instituição social – “desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicarlhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso” (1962, p. 159). A comunicação como uma necessidade então? Através de gestos, de murmúrios, de frases complexas – de imagens, de livros, de rodas de conversa – de expressões, de dedos, de colocações – de inúmeras maneiras, inviáveis de todas serem aqui citadas, o pensamento/sentimento parece precisar ser colocado para fora. E mais, parece precisar de um interlocutor em mãos para isso. E mais ainda, a forma como algo é comunicado se modifica e altera ao longo dos anos. “Não se começou raciocinando, mas sentindo” (Rousseau, 1962, p. 163), e ele vai além, “não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes” (Rousseau, 1962, p. 164).

Se sozinha me encontro, isolada, e fome sinto – procuro algo para comer. Se sozinha me encontro, isolada, e sono sinto – procuro um canto para me deitar. Amor, ódio – consigo senti-los isolada? Raiva, piedade – como senti-los sem a presença de uma outra pessoa? “Os frutos não fogem de nossas mãos, é possível nutrir-se com eles sem falar” (Rousseau, 1962, p. 164), mas, para se apaixonar, “a natureza impõe sinais” (Rousseau, 1962, p. 164), e *inventadas* as palavras precisaram ser. Mas, se a comunicação é uma necessidade, se eu falo algo que o outro entende posso dizer que a comunicação se deu, por que escrevo? Por que tornar imagético o pensamento/sentimento? Por que essa necessidade de materializar, de prolongar no tempo, de estabelecer bases? Para Rousseau, “a arte de escrever não se liga à arte de falar” (1962, p. 168), já que as necessidades que estimularam a origem de uma não são as mesmas que estimularam a origem da outra. Não há gestos na escrita. Não há entonação. Não há expressões. Mas há comunicação. Há desejos, intenções, sensações ali colocadas. Será que escrever e falar são artes tão diferentes assim como afirma Rousseau?

Derrida, na busca de esmiuçar um pouco mais essa discussão, cria o que enxergo como um debate hipotético entre Rousseau e Saussure. Através de frases retiradas da *Pleiade* e do *Curso de linguística geral*, uma espécie de diálogo é assim criada por Derrida. Vamos acompanhar um pouco essa conversa. Em primeiro lugar, devemos ter em mente que ambos os autores “concedem um privilégio ético e metafísico à voz” (Derrida, 1991, p. 190), ou seja, entre a fala e a escrita, a primeira dá de mil na segunda. Para eles, a linguagem e a escrita em muito se distinguem, sendo que a escrita à linguagem se mostra subordinada – nas palavras de Saussure “a única razão de ser do segundo [escrita] é a de representar o primeiro [linguagem]” (Derrida, 1991, p.190); nas de Rousseau, “as línguas são feitas para serem faladas [...] a escrita não é senão a representação da fala” (Derrida, 1991, p. 190). Ou seja, se eles acreditam que, sendo um tanto quanto platônica aqui, a escrita não passa de uma cópia imperfeita da fala, prestar mais atenção na cópia do que na ideia que a ela deu origem seria uma ação fadada ao erro. A ordem dos fatores aqui pode e irá afetar o produto final. Pensar a escrita, a fala alteraremos. E isso, para ambos os autores, é extremamente perigoso darmos essa atenção de protagonista a quem não passa de coadjuvante.

Por isso que, lá pelos idos do século XVII, temos a seguinte ideia bastante difundida: a escritura como “letra morta” (Derrida, 1973, p. 20), capaz de tirar a

capacidade da vida viver, ela é condenada. Para ele, a escrita “*tira o nervo da fala; julgar o gênio através dos livros é o mesmo que querer pintar um homem a partir do seu cadáver*” (Rousseau in Derrida, 1973, p. 20).

Dessa complexidade, iremos nos aproximar de Ferdinand de Saussure. Ao olhar a história de tradição ocidental, as relações entre fala e escrita são costumeiramente apresentadas da mesma forma – a segunda como função da primeira. A tradição oral independe da tradição escrita, mas a tradição escrita não independe da tradição oral. Em seu *Curso de linguística geral*, Saussure retoma as ideias de Platão e Aristóteles sobre o conceito de escritura, enxergando nela uma simples representação da fala. Mas tem uma pergunta que não quer calar, se a escrita precisa da fala para existir e a fala não precisa da escrita, por que a escrita foi inventada? Inventamos algo porque temos necessidade de alguma coisa, de algo estamos sentindo falta. Que falta que a fala sentiu que se viu precisando de alguma coisa além? E mais, se ela é tão independente assim, como que ela se tornou consciente de que estava incompleta? Que alguma outra coisa precisava existir para além dela? Se a escrita é uma representação da fala, a pergunta que fica é: por que essa representação se fez quista?

A escrita só existe porque uma língua precisa ser representada. Porém, para Saussure a escrita acabou por ganhar uma fama imerecida dentro da Linguística. Ele apresenta alguns pontos que explicam o prestígio da escrita, apesar dele não concordar com isso: (1) a imagem gráfica se mostra como algo permanente, sólido, que perpassa pelo tempo; (2) as impressões visuais são mais duradouras do que as impressões acústicas; (3) a língua literária tem uma importância tremenda na manutenção do *status quo*; (4) em qualquer debate, a forma escrita acaba por impor a sua superioridade fictícia⁵⁸. Saussure chama essa situação de *tiranía da letra*, a escritura “chega a ser uma vestimenta de perversão, de desarranjo, hábito de corrupção e de disfarce, máscara de festa que deve ser exorcizada, ou seja, conjurada pela boa fala” (Derrida, 1973, p. 43). *Desapegar-se da letra*, como ele mesmo diz, é o primeiro passo em direção à verdade. A escritura no seu devido lugar – como sempre deveria ter sido, como de onde nunca deveria ter saído⁵⁸.

⁵⁸ Nas palavras de Saussure: “Primeiramente, a imagem gráfica das palavras nos impressiona como um objeto permanente e sólido, mais apropriado que o som para constituir a unidade da língua através do tempo. Pouco importa que esse liame seja superficial e crie uma unidade puramente factícia; é muito mais fácil de aprender que o liame natural, o único verdadeiro, o do som” (Derrida, 1973, p.43).

Mas será mesmo que somente porque as coisas sempre foram vistas de determinada maneira, que essa seja a única forma correta de ser? O desvio à norma, a transgressão dos padrões não se mostra algo extremamente necessário? Inclusive, como um elemento constituinte da norma em si? Vamos voltar à fala de Saussure, afirmando que a palavra escrita nos deixa impressionados – a imagem gráfica permanece no tempo, as palavras ditas se perdem ao vento. Mas se isso sempre acontece, por que esse sempre não é bem-visto? Porque entre duas coisas que podem ser entendidas como naturais, uma é considerada “mais” natural do que a outra? Como responder sem recorrer à tradição, sem responder que as coisas sempre foram assim? Somente devido ao fato de que aprendemos a falar antes de escrever, a escrita deve ser colocada em segundo plano? Como toda boa transgressão, ela faz uso da tradição exatamente para suas falhas apontar. Mudar o *status quo* nem sempre é algo fácil. Trazer à tona aquilo que antes encoberto se encontrava não é uma ação sem um certo grau de violência. Ao saímos da caverna, a primeira coisa que olhamos não é a variedade de cores que aí fora existem, ou os inúmeros detalhes que antes totalizados em uma única forma a meus olhos se mostrava. Ao saímos da caverna, nossos olhos ardem. Lacrimamos. Busco ficar com eles bem fechados – não estou interessada em sentir dor. Um pensamento passa pela minha cabeça – por que eu fui sair de lá? Por que eu não continuei onde eu sempre estive? Por que essa necessidade de mudar? Como podemos ver, a passagem da caverna para a realidade não se dá de forma tranquila, indolor, pacificamente. Por isso não basta abrir os olhos. Uma nova forma de enxergar precisa ser assimilada – “desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la” (Derrida, 1973, p. 45). Armadilha esta que não é tão fácil de nos vermos assim libertos. Já que ela na velha moral dos bons costumes se abraça.

Se para Rousseau e Saussure, a escrita é inferior e dependente da linguagem, a leitura que Derrida faz da história nos mostra que, talvez, o conceito de escritura esteja ultrapassando o conceito de linguagem. Quando Derrida coloca a escritura como originária, e não mais a fala como a tradição ocidental se acostumou assim a pensar, ele não está somente invertendo os pontos. Dizendo que a cópia está ficando maior do que a ideia, tão somente. Ele está questionando a própria noção de origem. Entre linguagem e escritura não responderemos da mesma forma que respondemos ao refletir sobre quem veio primeiro, o ovo ou a galinha. Ou seja, a origem em Derrida não se encontra

localizada no sentido empírico-históriográfico, e sim no que o sentido de escritura vem a significar e a pressupor.

Ora, por um movimento lento cuja Necessidade mal se deixa perceber, tudo aquilo que – há pelo menos uns vinte séculos – manifestava tendência e conseguia finalmente reunir-se sob o nome de linguagem começa a deixar-se deportar ou pelo menos resumir sob o nome de escritura. Por uma Necessidade que mal se deixa perceber, tudo acontece como se – deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral [...] deixando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o *significante* do *significante* – o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a escritura compreenderia a linguagem. (Derrida, 1973, p. 8)

Derrida pretende mostrar que a ideia de que a escrita é subalterna à fala, não passa de uma construção, de uma noção que foi passada de geração em geração, que apesar de soar como uma verdade absoluta, ela não passa disso, de uma certa visão de mundo. A forma que escolheu para desconstruir esse *status quo* histórico foi fazer uma análise do posicionamento de Saussure sobre esse assunto. Como vimos acima, para ele a escrita não passaria de um simples suplemento da fala, um acréscimo, um exterior. Derrida em sua crítica não entende suplemento como um acréscimo e sim como algo que existe no ‘entre’, sem origem estável, jogando com o sentido do sentido:

escrever é retirar-se. Não para a sua tenda para escrever, mas da sua própria escritura. Cair longe da sua linguagem, emancipá-la ou desampará-la, deixá-la caminhar sozinha e desunida. Abandonar a palavra. Ser poeta é saber abandonar a palavra. Deixá-la falar sozinha, o que ela só pode fazer escrevendo. (Derrida, 1995, p.61)

A escritura, como toda boa imagem, nos faz a ela só olhar. Do entorno nos esquecemos, embasbacados ficamos. Por uma boa imagem, nos apaixonamos. E aí mora o perigo. Paixão não é racional. Paixão nos cega. Paixão é corpo, e corpo é volúvel, facilmente influenciado por outros. Para Saussure, “ceder ao “prestígio da escritura” é, dizíamos há pouco, ceder à *paixão*” (Derrida, 1973, p. 46). Cedendo à tirania que é a palavra escrita, o corpo passa a dominar a alma, assim deixando-a doente, sem forças para lutar pelo seu lugar de origem. Ao inverter as tais relações naturais, a *letra-imagem* ganha força, “a perversão do artifício engendra monstros. A escritura, como todas as línguas artificiais que se gostaria de fixar e subtrair à história viva da língua natural, participa da monstruosidade” (Derrida, 1973, p. 47). Da ordem natural das coisas, assim como um bom monstro, ela se afasta. Mudar a ordem dos fatores não se mostra suficiente. É uma nova forma de pensar que se está sendo pedida: a escrita não é algo que vem depois, uma mera abstração figurada – “para restituir o natural a si mesmo é

preciso *primeiramente* desmontar a armadilha” (Derrida, 1973, p. 46) – da armadilha da tradição nos vendo libertos, a escritura não mais se mostra como imagem puramente dita, “é preciso agora pensar a escritura como ao mesmo tempo mais exterior à fala, não sendo sua “imagem” ou seu “símbolo” e, mais interior à fala que já é em si mesma uma escritura” (Derrida, 1973, p. 56). Quem sabe assim conseguimos finalmente enxergar que “a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita” (Derrida, 1973, p. 45), antes de ser desenho, antes de ser grafia, antes de ser letra, a linguagem não passa de um significante remetendo a um significante que por ele é significado. Ou seja, de natural passa a ser entendido como algo cultural, as demandas físicas substituídas pelas psíquicas, as biológicas pelas espirituais⁵⁹.

A hierarquia vista antes como natural é aqui questionada. Questionamento este que não deve ser estranhado. Pois, “se as palavras e os conceitos só adquirem sentido nos encadeamentos de diferenças, não se pode justificar sua linguagem, e a escolha dos termos, senão no interior de uma tópica e de uma estratégia histórica” (Derrida, 1973, p. 86). O que Derrida quer dizer com isso é que, basicamente, nada permanece o mesmo para todo o sempre. Nenhum conceito, nenhuma justificação podem e devem ser vistos como a versão definitiva dela mesma – “ela responde a um estado das forças e traduz um cálculo histórico” (Derrida, 1973, p. 86). Num óbvio chegamos finalmente, o contexto faz toda a diferença. E, ao não olharmos para ele, numa realidade alternativa nos colocamos, sem nem mesmo percebermos.

Para revelarmos a superfície do texto, não podemos esquecer que interpretações não são neutras, isentas, livres de qualquer tipo de preconceitos. Para uma interpretação acontecer, uma história com ela é carregada. E se essa história não é por nós acessada, tomamos como fato, como realidade tudo aquilo que está sendo interpretado. E mais, não questionamos. Não questionamos o fato de que, por exemplo, é através do mecanismo da escrita que o ato de escrever é colocado como menor. Por isso, prestar mais atenção quando falamos em tradição faz-se necessário. Tradição não é por si só um retorno ao passado abandonado. Um já foi que não é mais. A tradição que aqui estamos pensando se constitui numa espécie de jogo que acontece entre a inovação e a

⁵⁹ Sobre esse assunto, Derrida traz a seguinte reflexão feita por Peirce: “Símbolos crescem. Passam a ser, brotando de outros signos, particularmente de ícones ou de signos mistos que partilham da natureza de ícones ou símbolos. Pensamos somente em signos. Estes signos mentais são de natureza mista; as suas partes-símbolos são denominadas conceitos. Se um homem produz um novo símbolo, é através de pensamentos envolvendo conceitos. Portanto, é só a partir de símbolos que um novo símbolo pode surgir” (Derrida, 1973, p.58)

sedimentação. Os paradigmas, as tipologias, as regras gerais devem à sedimentação da tradição, algo que caminha por gerações: nessa sedimentação que encontramos sua importância. Porém, se somente sedimentarmos nossos questionamentos, destruidores do que nos encontramos? Ao mesmo tempo em que faço uso dos conceitos dados pela história, eles mesmos estou aqui colocando em xeque, estou aqui procurando outros elementos para se pensar essa tal dessa história. A desconstrução derridiana fala da seguinte forma sobre o mesmo assunto: “trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança” (Derrida, 1995, p. 412). Ou seja, faço uso das premissas que estou aqui denunciando enquanto denuncio pois sem elas a denúncia não seria aqui possível de ocorrer – em outras palavras, “a linguagem carrega em si a necessidade de sua própria crítica” (Derrida, 1995, p. 414). Fazer uso da escrita para criticar a própria escrita pode soar em um primeiro momento como uma grande contradição. E é exatamente aí, nesse lugar não-lugar que mora seus textos sobre a *écriture*.

Um texto só é um texto se ele se oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo. Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível [...] a dissimulação da textura pode, em todo caso, levar séculos para desfazer seu pano. O pano envolvendo o pano. Séculos para desfazer o pano. Reconstituindo-o, também, como um organismo. Regenerando indefinidamente seu próprio tecido por detrás do rastro cortante, a decisão de cada leitura [...] não se trata de bordar, a não ser que se considere que saber bordar ainda é se achar seguindo o fio dado [...] se há uma unidade da leitura e da escritura [...] se a leitura é a escritura [...] seria preciso, pois, num só gesto, mas desdobrado, ler e escrever (Derrida, 2005, p. 7)

SOBRE A PALAVRA (III)

Apresentado durante um colóquio na Universidade Johns Hopkins, em 1966, o ensaio “A estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas”, publicado como um dos capítulos de *A escritura e a diferença*, nos mostra mais uma vez, os limites da tradição estruturalista. Não é à toa, como veremos a seguir, que ele inicia a sua reflexão com a seguinte frase do Montaigne: *existe maior dificuldade em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas*. Interpretações não são neutras, isentas, livres de qualquer tipo de preconceitos. Apesar de que durante muito tempo nos fizeram acreditar que assim elas se apresentavam. Para uma interpretação acontecer, uma história com ela é carregada. E se essa história não é por nós acessada, tomamos

como fato, como realidade tudo aquilo que está sendo interpretado. E mais, não questionamos. Já é tão difícil por vezes entender o que a interpretação está querendo dizer, imagine então entender qual mundo que dá a base para essa interpretação poder dizer o que diz?

Com Derrida, vemos que a noção de um centro fixo, transcendental, para utilizar a linguagem clássica da filosofia, funciona como um fio condutor – por vezes esse centro ganha o nome de Deus, outras *telos*, sujeito e verdade também foram escolhidos ao longo da história. E muitos outros. A história do Ocidente se fez ao longo dessa “série de substituições de centro para centro” (Derrida, 1995, p. 231). Mesmo que altere a compreensão do que é o centro, o que interessa é termos uma estrutura centrada, capaz de dar sentido e estabilidade ao sistema. Ordem e coerência são as palavras da vez. Palavras essas que nos confortam, quem não quer estabilidade?

A ficção é uma ótima forma de compreender esse anseio pela estabilidade. Em *Americanah*, vemos a narradora afirmando o seguinte sobre uma de suas personagens: “ela se sentia segura com ele, como se ele fosse uma âncora, e por muito tempo, segurança foi a coisa mais importante para ela” (Adichie, 2014, p. 112). Algo similar acontece em *Mrs. Dalloway*, “a paz estava ali, na repetição das coisas pequenas, no badalar dos sinos, no caminhar dos passos no assoalho conhecido” (Woolf, 2001, p. 45). Em *Amiga Genial*, Elena Ferrante traz a sensação de alívio ao saber que “mesmo que tudo mudasse lá fora, aquela casa permaneceria a mesma” (2015, p. 89). Mas apesar de ser comum essa busca por estabilidade, ela não passa de algo ilusório, enraizado dentro de nós de tal forma que acreditamos ser natural.

Uma autora que levanta uma reflexão muito interessante sobre esse tema é a Geni Núñez, em especial em seu livro *Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar*. Apesar do foco dela não ser o mesmo deste texto, há algo em comum quando ela disserta sobre como a incessante busca por estabilidade nos limita a um certo padrão (auto)imposto e como que esse padrão nos afasta de nós mesmos⁶⁰.

⁶⁰ Trago aqui algumas palavras de Geni na apresentação do seu livro: “A descolonização pode ser sentida como desordem, um caos, porque a ordem e a normalidade são as características da colonização, de modo que a descolonização, quando se efetiva, produz justamente a desordem absoluta. É por isso que minha aspiração neste livro é poder contribuir, um pouco que seja, para que essa desordem, essa chacoalhar aconteça. Inclusive, quando pensamos em algo novo, ou estranho, e inquietante, muitas vezes esquecemos que há determinadas sensações de estranhamento que não vêm de algo que é inédito, mas justamente do que nos é familiar de alguma forma ainda não bem elaborada. Nem tudo que é familiar é automaticamente agradável ou confortável (Núñez, 2023, p.15)

Assim como Derrida coloca a estabilidade da tradição logocêntrica como uma ilusão, sair dessa ilusão nem sempre é fácil, ou confortável, como diz Geni. O estranhamento faz parte do processo de desconstrução. Nós estamos entrando em contato com algo que faz sentido, mas que não fomos estimulados a assim pensar, muito pelo contrário. Estamos vendo fundamentos de uma tradição sendo desestabilizados, tradição esta que questionável não aparentava ser – “uma estrutura privada de centro representa o próprio impensável” (Derrida, 1995, p. 230), ou pelo menos assim pensávamos ser.

Porém, perceber isso não é algo que se dê de forma gradual, pacificamente. Falamos anteriormente do estranhamento, do desconforto que é se perceber dentro de uma ilusão, e mais ainda, da dificuldade que temos para sair de dentro dela. Estamos dentro de algo que sempre me deu bases seguras para continuar e estou partindo para o desconhecido. Se lá tem base, não a conheço ainda, não há ordem nem segurança por agora. Derrida chama esse momento de ruptura. Momento em que a ausência de um centro ao invés de limitar o campo problemático da linguagem, ela o amplia indefinidamente.

Acompanhando a tradição, há duas maneiras de lidarmos com a diferença entre o significante e o significado, mantendo aqui a linguagem dele, ou, com aquilo que é interpretado e com a interpretação, seguindo a linha de Montaigne. A primeira é clássica, costumeira – a maioria de nós a conhece mesmo sem saber. Com ela o signo se apresenta submetido ao pensamento. Se considerarmos como nosso signo principal a palavra, ela se encontra dependente do pensamento que uso dela faz para no mundo se colocar. Mas é curioso isso, já que um grande paradoxo parece aqui se formar. Para um determinado pensamento ser colocado no mundo, de determinados signos ele irá precisar para que isso ocorra. O pensamento sozinho isolado no mundo, sem nenhum signo que o represente, será mesmo ele capaz de existir?⁶¹ Estamos no filosofar, das palavras preciso e necessito, como filosofar sem elas? Como questionar sem elas? Se

⁶¹ De acordo com Saussure a resposta a essa pergunta seria um não bem direto. Para ele, “nosso pensamento não passa de uma massa amorfa e indistinta [...] Sem o recurso dos signos, seríamos incapazes de distinguir duas ideias de modo claro e constante. Tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa onde nada está necessariamente delimitado” (SAUSSURE, 2006, p. 130). Não haveria pois ideias que nos fossem preestabelecidas. Antes do aparecimento da língua, não consigo distinguir A de B, tudo é como se fosse a mesma coisa ao mesmo tempo que diferentes de si mesmas. O pensamento, caótico que é, encontra na língua uma forma de se organizar. Ele chega a comparar a língua a uma folha de papel “o pensamento é o anverso e o som o verso; não se pode cortar um sem cortar, ao mesmo tempo, o outro; assim, tampouco na língua, se poderia isolar o som do pensamento, ou o pensamento do som” (Saussure, 2006, p.131)

por um lado o pensamento delas precisa para se colocar, por outro, elas precisam de um pensamento para se estruturar. Se não penso, como que o signo irá existir? Se não penso, como que a palavra se formaria?

Chegamos na segunda forma de lidar com a diferença entre significante e significado. Ao invés de tentar chegar em um acordo entre signo e pensamento, que tal questionar a própria estrutura? Nessa tentativa de apontar com certeza quem depende de quem, caímos facilmente no mundo dos exemplos. Crianças pensam, animais pensam, nós em coma pensamos – será? Esse pensar de várias formas de apresentar, se aqui o nosso foco é a palavra, outras e várias são as possibilidades não-verbais existentes. Quem sabe o problema seja a necessidade de se apontar a dependência? A submissão de uma frente outra, a hierarquização entre elas? “Há várias maneiras de ser apanhado nesse círculo” (Derrida, 1995, p. 411), todas elas, por mais diferentes que sejam, “mais ou menos próximas da formulação, ou melhor, da formalização desse círculo” (Derrida, 1995, p. 411). Será que, uma trilha possível seria, ao invés de tomarmos como um dado essa hierarquia, e nos prendermos em quem vem primeiro, questionar a própria hierarquia não seria o caminho a ser seguido? Questionadores de hierarquia temos vários ao longo da nossa história. “É com os conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, Nietzsche, Freud e Heidegger operaram” (Derrida, 1995, p. 411), inclusive são esses mesmos conceitos que permitem “a esses destruidores destruírem-se reciprocamente” (Derrida, 1995, p. 411). Só que há um porém nessas ações de destruição. Apesar de a hierarquia estar sendo questionada, isso está sendo feito com elementos que a constituem, que a estruturam. Será mesmo que seguindo dessa forma, o questionamento se dará de fato? Um descentramento se pede. Um deslocamento frente aquilo que sempre foi utilizado como base para os objetos de análise. Se sempre assim foi feito, uma mudança mais profunda se faz necessária. O caminho é tirar a cultura europeia/logocêntrica do seu centro, e para isso acontecer, é necessário que percebamos que no centro ela se encontra, que como ponto normativo ela se coloca sempre, que seus conceitos fazem parte de nossa estrutura, estrutura essa que almejamos destruir. “Deslocada, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência” (Derrida, 1995, p. 412), a história da metafísica e dos seus conceitos pode agora sim ser contada de uma outra maneira. Sem esquecer que as bases para toda e qualquer destruição não se encontra em algo que ainda não existe, e sim naquilo que já firme e fincado se apresenta.

O LIVRO ACABOU, E AGORA?

Um livro se dá por terminado. Suas palavras todas já foram lidas. Mexida e modificada já me encontro. O que acontece agora que o livro acabou? Depois de leitor, o que somos? Quando Foucault vai iniciar o seu *As Palavras e as Coisas*, ele logo nos avisa: “este livro nasceu de um texto de Borges” (2000, p. IX). Descendentes do romantismo europeu, um paradigma vivemos e não percebemos. Nossa forma de encarar um texto, de esmiuçar as entrelinhas, de divagar por entre as palavras, palavras essas presas em um psicologismo datado parecem se encontrar. Entre dar o autor como morto ou procurar compreender o texto melhor do que o próprio autor compreendeu, ficamos devaneando de um lado a outro, na busca errante de uma estabilidade interpretativa. Ao mesmo tempo em que fingir que a escritora-indivíduo não existe também se mostra impossível explicá-la em todas as suas epifanias.

O pacto que afirmamos ao abrir um livro, de que é uma ficção o que estamos lendo, uma ficção criada por um ser humano de carne e osso assim como nós o somos, é um pacto necessário para que a obra se mostre para nós como uma totalidade unificada. Nesse pacto de leitura, fomos ensinados a crer na voz narrativa, a vê-la como um guia cuidadoso e sábio. Que é detentor da verdade. Não é à toa que, na época do lançamento *d’Os Anos de Sofrimento do Jovem Werther*, uma onda de suicídio abalou a Europa. Dilacerante, arrebatadora, Werther é a história de uma paixão literalmente devastadora. Fechado em si mesmo, possui uma unidade que lhe é única – o todo e as partes se autorregulam. Mesmo que soframos com, há um desfecho para a história, e é esse desfecho que faz com que tudo o que lemos anteriormente ganhe em significado. E assim termina Flaubert, Bovary morta, três médicos sem êxito, e a cidade do mesmo jeito que era antes. E com isso, entendemos Emma Bovary. A narrativa chega ao final e uma moral é tirada daí, o sentido da vida é pelo leitor descoberto. Entregues ao romance, lemos aquela história como se fosse realidade! Mas uma realidade diferente agora criaremos: Dom Quixote não morre, Emma Bovary não se suicida – eles escrevem. De leitores viajantes a escritores eles se transformam. As palavras lidas, ao invés de enlouquecerem pela entrega que demandam, tão intensa ela, pede para ser colocada no mundo. Escrever porque, enquanto leitor, atravessado foi. Escrever porque ao fechar as páginas de um livro não mais uma viagem damos por terminada, e sim uma nova iremos então começar.

Que experiência é essa, então, que transpassa um corpo? Que em escrita se transforma? “Talvez o primeiro sinal gráfico, que me foi apresentado como escrita, tenha vindo de um gesto antigo de minha mãe. Ancestral, quem sabe?” (Evaristo, 2007, p. 16). Conceição Evaristo nos diz que a escrita não apenas pode como deve ser um ato de múltiplos gestos... e que meu corpo deve estar aberto para receber as palavras que habitam este nosso mundo - “ainda me lembro, o lápis era um graveto, quase sempre em forma de uma forquilha, e o papel era a terra lamacenta, rente às suas pernas abertas” (Evaristo, 2007, p.16). Nas possibilidades conceituais que essas citações nos abrem, o que aqui afirmamos, num primeiro momento, é uma espécie de necessidade. Nesse tecido cinzento que chamamos de vida um transbordamento é pedido, de um colorido ficcional nossos olhos e ouvidos e dedos não podemos preterir. “Era um ritual de uma escrita composta de múltiplos gestos, em que todo o corpo dela se movimentava e não só os dedos” (Evaristo, 2007, p. 17). Assim nasce um movimento grafia, assim nasce uma estrela no chão.

Ao olhar o mundo como se fosse a primeira vez, como uma criança que está dando os primeiros passos, espantosamente, não são as palavras que aqui nos interessam, são os seus silêncios, seus vazios, aquilo que só podemos encontrar nas entrelinhas – um não-dado que problemas criam, e que de caixas esquemáticas conceituais correndo nos desvencilhamos. Ao ficcionalizar o mundo a existência humana passa a ter sentido mais amplo, ultrapassa a biologia do nascer, comer, morrer. Quando as palavras ali estão para serem lidas, uma entrega elas demandam de nós leitores. Não é fácil deixar o texto falar. Mas quando a conexão acontece, um atravessamento ocorre. Para isso, uma disponibilidade precisamos de você leitor, leitora: precisamos que você olhe para as palavras como vida – com vida.

Quando estamos falando em “ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade” (Derrida, 1973, p. 10) estamos falando de *linguagem*. Agora, quando dizemos “tudo isso e mais alguma coisa” (Derrida, 1973, p. 11), é no terreno da escritura que estamos adentrando – as lágrimas e tremores presentes na carta de adeus de Werther, os desenhos no chão feitos com firmeza e comoção deixados pela mãe de Conceição, o barulho *tic-tac tic-tac* da máquina de escrever do pai de Joana marcados em sua memória, a dor descrita por um olhar de alguém que ainda não desistiu mesmo depois de seu nome ter lhe sido arrancado da sua história. Quando Derrida diz esse *e mais alguma coisa* e está apontando para algo de suma importância: a linguagem para além de sua ação e

movimento. Imagine aqui comigo: você, na praia, olhando o pôr-do-sol. As nuances de vermelho, roxo, azul e amarelo parecem dançar sob os seus olhos. Você ouve as ondas do mar indo e vindo, você ouve a espuma se desfazendo e se refazendo. Pequenas gotas tocam o seu pé, um vento mais frio começa a arrepiar a sua pele. O sol ainda existe, mas o seu calor vai deixando espaço para as belezas e nuances de um mundo regido pela lua. Como conservar essa experiência? Como manter ela viva e ativa em sua memória quando distante da praia você se encontrar? Quando Derrida fala em “meios de conservar a linguagem falada” ou “fazê-la funcionar sem a presença do sujeito falante” (1973, p. 12) para mim, ele está se perguntando a mesma coisa: como conservar uma experiência?

O que faz um livro nascer? Que ler pede um escrever? Que tipo de leitura é essa que perturba o nosso familiar, que incomoda o nosso pensamento, que vem a nós desordenar nossas superfícies sensatas? Ao vermos nossos pilares caírem, o que nos resta? Como levantamos? De onde tiramos essa força que supera a queda? Essa ferida que nos move, enquanto nos machuca, fazendo-nos um gerúndio de nós mesmos. No encantamento do outro somos abarcados, e por isso, nosso limite nos é apresentado. Limite esse que, enquanto não tínhamos consciência, não nos incomodava, mas agora, tocado por, não o aceitamos mais. Com um chega, um basta, uma escrita grita. Aqui caminhamos com a ideia de que um livro não é aquilo que o escritor quer escrever, mas sim aquilo que, em determinadas condições, ele precisava escrever – uma escrita assim se vai se fazendo presente. Esse gerúndio é importantíssimo. Leituras por trás de leituras, palavras e mais palavras que nos cercam, que nos incomodam, que nos transpassam. Escrever, assim como ler, não é um estado, e sim uma busca constante, num caminhar sem começo nem fim, acredito eu, um desconforto necessário de tentar conservar algo (in)conservável.

Tudo acaba mas o que te escrevo continua. O que é bom muito bom. O melhor ainda não foi escrito. O melhor está nas entrelinhas (Lispector, 1998, p. 95)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. Tradução de Denise Alves. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2014.
- ANDRADE, Sérgio Pereira. **Quando o pensamento vem dançando, quando a soberania treme: evento por vir, democracia por vir, razão por vir**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2016.
- BELLEI, Sérgio Luiz Prado. Desconstrução e Literatura: Aproximações (Im)possíveis. In: SAID, Roberto; SÁ, Luiz Fernando Ferreira (org.). **Jacques Derrida**. Entreatos de leitura e literatura. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014, p. 197-219.
- CERVANTES, Michel de. **Dom Quixote de la Mancha**. Tradução de Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- CHRISTIANSEN, Morten H; KIRBY, Simon. Evolução da linguagem: consensos e controvérsias. **Trends in Cognitive Sciences**, v. 7, n. 7, p. 300-307, 2003. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1364661303001360>. Acesso em: 20 jan 2025.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução. Maria Beatriz Marques. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- _____. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. **Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida**. Tradução de Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- _____. **Gramatologia**. Tradução de Mirina Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva\EdUSP, 1973.
- _____. **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- DURAS, Marguerite. **O amante**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naif, 2007.
- EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita in ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). **Representações Performáticas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

FLAUBERT, Gustave. **Madame Bovary**. Tradução de Ilana Heineberg. São Paulo: L&PM, 2004.

FERRANTE, Elena. **A amiga genial: infância, adolescência**. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LISPECTOR, Clarice. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, linguagem e comunicação**. São Paulo: Cortez, 2000.

MANGUEL, Alberto. **Notas para uma definição do leitor ideal**. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Edições Sesc, 2020.

_____. **O leitor como metáfora: o viajante, a torre e a traça**. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Edições Sesc, 2017.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-RIO, março de 2007.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, linguagem e comunicação**. São Paulo: Ed. Cortez, 2000.

_____. **Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

NASCIMENTO, Evando. Depois de Derrida: literatura, filosofia e pensamento. In: SAID, Roberto; SÁ, Luiz Fernando Ferreira (org.). **Jacques Derrida**. Entreatos de leitura e literatura. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014. p. 43-58.

_____. **Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução**. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. Vida. **Evando Nascimento**, c2025. Disponível em: <https://evandonascimento.net.br/vida/>. Acesso em: 15 jan 2025.

NUÑEZ, Geni. **Descolonizando afetos: Experimentações sobre outras formas de amar**. São Paulo: Paidós, 2023.

PAULUK, M. O desvanecimento das fronteiras entre fonética e fonologia: primitivos teóricos em questão. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 46, n. 2, p. 227–242, _____, 2011. Disponível _____ em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8637170>. Acesso em: 15 jan. 2023.

PEETERS, Benoît. **Derrida**. Tradução de Márcia V. de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2013.

ROSA, Guimarães. Terceira margem do rio. In: **Primeiras Estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SAID, Roberto; SÁ, Luiz Fernando Ferreira (org.). **Jacques Derrida**. Entreatos de leitura e literatura. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014.

SANTIAGO, Silviano. **Glossário de Derrida**: trabalho realizado pelo Departamento de Letras da PUC/RJ. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo, Cultrix, 2006.

STRATHERN, Paul. **Derrida em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

WOOLF, Virginia. **Mrs. Dalloway**. Tradução de Mario Quintana. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

DESACORDOS PROFUNDOS: PRECISÕES E EXPLORAÇÕES

Victoria Lavorerio

Universidad de la República (Uruguay).
victoria.lavorerio@fic.edu.uy

Tradução por Cello Latini Pfeil

NOTA INTRODUTÓRIA DO TRADUTOR

Este artigo é a apresentação da edição especial “*Desacuerdos profundos: precisiones y exploraciones*”, publicada na revista Cuadernos de Filosofía nº 40 (2022), da *Universidad de Concepción*. O modo como Victoria Lavorerio relaciona os textos das autorias nos oferece uma contribuição muito interessante sobre a temática dos desacordos profundos – algo ainda com pouco impacto em língua portuguesa. Lavorerio lamenta a falta de materiais significativos sobre desacordos profundos em língua espanhola, e aqui faço o mesmo em relação à língua portuguesa. Acredito que os debates sobre desacordos profundos dizem respeito a questões contemporâneas de grande importância para nós, de modo que seja fundamental abriremos canais de diálogo e fomentar a prática da tradução.

Agradeço a Victoria Lavorerio por seu trabalho e por permitir que essa tradução seja realizada.

RESUMO

Neste artigo introdutório à edição especial “Desacordos Profundos: precisões e explorações”, são apresentados os artigos que compõem essa edição, contextualizando seus vários temas, que vão desde a natureza dos desacordos profundos e sua resolução até suas conexões com debates filosóficos e fenômenos sociais.

PALAVRAS-CHAVE

Fogelin; Wittgenstein; desacordos morais; argumentação; persuasão; desacordo entre pares.

DESACORDOS PROFUNDOS: PRECISÕES E EXPLORAÇÕES

Em seu artigo clássico de 1985, “The Logic of Deep Disagreements” (A Lógica dos Desacordos Profundos), o filósofo estadunidense Robert Fogelin afirma provocativamente que “existen desacuerdos, a veces sobre cuestiones importantes que, por su naturaleza, no están sujetos a resolución racional”⁶² (Fogelin 2019 [1985/2005], pp. 98-9). Esses desacordos ele denomina “desacordos profundos” ou *deep disagreements*. Desde a publicação do artigo de Fogelin, teóricos da argumentação e da lógica informal têm debatido extensivamente sobre a natureza e a resolução de desacordos profundos. Em contraste, o interesse da epistemologia analítica, tanto no artigo de Fogelin quanto na noção de desacordo profundo, é muito mais recente e se desenvolve em diálogo com dois outros debates: o desacordo entre pares e o relativismo epistêmico. Além do estudo das dimensões argumentativas e epistemológicas, há uma crescente exploração de desacordos profundos em domínios específicos, como lógica, ciência ou ética. Há, portanto, uma literatura abundante e em crescimento sobre desacordos profundos.

Entretanto, quando se trata da literatura em espanhol, a situação é muito diferente⁶³. Com notáveis exceções (Arroyo et al. 2014), não há nenhuma fonte significativa e de qualidade sobre desacordos profundos em espanhol. Esta edição temática especial tem o objetivo de começar a preencher essa lacuna. Nesta introdução, apresentaremos os artigos que compõem esta edição, fornecendo o contexto de seus diferentes temas.

A. PRECISÕES

A.1. WITTGENSTEIN

Fogelin foi um grande estudioso de Ludwig Wittgenstein, tendo publicado importantes livros sobre o autor (Fogelin 1995, 2009). Portanto, não é de surpreender que encontremos em “A Lógica dos Desacordos Profundos” tantas alusões à obra do

⁶²Tradução livre: “há desacordos, às vezes sobre questões importantes, que, por sua natureza, não estão sujeitos à resolução racional”.

⁶³ N.T.: Insiro, a pedido da autora, a indicação de bibliografia publicada em 2024: o livro “*Desacuerdos profundos: debates y aproximaciones*”, editado por Gustavo Arroyo (2024).

filósofo vienense. De fato, Fogelin atribui sua tese sobre a irresolubilidade de certos desacordos a Wittgenstein (Fogelin 2019 [1985/2005], p. 94). Além disso, Fogelin segue explicitamente Wittgenstein em várias outras ocasiões no texto, até mesmo citando passagens de *Da Certeza* e insinuando que o que está por trás de desacordos profundos é o que Wittgenstein chama de “regras” (idem). Seguindo a interpretação de Fogelin, muitos autores associaram desacordos profundos com o Wittgenstein tardio, dando origem a várias teorias wittgensteinianas sobre o fenômeno.

No entanto, é importante investigar até que ponto Fogelin interpretou corretamente a posição de Wittgenstein sobre esse tipo de desacordo, não sendo óbvio se este último defendeu a tese pessimista da irresolubilidade dos desacordos que Fogelin lhe atribui. Esta edição especial começa, portanto, com uma análise que nos leva ao ponto zero da questão: as considerações de Wittgenstein sobre desacordos. Em “Wittgenstein y los desacuerdos morales: sobre la justificación moral y sus implicaciones para el relativismo moral” [“Wittgenstein e desacordos morais: sobre a justificação moral e suas implicações para o relativismo moral”], Jordi Fairhurst investiga o que o autor austríaco diz sobre desacordos no campo da moralidade, concentrando-se no período intermediário de seu pensamento, que compreende a atuação do filósofo em Cambridge na década de 1930.

Analisando principalmente as conversas de Wittgenstein com Rush Rhees sobre ética, Fairhurst oferece um estudo detalhado do pensamento do filósofo sobre desacordos morais. Fairhurst argumenta que, para Wittgenstein, as razões morais são descrições usadas para justificar um juízo moral. Essas descrições podem ser usadas para eliminar preocupações ou incertezas causadas por uma avaliação moral, ou para tornar explícitas certas características dessa avaliação que podem ter sido ignoradas pela contraparte. Essas descrições também podem ser usadas para fazer com que a contraparte reaja de uma maneira específica e, conseqüentemente, julgue a ação moral de uma determinada maneira. Fairhurst argumenta que a pertinência e a conclusividade das razões e justificativas morais dependem de seu apelo a quem quer que elas sejam apresentadas. Portanto, a correção de um juízo moral não pode ser demonstrada de tal forma que não seja possível rejeitar o juízo. Entretanto, Fairhurst argumenta que Wittgenstein não defende uma posição relativista. Primeiro, o caráter inconclusivo das razões morais não implica que os juízos morais não possam ser verdadeiros em um sentido absoluto. Em segundo lugar, Wittgenstein rejeita a ideia de que todos os pontos

de vista éticos sejam igualmente corretos. Fairhurst termina o artigo com considerações sobre como as observações de Wittgenstein sobre desacordos morais podem ser usadas para desenvolver um novo quadro de desacordos profundos.

A.2. ARGUMENTAÇÃO

Por mais que atualmente se discutam desacordos profundos em muitas áreas da filosofia (como evidenciado neste dossiê), a primeira a discutir essa questão foi a teoria da argumentação, pois Fogelin publicou seu artigo inaugural na revista *Informal Logic*. A “lógica informal” é um projeto criado em meados do século passado, cujo objetivo é analisar argumentos válidos e falaciosos, estudando-os nos contextos reais em que emergem. Fogelin discute os desacordos profundos no contexto da lógica informal, porque a existência de tais desacordos parece ameaçar a pressuposição sobre a qual esse projeto repousa: que a argumentação possui recursos para resolver todos os tipos de desacordo (Fogelin 2019 [1985/2005]: 97).

Não é de surpreender, portanto, que o artigo de Fogelin e sua categoria de desacordos profundos tenham atraído tanta discussão e crítica nas áreas de teoria da argumentação e lógica informal. A partir dessa abordagem, discute-se principalmente se há desacordos que os argumentos não conseguem resolver e quais estratégias argumentativas devem ser usadas nesses casos. A partir da resposta de Andrew Lugg em 1986, “A Lógica dos Desacordos Profundos” recebeu mais e mais réplicas e discussões a cada ano subsequente, culminando em uma edição especial da revista em comemoração aos 20 anos de sua publicação. Mas o interesse pelos desacordos profundos na teoria da argumentação não cessou, como deixa claro o artigo de Diego Castro, “Desacuerdo profundo: desenredando la madeja” [“Desacordo profundo: desembaraçando a trama”]. Este artigo aborda o problema dos desacordos profundos principalmente a partir da teoria da argumentação, baseando-se em elementos das teorias dialéticas da argumentação, como a Pragma-Dialética e a teoria dos tipos de diálogo.

Castro se refere à conclusão pessimista de Fogelin de que desacordos profundos não podem ser resolvidos por meio de argumentos, mas defende que, com certas distinções feitas, essa conclusão é menos severa do que se poderia pensar inicialmente. A primeira distinção que Castro propõe é entre *resolver* um desacordo e *superá-lo*. De

acordo com grande parte da literatura, um desacordo é resolvido quando uma das partes se retira ou modifica sua tese mediante persuasão bem-sucedida. Mas resolver um desacordo não é a única maneira de superá-lo, pois há outras formas de superá-lo, como negociação, mediação, arbitragem ou suspensão de juízo. O fato de os desacordos não poderem ser resolvidos, portanto, não significa que eles não possam ser superados.

A segunda distinção proposta por Castro é entre desacordos *teóricos* e *práticos*. Em desacordos teóricos, argumenta Castro, seguindo Christian Kock (2017), as partes discordam sobre se uma proposição é verdadeira, enquanto em desacordos práticos, as partes discordam sobre se seria uma boa ideia realizar determinada ação ou não. O fato de que os desacordos profundos teóricos não podem ser resolvidos implica que a única maneira de superá-los é por meio da suspensão do juízo. No caso de desacordos práticos, por outro lado, não é possível suspender o juízo, mas há outras maneiras de “administrar o desacordo”. Castro conclui que, uma vez traçadas essas distinções, podemos ver que o fato de certos desacordos serem profundos não impossibilita sua superação.

A.3. RESOLUÇÃO

Como já mencionado, o problema da resolução é uma preocupação central no tema dos desacordos profundos. Para Fogelin, os desacordos profundos não podem ser resolvidos racionalmente porque ocorrem em contextos argumentativos em que as partes não possuem um solo comum de crenças e preferências e, portanto, não têm recursos suficientes para argumentar. Independentemente de como se considere a visão de Fogelin sobre desacordos profundos, uma coisa fica clara a partir dessa primeira concepção: a resolubilidade dos desacordos profundos está entrelaçada com a forma como eles são concebidos. Em outras palavras, a maneira como respondemos à pergunta sobre o que são desacordos profundos determinará, pelo menos parcialmente, a resposta sobre como resolvê-los, se é que podem ser resolvidos. É a essa questão que se dedica o seguinte artigo desta edição especial: “Una defensa de la posibilidad de resolver racionalmente determinados desacuerdos profundos” [“Uma defesa da possibilidade de resolver racionalmente determinados desacordos profundos”] de Matías Gariazzo.

Gariazzo enquadra sua pesquisa em uma linha bem estabelecida na literatura: a que conecta os desacordos profundos com as reflexões de Wittgenstein em *Da Certeza*.

Assim, os desacordos profundos são concebidos como confrontos entre diferentes *proposições-dobradiça*⁶⁴. As proposições-dobradiça devem seu nome a uma das metáforas que Wittgenstein usa nessa obra para refletir sobre as certezas: “as *perguntas* que formulamos e as nossas *dúvidas* dependem do facto de certas proposições estarem isentas de dúvida serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram” (Wittgenstein, DC, §341)⁶⁵. O que exatamente são as proposições-dobradiça é motivo de debate, mas elas chamam a atenção por sua aparente imobilidade e por seu papel facilitador nos jogos de conhecimento e dúvida; “se queremos que a porta se abra, é preciso que as dobradiças lá estejam” (Wittgenstein, DC, §343).

Gariazzo argumenta que a estratégia de resolução de Duncan Pritchard (2011, 2021) é, de modo geral, correta, exceto pelo fato de que ela não se aplica a todos os casos de desacordos profundos, como afirma o autor. Para defender essa tese, Gariazzo primeiro apresenta sua caracterização de desacordos profundos. Para ele, para que um desacordo seja profundo, deve satisfazer duas condições: deve se tratar de uma proposição-dobradiça e deve envolver um choque entre sistemas de proposições. Gariazzo argumenta que essa caracterização tem a vantagem de não conceber os desacordos profundos nem como sendo facilmente solucionáveis nem como sendo irresolúveis por definição.

Gariazzo apresenta um caso hipotético para mostrar que é possível resolver racionalmente certos desacordos profundos. O procedimento de resolução racional explorado pelo autor começa com a revisão racional da aceitação de proposições comuns que, então, resulta na revisão da aceitação de uma proposição-dobradiça. Esse método indireto é aquele proposto por Pritchard, mas Gariazzo argumenta, contra Pritchard, que nem todos os desacordos profundos podem ser resolvidos por esse método.

A.4. EXISTÊNCIA

Em “A Lógica dos Desacordos Profundos”, Fogelin indica dois casos reais que, segundo ele, são desacordos profundos: o debate sobre o aborto e a controvérsia sobre

⁶⁴Ver também Ranalli, 2020, 2021; Lavorerio, 2021.^a, 2021b.

⁶⁵Em alemão Angeln, dependendo da tradução, “eixos”, ‘dobradiças’ ou “juntas”. A terminologia “proposições bisagra” é uma tradução da expressão inglesa “hinge propositions”.

N.T.: Em português, a tradução para “hinge propositions” convencionou-se como “*proposições-dobradiça*”. Em espanhol, é “*proposições bisagra*”.

cotas raciais ou de gênero. Ao propor esses exemplos, Fogelin assume tacitamente que os desacordos profundos realmente existem e que sua possibilidade não é apenas teórica. Essa suposição foi, no entanto, contestada na literatura, sendo esse mais um debate (entre muitos, como vimos) sobre desacordos profundos que tem sua origem no texto de Fogelin.

A existência factual de desacordos profundos constitui uma espécie de sobreposição na literatura. Por um lado, há autores que expressam ceticismo sobre a existência de desacordos profundos (Siegel 2013; Aikin 2019; Finocciaro 2011). Por outro lado, um número ainda maior de autores examina casos reais, ou casos inspirados em casos reais, de desacordos profundos, assumindo assim a possibilidade de sua existência (Lynch 2010; Pritchard 2011; Dare 2014). Entretanto, até o momento, não houve nenhuma pesquisa empírica sobre esse tópico. O artigo de David Bordonaba-Plou “Análisis de la existencia fáctica de los desacuerdos profundos no-epistémicos en los debates parlamentarios” [“Análise da existência factual de desacordos profundos e não-epistémicos em debates parlamentares”] tenta preencher essa lacuna.

Uma maneira possível de descobrir se há desacordos profundos na prática é considerar um caso que a literatura tenha julgado paradigmático e examinar se ele ocorre em um contexto real. Bordonaba escolheu o aborto como estudo de caso e o parlamento espanhol como contexto de pesquisa. A decisão por analisar os debates parlamentares é motivada por seu extenso e acessível registro e pelas múltiplas regras processuais pelas quais os políticos regem suas interações. Por outro lado, encontramos, na literatura, diferentes critérios para identificar desacordos profundos. O critério usado por Bordonaba diz respeito aos métodos de persuasão aplicados pelas partes. Se Fogelin estiver correto quanto ao fato de que a argumentação não pode resolver um desacordo profundo, então é de se esperar que as partes, por não terem conseguido convencer por meio de argumentos, recorram a estratégias de persuasão não racionais, como discursos emocionalmente carregados, ataques *ad hominem*, banalização dos valores em disputa etc. Bordonaba emprega uma pesquisa léxica de termos relevantes para determinar quando as partes em um debate parlamentar usam táticas não racionais de persuasão, sendo esse uso uma evidência de desacordo profundo.

Os resultados dessa análise, entretanto, não permitem que o autor determine se os debates examinados são casos de desacordo profundo ou não. Isso porque, no debate parlamentar, encontramos casos em que as partes usam tanto a argumentação racional

quanto a persuasão não racional, mas também em que a persuasão está presente desde o início, ou mesmo casos de argumentação mista. Bordonaba conclui que sua análise levanta dúvidas sobre a suposição de que a distinção entre argumentação racional e táticas de persuasão não racionais seja explicativamente relevante para a investigação de desacordos profundos.

B. EXPLORAÇÕES

Além de discutir questões centrais sobre a natureza dos desacordos profundos, esta edição temática também convida à reflexão sobre como esses debates se relacionam com outras áreas da filosofia e com outras disciplinas ou temas. Vemos aqui um rico ciclo de retroalimentação, no qual os desacordos profundos podem ser usados como uma estrutura teórica para nos aprofundarmos em outros fenômenos e onde, por sua vez, a aplicação dessa estrutura em outras instâncias pode nos ensinar sobre novos aspectos dos desacordos profundos.

B.1 METAFILOSOFIA

Em sua contribuição para esta edição, “Implicaciones metafilosóficas de los desacuerdos filosóficos profundos” [“Implicações metafilosóficas dos desacordos filosóficos profundos”], Octavio García explora as consequências de desacordos profundos entre filósofos. Essas reflexões ocorrem no contexto de uma literatura que examina como as supostas consequências céticas dos desacordos entre pares podem interferir na possibilidade do conhecimento filosófico. Na literatura sobre desacordos entre pares (*peer disagreements*), a posição conciliatória sustenta que um agente racional deve modificar seu juízo ou reduzir consideravelmente sua confiança em uma crença, caso alguém tão capaz e conhecedor(a) quanto ele ou ela, seu *par epistêmico*, tenha uma posição contrária. Por outro lado, é razoável argumentar que a comunidade filosófica está repleta de pares epistêmicos, bem como de desacordos sobre questões filosóficas. Portanto, se formos conciliadores, uma parcela significativa dos filósofos deve suspender seus julgamentos sobre as proposições filosóficas, uma vez que elas são objeto de desacordo entre pares. E, como sem crença não há conhecimento, parece que os desacordos entre pares ameaçam a possibilidade do conhecimento filosófico.

Nesse sentido, García argumenta que os desacordos profundos na filosofia representam um desafio para a atividade filosófica, uma vez que, seguindo Fogelin, um desacordo profundo não poderia ser resolvido racionalmente entre teorias rivais. Para definir a existência de desacordos profundos na filosofia, García faz uma distinção entre desacordos *interfilosóficos* e *intrafilosóficos*. Em princípio, os desacordos profundos estariam limitados a conflitos entre posições filosóficas diferentes, ou seja, *interfilosóficos*, uma vez que esses incluem seus próprios critérios de evidência e não estabelecem uma relação de sucessão reivindicatória. García argumenta, então, que tanto as estratégias que apelam para razões epistêmicas quanto as que apelam para razões práticas são insuficientes para resolver desacordos profundos filosóficos. Diante do desafio que essa conclusão representa para a prática da filosofia, García argumenta que os motivos para fazer filosofia correspondem ao processo de argumentação e não aos seus resultados. Ou seja, os motivos para fazer filosofia não dependem da resolução racional de desacordos profundos, visto que ela se encarrega de manejar argumentos, esclarecer ligações e explicitar razões. García conclui que desacordos profundos na filosofia não prejudicam o esforço filosófico, já que a argumentação filosófica é um fim em si mesma e não apenas um meio de resolver desacordos.

B.2. FILOSOFIA DA CIÊNCIA

Em sua contribuição para este volume (“Desacuerdos profundos sobre ontología científica” [“Desacordos profundos sobre ontologia científica”]), Bruno Borge, Sasha D'Onofrio e Ignacio Madroñal investigam desacordos profundos em uma área específica da filosofia: a ontologia científica. Para isso, os autores adotam a noção de *stance* de Bas van Fraassen (2002). Uma *stance* pode ser imperfeitamente traduzida como uma posição, mas, no uso de van Fraassen, é muito mais do que isso; é uma orientação em relação a um domínio que inclui estratégias epistêmicas, compromissos e atitudes, por meio dos quais as crenças empíricas se formulam e se defendem.

Os autores seguem uma linha já explorada na literatura, na qual os debates entre realistas e antirrealistas são retratados como um confronto entre *stances* epistêmicas rivais. Neste artigo, Borge, D'Onofrio e Madroñal argumentam que esses debates podem ser considerados desacordos profundos. No entanto, desacordos profundos sobre ontologia científica não ocorrem apenas entre *stances* rivais, argumentam os autores,

mas também no interior de uma mesma *stance*. Para defender isso, o artigo apresenta o caso do debate sobre a natureza da causalidade, que ocorre dentro da *stance* metafísica. Usando a noção de *perspectiva epistêmica* e a distinção entre desacordos *fortes* e *fracos*⁶⁶ entre pares epistêmicos, Borge, D'Onofrio e Madroñal argumentam que os desacordos profundos surgem mesmo quando as partes compartilham os mesmos compromissos de uma *stance* epistêmica. Isso possibilita distinguir entre diferentes tipos de desacordos profundos: os *intra-stance* e os *inter-stance*, e assim estabelecer as bases para uma tipologia baseada em distinções de grau.

B.3. CONTROVÉRSIAS CIENTÍFICAS

Em “El papel de la ciencia en el debate público. La objetividad científica desde el modelo de los desacuerdos profundos” [“O papel da ciência no debate público. Objetividade científica a partir do modelo de desacordos profundos”], Alejandra Yuhjtman traz a literatura sobre desacordos profundos para o diálogo com o estudo de controvérsias públicas sobre questões científicas. Para analisar essa questão, a autora apresenta dois estudos de caso: a controvérsia sobre o fechamento de escolas na cidade de Buenos Aires durante a quarentena da COVID-19 e o conflito binacional entre o Uruguai e a Argentina sobre a instalação de uma fábrica de papel no rio Uruguai. Entender as controvérsias públicas como desacordos profundos não é trivial se concordarmos com Fogelin, segundo o qual em desacordos profundos não existem condições para que a argumentação seja eficaz. Em várias controvérsias públicas, dados científicos e especialistas foram apresentados como uma terceira parte imparcial para resolver a disputa. Mas será que a evidência científica pode estabelecer um plano comum para as partes em um desacordo profundo? Se quisermos que a ciência cumpra essa função, é importante investigar qual noção de objetividade científica é a mais adequada para esse fim.

Nesse contexto, a autora discute várias concepções de objetividade na ciência. À primeira vista, pode parecer que as partes necessitam ter um histórico comum isento de subjetividades e preferências individuais para resolver suas diferenças. No entanto, Yuhjtman nos diz que a neutralidade pura é um ideal inatingível, mas também desnecessário. A autora segue a linha proposta por Helen Longino (1990) e argumenta

⁶⁶N.T.: No original, *desacuerdos fuertes y débiles*.

que a concepção de objetividade científica mais adequada para resolver controvérsias públicas sobre questões científicas é aquela que permite que os conceitos sejam negociados em uma comunidade de especialistas que representem uma rica diversidade de interesses.

B.4. EPISTEMOLOGIA POLÍTICA

Uma área em que pensar em termos de desacordos profundos pode ser particularmente frutífero é a que tem sido denominada *epistemologia política*. A epistemologia política estuda a interseção entre nossas práticas epistêmicas e as estruturas políticas, especialmente em relação às desigualdades sociais. Nesse contexto, encontramos a contribuição de Blas Radi: “Desacuerdo profundo, ignorancia activa y activismo epistémico” [“Desacordo profundo, ignorância ativa e ativismo epistêmico”]⁶⁷.

Radi coloca em diálogo a noção de desacordo profundo encontrada em Fogelin (1985/2005) com as *epistemologias da ignorância*, desenvolvidas, entre outros, por Charles Mills (2007) e Nancy Tuana (2004, 2006). Os filósofos que trabalham com epistemologias da ignorância investigam os encargos epistêmicos de sistemas sociais injustos. Em termos simples, para que um sistema social injusto prevaleça e se reproduza, é necessário criar e promover a ignorância sobre o próprio sistema. Esse tipo de ignorância afeta principalmente as classes privilegiadas e não pode ser considerado como um mero não saber, algo que “acontece” com o sujeito, mas sim como um *não querer saber*. Esse tipo de ignorância, que José Medina (2012) chama de “ignorância ativa”, constitui uma prática epistêmica substantiva que serve para perpetuar e justificar um *status quo* injusto.

Em seu artigo, Radi argumenta que os desacordos que resultam da ignorância ativa constituem um tipo específico de desacordo profundo e, portanto, são (seguindo Fogelin) imunes à resolução racional. Para explorar esse ponto, o autor traz para discussão um exemplo de vida real em que um professor de filosofia cisgênero convidado a participar de um seminário sobre gênero sofre o que, em suas palavras,

⁶⁷N.T.: Esse artigo já foi traduzido pelo português por mim e Camila Jourdan, e pode ser encontrado na Revista Tapuia (UERJ), v. 2, n. 4, 2024. Disponível em: <https://revistatapuia.com.br/ojs/index.php/revista/article/view/82>. DOI: <https://doi.org/10.29327/2128853.2.4-3>

constitui um boicote por parte de uma plateia de ativistas por direitos trans. Tanto esse professor quanto grande parte das pessoas que reagiram à situação lamentaram a falta de abertura dos ativistas que, em vez de ‘diálogo’ e ‘argumentação’, se dedicaram à ‘censura’. No entanto, olhar para esse evento pela lente dos desacordos profundos oferece uma interpretação alternativa. Radi argumenta que, embora os desacordos profundos não possam ser resolvidos argumentativamente, podem ter uma resolução racional. As práticas de “ativismo epistêmico” (Medina 2019) desenvolvidas por sujeitos situados assimetricamente contam como mecanismos racionais e razoáveis de resolução de desacordos profundos produzidos pela ignorância ativa.

B.5. POLARIZAÇÃO

O último artigo desta edição segue a linha de Radi e Yuhjtman de empregar desacordos profundos como um recurso conceitual para estudar fenômenos sociais. Em “Desacuerdos profundos: operacionalización relacional del concepto y conexión con el aumento de la polarización” [“Desacordos profundos: operacionalização relacional do conceito e conexão com o aumento da polarização”], Manuel Almagro e Neftalí Villanueva indagam como devemos entender a noção de desacordo profundo a fim de estudar de forma mais eficaz sua conexão com o aumento da polarização. Há uma vasta e crescente literatura sobre polarização, na qual encontramos um consenso de que vários tipos de polarização estão em ascensão em muitas democracias contemporâneas. Como a polarização pressupõe posições diferentes sobre uma questão, é de se esperar que a epistemologia dos desacordos contribua de forma relevante para o seu estudo. Mas qual é a relação, se é que existe, entre desacordos profundos e polarização? Almagro e Villanueva argumentam que, para responder a essa pergunta, precisamos repensar nossa concepção de desacordos profundos, bem como os métodos pelos quais os abordamos.

Em contraste com a maioria das análises sobre desacordo profundo apresentadas até o momento (inclusive neste volume), os autores se concentram na dimensão empírica da noção. Em vez de analisar os desacordos profundos de um ponto de vista teórico, para então extrair possíveis consequências práticas, Almagro e Villanueva propõem abordar o fenômeno a partir da prática, privilegiando indicadores que permitam sua detecção. Isso, segundo eles, só é possível se pensarmos nos aspectos dos desacordos profundos em oposição a outros tipos de desacordos, ou seja, de forma

relacional. De acordo com os autores, as caracterizações de desacordos profundos devem ser avaliadas de acordo com sua capacidade de nos ajudar a detectar e intervir em injustiças correlatas. Após defender uma forma de utilizar a noção de desacordo profundo para detectar processos de polarização, os autores argumentam que essa perspectiva possibilita a promoção de *desacordos cuidadosos*⁶⁸, ou seja, situações em que a perspectiva de nossos interlocutores em uma discussão é levada a sério.

CONCLUSÃO

Conforme espero ter demonstrado nestas páginas, a presente edição temática oferece uma ampla gama de tópicos relacionados ao estudo dos desacordos profundos. Em um campo tão rico e multifacetado, é essencial que comecemos a nos nutrir de material bibliográfico de qualidade em espanhol. Espero que este seja apenas o começo⁶⁹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aikin, S. F. (2019). “Deep Disagreement, the Dark Enlightenment, and the Rhetoric of the Red Pill”. *Journal of Applied Philosophy* 36(3): 420-435.
- Arroyo, G.; Matienzo, T.; Marafioti, R. y Santibáñez, C. (2014) *Explorando el desacuerdo: epistemología, cognición y sociedad* (compiladores). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Dare, T. (2014). “Disagreement Over Vaccination Programmes: Deep or Merely Complex and Why Does It Matter?” *HEC Forum*, 26, 43–57.

⁶⁸ N;T.: no original, *desacuerdos cuidadosos*.

⁶⁹ Gostaria de agradecer à equipe editorial da Cuadernos de Filosofía, especialmente a Julio Torres Meléndez, por me dar a oportunidade de editar este número temático e por seu apoio durante todo o processo. Também gostaria de agradecer aos autores e autoras, tanto aos que estamos publicando hoje quanto aos que não foram incluídos, por terem escolhido esse caminho para seus trabalhos e por sua disposição durante todo o processo editorial.

Infelizmente, o campo dos desacordos profundos encontra-se hoje altamente masculinizado, como evidenciado pela proporção de autoras nesta seleção. Considero essa situação um fracasso em minha capacidade como editora e tenho o compromisso de expandir o estudo sobre desacordos profundos e tópicos relacionados a diferentes públicos para que essa situação não persista no futuro.

Finocchiaro, M. (2011). "Deep disagreements: A meta-argumentation approach". OSSA Conference Archive, 31.

Fogelin, R. (1995[1987]) Wittgenstein. Second Edition. Reissued by Routledge; New York.

——— (2009). Taking Wittgenstein at his word: A textual study. Princeton University Press.

——— (2019 [1985/2005]). "The Logic of Deep Disagreements". Informal Logic 7, no. 1: 1–8. Mejía Saldarriaga: "La lógica de los desacuerdos profundos. Traducción y Presentación de Fogelin, R (1985) "The Logic of Deep Disagreements". Revista Iberoamericana de Argumentación 19: 84-99.

Kock, C. (2017). Deliberative rhetoric: Arguing about doing (Vol. 5). University of Windsor.

Lavorerio, V. (2021a). "The fundamental model of deep disagreement". Metaphilosophy 52 (3-4): 416-431.

——— (2021b). "Lectures on Religious Belief and the epistemology of disagreements". Wittgenstein-Studien 12 (1): 217-235.

Longino, H. (1990). Science and Social Knowledge, Princeton, Princeton University Press.

Lugg, A. (1986). "Deep Disagreement and Informal logic: No Cause for Alarm". Informal Logic 8(1) 47-51.

Lynch, P. (2010). "Epistemic Circularity and Epistemic Incommensurability". En A. Haddock, A. Millar & D. Pritchard (eds.), Social Epistemology 262-277. New York: Oxford University Press.

Medina, J. (2012). The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations. Oxford University Press.

——— (2019). "Racial violence, emotional friction, and epistemic activism". Angelaki 24(4), 22-37.

Mills, C. W. (2007). "White Ignorance". En S. Sullivan and N. Tuana (eds.), Race and Epistemologies of Ignorance. Albany: State University of New York Press.

Pritchard, D. (2011). “Epistemic relativism, epistemic incommensurability, and Wittgensteinian epistemology”. En S. D. Hales (ed.), *A Companion to Relativism*. Oxford: Wiley-Blackwell.

——— (2021). “Wittgensteinian hinge epistemology and deep disagreement”. *Topoi* 40 (5): 1117-1125.

Ranalli, C. (2020). “Deep disagreement and hinge epistemology”. *Synthese* 197: 4975-5007.

——— (2021). “What is deep disagreement?” *Topoi*, 40 (5): 983-988.

Siegel, H. (2013). “Argumentation and the epistemology of disagreement”. *OSSA Conference Archive*, 157.

Tuana, N. (2004). “Coming to understand: Orgasm and the epistemology of ignorance”. *Hypatia* 19(1), 194-232.

——— (2006). “The speculum of ignorance: The women’s health movement and epistemologies of ignorance”. *Hypatia* 21(3), 1-19.

Van Fraassen, B. (2002). *The empirical stance*. New Haven: Yale University Press.

Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. G. E. M. Anscombe y G. E. von Wright (eds.), D. Paul y G. E. M. Anscombe (trads.). Oxford: Blackwell.

A LÓGICA DOS DESACORDOS PROFUNDOS

Robert J. Fogelin

Dartmouth College

Tradução por Cello Latini Pfeil
mltpfeil@gmail.com

NOTA INTRODUTÓRIA DO TRADUTOR

Realizo essa tradução em comemoração aos 40 anos desde a primeira publicação do artigo “The Logic of Deep Disagreements”, de Robert J. Fogelin. Originalmente publicado em 1985 e republicado em 2005 no periódico *Informal Logic*, respectivamente [v. 7, n. 1, pp. 1-8] e [v. 25, n. 1, pp. 3-11]. O texto está sob licença CC BY 4.0 (Creative Commons Attribution 4.0 International). DOI: <https://doi.org/10.22329/il.v7i1.2696>.

[I]

A melhor evidência da crescente importância do movimento da lógica informal é o alarde que está causando em círculos mais antigos e conservadores. Muitos pensam que algo ruim ocorreu quando as tabelas da verdade, as regras para dedução natural de Gentzen e as proposições gerais múltiplas na forma normal prenexa foram substituídas por um sistema misto e incipiente de técnicas que, entre outras coisas, não admitem facilmente uma classificação mecânica.

Agora, o movimento da lógica informal está certamente diversificado e flexível, mas uma coisa que o mantém unido é um forte compromisso pedagógico. A tarefa fundamental da lógica em um currículo universitário é desenvolver habilidades e técnicas para a avaliação crítica e a apresentação coerente de argumentos. De modo

negativo, sustenta-se que a lógica formal, como tem sido comumente ensinada, não tem cumprido essa função. É claro que os desacordos aqui não são meramente pedagógicos. A filosofia da linguagem ordinária ainda possui influência e, conseqüentemente, muitos ainda sustentam que as técnicas da lógica simbólica moderna são inadequadas diante da riqueza, da sutileza e do poder da linguagem ordinária. Sua aplicação distorce mais do que ilumina. Minha opinião, se é que vale de alguma coisa, é que os métodos da lógica formal podem ser usados com proveito para explicar noções fundamentais como validade, forma lógica, tautologias, contradições etc. Essas técnicas são de pouca utilidade na avaliação direta de argumentos reais que ultrapassem um nível mais simples de complexidade. Mas não é isso que quero discutir.

Em sua forma mais tímida (e talvez pior), a lógica informal equivale a pouco mais do que a lógica formal informal. Ela assume os preconceitos – geralmente os preconceitos *dedutivistas* – da lógica tradicional e os repete de forma casual e imprecisa. A ideia de que o único bom argumento é um bom argumento dedutivo persiste, apesar de as pessoas serem mais espertas do que isso. Essa ideia é revelada na prática quando se supõe que um argumento não é bom caso resista aos nossos esforços caridosos de reformulá-lo e torná-lo um argumento dedutivo sólido. É claro que, considerando qualquer argumento que intuitivamente nos pareça sólido, é simples reconstruí-lo de modo a lhe conferir a dignidade de uma forma dedutivamente válida. Basta introduzir uma premissa condicional suprimida contendo uma conjunção das premissas declaradas como antecedentes e a conclusão como conseqüente e *voilà*, você tem um argumento dedutivamente válido que não pode ser mais questionável do que o argumento com o qual você começou.

$$\begin{array}{ccc}
 \begin{array}{c} r \\ s \\ \hline \therefore t \end{array} & \text{se torna} & \begin{array}{c} r \\ s \\ \hline \text{se } r \& s, \text{ então } t \\ [\therefore] t \end{array}
 \end{array}$$

Se o argumento original parecer válido, é claro que não poderá haver objeção à verdade da premissa suprimida introduzida. (E você nem mesmo se haverá com o problema de Lewis Carroll sobre Aquiles e a Tartaruga⁷⁰, pois tendo produzido um argumento válido, não é preciso continuar).

Não é necessário dizer que uma reconstrução desse tipo é um mero aceno de mãos⁷¹. Nosso objetivo na reconstrução é descobrir os princípios subjacentes que servem de base para nossa intuição inicial de que o argumento é aceitável e, quando o método de reconstrução argumentativa é usado dessa forma, há muito a ser dito a seu favor. Com frequência, quando trazemos à tona os princípios que parecem dar sustentação a um argumento, eles se revelam falsos e somos forçados a rejeitar, ou pelo menos modificar, nosso argumento original. Esse é um procedimento útil – o método Socrático aplicado a princípios básicos em vez de definições –, mas também é um método que pode ser facilmente distorcido pelo chauvinismo dedutivo. Insistir que qualquer argumento aceitável deve admitir uma reconstrução (livre do artifício de acenar com as mãos mencionado acima) que revele sua validade dedutiva pressupõe a inexistência de argumentos indutivos convincentes. Mais uma vez, insistir que nossos princípios básicos estejam isentos de exceções – imunes a todos os contraexemplos, por mais que sejam *recherche*⁷² – é adotar um ideal racionalista e esquecer que muitos de nossos princípios básicos se sustentam não sempre, mas, como diria Aristóteles, apenas na maioria dos casos.

Mas acho que o principal perigo de adotar um modelo dedutivo para todo raciocínio – mesmo que como ideal – é que produz consequências céticas. A exigência de que, em um argumento aceitável, a conclusão deve ser inferida por premissas isentas de exceções produz como consequência que praticamente todos os argumentos cotidianos que parecem perfeitamente adequados não são, de fato, adequados. Em curto prazo, estudantes consideram impressionante essa descoberta de irracionalidade quase universal. A desmascaração tem seus encantos. O efeito a longo prazo é menos salutar. Se os alunos se convencerem de que sempre podem encontrar algo errado em qualquer

⁷⁰N.T.: referência ao diálogo escrito por Lewis Carroll em 1895, para o jornal *Mind*, intitulado “O que a tartaruga falou para Aquiles”.

⁷¹N.T.: essa expressão em inglês, “hand waving”, se refere a algo por demais simplificado, a uma simplificação de um conceito, a um argumento simplista.

⁷²N.T.: expressão francesa que significa procurado, desejado, pesquisado.

argumento (não-trivial) que lhes for apresentado, a distinção entre argumentos bons e ruins será subvertida, e todo o empreendimento de argumentar parece perder o sentido.

De fato, um problema persistente no ensino de lógica é que transformamos nossos alunos em céticos radicais, ainda que por um curto período de tempo. Por exemplo, com frequência os estudantes tratam a noção de vaguidade de tal forma que todos os conceitos sem delimitações claras sejam considerados vagos. Suponho que a noção possa ser usada dessa forma, embora eu não goste dela, mas, como resultado, muitas vezes o aluno descarta como inválidos todos os argumentos que empregam conceitos que admitam casos limítrofes. Um problema semelhante surge com a ambiguidade, os apelos à autoridade, a obliquidade e assim por diante. Aplicadas de forma externa e mecânica, as falácias padrão não fazem o que deveriam fazer – distinguir argumentos bons de argumentos ruins – já que todos os argumentos acabam sendo ruins.

A resposta para isso, é claro, é que o aluno deve aprender a analisar os argumentos de uma forma que seja sensível aos contextos em que eles ocorrem. Um termo em um argumento pode ser vago, mas o argumento pode não se basear nessa vaguidade. Ou a vaguidade pode enfraquecer o argumento, embora não de forma grave, considerando suas intenções e propósitos gerais. Por fim, um argumento pode conter termos cruciais que sejam *irremediavelmente* vagos – uma expressão comum e interessante que indica que realmente não entendemos o alcance da aplicação de tais termos.

A frase acima pode soar como um clichê. Acho que nunca ouvi alguém dizer diretamente: "Ignore o contexto; ele não importa". Mas voltar-se para o contexto representa um importante desvio da maneira padrão de enxergar os argumentos. Já não se pensa em um argumento apenas como uma estrutura de proposições: em que uma delas é designada como conclusão e as outras como premissas apresentadas em seu nome. Um argumento é produzido pela atividade de argumentar, e argumentar é algo que as pessoas fazem. Além disso, elas o fazem por uma grande variedade de motivos, em um esforço para atingir objetivos muito diferentes. Toulmin estava certo ao tratar dos *usos* da argumentação, não apenas do uso da argumentação.

Aqui, quero examinar um caso muito simples de uso de um argumento (ou troca de razões) para explicar uma conduta. Perguntam a A por que ele está indo por uma

determinada estrada e ele responde: “Quero pegar o peixe por último”. Podemos imaginar que essa seja uma resposta conclusiva. Por outro lado, ela pode ser replicada da seguinte forma: “Não, vá para a Grand Union por último; não quero que o sorvete derreta”. Isso também pode ser conclusivo. Mas as coisas também podem se complicar. A pode dizer que o trânsito naquela direção é horrível a essa hora do dia e que seria melhor esperar um pouco para desengarrafar. E ele pode ser esmagado pela resposta “Hoje é sábado”. Sendo as pessoas como são, podemos até imaginar essa discussão se tornando bastante acalorada.

Gostaria de dignificar essa vinheta da vida suburbana com uma pergunta Kantiana: como esse argumento é possível? A resposta (ou parte da resposta) é que as partes envolvidas na conversa compartilham uma grande quantidade de crenças e (se fossem diferentes) preferências. Elas compartilham conhecimento detalhado da geografia local, preferem sorvete congelado a sorvete derretido, peixe fresco a peixe fedorento e assim por diante. Uma característica importante dessas crenças e preferências compartilhadas é que elas se encontram no fundo, não-dito. Elas orientam a discussão, mas não são o objeto da discussão (exceto ocasionalmente: “Você não quer peixe estragado, quer?”). Elas fornecem a estrutura na qual as *razões podem ser organizadas*, sendo que organizar razões trata-se normalmente de citar fatos que os outros já conhecem ou organizar os fatos de forma a deixar nítida sua relevância. Esse é um empreendimento de nível superior, que se apoia na espessa camada sedimentar do indiscutível.

Direi que uma discussão, ou melhor, uma *troca argumentativa é normal* quando ocorre em um contexto de crenças e preferências *amplamente* compartilhadas. Além disso, insistirei que, para que uma troca argumentativa seja normal, devem existir procedimentos compartilhados para resolver os desacordos. As pessoas frequentemente discordam sobre questões simples de fato, mas, em geral, concordam com o método para resolver o desacordo. Se você acha que Rod Carew fez mais rebatidas triplas no ano passado do que George Brett, podemos simplesmente pesquisar. Se o livro de registros não te convencer, então é uma perda de tempo conversar com você.

Esse último ponto tem uma importância sistemática. Os livros de registros possuem um status privilegiado nas discussões sobre as conquistas esportivas do passado. É claro que podem conter erros e é possível demonstrar isso. Mas se alguém levantasse objeções gerais à confiança nos livros de registros oficiais (“O que o faz

pensar que pode confiar neles?”), o desafio seria tão bizarro que o descartaríamos em vez de tentar respondê-lo. Podemos imaginar um mundo em que os livros de recordes de beisebol são sistematicamente distorcidos sem que os próprios jogadores dêem um pio. Entretanto, não há razão para supor que nosso mundo seja parecido com esse mundo imaginado. Na verdade, a confiabilidade dos livros de registros oficiais é assumida como parte da estrutura na qual ocorrem discussões desse tipo.

Essas reflexões me levam à seguinte tese: a linguagem da argumentação, incluindo a linguagem da avaliação argumentativa, tem sua principal aplicação no contexto de trocas argumentativas normais ou quase normais. Uma afirmação de que algo mostra (ou demonstra) outra coisa se assemelha em muito a uma afirmação de conhecimento. Em *Da Certeza*, Wittgenstein observa que "Diz-se “Eu sei...” quando se está pronto a indicar razões soberanas. “Eu sei” relaciona-se com a possibilidade de demonstrar a verdade.”(#243)⁷³. Argumentar é o processo de produzir esses fundamentos contundentes. Mas, para serem contundentes, os fundamentos devem ser verdadeiros ou, pelo menos, considerados verdadeiros e, juntamente com outras proposições aceitas, dar suporte adequado à afirmação a ser estabelecida. Assim, a argumentação, ou seja, o envolvimento em uma troca argumentativa, pressupõe um histórico de compromissos compartilhados. Mais Wittgenstein:

341. Isto é, as *perguntas* que formulamos e as nossas *dúvidas* dependem do facto de certas proposições estarem isentas de dúvida serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram.

342. Isto é, pertence à lógica das nossas investigações científicas que certas coisas *de facto* não sejam postas em dúvida.

E uma citação ainda mais conhecida:

344. A minha vida consiste em eu contentar-me com aceitar muitas coisas.

⁷³As passagens de *Da Certeza* de Wittgenstein são do exemplar editado por G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, traduzido por Denis Paul e G.E.M. Anscombe, J&J Harper, Nova Iorque e Evanston, 1969.

A possibilidade de argumentos, a possibilidade de uma troca argumentativa genuína, depende, como estou sugerindo, do fato de que juntos *nós* aceitamos muitas coisas.

Mas se a argumentação pressupõe esse rico histórico de acordo, como surge o desacordo e qual é a tarefa que resta à argumentação? Uma resposta óbvia é que as pessoas envolvidas em uma troca argumentativa geralmente se interessam pela forma como o argumento é resolvido. A argumentação, como outras atividades humanas, está sujeita a abusos. A argumentação também é uma atividade complexa. É uma habilidade, algo que as pessoas podem fazer bem ou mal. De fato, como Hume viu há muito tempo (em sua discussão “Da probabilidade não-filosófica” no *Tratado*) e como psicólogos cognitivos redescobriram, os seres humanos parecem ser dotados de capacidades inatas para bagunçar as coisas assim que as estruturas argumentativas ultrapassam o nível mais simples de complexidade. (Isso é particularmente verdadeiro no caso de inferências indutivas, em que, por exemplo, a tendência à generalização precipitada e infundada parece estar arraigada no cérebro humano).

Agora, como Michael Scriven insistiu, nossa linguagem comum não-técnica contém um rico sistema de ferramentas críticas para corrigir e avaliar argumentos. Acho que ele está correto, mas tende a se concentrar na parte mais civilizada desse vocabulário. Acho que alguns dos dispositivos argumentativos mais rudimentares também são interessantes. Suponhamos, por exemplo, que eu acuse alguém de ser obstinado.⁷⁴ Isso não é algo generoso de se dizer, mas também não é um insulto espontâneo. Chamar alguém de obstinado é fazer uma acusação bastante específica: que o indivíduo continua a se apegar a uma posição apesar do fato de que foram apresentadas razões convincentes contrárias a ela. Mas convincentes para quem? Estamos dizendo que elas devem ser convincentes para *ele*, ou então não seria correto chamá-lo de obstinado. Ele sabe que elas são verdadeiras e, em outros contextos, de forma menos afeita, reconheceria sua validade.

Novamente, considere a alegação de que alguém é tendencioso. A pessoa que eu acuso de ser tendenciosa tem o direito de perguntar: “Como assim sou tendencioso?” Nesse caso, o ônus recai sobre mim para mostrar que ele suprimiu deliberadamente determinados fatos que apoiam o lado da questão ao qual ele se opõe, ou que suprimiu fatos que vão contra sua própria posição. Agora, o que estou tentando dizer é que as

⁷⁴N.T.: no original, Fogelin usa a expressão “pig-headed”.

acusações de parcialidade e obstinação só fazem sentido em um contexto argumentativo normal (ou quase normal), pois em cada caso é feito um apelo a um solo comum. E quero fazer essa afirmação de forma genérica: a significância de todos os nossos recursos argumentativos é interna aos contextos argumentativos normais (ou quase normais). Para usar uma noção wittgensteiniana, nossas palavras argumentativas são palavras pontuais⁷⁵; elas têm funções muito especiais que passam a existir somente quando palavras com funções regulares já estão presentes.

II

Essas reflexões me levam, finalmente, à questão central deste artigo: o que acontece com os argumentos quando o contexto não é normal ou quase normal? A resposta que parece se impor sobre nós é a seguinte: na medida em que o contexto argumentativo se torna menos normal, a argumentação, nessa medida, torna-se impossível. Não se trata da alegação fraca de que, em tais contextos, os argumentos não podem ser estabelecidos. Trata-se da afirmação mais forte de que as condições para a argumentação não existem. A linguagem da argumentação pode persistir, mas se torna inútil, pois faz um apelo a algo que não existe: um arcabouço compartilhado de crenças e preferências. Aqui eu quero falar sobre *desacordos profundos*. Minha tese, ou melhor, a tese de Wittgenstein, é que os desacordos profundos não podem ser resolvidos mediante o uso de argumentos, uma vez que comprometem as condições essenciais para a argumentação.

O que é um desacordo profundo? Primeiro, deixe-me explicar o que não quero dizer com essa noção. Um desacordo pode ser intenso sem ser profundo. Um desacordo também pode ser irresolúvel sem ser profundo. Posso argumentar até ficar envergonhado tentando te convencer de algo sem conseguir. A explicação para isso pode ser o fato de que um de nós é tolo ou obstinado. E essa é uma questão que poderia ser colocada sem sombra de dúvida para, digamos, um espectador imparcial. Mas há um tipo muito diferente de desacordo quando decorre de um conflito entre princípios subjacentes. Nessas circunstâncias, as partes podem ser imparciais, livres de preconceitos, consistentes, coerentes, precisas e rigorosas e, ainda assim, discordar. E discordar profundamente, não apenas superficialmente. Agora, quando falo sobre princípios subjacentes, estou pensando no que outros (Putnam) chamaram de

⁷⁵N.T.: na versão original, Fogelin usa o termo “odd-job”, que significa algo não ordinário, pouco usual.

proposições estruturais, ou no que Wittgenstein estava inclinado a chamar de regras. Temos um desacordo profundo quando o argumento é gerado por um choque entre proposições estruturais.

Um exemplo pode ajudar. Uma característica marcante do movimento da lógica informal é a substituição de argumentos artificiais e inventados por argumentos genuínos, complexos e urgentes. A moralidade do aborto tem sido um dos tópicos favoritos. Em primeiro lugar, os argumentos de ambos os lados dessa questão podem ser submetidos a críticas normais, ou seja, críticas que devem ser aceitas a menos que o argumentador seja tendencioso, obstinado, etc. Uma argumentação sobre qualquer assunto pode ser questionadora, tendenciosa, parcial, vaga e assim por diante. É característico dos desacordos profundos o fato de eles persistirem mesmo quando as críticas normais já foram respondidas. Outra característica dos desacordos profundos é que eles são imunes a apelos aos fatos. As partes em lados opostos do debate sobre o aborto podem concordar com uma ampla gama de fatos biológicos – quando o batimento cardíaco começa no feto, quando as ondas cerebrais aparecem pela primeira vez, quando há viabilidade etc., mas continuam a discordar sobre a questão moral. Seu desacordo pode até sobreviver a um acordo geral sobre questões morais: por exemplo, sobre a santidade da vida humana, pois a questão central do debate sobre o aborto é o status moral do feto e isso não pode ser resolvido por um apelo a fatos biológicos ou pela citação de princípios morais já restritos a agentes morais ou pacientes.

Aqui, o seguinte diagnóstico da situação é tentador. O que chamei de desacordos profundos são gerados por conflitos entre proposições estruturais. Eles permanecem resistentes à resolução porque as fontes do desacordo – as proposições estruturais – ficam em segundo plano, trabalhando à distância. O caminho para colocar o debate em uma base racional é trazendo à tona essas proposições subjacentes e então discuti-las diretamente.

Isso soa atraente até considerarmos como seria essa discussão em detalhes. Por um lado, alguém sustentará que, durante a concepção ou, para ser delicado, logo após a concepção, uma alma imortal entra no óvulo fertilizado e, com isso, a condição de pessoa é alcançada. Por que alguém deveria acreditar em algo assim? Bem, isso faz parte de uma tradição mais ampla, fundamentada na revelação, sustentada e aprofundada pela fé. Não sei o quão bem estou me saindo ao representar essa posição, meu coração não bate muito forte por ela, mas o ponto que estou tentando defender é que, quando investigamos a fonte de um desacordo profundo, não encontramos

simplesmente proposições isoladas (“O feto é uma pessoa.”), mas sim todo um sistema de proposições que se apoiam mutuamente (e paradigmas, modelos, estilos de agir e pensar) que constituem, se me permitem usar a expressão, uma forma de vida.

Acho que a noção de uma forma de vida é perigosa, especialmente quando usada no singular. É mais adequado dizer que uma pessoa participa de uma variedade de formas de vida que se sobrepõem e se entrecruzam de várias maneiras. Algumas dessas formas de vida têm pouco a ver com outras. Isso explica por que podemos entrar em discussões e argumentos razoáveis sobre uma ampla gama de assuntos com uma pessoa que acredita, como pensamos, em coisas perfeitamente insanas, por exemplo, que a preocupação com a conservação dos recursos naturais é ímpia, pois nega a iminência do segundo advento. Mas se uma pessoa acredita nisso, podemos confiar nela em alguma outra questão? A resposta pode ser que sim. Ela pode, por exemplo, ser uma especialista em opções de aluguel de curto prazo.

Portanto, não quero exagerar. Afirmar que existem desacordos profundos não significa que eles sejam comuns. E, novamente, um desacordo pode ser acalorado sem ser profundo. Mas se desacordos profundos podem surgir, que procedimentos racionais podem ser usados para sua resolução? O rumo dessa discussão leva à resposta NENHUM. Como essas ideias vêm de Wittgenstein, vou citar suas próprias palavras. Perto do final de *Da Certeza*, há a seguinte série de parágrafos:

608. Será errado que eu me guie nas minhas acções pelas proposições da física? Devo dizer que não tenho bons fundamentos para o fazer? Não é isso, precisamente, o que chamamos um “bom fundamento”?

609. Suponha-se que encontramos pessoas que não consideram isso como razão forte. Como é que imaginamos tal? Em vez do físico, elas consultam um oráculo. (E, por isso, consideramo-las primitivas.) É errado que consultem um oráculo e se guiem por ele? — Se chamamos a isso “errado”, será que não estamos a usar o nosso jogo de linguagem como uma base para *combater* o seu?

610. E estamos certos ou errados ao combatê-lo? Evidentemente que há todas as espécies de chavões que serão usados para apoiar o nosso procedimento.

611. Quando se encontram dois princípios que não podem conciliar-se um com outro, os que defendem um declaram os outros loucos e heréticos.

612. Eu disse que “combateria” o outro homem — mas não lhe indicaria *razões*? Certamente; mas até onde é que chegamos? No fim das razões vem a *persuasão* (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos.)

Se voltarmos agora ao movimento da lógica informal, descobriremos que esse movimento não evitou desacordos profundos. Pelo contrário, ele se apoderou deles com entusiasmo. E, às vezes, pelo menos, os trabalhos em lógica informal dão a impressão de que possuem os recursos para resolver tais desacordos. Com Wittgenstein, sou cético em relação a essas afirmações. Para ilustrar isso, considerarei um caso de desacordo profundo, a disputa sobre cotas de ação afirmativa, as chamadas cotas de “discriminação reversa”.

Como lógicos informais, podemos dizer muito sobre as características superficiais desse debate. Podemos apontar, por exemplo, que a expressão “discriminação reversa” é tendenciosa. De fato, podemos dizer várias coisas sobre a coerência e a força dos argumentos de cada lado da questão. No entanto, no fundo, aqueles que se opõem às cotas de ação afirmativa têm um argumento muito forte a seu favor. É um argumento de justiça. As cotas de ação afirmativa são tanto superinclusivas quanto subinclusivas no que diz respeito à distribuição de benefícios. Muitos dos que se beneficiam dessas cotas não sofreram preconceito, nem estão em desvantagem devido ao preconceito. Ao mesmo tempo, muitos que sofreram preconceito e estão em desvantagem por causa disso não receberão benefícios semelhantes simplesmente porque não fazem parte da classe coberta pelo programa de ação afirmativa. Mais preocupante ainda é o fato de que as cotas de ação afirmativa são tanto subinclusivas quanto superinclusivas em relação aos ônus que impõem. Muitos que se beneficiaram com discriminações passadas não são onerados com os custos de sua retificação e, pior ainda, muitos indivíduos que comprovadamente não lucraram com discriminações passadas são onerados. Por fim, esses maus ajustamentos, como são chamados, não podem ser tidos como um deslize administrativo menor e inevitável. As cotas de ação afirmativa não são apenas injustas, elas são significativa e inevitavelmente injustas.

É claro que o argumento acima poderia ser fortalecido, por exemplo, citando estatísticas apropriadas e, nem é preciso dizer, que algumas de suas premissas factuais podem ser contestadas. Aqui, quero considerar uma resposta bem diferente que não desafia, ou pelo menos não precisa desafiar, nenhuma das alegações de fato do argumento acima. Ela assume a seguinte forma. O preconceito que estamos considerando, por exemplo, contra as minorias, não foi dirigido contra elas como indivíduos, mas como membros de um determinado grupo. Não se trata, como se vê, de

que muitas pessoas que sofreram preconceito racial são negras; pelo contrário, elas sofreram preconceito *por serem* negras. Além disso, foram vítimas de preconceito por um grupo identificável: a maioria branca dominante. O preconceito, e as desvantagens que o acompanham, é um fenômeno de grupo. A demanda por retificação, portanto, não é a reivindicação de um indivíduo contra outro, mas a reivindicação de um grupo contra outro. O fato de que a minoria negra possui uma reivindicação justa contra a maioria branca é amplamente comprovado por um registro histórico e por estatísticas que ninguém nega.

Quero dizer que estamos lidando aqui com um desacordo profundo porque as partes de ambos os lados podem concordar em todas as questões históricas e estatísticas, mas ainda assim discordam. A disputa é, de fato, relativa à *posição moral*. (Dessa forma, ela é semelhante às disputas relacionadas ao aborto, e isso pode explicar, pelo menos em parte, sua intratabilidade). O argumento anti-cota baseia-se na suposição de que somente indivíduos possuem reivindicações morais. O argumento pró-cota baseia-se na suposição de que grupos sociais podem ter reivindicações morais contra outros grupos sociais. Mas a palavra “suposição” é muito fraca. Os argumentos de cada lado são levados adiante dentro da estrutura de tais compromissos. Existe alguma maneira de arbitrar um conflito desse tipo? Confesso que não vejo como.⁷⁶

III

Quando os Pitagóricos descobriram a irracionalidade da raiz quadrada de dois, eles juraram segredo a si mesmos – ou assim conta a história. Talvez devêssemos adotar a mesma estratégia com relação a desacordos profundos. Nosso empreendimento depende, pelo menos em parte, da suposição de que o pensamento claro e sincero pode resolver questões fundamentais. Mas se no final, e às vezes o final está muito próximo, tivermos que recorrer à persuasão, o que há de tão ruim em usar essas técnicas desde o

⁷⁶Segundo minha experiência, todo mundo vê alguma força nos argumentos contra as cotas de ação afirmativa que apelam para os direitos dos indivíduos. Muitos, entretanto, veem pouca força no contra-argumento com seu apelo aos direitos dos grupos. Para uma apresentação articulada desse segundo ponto de vista, consulte “Groups and the Equal Protection Clause”, de Owen M. Fiss, em *Equality and Preferential Treatment*, editado por Marshal Cohen, Thomas Nagel e Thomas Scanlon, Princeton University Press, Princeton, 1977. Essa leitura apresenta uma coleção de declarações contundentes de ambos os lados dessa questão.

início? Há uma resposta para isso. No contexto de um argumento normal, as pessoas alegam estar invocando um terreno mutuamente aceitável, e podem ser responsabilizadas por essa pretensão. Ainda assim, o que devemos dizer sobre desacordos profundos? Podemos insistir que nem todo desacordo é profundo, que mesmo com desacordos profundos, as pessoas podem argumentar bem ou mal. No final, porém, devemos dizer a verdade: há desacordos, às vezes sobre questões importantes, que, por sua natureza, não são passíveis de resolução racional.⁷⁷

⁷⁷Neste ensaio, concentrei-me nos desacordos profundos que surgem devido a conflitos entre estruturas de crenças. Desacordos profundos também podem surgir devido a divergências nas escalas de preferências. Não é preciso dizer que as estruturas de crenças e as escalas de preferências estão inter-relacionadas de maneiras importantes e, por essa razão, os desacordos profundos são certamente mais complexos (e talvez até mais intratáveis) do que o indicado aqui.