

# discursos

Revista do  
Departamento de  
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

49(2)

DEZEMBRO 2019

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**USP**

**Universidade de São Paulo**

| USP

**Reitor** Prof. Dr. Vahan Agopyan  
**Vice-Reitor** Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

| FFLCH

**Diretor** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Arminda do Nascimento Arruda  
**Vice-Diretor** Prof. Dr. Paulo Martins

**Departamento de Filosofia**

| DF

**Chefe** Prof. Dr. Oliver Tolle  
**Vice-Chefe** Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

# discursos

Revista do  
Departamento de  
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

49(2)

DEZEMBRO 2019

 fflch FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



# discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 49 – nº 2 – dezembro de 2019

285 p.

ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

Publicação semestral

## Conselho editorial

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)	Michel Paty (Universidade de Paris VII)
Danilo Marcondes (PUC – RJ)	Milton Meira do Nascimento (USP)
Francis Wolff (ENS – Paris)	Newton Carneiro Affonso da Costa (USP)
Franklin de Mattos (USP)	Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
Guido de Almeida (UFRJ)	Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
José Arthur Giannotti (Cebrap/USP)	Paulo Eduardo Arantes (USP)
Márcio Suzuki (USP)	Raul Landim Filho (UFRJ)
Marcos Müller (Unicamp)	Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
Maria Lúcia Cacciola (USP)	Ruy Fausto (Universidade de Paris VIII/USP)
Maria Sylvania de Carvalho (USP/ Unicamp)	Scarlett Marton (USP)
Marilena de Souza Chaui (USP)	Victor Knoll (USP)

**Editor responsável** Pedro Paulo Pimenta (USP)

**Editores executivos** Pedro Fernandes Galé (USP | UFSCar)

## Bibliotecária assessora

Adriana Ferrari

**Secretaria executiva** Marie Marcia Pedroso (USP)  
Susan Thiery Satake (USP)

**Revisão** Dario Queiroz Galvão (USP)  
Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (USP | UCLouvain)  
Lara Figueira Anastácio Pimentel (USP)

**Assistência editorial e Projeto gráfico** Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (USP | UCLouvain)

## Endereço para correspondência

Departamento de Filosofia – FFLCH – USP  
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315  
CEP 05508 900  
Cidade Universitária  
São Paulo | SP | BRASIL  
Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>  
E-mail: [revistadiscurso@usp.br](mailto:revistadiscurso@usp.br)



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhalgual 4.0  
Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

# Sumário

## Artigos

Tecnologia, ignorância e violência. . . . .	5
<i>Pablo Rubén Mariconda</i>	
Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão . . . . .	21
<i>Vladimir Pinheiro Safatle</i>	
Sade para além da cruz e da espada . . . . .	43
<i>Francisco Verardi Bocca</i>	
Considerações sobre o princípio de proporcionalidade entre a causa e o efeito nos <i>Diálogos</i> de Hume . . . . .	65
<i>Marília Côrtes de Ferraz</i>	
O exemplo de Sócrates . . . . .	79
<i>Olímpio Pimenta</i>	
A terceira significação dos nomes universais na <i>Logica Ingredientibus</i> de Abelardo . . . . .	107
<i>Luiz Roberto Takayama</i>	
Das leis da natureza à ordem econômica: direito natural e fisiocracia . . . . .	121
<i>Thiago Vargas</i>	
O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau . . . . .	137
<i>Mauro Dela Bandera Arco Junior</i>	
Sobre a <i>Apologie de l'ennui</i> do Barão de Holbach. . . . .	155
<i>Marcelo de Sant'Anna Alves Primo</i>	
As enciclopédias de Michel Foucault . . . . .	165
<i>Jean Dyêgo Gomes Soares</i>	
Canguilhem, Foucault e a medicina . . . . .	187
<i>Rafael Henrique Teixeira</i>	
<i>Saint Genet</i> ou “l'enfer, c'est les Adultes”: algumas considerações . . . . .	211
<i>Gustavo Fujiwara</i>	
Why Wittgenstein Doesn't Refute Skepticism . . . . .	233
<i>Raquel Krempel</i>	
A morte do poeta: Benjamin leitor de Hölderlin . . . . .	253
<i>Ulisses Razzante Vaccari</i>	
A essência da crítica: sobre o limiar da crítica imanente em Hegel . . . . .	269
<i>Luiz Repa</i>	



# Tecnologia, ignorância e violência\*

Technology, Ignorance and Violence

**Pablo Rubén Mariconda**

Professor Titular do Departamento de Filosofia  
Universidade de São Paulo [USP]

No capítulo II de seu extraordinário livro *Experimentum humanum*, Hermínio Martins propõe-se a discutir as tentativas de legitimação “do impulso tecnológico do Ocidente para o ‘domínio da natureza’” (Martins, 2012, p. 35). Mostra, logo de início e consoante a interpretação de Lynn White (1964), um historiador da ciência e da técnica medievais, que essas tentativas de legitimação devem ser pensadas, no plano mais amplo da civilização, no quadro do “cristianismo, e particularmente, do cristianismo latino ocidental”, no interior do qual “várias tradições teológicas fortes autorizam uma ampla variedade de atitudes em relação à exploração dos recursos naturais e aos limites das considerações antropocêntricas que dizem respeito à apropriação de formas de vida não humanas” (*ibid.*, p. 35). Segundo Martins, apesar do uso da linguagem do “domínio da natureza”, desenvolveram-se no interior do cristianismo duas tradições teológicas a respeito do domínio: as concepções da curadoria e a da cooperação, que desde o início criaram uma ambivalência da atitude cristã — que se mantém, em grande medida, até hoje, “no que respeita às suas prescrições teológicas acerca da natureza, da técnica, dos animais, da ética biomédica etc.” (*ibid.*). Basicamente a diferença entre essas duas atitudes é que “a tradição de curadoria prescreve a contenção na utilização dos recursos naturais [em vista] das gerações futuras. A tradição de cooperação com a natureza favorece a convocação dos poderes naturais de preferência à remodelação do mundo natural de acordo com desígnios que lhe são estranhos” (*ibid.*, nota 1).<sup>1</sup> Eu poderia deter-me aqui e tratar

---

\* Esta é uma versão ligeiramente modificada da aula inaugural do Departamento de Filosofia para o ano acadêmico de 2019, proferida em 19/03/2019.

<sup>1</sup> Essas duas tradições parecem poder ser encontradas no *Antigo Testamento*; assim, em *Gênesis*, 2.15, encontramos a curadoria: “Então o Senhor Deus pôs o homem no jardim do Éden, para cuidar dele e nele fazer plantações”, enquanto que, em *Gênesis*, 9.1,2, após o dilúvio, na aliança que Deus faz com Noé, diz: “Que seus descendentes se espalhem por toda a terra. Todos os animais selvagens, todas as aves, todos os animais que se arrastam pelo chão e todos os peixes terão medo e pavor de vocês. Todos eles serão dominados por vocês”, com o que se expressa a cooperação. Para um aprofundamento da questão de como o cristianismo favoreceu a visão do domínio a natureza nos sécs. XVI-XVIII, cf. Lenoble, 1990.

dessa dimensão teológica na *Carta Encíclica Laudati Si' do santo padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*, que, significativamente, como mostrou Agamben em *O que é um dispositivo?*, exprime-se em grego e segundo o cristianismo comunitário original, pelo vocábulo “*oikonomia*” (cf. Agamben, 2007, seção 4, pp. 21-25), para obter disso uma outra concepção de economia diferente da concepção neoliberal acerca da relação entre a natureza e os humanos.

Martins procurará mostrar então que “as invocações do ‘domínio’, do ‘controle’ ou da ‘conquista’ da natureza no pensamento social dos séculos XIX e XX” (Martins, 2012, p. 35) — e que, de meu ponto de vista podem ser retraçadas até os séculos XVII e XVIII, ou seja, até a primeira modernidade — também podem ser caracterizadas em termos “de duas tradições ideais e típicas. A [*concepção*] *prometeica* do domínio da natureza (particularmente acentuada depois da Revolução Francesa) e a [*concepção*] *fáustica* (que culmina na obra do mais proeminente filósofo contemporâneo da técnica, Heidegger)” (*ibid.*). Ressalta Martins que, evidentemente, “essas tradições de pensamento sobre o domínio da natureza exibem variantes internas” (*ibid.*) que, entretanto, não precisam ser detalhadas nesta exposição, para a qual basta uma apresentação abreviada de sua apreensão cultural geral. Assim, enquanto para Martins “a *tradição prometeica* liga o domínio técnico da natureza a fins humanos e sobretudo ao bem humano, à emancipação da espécie inteira” (*ibid.*) — tradição da qual fazem parte dois expoentes máximos da primeira modernidade, Bacon e Descartes, que anunciam o predomínio da *filosofia prática* entendida como um projeto de unificação do conhecimento científico e técnico na conquista da natureza em proveito da humanidade —, por outro lado, “a *tradição fáustica* esforça-se por desmascarar os argumentos prometeicos, quer subscrevendo, quer procurando ultrapassar (sem solução clara e inequívoca) o niilismo tecnológico, condição pela qual a técnica não serve a qualquer objetivo humano para além de sua própria expressão” (*ibid.*, p. 36). Trata-se, com efeito, de uma caracterização da diferença entre a *atitude otimista* — que concebe o avanço da tecnologia como uma *epopeia civilizatória* em direção à sobrevivência da espécie humana (concepção da qual fazem parte algumas concepções políticas mais orientadas para uma prática da democracia comunitária e participativa e que, por isso, mantém o otimismo de que a tecnologia pode com a ajuda da ciência ser reorientada para práticas que estejam voltadas para o benefício e emancipação de toda a humanidade) — e a *atitude pessimista* — que concebe o avanço da tecnologia e do domínio técnico do mundo como uma *tragédia civilizatória*, na medida em que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia nos séculos XIX e XX ampliou o escopo da “dominação da natureza” para o da “dominação dos próprios humanos”, tornou hegemônica a razão instrumental e autônoma a tecnologia, com o risco de a própria espécie humana ser superada e dominada pela criação das máquinas que pensam e tomam decisões autonomamente. Cabe lembrar que as concepções trans-humanistas também se alinham a essa visão trágica da sobrevivência de nossa espécie, na medida em que propõem aos humanos a ultrapassagem das



limitações orgânicas (naturais) de serem compostos químicos de carbono, transformando-se em máquina pela transferência da memória orgânica para a memória silícica de um dispositivo tecnológico de informação em um corpo robotizado.

Essas concepções do controle tecnológico da natureza ligaram-se, de um modo ou de outro e por diferentes vertentes, ao diagnóstico de que a civilização tecnológica em seu estágio atual — isto é, do final do século XX e particularmente com maior rapidez nas primeiras duas décadas deste século — pode ser tomada como pós-história, vinculando-se, assim, ao tema, “em parte hegeliano, do fim da história”. “As expressões ‘pós-história’ e ‘pós-histórico’ foram forjadas de modo independente por comentaristas franceses [da obra de Cournot] no início do século XX e por acadêmicos americanos nas últimas quatro décadas [do século XX] na discussão de sua teoria da história e especialmente da respectiva repercussão sobre o futuro das sociedades industriais avançadas” (Martins, 2012, p. 37). Como mostra Martins, “Cournot foi o mais sistemático dos pensadores do século XIX que defenderam a probabilidade, ou até a inevitabilidade, daquilo que mais tarde haveria de chamar-se o fim da ideologia, o fim da utopia, o fim da política ou o fim da história” (*ibid.*), mas Martins se apressa em alertar que o termo “fim” empregado nessas expressões “não significa necessariamente extinção ou término, mas pode ser elaborado com vários sentidos como *exaustão, completude, cumprimento ou consumação*, tal como em Hegel” (*ibid.*, grifos meus).

O fim da ideologia, da política ou da história configura a passagem à pós-modernidade e vincula-se paradoxalmente à concepção de que a sociedade atual pode ser caracterizada como uma sociedade do conhecimento, entendida como “exaustão, completude, cumprimento ou consumação” do que era a expressão mais cabal da modernidade, ou seja, a ciência moderna, assentada no conceito kantiano de crítica que a configurava epistemologicamente por meio do estabelecimento de seus limites, dos limites do conhecimento científico. A tecnociência (de orientação comercial), característica da chamada sociedade do conhecimento, opõe-se à ideia dos limites do conhecimento e supõe uma ciência que chegou à completude ou, pelo menos, a um conhecimento completável (cf. Mittelstrass, 2007, p. 2). Uma expressão clara dessa concepção do esgotamento do projeto da ciência moderna pode ser encontrada na concepção de John Ziman, defendida, por exemplo, em *Prometheus bound*, de que a ciência atingiu seu estágio de finalização. Segundo seu vaticínio “muitos dos campos especializados do esforço científico podem ter chegado ao estágio de ‘finalização’, isto é, o estágio em que existe um referencial (*framework*) teórico confiável que guia a pesquisa estrategicamente para fins visados e desejados” (Ziman, 1994, p. 11). De modo muito significativo para a ciência como atividade socialmente organizada, “em uma ciência supostamente finalizada — tal como a dinâmica de fluidos, a genética vegetal ou mesmo a economia — torna-se quase impossível fazer uma distinção nítida entre a pesquisa ‘básica’ e ‘aplicada’ em termos

do que é realmente descoberto” (*ibid.*, p. 24). Ciência e tecnologia constituem então um amálgama com uma agenda claramente aplicativa e utilitária.

De meu ponto de vista, importa ressaltar que os temas da pós-modernidade, pós-política, pós-verdade receberam seu primeiro élan da conceitualização hegeliana do fim porque a pós-modernidade vem posta como aquilo que segue ao esgotamento do projeto da modernidade, e principalmente de sua orientação científica, o que levanta a questão de pensar a nova ordenação social, política, econômica que se estabelece tendo como cerne a tecnociência, o predomínio da direção tecnológica comercialmente orientada, ou seja, com maximização do utilitarismo econômico, em detrimento da pesquisa básica e com fortalecimento da Pesquisa & Desenvolvimento & Inovação (PDI). Temas como o da pós-política e da pós-verdade são efeitos do avanço da civilização material (ou da cultura objetiva), notadamente da ampla implantação das tecnologias da informação e da comunicação (TICs), e da visão que considera que a ciência entrou em uma etapa de finalização e que muito pouco há para desenvolver em pesquisa básica; ou, dito de outro modo, que há muito pouco a descobrir.

A partir deste ponto, vou considerar dois conjuntos de fatos. O primeiro diz respeito à inclinação técnica da ciência natural — anunciada no plano dos valores da racionalidade científica do século XVI ao XVIII — que se efetivou “à medida que fomos refazendo o mundo natural, que o artificializamos, que nos tornamos cada vez mais o ‘deus dos artefatos’, dado que o *artifactual*, o antropogênico, ocupa uma região cada vez maior do mundo humano” (Martins, 2012, p. 83). Poderíamos sem dúvida acrescentar do meio em que vivemos, produzindo a colonização tecnológica do mundo da vida, com amplas consequências para a fenomenologia perceptiva e cognitiva dos seres humanos. O segundo fato é a preponderância e centralidade (talvez até tornar-se um componente sistêmico invariante) do conceito de *informação* na cultura objetiva (no estágio atual da civilização material) e que se revela (ou desvela) no sistema técnico instrumental na forma de tecnologias da informação e da comunicação (nas TICs já anteriormente referidas), que se ligam ao conjunto das ciências computacionais (ciências da computação), mantendo como valor central o controle (domínio) da natureza, que, como deixa claro Norbert Wiener, o idealizador da cibernética, produz um claro aumento na possibilidade de controle dos animais e dos humanos, e um estreitamento principalmente dos controles sociais (cf. Wiener, 1996 [1948]; 1988 [1954]). Aqui, deve-se considerar os conjuntos de dispositivos instrumentais das sociedades científico-tecnológicas características do Antropoceno, com a ampla predominância das máquinas elétrico-eletrônicas: computadores, *tablets*, e os disseminados celulares, dotados de múltiplas funcionalidades: comunicar, gravar, fotografar, filmar, navegar na internet, efetuar pagamentos, movimentar contas bancárias e investimentos etc. As TICs afetam profundamente a relação dos humanos com o mundo, tornando ubíqua a imagem do mundo. Essa mudança no tipo de relação humano-mundo é, de certo modo, decorrência de que vivemos — no que diz respeito à visão metafísica do mundo — na “época da

imagem do mundo”, segundo a acepção de Heidegger (2002, p. III-II3)<sup>2</sup> ou na época da reprodutibilidade técnica das imagens, na acepção de Benjamin (2015). Entretanto, nem Heidegger ou Benjamin poderiam ter imaginado um objeto técnico tal como uma máquina matemática (composta de hardware e software) ou com a tecnociência da computação (responsável pelo processamento da informação e programação de algoritmos), capaz de ser reproduzida em um dispositivo elétrico-eletrônico portátil, utilizado amplamente para a comunicação e troca de informação. De qualquer modo, mais do que em qualquer outra época, estamos obrigados, pelos dispositivos tecnológicos de informação e comunicação, à imagem do mundo, obrigados a ver as imagens do desenrolar técnico do mundo: o desastre nuclear de Fukushima; o rompimento da barragem do Fundão em Mariana, o rompimento da barragem 4 do complexo da Mina Córrego do Feijão em Brumadinho. Sem que percebamos — pois a ubiquidade dos dispositivos tecnológicos torna invisível sua mediação — somos constantemente dirigidos e controlados em nossa mediação com o mundo, de modo que a imagem que tomamos como sendo “do mundo” é a imagem de “um mundo” recortado e reconstruído como imagem “do mundo”.

Cabe dizer que, do ponto de vista epistemológico mais geral, a todo conjunto de conhecimentos práticos e teóricos corresponde um conjunto, de certo modo complementar, de *desconhecimentos* práticos e teóricos. Esta afirmação não tem nada de excepcional ou de original. Um serralheiro, prático em ferragens, dirá que é melhor o marceneiro pendurar a porta de madeira no batente, pois essas atividades correspondem a práticas que se reconhecem como diferentes e que necessitam não só reconhecer o que se sabe e o que se pode fazer com esse saber, mas também distingui-lo do que não se sabe e não se pode fazer, de modo que a toda esfera do conhecer e do fazer humanos correspondem esferas complementares de não saber e não fazer. É evidente aqui a necessidade do reconhecimento de um desconhecimento, de que não se sabe algo. Mas, quando não reconheço não saber algo, quando desconheço certa ignorância, ou mesmo quando finjo saber, introduzo um aspecto retórico na relação e acabo por envolver a esfera da *ignorância*. De sua parte, as TICs introduzem uma alteração fenomenológica significativa em nossa percepção cognitiva do mundo — por exemplo, dificuldade na determinação da autoria das informações ou notícias, ou seja, aparente anonimato do que se comunica; deslocamento emocional produzido pela mediação imagética da informação; transferência da memória; diminuição drástica da atenção sensitiva e oral — a ponto de ampliar espantosamente a esfera da ignorância não mais reconhecida como tal, ou seja, a ignorância ignorada, que é também uma forma de embrutecimento racional.

---

<sup>2</sup> “Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem” (Heidegger, 2002, p. 112).

Tudo isso nos remete a uma visão diferente daquela da ciência finalizada e da tecnociência comercialmente orientada. Pascal, em uma passagem dos *Pensées*, desenvolve uma metáfora pela qual caracteriza as ciências (o conhecimento racional) como uma esfera que cresce a partir da finitude humana em direção ao infinitamente grande e ao infinitamente pequeno. Por mais que essa esfera de conhecimento finito cresça, sempre teremos ainda uma infinita ignorância do grande e do pequeno (cf. Pascal, 1963, XV, pp. 525-528).<sup>3</sup> Foi Herbert Spencer, em *First principles*, que elaborou a metáfora do conhecimento científico como uma esfera que cresce mergulhada em um oceano de ignorância (cf. Spencer, 1996, p. 16 et seq).<sup>4</sup> Há duas interpretações possíveis dessa metáfora, que se liga, como veremos a seguir, à concepção de Simmel dos efeitos do avanço da tecnologia ou da cultura objetiva material para a cultura subjetiva simbólica (cf. Mittelstrass, 2007, p. 4). Dessas duas interpretações, uma é pessimista e a outra, otimista. Na interpretação pessimista, o conhecimento científico cresce linearmente segundo o diâmetro da esfera e, portanto, cresce menos que a superfície da esfera (que está em contato com a ignorância), de modo que a ignorância cresce mais que o conhecimento. Na interpretação otimista, o conhecimento científico cresce segundo o volume e, conseqüentemente, cresce mais do que a superfície da esfera em contato com a ignorância. Em ambas as interpretações, porém, há um crescimento da ignorância: maior que o crescimento do conhecimento, no caso da interpretação pessimista; menor que o crescimento do conhecimento, na interpretação otimista. Ao que parece, a ignorância não pode ser erradicada por completo.

Mas deixemos as metáforas de Pascal e de Spencer e voltemo-nos brevemente para Simmel, autor que introduz uma diferença capital entre *conhecimento* e *não-conhecimento* (entre *Wissen* e *Nichtwissen*), diferença na qual se estabelece a relação entre cultura objetiva e cultura subjetiva. Cabe considerar, inicialmente, que o conceito de não-conhecimento (desconhecimento) difere dos conceitos de ignorância e de incerteza. O desconhecimento “é visto como o reverso ‘natural’ do conhecimento” (Gross,

---

<sup>3</sup> Sintetizo aqui uma longa passagem dos *Pensamentos* de Pascal, numerada por Lafuma como XV e indicada como “Transição”, na qual se encontra um bem conhecido fragmento de Pascal sobre a “Desproporção do homem”. Nele, Pascal se refere à natureza como “uma esfera infinita cujo centro está em todos os lugares e a circunferência [periferia] está em lugar nenhum” (Pascal, 1963, p. 526). O homem, tomado em sua limitação (espacial e temporal) “... considerando-se suspenso com a massa que a natureza lhe deu entre esses dois abismos do infinito e do nada, tremerá diante da visão dessas maravilhas e eu creio que sua curiosidade, transformando-se em admiração, ele estará mais disposto a contemplá-las em silêncio que a investigá-las com presunção” (*ibid.*). E então, Pascal pergunta significativamente: “Pois, enfim, o que é o homem na natureza? Um nada em relação ao infinito, um todo com relação ao nada, um meio entre nada e tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele inelutavelmente escondidos em um segredo impenetrável” (*ibid.*).

<sup>4</sup> Segundo Spencer, os cientistas “ocupados como estão com o estabelecimento de verdades, e acostumados a considerar as coisas ainda não conhecidas [ou até aqui ignoradas] como coisas a serem descobertas” (Spencer, 1996, p. 16) esquecem que sempre surgirão novas questões que não podem ser respondidas pelas informações e respostas até aí descobertas. Assim, “considerando a ciência como uma esfera que cresce gradualmente, podemos dizer que toda adição a sua superfície não faz mais que levá-la a um contato maior com o desconhecido (*nescience*) envolvente” (*ibid.*).

2012, p. 423). O conhecimento é incorporado à cultura objetiva material (por meio de máquinas e processos) e é o duplo do não-conhecimento da cultura subjetiva — ou seja, os usos, alvos, fins e sentidos (significados e significações) dados aos objetos da cultura objetiva. Portanto, para Simmel, o não-conhecimento está ligado ao avanço da cultura material ou objetiva, de modo que as máquinas e instrumentos da cultura objetiva acarretam um aumento do não-conhecimento na cultura subjetiva. O ajuste entre o conhecimento e o não-conhecimento é propiciado por uma relação de *confiança* entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva. Aqueles que exprimem um desconhecimento dos aspectos relevantes do funcionamento do instrumento técnico, mas que, entretanto, utilizam-nos sem maiores dificuldades, exprimem uma confiança no conhecimento daquilo que desconhecem por parte da cultura objetiva e de seus produtos. Em geral, é a confiabilidade do uso e funcionalidade do objeto material que é responsável por sua incorporação na cultura subjetiva.

Há um sentido claro em que o não-conhecimento de Simmel vincula-se à “ignorância especificada” de Merton que corresponde ao fato de que há (ou deveria haver) conhecimento acerca do desconhecido, acerca do que se desconhece, ou seja, uma concepção que abarcasse certa consciência do que não se conhece (ou do que se ignora).<sup>5</sup> O desconhecimento, neste caso, corresponde a um reconhecimento do que não se conhece e, nesse sentido, corresponde ao que Martins denomina de “ignorância genuína” (Martins, 2012, p. 73). Como se configura essa ignorância? Segundo Martins:

Para além da experiência do “sublime tecnológico” no que toca ao já realizado, condenados ao progresso técnico como estamos, sabemos que este progresso gera riscos e incertezas, grandes riscos e grandes incertezas, especialmente sobre as consequências, usos e abusos, ou acidentes decorrentes da engenharia genética, inclusive a da “biologia sintética” como forma extrema da engenharia genética, das bioarmas de terror que poderão providenciar [proporcionar], da nanotecnologia e dos avanços na Inteligência Artificial (em marcha para a IA autônoma, em vez de simplesmente auxiliar, como é hoje, ou para a Inteligência Artificial Geral) (Martins, 2012, p. 73).

A ignorância genuína vincula-se então intimamente ao avanço do conhecimento, ao crescimento de nosso poder tecnológico sobre a natureza, cresce intimamente imbricada com ele, pois “para além das probabilidades calculáveis, com mais ou menos confiabilidade, sobre projetos tecnológicos de toda espécie [...] as incertezas são inelimináveis, não só devido a nossa ignorância dos mecanismos causais, mas porque nenhum grau de conhecimento poderá eliminar as incertezas que decorrem das interações entre os nossos sistemas sociotécnicos e a biosfera” (*ibid.*) de modo que “‘a explosão do conhecimento’ vai sendo acompanhada por uma ‘explosão de ignorância’ e de certo modo como causa e efeito, não só na proliferação de questões

---

<sup>5</sup> Merton trata em seu artigo de três padrões cognitivos e sociais da prática da ciência. A “ignorância especificada” é o segundo desses padrões e consiste no “reconhecimento expresso do que ainda não se conhece, mas precisa ser conhecido de modo a servir de fundamento para ainda mais conhecimento” (Merton, 1987, p. 1).

em aberto [...], mas como obsolescência do conhecimento profissional” (*ibid.*, p. 73), em decorrência, pode-se acrescentar, dos algoritmos de aprendizado de máquina e do avanço da automação que lhe está ligado.

Mas, além disso, o avanço da tecnologia, em particular, das tecnologias de informação e comunicação, permitiu a ampla difusão de outro tipo de ignorância: a ignorância fabricada ou, na acepção de Martins, a “ignorância manufaturada”, que se revela primeiramente na própria condução da pesquisa científica, de modo que

Existem nas economias de mercado, em democracias consolidadas, campanhas de produção de ignorância (a ignorância manufaturada, a incerteza manufaturada), de dúvidas, de incertezas acerca de teses bem fundamentadas, com argumentos espúrios, distorções de resultados, dados de pesquisas mal conduzidas, apresentação de experts como testemunhas em tribunais para levantar dúvidas sobre resultados sólidos de investigações científicas (Martins, 2012, p. 73, nota 18).

São exemplos dessas campanhas produtoras de ignorância o caso das indústrias do tabaco contra os resultados das pesquisas científicas que apontavam para os malefícios à saúde do hábito de fumar ou o caso bem mais recente e atualmente corrente das indústrias petrolíferas contra o aquecimento global e, em especial, sobre o papel antropogênico — representado pela queima de combustíveis fósseis — no aquecimento global. Mas, se em um primeiro momento a ignorância fabricada se limitou à esfera da pesquisa científica voltada para a questão dos riscos da tecnologia e da regulação de aplicações tecnológicas de alto impacto ambiental, tal como a emissão de gases estufa ou o cultivo de monoculturas transgênicas ligadas ao avanço da biotecnologia genética (cf. Mariconda, 2014, pp. 96-103), no século XXI, ela se expandiu para além dos interesses econômicos que inicialmente a mobilizaram, atingindo também as ideologias políticas e afetando, com o avanço das tecnologias de informação e comunicação e dos processos de automação da IA, de modo profundo o próprio cerne da cultura subjetiva, significativamente a política e as práticas políticas.

Vou me concentrar — neste ponto — em um aspecto dos *riscos* (e incertezas) produzidos pela ubiquidade dos recursos computacionais de informação e comunicação. Para isso, detenho-me em analisar um conjunto de efeitos (consequências) sociais produzidas no “espaço virtual” (virtualidade) propiciado pelo avanço das TICs e que apresenta uma séria ameaça à democracia e às liberdades individuais. É evidente — consoante o que se disse até aqui — que as TICs, enquanto desenvolvimento da cultura objetiva (na acepção de Simmel) [ou da civilização material (na acepção de Braudel)], envolve um aumento do não-conhecimento. Por exemplo, os usuários dos celulares reconhecem desconhecer o conhecimento científico e tecnológico envolvido no funcionamento desse aparelho. Mas não é só desconhecimento, reconhecido como tal, que temos aqui. Com as TICs temos o aparecimento de uma outra espécie de ignorância fabricada que tem sido chamada de “pós-verdade”, e que

tem sido ativamente praticada no sentido da violência política. A violência da pós-verdade, praticada nas redes sociais, típico produto das tecnologias da informação e comunicação, corresponde à disseminação deliberada do erro e do engano, da inverdade, da mentira, da confusão e, no plano da política, isso tem servido para desqualificar e difamar — calúnia e vitupério *ad hominem* — os defensores de posições políticas que se quer combater, não pelo exercício da política, mas por uma exacerbação do argumento retórico, com vistas não ao debate, mas à eliminação sumária do outro, do diverso etc. Não é surpreendente, nessa situação, o predomínio da categoria retórica do desmentido. Cabe notar, além disso, que no plano virtual do qual essa violência faz parte, ela não se diferencia da violência amplamente divulgada e tornada culturalmente invariante dos jogos de vídeo game e de computadores, ou da violência que deles se deriva praticada pelo uso de drones para fins militares ou policiais. Em ambos os casos, as TICs propiciam a supressão do combate, seja do combate político, seja, no caso de beligerância armada, do combate na guerra (cf. Chamayou, 2013).

Encontramos aqui uma conexão importante entre o avanço da automação e da IA com a modificação drástica da guerra, com o surgimento da guerra virtual, mas também com a modificação drástica da política. Tanto o avanço da guerra tecnocientífica como o da “política tecnocientífica” — ambos permitidos pela irrupção do que poderíamos chamar de formas de realidade virtual — são aspectos ligados ao “despotismo técnico” propiciado pelas TICs. Nesse sentido, é preciso repensar o despotismo político atual nos quadros do despotismo técnico que estrutura o desenvolvimento da tecnologia no sistema capitalista neoliberal. Aqui cabe sem dúvida referir à previsão de Walter Benjamin de que “a guerra química [...] promete dar à guerra do futuro uma fisionomia que acabará definitivamente com as categorias militares tradicionais, privilegiando as desportivas, retirará às ações de combate todo seu lado guerreiro, colocando-as a todas sob o signo dos recordes” (Benjamin, 2017a, p. 96). Deixo aqui apenas indicado que os agrotóxicos atualmente em uso são o desenvolvimento tecnológico das armas químicas empregadas na Primeira Guerra Mundial e depois na Guerra do Vietnã. Note-se que a característica mais marcante desse tipo de armas “é a de ser pura guerra de agressão na sua forma mais radical” (*ibid.*) e que, no caso dos agrotóxicos, essa agressão é estendida de modo generalizado à natureza. A lógica do recorde se expressa aqui nos propalados aumentos da produtividade.

Não é fora de propósito, nesta apresentação, fazer um esclarecimento sumário do que entendo por “guerra tecnocientífica” — que vai paulatinamente alterando o sentido do que se entende por combate e pondo significativamente em questão a distinção entre combatente armado e população civil desarmada, entre guerreiro e civil. A primeira manifestação da guerra tecnocientífica se encontra nas armas químicas utilizadas no front franco-alemão durante a Primeira Guerra Mundial, sendo emblemático que se volte a utilizá-las na Síria, desta feita, não nas trincheiras contra exércitos armados, mas de modo generalizado contra populações civis. Outro exemplo é

o uso de bombardeamentos aéreos que, na Primeira Guerra, foram utilizados contra as tropas, mas que na Segunda Guerra avançaram contra as populações civis nos bombardeamentos de cidades como Londres, Dresden e Tóquio. O maior exemplo de guerra tecnocientífica é sem dúvida o uso da bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki, em um ataque contra populações civis com o objetivo de dissuadir o inimigo a abandonar o combate militar. O exército americano utilizou em alguma escala armas nucleares (rifles e metralhadoras equipadas com miras noturnas) com efeitos negativos para os próprios militares que as utilizaram. Há notícias convincentes do desenvolvimento de armas biológicas, sem que, entretanto, se tenham reportado ataques efetivos com elas. Assistimos atualmente ao desenvolvimento de uma nova tecnologia de guerra representada pelos drones, sendo um drone, segundo a definição do exército americano, um “veículo terrestre, naval ou aeronáutico [não tripulado] controlado a distância ou de modo autônomo” (Chamayou, 2013, p. 21). Os drones são um desenvolvimento da IA e dos processos de automação que ela propicia. Atualmente, os drones combinam dois tipos de controle: (1) o controle a distância por operadores humanos (o chamado telecomando); (2) o controle autônomo por meio de dispositivos robóticos (a chamada pilotagem automática) (cf. *ibid.*). Essas armas têm sido amplamente utilizadas no Iraque e no Afeganistão e têm originado movimentos pela proibição total de seu desenvolvimento, uma vez que se prevê que, numa guerra de drones autônomos, os humanos correriam o risco de serem impiedosamente dizimados em meio a um jogo de guerra (cf. Future, 2018).

Outro esclarecimento com relação ao despotismo tecnológico consiste em sua vinculação com o que considero como uma invariante histórico-estrutural do desenvolvimento da tecnologia a partir do século XIX: o *estado de exceção tecnológica*, que se caracteriza pela supressão constante das normas e leis vigentes, pela demora de chegar a regulações do uso de tecnologias e pela instauração de um estado em que se impõe, em suma, o direito do mais forte (das grandes companhias; das corporações transnacionais), no qual se pratica a violência nua contra cidadãos e consumidores em uma sociedade em que as populações deixam de ser legalmente protegidas em seus direitos diante dos interesses dos poderosos detentores de poder econômico (cf. Fressoz, 2012, pp. 285-302; Mariconda, 2014, pp. 90-96). São exemplos do estado de exceção tecnológica o rompimento da Barragem do Fundão da Samarco/Vale em Mariana com o vazamento de 43,7 milhões de m<sup>3</sup> de rejeito, destruindo a cidade, a região e o Rio Doce, no maior desastre ambiental do Brasil contemporâneo; e o rompimento da barragem da Mina Córrego do Feijão com 12,7 milhões de m<sup>3</sup> de rejeito, provocando o maior acidente de trabalho na história contemporânea nacional (com 240 mortes e 30 desaparecidos) e não menos grave do ponto de vista ambiental com a morte do Rio Paraopeba.

Há uma ligação importante entre o estado de exceção tecnológica e o estado de exceção política e constitucional no que diz respeito à “teoria e a prática da soberania política” (Chamayou, 2013, p. 243). O ponto importante aqui é como a tecnologia



— em particular as TICs — tende a modificar a relação entre o Estado e seus próprios sujeitos. Resumidamente, segundo as teorias do contrato social, quando os homens formam ou mantêm sociedades políticas, quando constituem um Estado, é a fim de que suas vidas sejam, por meio desse pacto, conservadas ou protegidas. Assim, em situação normal, a autoridade política está fundada no que Hobbes caracteriza como uma “relação mútua entre proteção e obediência”, a qual é tomada em uma importante passagem do *Leviatã* como fundante da soberania política:

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger. Porque o direito que por natureza os homens têm de se defender a si mesmos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma da república, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela o seu movimento. A finalidade da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer na sua própria espada quer na de um outro, a natureza quer que a ela obedeça e se esforce por conservá-la. Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta em razão de guerra externa, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, desde a sua própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, por causa de discórdia interna (Hobbes, 2014, p. 188).

O estado de exceção tecnológica confronta, portanto, a soberania. Quando o governo — frente a uma situação de acidente tecnológico tal como o rompimento de uma barragem — se vê confrontado com a morte (com a eliminação da vida) seja da população, seja do ambiente, ele deixa de ter a soberania política se não for capaz de defender, por via de ordenação jurídica, os direitos de seus cidadãos e libera implicitamente seus cidadãos da obrigação de respeitar as leis ou regulamentações. Evidentemente, nem todos os agentes possuem, digamos, a mesma capacidade de desrespeitar a lei ou de impor sua interpretação a uma lei inoperante, de modo que se volta a um estado pré-contrato, onde vige o direito do mais forte e a violência. No episódio de Mariana, constatou-se a absoluta ausência de regulamentação jurídica clara para tratar na esfera do direito — enquanto meio para o exercício da soberania política do Estado na proteção da região e dos cidadãos atingidos — das indenizações, reparações e mitigações. É bastante significativo que a lei que regula a operação de barragens, seja totalmente omissa sobre o que se deve entender, do ponto de vista técnico, como um “laudo de risco tecnológico”. O laudo de risco de rompimento de uma barragem é bastante diferente de uma análise de risco padrão, onde a probabilidade do rompimento da barragem deve ser multiplicada pela probabilidade das chamadas vulnerabilidades (por exemplo, vidas humanas e animais; sanitárias; ambientais; sociais etc.). Não me estenderei neste assunto, não é o caso de fazê-lo aqui. Basta dizer que um país que tem 369 barragens de rejeitos em Minas Gerais, 112 em São Paulo, 93 no Pará, 90 em Mato Grosso e 175 barragens em outras

regiões,<sup>6</sup> precisa romper o estado de exceção tecnológica e impor uma regulamentação da política de gerenciamento das barragens de minérios. O episódio de Brumadinho deixa mais clara a vigência do estado de exceção tecnológica, pois todas as iniciativas no Congresso para adequar e tornar a regulamentação mais rigorosa após o rompimento da barragem de Mariana fracassaram (em virtude exatamente do lobby das mineradoras). Isso mostra que no momento presente nos encontramos diante a uma verdadeira *anomia jurídica*, com a consequência da violência nua perpetrada contra os próprios trabalhadores da companhia, a cidade e região de Brumadinho, matando o rio Paraopeba e alterando a paisagem da região.

Chamayou (2015, parte V, cap. 1, pp. 243-253) e Agamben (2018) tratam do estado de exceção como modo jurídico de enfrentamento do inimigo externo (no caso de guerra) ou do inimigo interno (no caso de guerra ou sublevação civil); entretanto, as recorrentes crises econômicas, causadas por avanços tecnológicos, têm obrigado os governos a criar constantes exceções (constitucionais) aos ordenamentos jurídicos e seria imprescindível estender a concepção do estado de exceção para um “inimigo externo”, representado pelas grandes corporações e sistemas bancários, que opera internamente de modo sistêmico invisível.

Para concluir, tratarei muito sumariamente de três impactos que decorrem do desdobramento do despotismo técnico vinculado ao desenvolvimento das TICs. O primeiro se faz sentir muito significativamente na própria organização e atividade da ciência. Martins o trata incisivamente em um Apêndice ao Capítulo 3 de seu *Experimentum humanum*, intitulado “Nota sobre a novíssima ciência” (Martins, 2012. p. 123-127). Por razões de espaço, não tratarei de sua perspectiva aqui que, entretanto, é muito esclarecedora e que recomendo vivamente, pois permite entender como essa novíssima ciência se vincula ao conceito de informação e aos processos computacionais. De minha perspectiva, o impacto do despotismo técnico sobre a ciência está intimamente ligado à tecnocracia que alimenta atualmente a crise das universidades. A crise da universidade — como diz Heidegger em um de seus últimos pronunciamentos (Heidegger, 2009, p. 8; 1969, p. 22) — diz respeito a sua orientação eminentemente técnica que passa a dominar a ciência na época da imagem do mundo, quando a ciência é transformada apenas em pesquisa (cf. Heidegger, 2002).<sup>7</sup> Signo dessa transformação da ciência em pesquisa é a exigência de que as universidades participem do desenvolvimento da Pesquisa & Desenvolvimento

---

<sup>6</sup> Para os dados ver o site da Agência Nacional de Mineração. Disponível em: <[www.anm.gov.br/assunto\\_s/barragens/arquivos-barragens](http://www.anm.gov.br/assunto_s/barragens/arquivos-barragens)>. Acesso em 15/04/2019.

<sup>7</sup> Na entrevista intitulada “Já só um deus nos pode ainda salvar”, dada ao jornal *Der Spiegel* em 1966 e publicada após sua morte em 1976, Heidegger repete o diagnóstico formulado em *Que é a metafísica?*, de que a crise da universidade liga-se a que “os domínios [âmbitos] das ciências distam muito entre si. Radicalmente diversa é a maneira de tratar seus objetos. Esta dispersa multiplicidade de disciplinas é hoje ainda apenas mantida numa unidade pela organização técnica de universidades e faculdades e conserva seu significado pela *fixação das finalidades práticas das especialidades*. Em contraste, o enraizamento das ciências em seu fundamento essencial desapareceu completamente” (Heidegger, 1969, p. 22, grifo meu).

& Inovação (PDI) de produtos e processos, sendo um índice de seu desempenho o número de patentes registradas. O despotismo técnico aparece aqui transvertido de gerenciamento científico da universidade e assume a face da avaliação científica (que emprega métodos estatísticos e quantitativos) da pesquisa científica e técnica, voltando-se para o número de publicações, o número de patentes ou certificados de propriedade ou, enfim, mais recentemente, para a contribuição da pesquisa para o processo de inovação e de aplicação mercadológica, típicos produtos da concepção de que a ciência chegou ao estágio de finalização.

O segundo aspecto diz respeito ao impacto dos processos de automação propiciados pelo desenvolvimento da IA sobre o mundo social do trabalho. De 2015 a 2018, foram feitas várias previsões sobre as perdas de trabalho devidas à interação entre a inteligência artificial e a automação. Este aspecto da automação liga-se ao que Hermínio Martins chama de “obsolescência do conhecimento profissional” (Martins, 2012, p. 74) e assenta-se no princípio de tecnicidade segundo o qual tudo que é repetitivo e pode ser previsto pode ser automatizado e, portanto, ser substituído do ponto de vista de sua operação por um mecanismo que opera autonomamente ou, mais simplesmente, ser robotizado (cf. Ford, 2015, pp. 30, 52-53). Cada vez mais, os humanos são substituídos por máquinas ou, dito de outro modo, há uma clara correlação entre a automação e o desaparecimento de profissões (cf. Frey & Osborne, 2017). Utilizo aqui dados que disponho sobre o Reino Unido, mas Frey e Osborne apresentam um quadro mais geral sobre as profissões e ofícios que se tornarão obsoletos com o avanço da IA que ameaça desse modo com um desemprego estrutural inevitável e prolongado (*ibid.*). Assim, o Banco do Reino Unido alerta que, na próxima década, 15 milhões de postos de trabalhos estão em risco; a Universidade de Oxford prevê que 35% das ocupações laborais correntes no Reino Unido tornar-se-ão obsoletas; e, finalmente, para a Royal Society for the Arts, quatro milhões de postos de trabalho no setor privado podem ser perdidos na próxima década em setores como finanças, contabilidade, transporte, distribuição, comunicação (media), marketing e propaganda (cf. Scientists, 2018, p. 5). Cabe notar também que o processo de automação e robotização do campo, que avança significativamente no Brasil, sempre em nome de um aumento da eficiência produtiva, produz uma drástica diminuição da força de trabalho humana. Esse panorama sombrio perpassa assim todas as sociedades pós-industriais atuais e alimenta as discussões, já antigas, sobre a necessidade de implantação de uma “renda mínima universal” que assegure a sobrevivência de pessoas que jamais chegarão a trabalhar. Outro efeito evidente nessas condições, entre outras, é a tendência de supressão de direitos trabalhistas e a evidente diminuição dos ganhos decorrentes do trabalho assalariado (cf. Ford, 2015, pp. 52-53).

Por fim, no plano político, as TICs têm representado um avanço claro do despotismo político e uma ameaça à forma representativa da democracia liberal. Segundo o dossiê produzido pela organização Scientists for Global Responsibility — organização não governamental composta por cientistas, arquitetos, engenheiros e tecnólogos —,

reportando um documento produzido por Martha Spurrier, segundo o qual “a vigilância constante [possibilitada pelo avanço da IA no setor de comunicação] conduz as pessoas a um comportamento de autocensura legal. Silenciosamente, essas medidas [de rastreamento através de sensores automáticos] dobram nosso direito de protestar, de falar livremente e de dissentir. Elas condicionam nossos comportamentos de modos que corroem o núcleo de nossas liberdades democráticas”, acrescentando que “mais perniciosamente, essa tecnologia é mais perigosa para as pessoas que mais têm necessidade dela” (Scientists, 2018, p. 3). Corporações como Facebook e Google estão na base de “uma onda de controle totalitário [...] cujas aparências nem mesmo Orwell e Huxley poderiam imaginar” (Soros, 26/01/2018; Scientists, 2018, p. 3). Ainda no mesmo dossiê da Scientists for Global Responsibility, segundo Kate Crawford, “na exata medida em que estamos assistindo a um passo [decisivo] no aumento funcional da difusão da IA, algo mais está acontecendo: o surgimento do ultranacionalismo, do autoritarismo de direita e do fascismo” (Scientists, 2018, p. 3).

Uma última consideração com relação à expansão das chamadas *fake news* e o início de uma reflexão sobre sua possibilidade. Essas questões atingem o núcleo das preocupações sobre a “responsabilidade” da informação, seja na ciência, seja na política. Enquanto noção central da ética, a responsabilidade dirige-se à sustentação da consciência, da identidade e da agência moral humanas. Em um nível fundamental, a introdução da IA acarreta a remoção da necessidade imediata de que os humanos exerçam a responsabilidade direta, transferindo-a para a IA. Existem vários exemplos nos quais outras formas de transferência de responsabilidade em particular na economia mostram-se falhas, em contextos que vão dos transportes e cuidados médicos domiciliares até a segurança. A transferência de responsabilidade efetuada no âmbito da comunicação aponta para transferências filosoficamente mais preocupantes das responsabilidades envolvidas em fazer escolhas que possuem impacto material nas vidas das pessoas. Isso corre o risco de embasar e instituir uma forma de sociopatia. Uma das dimensões mais emotivas na recente eleição presidencial brasileira foi a de “retomar a direção perdida, de readquirir o controle da situação”, sem que houvesse a mínima discussão de como isso seria feito, apenas através da demonização da outra posição, sem qualquer razão claramente articulada, sem qualquer crítica que ultrapassasse os limites do emocional. Não deixa de ser irônico que com o rápido desenvolvimento da IA e do aprendizado de máquina estejamos perdendo o controle de aspectos fundamentais de nossas vidas, da política e da economia, com um entendimento paupérrimo das implicações e consequências de fazer isso.

Vivemos no mundo envoltos por dispositivos tecnológicos dos mais diversos tipos: trens do metrô, ônibus, painéis luminosos, relógios, termômetros, celulares, computadores, caixas eletrônicos etc. Além disso, estamos, por assim dizer, condenados a viver em um mundo digital. Neste estágio nos encontramos diante de uma encruzilhada; podemos, por um lado, seguir o impulso prometeico da tecnologia, e

tentar utilizá-la em uma acepção ampla e diferente da tecnociência atual, combinando pluralisticamente várias estratégias de obtenção de conhecimento, as científicas e as tradicionais, para chegar a aplicações que beneficiem os humanos, que levem ao florescimento humano. Por outro lado, podemos, aceitando os imperativos da eficiência econômica, embarcar no projeto fáustico de, por assim dizer, usurpar, com a tecnologia, o poder divino da criação, e tal como um “deus dos artefatos”, chegar à criação de uma Inteligência Artificial Geral, que produzirá um tal controle e uma tal automação em todas as dimensões que tragicamente a racionalidade humana terá produzido, por assim dizer, uma racionalidade artificial autônoma, capaz de substituí-la como espécie.

Na atual situação penso que a raiz desse dilema se concentra na vida, na sobrevivência da vida na Terra e, portanto, nossas opções devem estar dirigidas à manutenção das condições de sobrevivência das gerações futuras.

### Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Trad. de M. Rueff. Paris: Payot/Rivages.
- AGAMBEN, G. (2018). *Estado de exceção*. Trad. I. D. Poleti. São Paulo: Boitempo.
- BENJAMIN, W. (2015). “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, in CAPISTRANO, T. (ed.), *Benjamin e a obra de arte*. Trad. M. Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 11-42.
- BENJAMIN, W. (2017a). *O anjo da história*. Trad. e notas de J. Barrento. Porto: Assírio e Alvim.
- BENJAMIN, W. (2017b). “Teorias do fascismo alemão”, in *O anjo da história*. Trad. e notas de J. Barrento. Porto: Assírio e Alvim, pp. 95-105.
- BÍBLIA. (2008). *Nova tradução na linguagem de hoje*. Barcelona: Folio.
- CHAMAYOU, G. (2013). *Théorie du drone*. Paris: La Fabrique.
- FORD, M. (2015). *Rise of the Robots. Technology and the Threat of a Jobless Future*. New York: Basic Books.
- FRANCISCO, Papa. (2015). *Carta encíclica Laudato Si' do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*. 24 maio de 2015. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica\\_laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica_laudato-si.html)>. Acesso em: 14/05/2019.
- FRESSOZ, J. B. (2012). *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*. Paris: Seuil.
- FREY, C. B. & OSBORNE, M. A. (2017). “The future of employment: how susceptible are Jobs to computerization?”, in *Technological Forecasting and Social Change*, vol. 114, pp. 254-280.
- FUTURE of Humanity; University of Oxford; Centre for the Study of Existential Risk; University of Cambridge; Center for the New American Security; Electronic Frontier Foundation & Open AI. (2018). *The malicious use of artificial intelligence: forecasting, prevention and mitigation*. Disponível em: <<https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1802/1802.07228.pdf>>. Acesso em: 14/05/2019.

- GROSS, M. (2012). “‘Objective culture’ and the development of nonknowledge: Georg Simmel and the reverse side of knowing.”, in *Cultural Sociology*, vol. 6, issue 4, pp. 422-437.
- HEIDEGGER, M. (1969). *Que é metafísica?* Tradução de E. Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- HEIDEGGER, M. (2002). *Caminhos da floresta*. Tradução de A. F. de Sá et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- HEIDEGGER, M. (2009). *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Entrevista concedida por Martin Heidegger à revista *Der Spiegel*, 23 set. 1966. Tradução e notas de I. B. Duarte. Covilhã: Universidade de Beira Interior.
- HOBBS, T. *Leviatã*. (2014). Trad. J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes.
- LENOBLE, R. (1990). *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris: Albin Michel.
- MARICONDA, P. R. (2014). “Technological risks, transgenic agriculture and alternatives”, In: *Scientiae Studia*, vol. 12, Special Issue, pp. 75-104.
- MARTINS, H. (2012). *Experimentum humanum. Civilização tecnológica e condição humana*. Belo Horizonte: Fino Traço.
- MERTON, R. (1987). “Three fragments from a sociologist’s notebooks: establishing the phenomena, specified ignorance, and strategic research materials.”, In: *Annual Reviews of Sociology*, vol. 13, pp. 1-28.
- MITTELSTRASS, J. (2007). “The limits of science and the limitations of knowledge.”, In: *Scientific Research*, vol. 5, pp. 1-12.
- PASCAL, B. (1963). *Pensées*, In: *Oeuvres complètes de Pascal*. L. Lafuma (ed.). Paris: Seuil.
- SCIENTISTS for Global Responsibility. (2018). *Artificial intelligence: how little has to go wrong? Autonomous weapons, driverless cars and friendly spies in the home*. Disponível em: <[http://www.sgr.org.uk/sites/sgr.org.br/files/SGR\\_AI\\_Briefing\\_web%20Final%203%2011%202018.pdf](http://www.sgr.org.uk/sites/sgr.org.br/files/SGR_AI_Briefing_web%20Final%203%2011%202018.pdf)>. Acesso em: 26/02/2019.
- SOROS, G. (2018). *Soros to Google and Facebook: ‘Your days are numbered’*. 26 jan. 2018. Disponível em: <<https://phys.org/news/2018-01-soros-google-facebook-days.html>>. Acesso em 26/02/2019.
- SPENCER, H. (1996). *First principles*. London: Routledge/Thoemmes.
- WHITE JR., L. (1964). *Medieval technology and social change*. London/Oxford/New York: Oxford University Press.
- WIENER, N. (1988). *The human use of human beings. Cybernetics and society*. USA: Da capo.
- WIENER, N. (1996) *Cybernetics: or the control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: The MIT Press.
- ZIMAN, J. (1994). *Prometeus bound. Science in a dynamic steady state*. Cambridge: Cambridge University Press.

# Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão\*

Criticism of Autonomy: Freedom as Heteronomy Without Servitude

**Vladimir Safatle**

Professor Titular do Departamento de Filosofia  
Universidade de São Paulo [USP]

## RESUMO

O artigo visa discutir formas de pensar o conceito de liberdade para além de sua submissão às figuras da autonomia. O objetivo é avaliar a necessidade e pertinência de pensarmos, em nosso contexto sócio-histórico, a liberdade como heteronomia sem servidão. Conceito este que nasce da crítica à elevação do paradigma do auto-pertencimento a condição de via única para a definição da liberdade.

## PALAVRAS-CHAVE

Liberdade; Autonomia; Heteronomia;  
Propriedade de si; Auto-pertencimento.

## ABSTRACT

This article aims to discuss some strategies for thinking freedom beyond its submission to the notion of autonomy. The main goal is to evaluate the necessity and the relevance to think, in our socio-historical context, freedom as heteronomy without servitude. A concept that emerges from the criticism of the understanding of self-belonging as the only condition for defining freedom.

## KEY WORDS

Freedom; Autonomy; Heteronomy;  
Self-ownership; Self-belonging.

---

\* Este artigo é fruto da aula magna apresentada como condição para a obtenção do cargo de professor titular da FFLCH.

*Ó amigos, não mais esses sons.*  
Schiller

*Para Eduardo Viveiros de Castro,*  
*Pela força das novas alianças*

Trata-se aqui de discutir um modelo alternativo para pensar a liberdade enquanto horizonte regulador de processos de emancipação social. Tal modelo parte da tentativa de dissociar liberdade e autonomia, e gostaria de mostrar por que considero necessária essa dissociação. Partirei de uma crítica da autonomia enquanto estrutura normativa da efetivação de exigências de liberdade, o que significa colocar em questão o que poderíamos chamar de “perspectiva hegemônica da noção de emancipação” cuja força, como gostaria de mostrar, é indissociável da aceitação tácita de pressupostos metafísicos maiores, referentes à ideia de agência e, por consequência, de agência livre.

Haveria uma maneira mais natural de começar tal discussão, mas não é essa que será assumida. Pois poderíamos começar por fazer a longa história da elevação da liberdade a horizonte regulador fundamental da racionalização dos vínculos sociais e políticos no que convencionamos chamar de “Ocidente”. Ela passaria pela emergência da noção de autogoverno e autolegislação enquanto motor de demandas de transformação social. A história de tal emergência, por sua vez, estaria vinculada necessariamente à reforma protestante com sua consolidação da interioridade<sup>1</sup>, com sua generalização do direito de resistência<sup>2</sup>, assim como estaria vinculada ao liberalismo e o respeito aos interesses particulares dos agentes econômicos. Por fim, à constituição política da noção de soberania popular através de uma longa história de revoluções que começa em 1525, com as revoltas camponesas lideradas por Thomas Müntzer.

Mas contar essa história dessa maneira, mais uma vez, seria referendar o que não mais poderia ser referendado, a saber, a ilusão de que a emergência da emancipação como horizonte regulador de lutas sociais está vinculada, de forma privilegiada, à história social da Europa e de suas tensões internas. Seria uma maneira problemática de assumir uma narrativa que pressupõe o que poderíamos chamar um modelo de “universalidade concêntrica”. Ou seja, tal como uma pedra jogada em um rio e que produz ondulações na água a partir de um centro, a experiência da emancipação

---

<sup>1</sup> Ver, a este respeito, a reconstrução proposta por Schneewind, 2001.

<sup>2</sup> Já em Calvino encontramos uma afirmação como: “Os governantes de um povo devem envidar todo esforço a fim de que a liberdade do povo, do qual são responsáveis, não desvaneça de modo algum em suas mãos. Mais do que isso: quando dela descuidarem, ou a enfraquecerem, devem ser considerados traidores da pátria” (Calvino, 2009, p. 882).



social teria um local de emergência que posteriormente contagiaria horizontes sociais geograficamente dispersos.<sup>3</sup> Lugar que, não por acaso, seria eminentemente europeu. Como se o objetivo real dos processos de emancipação fosse nos transformarmos todos em “bons europeus”.

Talvez a história da elevação da liberdade ao horizonte social regulador só poderia ser contada abandonando esse modelo concêntrico e arbóreo de universalidade que, mesmo falando em nome da emancipação, guardará necessariamente uma tonalidade colonial. Ao contrário, ela exigiria assumir um modelo no qual todas as formas sociais geograficamente dispersas são atravessadas por sistemas de possibilidade de emergência da emancipação. Mesmo conjugando tal possibilidade em gramáticas distintas, tais formas podem, em condições específicas, entrar em ressonância, podem ser pensadas em ressonância. Em certas condições, tais sistemas podem ressoar uns nos outros, criando outra forma de universalidade que poderíamos chamar de “universalidade por implicação lateral”. “Implicação lateral” porque se trata de uma universalidade que nasce da possibilidade de implicação comum entre experiências que não têm uma matriz gerativa unificada, mas que se desdobram de forma autônoma umas em relação às outras, até que elas conseguem criar relações de ressonância, permitindo a emergência de um processo global com múltiplos enraizamentos locais. E talvez estejamos em um momento histórico próximo a tal fenômeno.

Por isto, o que gostaria de fazer consiste em partir não da história da elevação da liberdade a horizonte regulador de nossas expectativas de transformação social, tal como ela se configuraria no Ocidente, mas partir de seu ponto de esgotamento, de seu giro autocrítico. Eu gostaria de partir do fim. Ou seja, partir do momento em que nosso modelo hegemônico de liberdade é reflexivamente questionado no interior da própria tradição que o gerou.

É claro que tal estratégia exige, por sua vez, a aceitação de certos pressupostos. O primeiro deles é que poderíamos falar de “modelo hegemônico” nesse caso. Como se a multiplicidade dispersa de usos do conceito de liberdade acabasse por partilhar certos traços comuns. Traços estes que definem os limites dos efeitos pragmáticos, da força produtiva do uso do conceito. Obviamente, esta não é uma proposição imediatamente evidente. No entanto, gostaria de mostrar como ela pode ser sustentada.

Já o segundo pressuposto defende que um giro autocrítico da liberdade no interior do pensamento filosófico ocidental permite abrir um campo de ressonâncias com possibilidades de emancipação presentes em formas sociais outras. O que poderia ser um passo importante para o que outros já definiram antes de nós como o exercício de descolonização de nossas formas de pensar e agir. Ou seja, o pressuposto aqui é:

---

<sup>3</sup> Este é o modelo infelizmente presente na dialética do século XIX, principalmente na filosofia da história de Hegel (Hegel, 1986) e de Marx (basta lembrar das suas colocações sobre a necessidade do imperialismo britânico na Índia e China, em Marx, 2000).

nossas estratégias de autocrítica nos aproximam de possibilidades de emancipação não organizadas por uma matriz que se apresenta como colonizadora de pensamento.

Essa estratégia de partir do fim talvez explique a escolha em iniciar com uma colocação inesperada de Jacques Derrida, um dos autores que assumiram para si o diagnóstico de pensar a partir do esgotamento do modelo hegemônico de determinação da liberdade:

O que deve ser pensado aqui é esta coisa inconcebível ou incognoscível, uma liberdade que não seria mais o poder de um sujeito, uma liberdade sem autonomia, uma heteronomia sem servidão, em suma, algo como uma decisão passiva. Seria necessário, para isto, repensar os filosofemas da decisão e do par fundador da atividade e da passividade, assim como da potência e do ato (Derrida, 2003, p. 210).

Mesmo que Derrida não desenvolva o que propõe, ao menos não de forma explícita, aceitemos todo o peso deste “seria necessário”, deste “o que deve ser pensado”. Tentemos pensar isto que apareceria a nós como inconcebível e incognoscível, a saber, uma liberdade sem autonomia, uma heteronomia sem servidão. Inconcebível pois essas dissociações (liberdade *sem* autonomia, heteronomia *sem* servidão) parecem inicialmente a expressão simples de uma aporia. Entendemos de maneira quase natural a liberdade como uma capacidade de autodeterminação que se expressaria de forma preferencial através da força de legislar a si mesmo, de dar para si mesmo sua própria lei, em uma chave que nos remete inicialmente a Rousseau, para quem: “a obediência à lei que uma pessoa prescreveu para si mesma é liberdade” (Rousseau, 2006, p. 365). Neste sentido, ser movido por uma causalidade externa, heterônoma, aparece para nós como a figura elementar da sujeição, pois seria expressão do não estar sob a jurisdição de si mesmo.

Este filosofema protojurídico não tem realidade apenas moral. Ele é, ao mesmo tempo, central para a concepção do que entendemos por emancipação política. Nossas lutas políticas parecem guiadas pela tentativa de realização social da autonomia, pela realização potencial de uma emancipação que se realiza como força de autodeterminação em condições de vida comum. Mesmo que tal emancipação seja o espaço socialmente garantido para a multiplicação de formas de vida singulares, tais singularidades partilhariam um atributo fundamental, a saber, elas seriam a expressão diferida de uma autonomia em ato que poderia fundar uma experiência coletiva marcada pela liberdade potencial, pela assunção da própria voz ou, ainda pela assunção daquilo que há de próprio na voz.

No entanto, talvez devamos nos questionar se tal concepção hegemônica de liberdade, longe de ser uma ideia reguladora fundamental para a definição do horizonte normativo das lutas sociais, não seria a expressão mesma de um bloqueio e da dependência a um conjunto tácito, não tematizado, de pressuposições metafísicas que esvaziam a capacidade de transformação de nossas ações políticas. Conjunto

este que deve ser exposto e questionado caso queiramos construir um horizonte efetivo de transformações sociais. Pois é possível que a paralisia atual em relação a tais transformações seja também resultado de uma rede de dependências em relação a horizontes normativos não problematizados e, a sua maneira, partilhados pelas próprias formas de vida que gostaríamos de transformar. Não se trata simplesmente de afirmar que a paralisia política atual é fruto de um mero equívoco conceitual, como se fosse o caso de corrigir nossos conceitos para que tal paralisia seja suspensa. Na verdade, trata-se de expor a maneira com que somos radicalmente dependentes de formas de vida contra as quais aparentemente nós nos batemos. Produzir estranhamento naquilo que nos parece natural criando uma desidentificação generalizada em relação a pressupostos naturalizados sempre foi uma operação decisiva para a reorientação da ação e para a abertura em direção a novas configurações da práxis. A práxis só poderá se reorientar quando ela nascer de um horizonte geral de destituição em relação às coordenadas metafísicas que orientam e conformam tacitamente nossos desejos de transformação. E possivelmente a mais forte de todas essas coordenadas metafísicas se encontra na naturalização de certo conceito de liberdade.

### Democracia e ipseidade

Partamos então das articulações propostas por Derrida. No início de seu livro, que é uma reflexão política sobre a democracia e seus impasses contemporâneos, Derrida parte de uma estratégia precisa: se quisermos entender o que está em jogo nas possibilidades inerentes à democracia, devemos tentar compreender que tipo de *krátos*, de força, de domínio, ela implica. Há um exercício da força que é próprio à democracia. Que força é esta e, principalmente, o que ela é capaz de produzir, qual sua plasticidade, qual é sua gramática própria?

Notemos o que esta estratégia pode nos abrir. Conhecemos diagnósticos sócio-históricos que afirmam ser nossa democracia atual uma *democracia sem demos*.<sup>4</sup> Neste sentido, a reflexão sobre o conceito de “demos”, a recuperação do povo como categoria política central em sua força de deliberação seria a condição para a reconstrução da democracia. As múltiplas estratégias de fortalecimento das modalidades de emergência do povo aparecem assim como condição necessária para certa forma de revitalização de nossas aspirações democráticas.<sup>5</sup> No entanto se quisermos abrir a experiência democrática a uma superação de seus limites atuais e permitir o advento de novos sujeitos políticos, podemos nos perguntar se a estratégia correta não deveria focar em outro conceito, a saber, *kratos*. Pois se trata de perguntar se a verdadeira questão não se encontra em saber qual sujeito ocupará os espaços de deliberação e decisão, se a aristocracia ou o povo, se a soberania concentrada na mão de

---

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, Brown, 2017. Para uma visão contrária, ver Colliot-Thélène, 2011.

<sup>5</sup> Um modelo maior neste sentido é a recuperação da categoria de povo feita por Ernesto Laclau em Laclau, 2015.

um ou de muitos. Trata-se de perguntar se uma produção da democracia real não nos exigiria modificar radicalmente o que entendemos por “exercício do poder”, o que significa exercer a força.

Estas questões não são apenas relativas ao campo da filosofia política, como poderia inicialmente parecer. Não estamos apenas a falar de formas de governo quando nos perguntamos sobre que tipo de força é pressuposta pela “força do povo” que seria própria à democracia. Na verdade, estamos a falar sobre modos de constituição de agentes que querem ser socialmente reconhecidos como sujeitos. Todo sujeito é dotado de uma agência, esta agência pressupõe, por sua vez, alguma forma de força, uma dinâmica específica de decisão e exercício cuja configuração deve ser objeto de análise. A democracia implica, em seu horizonte normativo, certa forma de agente e de agência, mas que tipo de agente é este? Qual o sujeito da democracia e, principalmente, quais são suas pressuposições metafísicas naturalizadas? Como será possível criticá-lo e reconstituí-lo?

Estas questões ganham importância em um contexto histórico, como o nosso, no qual o ceticismo em relação à democracia se amplia. É possível dizer que, à sua maneira, o texto de Derrida, escrito há mais de dez anos, é uma elaboração sobre tal ceticismo. Pois deveríamos nos perguntar se todas as formas de ceticismo em relação à democracia são iguais. São todas elas formas de regressão social vinculadas ao medo, as frustrações e ao ressentimento em relação às transformações sociais e aos impasses econômicos inerente ao desenvolvimento do que costumamos chamar de sociedades democráticas? Ou há algumas delas que são autocríticas que visam liberar a democracia de pressuposições metafísicas que seriam a verdadeira fonte de seus limites atuais, pressupostos estes que se perpetuam principalmente em sua versão liberal? Defender a democracia não seria atualmente possível apenas à condição de sermos capazes de criticar as pressuposições metafísicas que ela naturaliza? Esta é, de fato, a verdadeira estratégia de Derrida.

A resposta a tais questões passa pela compreensão de que a força do demos na democracia foi até agora indissociável de uma *ipse*. Trata-se de um *krátos* que é manifestação de uma *ipse*, de uma potência de realizar a condição de ser si mesmo. Poderíamos mesmo sugerir como definição: *a democracia procura aparecer como o espaço social de manifestação da força de ser si mesmo*. Sua racionalidade baseia-se na crença de que sujeitos partilham um desejo fundamental: o desejo de dotar-se da força de ser si mesmos. O que é, na verdade, apenas o começo do problema, não sua solução. Pois lembremos esta colocação astuta de Derrida:

Por ‘ipseidade’, eu subentendo pois algum ‘eu posso’ ou ao menos o poder que *se dá a si mesmo sua própria lei*, sua força de lei, sua representação de si, o coletivo soberano e reapropriador de si na simultaneidade da assembleia ou

do estar em assembleia, do estar-junto, do 'viver junto' como se diz também<sup>6</sup> (Derrida, 2003, p. 30).

Iipseidade, ser si mesmo, aparece aqui em uma declinação bastante significativa. Ela aparece indissociável da capacidade de dar para si mesmo sua própria lei, de representar-se a si mesmo e de estar em assembleia na condição de quem conserva para si sua própria força. O que pressupõe uma identidade fundamental entre a lei e o caso, entre a representação e o representado, entre o estar junto e o estar em seu próprio domínio. Identidade esta que tem uma origem, princípio de imanência que se origina na sobreposição não tematizada entre um fundamento metafísico e um exercício político.

Tentemos entender melhor este ponto. Insistir que a democracia é o espaço social de manifestação da força de ser si mesmo significa entre outras coisas que, por mais que uma sociedade democrática seja uma sociedade antagonica, caracterizada pelo reconhecimento da produtividade de conflitos sociais, acreditamos normalmente que a multiplicidade das perspectivas pode se incorporar em um *demos*, em um povo, nem que seja expulsando parte da população da condição de povo. Esta multiplicidade pode se incorporar em um *demos* porque o desdobramento da multiplicidade é a expressão de uma força que nunca sai de si. Em democracia, *o povo é o nome deste movimento de atualizar o que nunca sai de si mesmo*, de colocar em assembleia o que conserva sua própria determinação.

Pois o reconhecimento de conflitos sociais como motor da experiência política não implica, necessariamente, abandonar essa pressuposição unitária de base. Adorno já alertava para o fato da noção de conflito social pressupor a aceitação tácita de uma gramática regulativa que orienta e preserva o campo de lutas sociais. Como ele dirá:

Os participantes deveriam ter reconhecido o sentido e a inevitabilidade dos conflitos e previamente concordado com as regras de conciliação do jogo — uma condição que elimina operacionalmente o caso crítico de os conflitos quebrarem as regras vigentes do jogo (Adorno, 1972, p. 81).

Como se existisse uma espécie de jogo de linguagem de base no interior do qual a força que compõe o *demos* exerce sua unidade na multiplicidade de suas vozes. Essa preservação do campo de lutas não é apenas expressão de um pacto que preserva a integridade das vozes em conflito. Ela é a aceitação de partilha de um comum que se manifesta em todos os polos em conflito, de uma gramática social de conflitos, com sua racionalidade imanente, que é a expressão mesma de uma força do *demos*, convergente até mesmo em sua manifestação divergente. Uma força que, independente da configuração momentânea de seus conflitos, sempre afirmará a si mesma.

Mas é claro que esta força de ser si mesmo é animada por uma certa agonística. Pois afirmar si mesmo não é apenas uma constatação. É uma produção performativa

---

<sup>6</sup> Para uma concepção distinta de ipseidade, ver Prado, 2017.

que exige certa autoridade e força reconhecida. E é necessário força porque a afirmação de si mesmo é também uma capacidade de exclusão e ela não saberia ser de outra forma. Só é possível para mim ser mim mesmo se não houver nada que me retire da legislação de mim mesmo, nada que me coloque fora da jurisdição de mim mesmo, de meu próprio domínio. O exercício desta ipseidade é assim indissociável da constituição de formas de imunidade, de autoimunidade.<sup>7</sup> Pois o poder que é uma *ipse* não saberia se afirmar sem se imunizar principalmente contra o que é involuntário, inconsciente, insubmisso a leis, contingente e que, por isto, só pode aparecer como um atentado potencial à liberdade. No entanto, estas figuras do involuntário, do inconsciente, do contingente não são apenas alteridades, elas são a potencialidade de um *nomos* outro, expressões de outra ordem. Uma ordem que não se configura sob a forma da vontade, da consciência, da necessidade. Por isto, elas são a manifestação de uma heteronomia que coloca em questão o que entendemos por agência, por atividade. Elas quebram a força que aparece como “minha”.

Desta forma, esta força democrática que será também uma luta pela imunidade, uma decisão de imunizar-se, funda-se na defesa de que, quem age, age para afirmar seu próprio domínio e não é por acaso que *ipse*, como Benveniste mostrou bem, está associado a uma série relacionada ao poder, à possessão, à propriedade, à autoridade do senhor. Benveniste tenta explicar porque: “em várias línguas, ‘o mestre’ é designado pelo mesmo termo que ‘si mesmo’” (Benveniste, 1970a, p. 9) seguindo o desdobramento de \*potis do sânscrito. Isto lhe permite mostrar como identidade e domínio estão sempre relacionados. O que é *ipse* está disponível na condição de possibilidade integral de uso, porque é expressão da minha habilidade de me dispor de mim mesmo.

Neste ponto, encontramos um pressuposto metafísico fundamental imanente à nossa noção de autonomia que, à sua maneira, contagia os usos que fazemos de conceitos que têm, na noção de autonomia, seu fundamento, como democracia, emancipação e liberdade. Pois seria importante chamar a atenção para o fato de a autolegislação e do autogoverno (processos simétricos neste contexto) estarem necessariamente fundados em um princípio muito mais decisivo e prenhe de consequências, a saber, a noção de autopertencimento como exercício paradigmático do autodomínio.<sup>8</sup>

Conhecemos uma multiplicidade de estratégias filosóficas distintas que pensarão a liberdade como forma precisa de autopertencimento. Poderíamos utilizar uma estratégia de leitura que irá explorar as distinções evidentes entre tais concepções mostrando, inclusive, como elas produzirão diferentes formas de vida e perspectivas críticas. Mas poderíamos também insistir que esta diferença, que esta dispersão ainda conserva um princípio comum que define certa limitação, que faz tal campo de

---

<sup>7</sup> Para um desenvolvimento extenso deste paradigma imunitário, ver Esposito, 2002.

<sup>8</sup> Sobre o conceito de autopertencimento, ver sobretudo Cohen, 1995. Ou, para uma visão libertária do problema, ver Nozick, 1974.

diferenças girar em torno de uma dificuldade comum e aparentemente insuperável.<sup>9</sup> Dificuldade aparentemente insuperável ao menos para nós, leitores de tais experiências de pensamento às voltas com as possibilidades históricas inerentes às sociedades capitalistas contemporâneas. Pois a questão fundamental aqui será: quais são as formas sociais atuais que configuram e definem as possibilidades de realização de demandas de autopertencimento? Para nós, o que significa ler e tentar recuperar formas diversas de autopertencimento como modelo de realização da liberdade?

Se aceitarmos que a liberdade não pode ser compreendida apenas como um exercício de expressão individual, mas que ela é, na verdade, um modo de relação social, então será importante nos perguntarmos como certos conceitos filosóficos vinculados à estruturação normativa da noção de liberdade podem ser atualmente significados. Isto dá a atividade filosófica um caráter estratégico que é constitutivo de sua natureza histórica. Há situações históricas nas quais certos conceitos não podem mais ser postos, isto se quisermos conservar o potencial de emancipação que eles um dia foram capazes de expressar. Há certas coisas das quais não podemos mais falar, se quisermos realizá-las. É possível que tal pressuposição valha para as múltiplas e diversas formas de liberdade como autopertencimento.

### **Autonomia e pertencimento de si**

Voltemos então por um instante àquilo que poderíamos chamar de “concepção hegemônica de autonomia”. Atualmente, aceitaríamos sem maiores problemas que uma das características fundamentais dos sujeitos reconhecidos como dotados de autonomia moral é exatamente o autopertencimento. Para ser o legislador de mim mesmo, para ser o enunciador da lei que expressa minha liberdade é necessário que esta lei seja minha. Se ela fosse, por exemplo, lei de um Outro que internalizei, lei que se impôs a mim através da coação, ela seria expressão da minha servidão, não da minha liberdade. Quando a lei se exerce, seu exercício implica a constituição de um espaço no qual eu não posso me perder, um espaço no qual eu não pertencço a ninguém, a não ser a mim mesmo. Por isto, Kant, por exemplo, insistia que a causalidade presente na ação autônoma é uma causalidade através da liberdade (*Kausalität durch Freiheit*)<sup>10</sup>. Esta liberdade é outra maneira de dizer que há uma espécie de mesmidade implicada no exercício da autonomia. Liberdade como autonomia não é apenas se afirmar para além da causalidade da natureza e das disposições mecanicistas que aparentemente submeteriam tudo o que é objeto, tudo o que é coisa. Liberdade como autonomia é estar em posse de si mesmo, em posse de meus atos, de minhas razões para agir.

---

<sup>9</sup> Eu mesmo procurei fazer isto ao mostrar como Michel Foucault ainda partilhava a noção de liberdade como auto-pertencimento. Ver Safatle, 2016.

<sup>10</sup> Kant, 2016, p. 72.

Normalmente, associamos autonomia a uma capacidade fundamental de autorreflexão. Dizemos então que um sujeito autônomo é alguém capaz de tomar a si mesmo como objeto de inspeção e reflexão. Mas lembremos que através do ato de tomar si mesmo por objeto de autorreflexão eu exercito a posse de mim mesmo. Pois através da autorreflexão eu objetifico o que em mim é ainda afetado por uma causalidade externa. Eu objetifico no sentido de “dispor diante de mim”, de tomar posse de algo por colocá-lo diante de mim. No mesmo movimento, eu tomo distância do que me causa fora de meu próprio domínio e afirmo o primado de decisões enunciadas em um espaço no qual se exerce uma relação sem distâncias a mim mesmo. Neste espaço sem distância, eu experimento o que “eu” significa, para além de sua realidade puramente psicológica.

É neste ponto que gostaria de introduzir o argumento central deste artigo, a saber, tal noção de autonomia tem como pressuposição maior não apenas as relações de autopertencimento, não apenas a autoidentidade, mas o direito natural da propriedade de si. Não é apenas como dotado de autopertencimento, mas como proprietário de si mesmo que o sujeito autônomo age e afirma sua liberdade. Pois nas condições históricas atuais não é possível insistir em uma forma de pertencimento que não seja expressa sob o regime da propriedade. No interior de nossas sociedades capitalistas, todas as formas de pertencimento e posse foram colonizadas por uma forma geral expressa nas relações de propriedade. Não seria possível a uma reflexão própria a filosofia política ignorar tal situação. Não seria possível ignorar que existe algo como uma força metafísica do capitalismo, ou seja, um modo de conformação das possibilidades gerais de existência e de relação através da generalização de uma ontologia de propriedades que organiza até mesmo nossas formas de luta e de resistência. Até mesmo o vocabulário de nossas lutas é conjugado no interior de uma ontologia de propriedades, na qual é questão sempre de explicitar o que me seria “próprio”, o que seria “meu”.

Mesmo quando a democracia liberal foi criticada do ponto de vista da defesa dos bens comuns, tal crítica foi feita normalmente em nome de outra forma de propriedade, de outra forma de posse, a saber, a propriedade coletiva.<sup>11</sup> Raros foram os momentos nos quais tal crítica foi feita em nome da possibilidade de circulação do que é impróprio, do que não é configurado como propriedade. Isto demonstra como boa parte de nosso esforço crítico permaneceu no mesmo horizonte normativo que fundamenta o que gostaríamos de criticar.

De fato, a definição da liberdade como propriedade de si é uma das origens históricas da noção moderna de autonomia. Todos conhecemos a afirmação de Locke no *Segundo Tratado do Governo*, de 1689.

---

<sup>11</sup> Para um modelo de crítica baseado na despossessão, ver Agamben, 2014.



Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, ainda assim todo homem tem a *propriedade* em sua própria *pessoa*. A este ninguém tem direito algum, a não ser ele próprio. Pode-se dizer que o *trabalho* do seu corpo e a *obra* de suas mãos são propriamente seus. Tudo o que ele retire do estado que a natureza providenciou e lá deixou fica misturado ao seu trabalho, justando-se a algo que lhe pertence e, por isto, fazendo dele sua *propriedade* (Locke, 2003, p. 287-288).

Ou seja, a propriedade individual do que aparece previamente como um bem comum (a terra e todas as criaturas inferiores) é baseada no fato do trabalho ser, ao mesmo tempo, uma expressão de si e forma de possessão. O trabalho aparece aqui como a produção do que é próprio a mim, do que é a confirmação especular de minha própria determinação. Como o burguês que tem dentro de sua casa objetos que contam a história de sua pessoa, de suas pequenas idiossincrasias, viagens exóticas e memórias, a consciência que trabalha parece querer transformar a natureza em uma grande *home* decorada por objetos que são a expressão de sua própria história. Pois *propriedade é, acima de tudo, um afeto*: o afeto da segurança das coisas que estão completamente submetidas ao meu domínio. Esta sobreposição entre expressão e possessão pode ocorrer porque a forma da autodeterminação, o campo de nossa *ipse* é imediatamente a expressão de relações de propriedade. Eu sou sujeito porque tenho a propriedade de minha própria pessoa.

Lembremos como esta definição de liberdade como propriedade de si aparece explicitamente antes de Locke, no interior das lutas políticas da Inglaterra do século XVII. Dentre tantos exemplos possíveis, tomemos a maneira com que Richard Overton inicia, em 1646, seu panfleto *An arrow against all tyrants and tyranny*, peça maior da batalha dos Levellers, movimento considerado como um dos primeiros a apresentar a consciência emergente do radicalismo democrático:

Para todo indivíduo na natureza é dada uma propriedade individual por natureza que não pode ser invadida ou usurpada por ninguém. Para todos, na medida em que é si mesmo, haverá a propriedade de si, se não ele não poderia ser si mesmo; e a este respeito nenhum terceiro pode privá-lo sem uma violação manifesta e uma afronta ao princípio básico da natureza e das regras de equidade e justiça entre homens. Meu e teu só podem existir desta forma. Nenhum homem tem poder sobre meus direitos e liberdade, e não tenho poder sobre direitos e liberdade de homem algum. Posso ser apenas um indivíduo, gozar de mim mesmo e de minha propriedade de si, mas não tenho o direito de ser mais do que mim mesmo; se faço isto entro e invado os direitos de outro homem, o que não tenho direito de fazer. Pelo nascimento natural todos os homens são iguais e identicamente nascidos para gozar da propriedade, da liberdade e como somos entregues por deus, por intermédio da natureza, neste mundo, todos têm uma liberdade inata, natural e propriedade — como está escrito nas tábuas do coração de todos os homens (Overton, 1998, p. 55).

As colocações aqui são exemplares. Na aurora do conceito moderno de democracia, Overton proclama a liberdade como reconhecimento de uma relação de propriedade da qual não posso ser privado, da qual nenhum poder pode me alienar. Daí a noção da propriedade de si como um direito natural. Este direito natural deve fundamentar a institucionalidade da vida social garantindo um espaço no qual a ação social é pensada como o exercício das demandas de reconhecimento da minha condição de proprietário. Como Macpherson afirmou:

O indivíduo não tem apenas a propriedade em sua própria pessoa e capacidade, uma propriedade no sentido de um direito a usufruir e usá-las e excluir outros deste usufruto. Na verdade, é esta propriedade, esta exclusão dos outros que faz de um homem um ser humano (Macpherson, 1993, p. 142).

Esta maneira de afirmar a experiência da liberdade não poderia deixar sentir as consequências de um paradoxo. Pois relações de propriedade são, normalmente, relações entre pessoas e coisas, ou seja, elas são exatamente o contrário do que entendemos por relações capazes de produzir a afirmação da condição de sujeitos. Relações de propriedade pressupõem esta distinção fundamental entre o que se submete a um direito de uso (coisas) e o que não se submete (pessoa).<sup>12</sup> Por isto, elas são *dissimétricas e baseadas em submissão*, o proprietário tem direito de uso sobre sua propriedade. O que é propriedade está em relação de dependência existencial em relação a seu proprietário. Ou seja, a causalidade de uma propriedade lhe é necessariamente exterior. Ela se encontra na vontade de seu proprietário. No entanto, por estar no interior do domínio de seu proprietário, a propriedade tem uma peculiar identidade ao seu proprietário. Por ser propriedade, o que lhe ocorre, ocorre imediatamente também ao proprietário.

Ninguém melhor que Hegel em sua dialética do senhor e do escravo demonstrou como havia uma reversibilidade contínua na relação aparentemente dissimétrica entre propriedade e proprietário<sup>13</sup>. Sua dialética do senhor e do escravo pode ser lida como uma astuta crítica a formas liberais de liberdade. Pois Hegel lembrará que o uso da propriedade implica, necessariamente, transformação do próprio proprietário, dependência do próprio proprietário (senhor) em relação à propriedade (escravo), em relação ao modo de existência da propriedade. Como o gozo do sujeito proprietário depende da propriedade e de seu modo de existência, é impossível que esse modo de existência não passe necessariamente no sujeito.

Hegel pode lembrar desta reversibilidade porque, ao menos em sua *Fenomenologia do Espírito*, as relações de propriedade não aparecem apenas como relações de uso, mas como relações de desejo. Eu não apenas uso propriedades, eu desejo o que se reduz à condição de propriedade e esta é a base do processo de alienação inerente a

---

<sup>12</sup> Ver, a este respeito: Esposito, 2014.

<sup>13</sup> Cf. Hegel, 1992, capítulo IV. Sabemos da crítica hegeliana à generalização das relações de propriedade também pela parte dedicada ao direito abstrato em Hegel, 1970.

toda noção de propriedade de si. Meu desejo se submete à forma da propriedade, meu ser se determina no interior de um campo de propriedades. Eu me determino a partir daquilo que se conforma à condição de propriedade. Desta forma, desejar como um senhor de escravo é definir o escravo como o modo de existência do meu desejo, é vincular minha expressão ao que se dispõe integralmente, ao que se define de forma unidimensional, ao que não pode escapar de minha possessão, mas que apenas confirma meu domínio, minha narrativa sobre mim mesmo. Isto traz consequências maiores quando falamos de uma relação de ipseidade. Pois o conceito de propriedade de si impede que a liberdade seja distinta de um procedimento de autorreificação.

A tese que gostaria de defender aqui é que tal noção de propriedade de si não é apenas uma construção ideológica que à sua maneira sublima as condições de reprodução material da sociedade capitalista de livre-mercado em ascensão. Se eu me servi inicialmente das considerações de Derrida foi para insistir na tese da liberdade como propriedade de si ser também a realização possível de uma premissa metafísica que se enraíza em nossas elaborações mais originárias sobre si mesmo e autopertencimento. No entanto, a partir do momento que tal noção de liberdade como propriedade de si emerge, todas as outras formas de autopertencimento ficam impossibilitadas. Pois ela tem ao seu favor a força dos processos de reprodução material da vida e de sua colonização extensiva das possibilidades imanentes à experiência social.

Ou seja, há uma tese de base no meu argumento e ela poderia ser descrita como a defesa de uma certa forma de “impossibilidade retroativa”. Eu defendi que várias concepções distintas de liberdade partilhavam, cada uma à sua maneira, o princípio de autopertencimento como dispositivo fundamental de especificação. Essa concepção, “ser livre é pertencer a si mesmo”, organiza os usos da noção de autonomia tanto no campo moral quanto no campo político. No entanto, se o capitalismo é algo mais do que um sistema de trocas econômicas, se ele de fato é uma gramática de relações sociais, então seremos obrigados a assumir que no seu interior certas operações tornam-se gramaticalmente impossíveis. Uma delas será distinguir autopertencimento e propriedade de si.

É neste ponto que devemos retomar a colocação inicial de Derrida, é neste horizonte sócio-histórico que devemos compreendê-la. Na verdade, sua afirmação é resultante de uma decisão estratégica. Pois trata-se de defender simplesmente não ser mais possível pensar a liberdade como autonomia, nos restando a tarefa maior de compreender o que pode ser uma liberdade como heteronomia sem servidão. Mas há também de insistir que este horizonte metafísico faz da democracia, ou ao menos fez dela até hoje, a afirmação do primado das relações de propriedade, da constituição da agência social como expressão da propriedade de si. Em suma, *a democracia foi até agora a afirmação do ser proprietário de si mesmo*. Ela foi até agora a defesa da integridade da pessoa como proprietária de si.

### Um outro *kratos* para o *demos*

Tentemos pois descrever, ao menos de forma geral, o que poderíamos entender como heteronomia sem servidão. Há várias maneiras de introduzir esta questão vinculada à consciência historicamente crescente de um potencial moral e político fundamental presente na defesa de uma agência causada pelo que não se deixa determinar como o que me é próprio.

Gostaria de começar sugerindo uma definição operacional sobre o que é uma heteronomia *como* servidão. As relações de heteronomia são vivenciadas como servidão quando elas expressam a submissão da minha vontade à vontade de um Outro. Nesta condição, e apenas nesta condição, a heteronomia é uma forma de alienação, já que é apenas nesta condição que o exercício da força é pensado como realização de uma dominação. Mas há situações nas quais me implico com aquilo que, mesmo não me sendo próprio, mesmo não se definindo a partir do exercício das potencialidades da minha pessoa, também não é vontade de um Outro.<sup>14</sup> Isto implica capacidade de se relacionar àquilo que, no Outro, o despossui de si mesmo, recusando a forma geral da vontade, ou seja, que despossui não só a mim, mas também o Outro. Deixo-me afetar por algo que me move como uma força heterônoma e que, ao mesmo tempo, é profundamente desprovido de lugar no Outro, algo que desampara a mim e o Outro. Assim, constitui-se uma relação que não pode ser descrita como servidão, mas que é paradoxalmente uma forma de liberdade.

Pode-se estranhar falar em liberdade neste contexto. Mas comecemos por perguntar: tudo o que causa minhas ações de forma involuntária, tudo o que quebra a jurisdição das leis que um dia pareci dar para mim mesmo é, de fato, um atentado à minha liberdade? Não haveria entre nós uma concepção de liberdade para a qual sou livre quando sou capaz de me abrir àquilo que não controlo completamente, àquilo que não se submete à lei que tomei por minha e que me aparece como involuntário, como contingente, como inconsciente? Esta outra concepção não dirá que liberdade é autonomia. Ela dirá que liberdade é saber que há sempre uma alteridade profunda que me afeta e me transforma, que por isto minhas ações nunca são completamente minhas. Pensar assim nos deixaria mais aptos a ouvir aquilo que nos atravessa sem nunca adquirir a forma de nós mesmos. Esta é uma maneira possível de compreender o que está em jogo em afirmações de Judith Butler, para quem, no interior de vínculos sociais:

Nós somos despossuídos de nós mesmos em virtude de alguma forma de contato com outro, em virtude de sermos movidos e mesmo surpreendidos ou desconcertados por este encontro com a alteridade. A experiência em si não é simplesmente episódica, mas pode e dever evelar uma base de relacionalidade — nós não simplesmente movemos nós mesmos mas somos movidos por

---

<sup>14</sup> O modelo desta implicação é dado pela relação entre sujeito e objeto causa do desejo em Jacques Lacan. Para tanto, ver Lacan, 2000.

aquilo que está fora de nós, por outros, mas também por todo “fora” que reside em nós (Butler & Athanasiou, 2013, p. 3).

Ou seja, entrar em relação não é apenas confirmar-se em suas propriedades supostas, mas despossuir a mim mesmo por me abrir a algo me afeta vindo de uma exterioridade. Tal despossessão expõe minha vulnerabilidade estrutural aos encontros, assim como a opacidade a mim mesmo daquilo que me leva a vincular-me a outros que me despossuem e me descontrolam. Por isto, a relacionalidade própria à condição humana não pode ser compreendida como garantia de cooperação. Que a despossessão possa aparecer também como expressão máxima de uma vulnerabilidade produzida pela insegurança social e civil a ser politicamente combatida com todas nossas forças, já que produção de um não-ser social, isto não elimina a necessidade de uma política capaz de quebrar a substancialização do “individualismo possessivo” através da afirmação da produtividade de situações de heteronomia sem servidão.

Desta forma, devemos dizer que, em uma democracia efetiva, uma democracia ainda por vir, os agentes estarão em contínua despossessão de si por serem capazes de implicar-se com aquilo que desconstitui o sistema de determinação da pessoa e de suas propriedades. A democracia efetiva não é a afirmação da propriedade de si. Ela é a emergência de sujeitos políticos desprovidos de relação de propriedade, mesmo de propriedade de si. Mas esta despossessão de propriedades é a condição para que eles encarnem processos que retiram continuamente os indivíduos de suas identidades supostas criando um campo de implicação genérica. Há uma plasticidade social no interior da democracia efetiva que ainda não conhecemos. Pois isto nos exigiria afetos políticos diferentes daqueles que nos orientam atualmente.

Mas tentemos entender melhor o que significa dizer que, em uma democracia efetiva, os sujeitos estarão em contínua despossessão de si. Uma forma de pensar tal problema passa pela tentativa de compreender o que pode ser um *kratos* que não seria mais a expressão da afirmação proprietária da autoidentidade. Vamos inicialmente lembrar algumas características semânticas do termo *kratos*. Se seguirmos novamente Benveniste<sup>15</sup>, veremos que inicialmente *kratos* significa força ou poder. Mas os termos gregos para força são vários: *bia*, *ís*, *iskhús*, *sthénos*, *alké*, *dúnamis*. Qual então a especificidade da força que é *kratos*. Começando por algumas relações com *alké*, Benveniste nos lembra que *kratos* era normalmente ligado à superioridade daquele que afirma sua força sobre outros. Pode se tratar da superioridade física, superioridade em combate, mas também de superioridade na assembleia, no exercício do poder próprio ao rei ou chefe. Há pois dois valores em *kratos*: “superioridade, prevalência” em um teste de força e “poder de autoridade”. Esses valores denotam uma qualidade de herói.

No entanto, ao passarmos do nome *kratos* para o adjetivo *kraterós*, uma mudança significativa ocorre. Pois o adjetivo pode também significar “duro, cruel, violento”

---

<sup>15</sup> Benveniste, 1970b.

em um sentido que está longe de ser uma qualidade, indicando ao contrário o que causa sofrimento, dor e destruição. Benveniste chega a falar de dois grupos semânticos que devem ser vistos separadamente. Se o primeiro designa uma qualidade política e moral que compõe a mestria, o segundo nunca se desenvolve em direção a qualidades desta natureza. A sabedoria dos gregos colocou juntamente atividade política e exercício da crueldade, a imperiosa submissão à vontade de um outro. A afirmação da autoridade aparece como uma sujeição sempre possível à vontade do outro.

Mas o que poderia ser um *kratos* liberado da crueldade? Nós conhecemos a estratégia liberal de recusar qualquer outra força comum que não seja o contrato, a associação entre forças individuais. No entanto, tal estratégia nos previne de questionarmos outra forma de crueldade, a saber, a crueldade necessária para reduzir a existência às formas possíveis do que sempre aparece como objeto da propriedade individual. Acabamos por esquecer de nos perguntarmos se a maior de todas as crueldades não exatamente seria esta que nos leva a aniquilação do indivíduo, mas à redução das formas de existência e do exercício da força às formas da autonomia individual, ao exercício dos interesses que são constituídos como representações da consciência.

### **A emancipação das coisas**

Pensemos pois este *kratos* liberado das formas da crueldade em três níveis de relações sociais, a saber, as relações aos objetos, as relações aos sujeitos e as relações a si. O primeiro destes níveis, a saber, as relações aos objetos, é normalmente o nível mais negligenciado quando se é questão de reflexões a respeito das dinâmicas de emancipação. Pois estamos profundamente colonizados pela ideia de que o trabalho produz o direito de posse. Aquilo no qual eu trabalho é meu. Um povo, como um sujeito político coletivo, como um trabalhador coletivo, deveria também aparecer como o proprietário dos objetos nos quais ele trabalha. Seguindo tal esquema, a emancipação social só poderia se compreender como o ato de tomar posse dos objetos cuja fonte de existência são o meu trabalho ou o trabalho do povo do qual faço parte.

Ou seja, “coisas” aparece aqui como o que está a serviço de “pessoas”, como o que pode ser submetido a uma relação de propriedade personalizada. Vemos aqui uma forma de emancipação que não escapa da generalização das relações de propriedade e de usufruto conectado à propriedade. Neste sentido, podemos dizer que apenas em uma sociedade de proprietários, em uma sociedade na qual o estatuto fundamental de membro confunde-se com o estatuto de proprietário, podem existir “coisas”. Nas sociedades nas quais “pessoas” são livres, o preço a pagar por tal liberdade é que as “coisas” estejam sujeitas à servidão. Assim, se São Tomas afirmava que “pessoa” era o espaço no interior do qual a razão podia expressar o domínio de seus

próprios atos<sup>16</sup>, como o autor de seus próprios atos, não sendo levado por outro, é porque, para nós, as coisas não agem, elas são ativadas por nós.

Mas podemos perguntar se o verdadeiro conceito de emancipação social não seria exatamente a noção de uma sociedade de sujeitos livres, mas uma sociedade de sujeitos e coisas livres. Pois é possível que a emancipação das coisas seja a primeira condição para a emancipação dos sujeitos, o que nos obrigaria a aceitar a existência de um *kratos* que vem das coisas, que é a afecção das coisas em sujeitos a partir de uma dimensão involuntária e externa.

Por outro lado, falar de emancipação das coisas significa que, longe de serem instrumentos de afirmação das relações de posse, as coisas podem aparecer como o que nos causa e como o que age em nós sem estar vinculada à vontade de uma pessoa, à deliberação de uma consciência. Um pouco como essas obras de arte que nos afetam sem serem a expressão da deliberação de uma pessoa. Pois elas não são apenas a sedimentação dos circuitos de histórias que as compõem, nem o resultado da expressão egológica de seus “autores”, mas elas são também a força de seus corpos, de seus materiais, dos caminhos de suas materialidades, de sua “vida própria”. Um *kratos* liberado da metafísica da propriedade seria o reconhecimento da força das coisas em nós, em nossas ações.

O exercício de tal *kratos* pode ser a condição para uma sociedade na qual coisas nos afetam em sua impropriedade e inapropriação. Estamos a falar de uma sociedade na qual as coisas seriam inapropriáveis, na qual eles não seriam nem propriedade individual nem propriedade coletiva, mas a expressão de que vivemos em um circuito de objetos que nos afetam e não nos são próprios. Uma sociedade democrática seria aquela na qual as coisas não existem mais na forma do que poderia ser possuído. Nenhuma reconstituição da biopolítica que nos governa pode se realizar sem começar pela destituição da centralidade das relações de propriedade na definição da vida social.

Isto interfere na própria noção do que entendemos por “sujeito”. Pois sujeitos teriam as marcas dos objetos que lhes afetam e que eles portam. Os sujeitos trariam um núcleo do objeto em si mesmos, o que modifica radicalmente o que entendemos por “si mesmo”. Esta emergência de novos sujeitos políticos é inseparável da emergência de um sujeito descentrado, sujeitos descentrados pelo que aparece a eles como involuntário, contingente e opaco, como um objeto. Tal descentramento nos obriga a repensar os paradigmas da decisão e da deliberação como cálculo de meios e fins que nos acompanha desde Aristóteles (*boulesis*). Ele nos obriga a colocar em questão o peso metafísico de distinções como as que nos leva a afirmar que: “o ato forçado mostra-se ser aquele cujo princípio é exterior, a pessoa forçada em nada contribuindo ao princípio da ação” (Aristoteles, 2008, III 2, b 15). Pois sujeitos capazes de se livrar de tal distinção não deliberam, eles assumem para si uma força imprópria que os colocam à deriva. A natureza exterior do princípio do ato não é vista mais como

---

<sup>16</sup> Aquino, 1998, vol. I, Q. 29, art. 1. Para um desenvolvimento importante deste ponto, ver Esposito, 2013, p. 113.

limitação da liberdade, mas como afirmação de um processo de subjetivação de força não compreendida mais como o exercício do ser si mesmo.

### Revoluções e horizontes descoloniais

Deixe-me dar um exemplo do que procuro descrever. Jules Michelet um dia afirmou que “Toda revolução é um lance de dados”. Esta era uma bela maneira de dizer que a aceitação do conceito de revolução nos obrigaria repensar os filosofemas da decisão, da agência, por fim, da consciência diante dos processos revolucionários. Neste sentido, é interessante lembrar como alguém como Hannah Arendt verá nisto um certo paradoxo:

Era como se uma força maior do que o homem interviesse no momento em que os homens começavam a afirmar sua grandeza e a defender sua honra [...] As várias metáforas que mostram a revolução não como uma obra dos homens, mas como um processo irresistível, as metáforas de ondas, torrentes e correntezas, ainda foram cunhadas pelos próprios atores, que, por mais que tivessem se inebriado com o vinho da liberdade em abstrato, visivelmente não acreditavam mais que fossem agentes livres (Arendt, 1994, p. 81).

Como se vê, o paradoxo aqui ficaria por conta de um fenômeno, feito em nome da liberdade e da autonomia dos indivíduos, ser pensado como a submissão a uma força incontrolada, comparável a fenômenos naturais como ondas, correntezas e turbilhões. Sim, para Arendt os únicos fenômenos políticos de transformação seriam aqueles que confirmam a forma prévia dos indivíduos portadores de interesses e capazes de deliberar através da consolidação de sua vontade autônoma. Há uma psicologia na base desta avaliação política, há uma antropologia no fundamento normativo desta avaliação de processos históricos. É esta psicologia que talvez decaia quando uma revolução eclode. Por isto, talvez devamos levar a sério a possibilidade do espanto de Arendt vir do fato das revoluções serem exatamente a emergência de outra forma de *kratos*, de outra força cuja matriz mereceria uma análise mais detalhada. Isto nos coloca questões fundamentais a respeito do que significa, afinal, uma ação revolucionária. Quem age e, principalmente, como se age? Agimos como quem executa um plano a ser realizado ou como quem aceita entrar em um movimento incontrolado de deriva? Aqueles que produzem revoluções sabem que estão a fazê-lo e o que estão a fazê-lo ou são aqueles que aceitam ser suportes de um processo sem horizonte definido?

Esta é uma maneira de dizer que a emergência de sujeitos coletivos vinculados à afirmação de autonomia de grupos outrora violentados não implica necessariamente na realização de processos emancipatórios. Se continuarmos a pensar a emancipação a partir do paradigma da maturação, do alcançar a condição de sujeito de direitos, então teremos a impressão de que a submissão do sujeito à forma do indivíduo portador de direitos e reconhecido em sua maturidade implica transformações sociais



estruturais. Com se o problema central da vida social estivesse ligado ao pretenso fato de nem todos sujeitos serem completamente indivíduos, nem todos terem alcançado uma individualidade desejada e compreendida como horizonte antropológico geral de emancipação.<sup>17</sup> Ou seja, como se a base normativa de nossas lutas sociais estivesse vinculada à possibilidade da generalização de um modo de existência social caracterizado pela agência racional entendida como capacidade de deliberação e maximização de interesses, tal como vemos no indivíduo moderno. O indivíduo como modo de existência é geralmente visto como um solo pré-político do político e é este ponto que deve ser discutido.

Por fim, um *kratos* não mais conectado à força de permanecer idêntico a si mesmo seria o exercício de agir a partir do que nos despossui. Isto significa agir a partir do que desconstitui nossa formação como povo. Pois essa força não constitui uma identidade coletiva, nem uma interdependência baseada na solidariedade necessária diante do reconhecimento de nossa vulnerabilidade. Na verdade, a política pode se tornar o espaço da desconstituição de identidade e da emergência de um comum que não é apenas a extensão ilimitada do potencial das relações humanas. Política como a integração do que até então fora compreendido como não-humano, como coisa, como animalidade. Um pouco como essa implicação genérica presente no pensamento ameríndio. Nesse mesmo pensamento no qual a cultura fornece a universalidade de um espaço de imbricação contínua entre humano e natureza. Espaço no qual:

Todos os animais e demais componentes do cosmo são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata de uma mera possibilidade lógica mas de potencialidade ontológica (Viveiros de Castro, 2017, p. 47).

Nesta cosmopolítica, todo existente, sejam homens ou animais, participa da mesma humanidade. Os animais têm almas como nós, para os ameríndios, mesmo um europeu pode ter alma (o que não era um raciocínio reversível). O que difere são seus corpos, que estabelecem perspectivas singulares baseadas em sistemas específicos de afecções. Assim, uma multiplicidade de corpos pressuporá uma multiplicidade de perspectivas sob a univocidade de uma mesma humanidade. Contrariamente ao nosso multiculturalismo, aparece pois um peculiar multinaturalismo no qual vários conceitos de natureza cortam o plano de um mesmo campo da cultura.

Esta univocidade da cultura, tão estranha a nossa sensibilidade atual que só saberia ver nisto um narcisismo animista, permite, ao contrário, uma operação generalizada de descentramento. Se a mesma humanidade está presente nos homens e animais, então nada é humano inequivocamente. Ser humano é, na verdade, estar constantemente fora de si, ser um *anti-Narciso*, já que:

---

<sup>17</sup> A este respeito, ver sobretudo Zaharijevic, *Against individual: who qualifies as "one"?* (no prelo).

Muito ao contrário de nossas fantasias a respeito do paraíso narcísico dos povos exóticos (a antropologia versão Disney), a pressuposição radical do humano não torna o mundo indígena mais familiar nem mais reconfortante: ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda outra coisa’ (Viveiros de Castro, 2017, p. 54)

E talvez nesse ponto encontremos o sistema de ressonâncias que nos permite aproximar o giro autocrítico do pensamento filosófico ocidental e o potencial emancipatório presente em sociedades não-ocidentais e não-capitalistas.

Para concluir, seria necessário levar em conta o fato de tais proposições soarem muito genéricas para alguns. Mas há de se argumentar que isto não é um problema. Adorno costumava dizer que a antecipação da forma de uma sociedade reconciliada era um atentado contra a própria reconciliação. Pois os sujeitos mutilados que somos não podem imaginar o que é a liberdade social sem se servir de modelos de organização próprios à situação de guerra civil na qual vivemos em nossas lutas cotidianas de classe, em nossas lutas cotidianas contra a violência próprias às nossas democracias liberais. Calar-se diante do que pode ser o governo de outro *kratos* não é impotência, mas confiança na força plástica da política e de sua multiplicidade local. A teoria pode nos levar a acreditar que temos o desejo e a capacidade de fazer muito mais do que fizemos até agora, a teoria pode nos dizer que não fomos ainda muito longe com nossa negação, mas ela não pode antecipar o que recusa toda projeção. Porque a teoria se abre diante do que apenas a prática emancipada em seus contextos locais pode produzir.

### Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2014). *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução de S. Assman. São Paulo: Boitempo.
- ADORNO, T. (1972). *Soziologische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- AQUINO, T. (1998). *Suma teológica*. Petrópolis: Vozes.
- ARENDT, H. (1994). *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARISTÓTELES. (2008). *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus.
- BENVENISTE, E. (1970a). *Vocabulaire de termes indo-européens*, v. I. Paris: Gallimard.
- BENVENISTE, E. (1970b). *Vocabulaire de termes indo-européens*, v. II. Paris: Gallimard.
- BROWN, W. (2017). *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. Zone Books.
- BUTLER, J. & ATHANASIOU, A. (2013). *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press.
- CALVINO, J. (2009). *A instituição da religião cristã*. Tradução de O. J. de Moraes Jr. e E. C. Sartorelli. São Paulo: Unesp.
- COHEN, G. (1995). *Self-ownership, freedom and equality*. Cambridge University Press.
- COLLIOT-THÉLÈNE, C. (2011). *La démocratie sans demos*. Paris: PUF.

- ESPOSITO, R. (2013). *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Roma: Einaudi.
- ESPOSITO, R. (2002). *Imunitas: protezione e negazione della vita*. Turim: Einaudi.
- ESPOSITO, R. (2014). *Le persone e le cose*. Roma: Einaudi.
- DERRIDA, J. (2003). *Voyous: deux essais sur la raison*, Paris: Galillée.
- HEGEL, G.W.F. (1992). *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de P. G. de Meneses. Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, G.W.F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KANT, I. (2016). *Crítica da razão prática*. Tradução de M. Hulshof. Petrópolis: Vozes.
- LACAN, J. (2000). *Le séminaire VIII: Le transfert*. Paris: Seuil.
- LACLAU, E. (2015). *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas.
- LOCKE, J. (2003). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACPHERSON, C. R. (1993). *The theory of possessive individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- MARX, K. (2000). “Die britische Herrschaft in Indien”, In: *Marx Engels Gesamtausgabe*, Bande 1/12. Berlin: De Gruyter.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, state and utopia*, Nova York: Basic Books.
- OVERTON, R. (1998). “An arrow against all tyrants”. 12 out. 1646. In: *The English Levellers* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 54-72.
- PRADO JR., B. (2017). *Ipseitas*. Belo Horizonte: Autêntica.
- ROUSSEAU, J-J. (2006). *Du contrat social*. Paris: Pleiade.
- SAFATLE, V. (2016). “Para além da sexualidade: Foucault e a liberdade como autopertencimento”, In: NOVAES, A. *Mutações: entre dois mundos*. São Paulo: Edições Sesc, pp. 345-369.
- SCHNEEWIND, J. (2001). *A invenção da autonomia*. Tradução de M. F. Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2017). *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac e Naify.
- ZAHARIJEVIC, A. *Against individual: who qualifies as “one”?* [no prelo].



# Sade para além da cruz e da espada

Sade Beyond the Cross and the Sword

**Francisco Verardi Bocca**

Professor titular da Escola de Humanidades e Educação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná [PUCPR]

## RESUMO

Também em relação à política Sade foi um enigma, particularmente porque nunca foi sincero sobre ela. Além disso, considerações imprecisas de biógrafos e comentadores contribuem. Esclarecê-lo demanda uma investigação atenta, que espero ter realizado nas obras *Sade contre l'Être Suprême* (1793) e *La philosophie dans le boudoir* (1795), redigidas durante o período de instalação da primeira República francesa. Por meio delas revelo Sade tão pouco monarquista quanto republicano. Em acréscimo, em *La nouvelle Justine* (1797) e *Histoire de Juliette* (1797), revelo sua filosofia política construída pela condução do materialismo francês levado às últimas consequências, que ilustro pela noção de Orgia.

## PALAVRAS-CHAVE

Sade; Política; República; Monarquia; Orgia.

## ABSTRACT

Sade has also been an enigma in relation to politics, particularly because he has never been sincere about it. Considerations that are not always precise made by biographers and commentators also contribute to it. Clarifying it calls for a careful investigation, which I hope to have carried out with the works *Sade contre l'Être Suprême* (1793) and *La philosophie dans le boudoir* (1795), written during the period of installation of the first French Republic. Through them I reveal Sade as little Monarchist as Republican. Moreover, with *La nouvelle Justine* (1797) and *Histoire de Juliette* (1797), I reveal his political philosophy built on the conduction of the materialistic theses taken to the ultimate consequences, which I illustrate with the notion of Orgy.

## KEY WORDS

Sade; Politics; Republic; Monarchy; Orgy.

*Encore un effort!*, é uma conhecida palavra de ordem utilizada por Marquês de Sade em pelo menos duas ocasiões: em 1793, na carta intitulada *Sade contre l'Être Suprême*<sup>1</sup> e em 1795, na obra *La philosophie dans le boudoir*. Ambas expressam à primeira vista intenções semelhantes, mas apenas à primeira vista, pois foram redigidas em diferentes circunstâncias políticas da revolução francesa, o primeiro e o terceiro ano do chamado regime da Convenção que instituiu a primeira República francesa. Também foram redigidas a partir de diferentes estratégias de atuação e expectativa política de Sade.

Na primeira obra, valendo-se da expressão, Sade conclamou o povo a repudiar a abolição da realeza, a proclamação da primeira República, mas especialmente a resistir às medidas que instituíram o culto ao *Ser supremo* e aos seus corolários como a imortalidade da alma e a virtude como essência da nova sociedade francesa. Também repudiou o Iluminismo por considerá-lo um culto à razão travestido de obscurantismo e de concessão à burguesia conservadora. Já na segunda obra conclamou os franceses republicanos, tanto radicais como moderados, a se unirem contra os monarquistas, mas mais uma vez contra o fanatismo dos católicos seus aliados. Em suma, criticou a Convenção pela concessão aos valores religiosos: “Não, não queremos mais um deus que perturba a natureza, que é o pai da confusão, que move o homem no instante em que ele se entrega aos horrores. Um deus como este nos faz tremer de indignação e nós o relegamos para sempre ao esquecimento, de onde o infame Robespierre quis tirá-lo” (Sade, 1795, p. 195). No entanto, desta vez recorreu às mesmas Luzes a fim de evitar um obscurantismo ainda maior. Em vista disto, pode-se perguntar se de fato se trata de um Sade monarquista que em três anos mudou de lado e aderiu à República. Pode ser que sim, mas pode também ser que não. O fato é que talvez não seja este o caso. Talvez esta polarização apenas reflita uma má colocação do problema acerca da posição política de Sade. Para efeitos de recolocá-la, começo por considerar que Sade não foi republicano nem monarquista, o que me traz o encargo de identificar, antes de tudo, qual seria sua filosofia política. Filosofia que, antecipo, consistiu num acontecimento peculiar do século XVIII francês. Isto porque, segundo entendo, o esforço que ele mais de uma vez recomendou aos franceses justificava-se em relação à sua concepção política-filosófica e não às já existentes, ou seja, justifica-se como esforço realizado pelo libertino a fim de impulsionar a verdadeira revolução que ele próprio espera ver realizada.

No mesmo período em que redigiu a carta ao cardeal de Bernis, Sade também redigiu outros textos políticos, pelos quais foi acusado de traição e detido<sup>2</sup>, além de pelos outros motivos que todos conhecem. Intitulada *Sade contre l'Être Suprême*, nela mostrou antipatia pelos dois regimes, como confidenciou ao interlocutor: “eles

---

<sup>1</sup> Segundo Philippe Sollers (1996), trata-se de uma carta de 07 de dezembro de 1793 endereçada ao cardeal de Bernis, exilado em Roma e morto no ano seguinte.

<sup>2</sup> Sollers (1996) informa que Sade foi preso um dia após a redação (07 de dezembro de 1793) desta carta, o que deu início à série de prisões a que foi submetido sob o regime do Terror.

se equivalem. O fanatismo os reúne na trindade eterna da burrice, da ignorância e do preconceito” (Sade, 1793, p. 92). Para continuar adiante: “de minha parte, não quero rei nem república; não quero nação; também não quero Ser em supremo! Não tenho a intenção de aplaudir este carnaval! Aplaudir este Jeová de papelão, de som ou, na verdade, de aço! Esta apologia da alma de ratos!” (*ibid.*, p. 104). Enfatizando que o *Ser Supremo* “é verdadeiramente um deus dos mortos. O antigo era semelhante, mas pelo menos fingia ser o deus dos vivos” (*ibid.*, p. 105).

Como se vê, condenou enfaticamente o restabelecimento do que chamou quimera deífica, uma nova religião que combateu energicamente e que esperava que não se concretizasse, da qual não foi apenas um mero crítico. Assumindo posição, declarou que: “Você conhece meu lema: desordem, beleza, luxo, frenesi, volúpia. E ainda, se o ateísmo precisa de mártires, meu sangue está disponível” (*ibid.*, p. 79). Lemas que representam, como admitiu, seu “verdadeiro pensamento” (*ibid.*, p. 107). Além disso, confessando sua insinceridade, admitiu ter naquele momento se cumplido ao movimento republicano, mas apenas de maneira simulada a fim de preservar sua liberdade e sua vida. Nesta condição ocupou, em 1793, o cargo de secretário da *Section des piques*, à qual pertenceu Robespierre. Certamente um dado biográfico que induz a equívocos sobre sua filiação política. Equívoco que pode ser desfeito a partir da consideração de que, como lembra Terrasse, Sade foi “um escritor que teve a honra de conhecer as prisões do Antigo regime assim como as do regime da liberdade” (Terrasse, 1989, p. 42).

De fato, sua consciência de que uma crença e uma política abominável estavam sendo substituídas por outras equivalentes se mostrou bastante clara na ocasião. Interrogou se não “era necessário quebrar os altares da superstição e do fanatismo para reconstruir, ao inverso, esse culto grosseiro? (Sade, 1793, p. 72). Até porque, como lhe parecia, “o costume muda, mas a alma de lama permanece idêntica” (*ibid.*, p. 77). De argumentos como este já se pode vislumbrar a justificativa de sua insistência pelo *esforço a mais*, esforço a fim de evitar não apenas a estagnação do projeto revolucionário, mas o retrocesso de conquistas sociais, morais e políticas que profeticamente antevia. Em favor deste argumento lembro do 18 brumário de 1799 de Napoleão, além da restauração da monarquia em 1814. Na verdade, Sade manifestou uma previsão dos fatos políticos futuros justificada na consideração de que a farsa revolucionária apenas se empenhava em trocar as vestimentas de uma marionete. Farsa construída a partir de um argumento mais sofisticado, o de que a revolução trazia consigo o que chamou de História, ou seja, a noção de progresso tão cara ao Iluminismo francês e em geral. Trata-se de uma ilusão que entendia ter por finalidade servir, de modo disfarçado, ao conservadorismo, já que todo estágio alcançado, quando consolidado, era sempre proclamado como “o fim da história, e é precisamente a isto que assistimos nos dias de hoje” (Sade, 1793, p. 78), concluiu. Com tom profético interrogou seu interlocutor se não estariam trocando um tirano por outro pior: “Não vamos trocar um tirano por outro pior? E por que não, daqui

a pouco, um ditador que assumisse o título de mufti ou, ainda mais engraçado, o de imperador? (*ibid.*). Deste modo, para ele estavam as Luzes preparando as trevas. Como veremos, sua própria noção de história sustentava não o progresso como finalidade, mas o fim da história, por conta do que o futuro deixa de ter futuro.

Na verdade, a nova como a velha ideologia portavam uma concepção de homem radicalmente distinta da sua, esta sim construída no bojo do empirismo e do materialismo filosófico. Para Sade, ambas ideologias sustentavam uma concepção de homem distante de sua organização natural<sup>3</sup>, além de visarem sua manipulação, quer dizer, recusá-la. Como disse, “O que vemos formar-se atualmente? Corpos cortados, privados de seu valor, desinfetados, saudáveis, regularmente retalhados sem o menor sinal de lubricidade aparente” (*Ibid.*, p. 73), ou seja, desprovido de suas inclinações naturais. Assim, a revolução apenas eliminava o súdito enquanto dava nascimento ao cidadão artificializado, ainda mal definido entre o burguês/girondino e o *sans-cullotes*/jacobino.

Quanto à sua própria concepção política e de homem, que recusava tanto o súdito quanto o cidadão, admitiu: “Meus desejos são sempre vivos, variados, incansáveis, continuamente renovados pela imaginação. O pensamento que eu tenho disso é o próprio pensamento. Não o sacrificarei no altar do último fantoche” (*ibid.*, p. 79). Como se vê, inspirado até certo ponto em La Mettrie, visava o resgate do homem natural atribuindo à razão e à imaginação, enquanto sua faculdade principal, a tarefa de em lugar de estabelecer controle da sensibilidade e diálogo com outros homens, apenas atender às suas inclinações e realizar os desejos que elas ensejam.

Para ele, o próprio Terror revelava o mais íntimo da vida passional do homem: “Se a intenção fosse pôr a nu o nó das paixões humanas, que encerram a aniquilação de todos por todos, o sucesso não teria sido maior” (*ibid.*, p. 81). Ele, em si mesmo, seria uma decorrência da espontaneidade da vida passional humana e, portanto, não deveria ser interrompido. Sua sugestão foi a de adicionar nele um pouco de invenção e de pimenta. Sugeriu que o Terror, com seus crimes e vícios, fosse justificado por uma filosofia da natureza humana e não condenado por um moralismo conservador e hipócrita. Até porque, a própria virtude recomendada pela revolução tinha por meta extinguir sua própria agressividade, conduzir toda paixão à morte. Refletiu, “a ponto de se perguntar se a intenção profunda de todo este abatedouro patriótico não seria conduzir à morte contra os prazeres de um século inteiro, aniquilando-o com uma punição na medida de suas devassidões e de seus excessos” (*ibid.*, p. 90).

---

<sup>3</sup> Segundo Clara de Castro (2017, p. 29) há pelo menos cinco sentidos diferentes para o termo organização utilizado por Sade: (1) um sinônimo de máquina cartesiana, (2) uma disposição específica da matéria que possibilita vida e pensamento, (3) a forma específica com que a matéria viva se dispõe num todo contínuo (uma máquina com sentimento e movimento), (4) um mero arranjo geométrico de partículas independente da vida, (5) uma propriedade da matéria. Segundo ela, em Sade ele é empregado com certa ambiguidade nos diferentes discursos dos libertinos.



Nestes termos, a virtude e a restauração do *Ser Supremo* somadas à crença na imortalidade da alma sustentavam a possibilidade de criação de corpos dóceis, sem memória, sem história:

Em suma, o Ser supremo quer selecionar seus corpos e tomá-los, por assim dizer, pela base. É uma experiência de triagem. Talvez um dia ele chegue a inventá-los inteiramente, a produzi-los sem memória, sem passado, incultos, obedecendo imediatamente à sua voz de ferro (Sade, 1793, p. 93).

Finalmente, posso dizer que foi da recusa e superação deste e de todo horizonte limitador e manipulador da natureza humana que Sade se ocupou verdadeiramente enquanto simulava ora críticas ora apoios aos regimes em contenda. Para isto, considerou que a garantia do *esforço a mais* estaria nas letras e nas práticas libertinas que são poderosas, pois como disse, “a chama da filosofia se acenderá sempre ante a chama do coito, ela não se apagará nos templos, ainda que mil seres supremos se agitem para lhe sufocar a centelha” (*ibid.*, p. 110). Já a crença na imortalidade da alma foi combatida com recurso a um argumento emprestado de La Mettrie (*Traité de l'âme*, cap. XXVII), sustentando a finitude do corpo humano e a mente em lugar de alma. Denunciou que a imposição do dogma da imortalidade da alma estava associada ao contínuo assassinato de corpos e ao desprestígio de sua sensibilidade: “A alma imortal e ilusória alimentando-se de corpos” (Sade, 1793, p. 91). Assim, foi à presença dominadora do *Ser Supremo*, à virtude, à imortalidade da alma e à anulação das potências do corpo que Sade contrapôs sua filosofia que não era nem a da revolução, nem a do velho regime. Uma filosofia que expôs a natureza humana em sua *nevura especial*, pois como disse, “em mim, não tenho receio de dizer, os homens continuariam a se agitar em seu lodaçal de paixões e daí tirar prazer, sem dar conta disso” (*ibid.*, p. 99). Sem qualquer modéstia declarou: “Eu penetrei o segredo” (*ibid.*). Uma filosofia que ainda revela seu destino na Terra: “Meu corpo não é nada, cairá onde o acaso quiser” (*ibid.*, p. 108). Em nome do homem natural e sua condição de existência denunciou toda forma conhecida de civilização como hipócrita e sua conservação como infrutífera, pois, como disse, querer conservá-la “é conhecer mal os homens pensar que eles buscam o objetivo que confessam. Eles dizem branco e pensam preto. Sim, quando é não. Pureza e eis o vício. Virtude e a corrupção aumenta” (*ibid.*, p. 75).

Intitulado *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, serviu como instrumento para Sade manifestar uma posição política que até certo ponto pareceu ser a de apoio à República contra a monarquia. De fato, sem vacilo se posicionou contra os esforços reacionários e conservadores, especialmente após o assassinato de Robespierre e ao conflito generalizado que se sucedeu, manifestando seu desprezo: “veremos se não são todos inimigos irreconciliáveis do sistema atual; veremos se não é entre eles que se encontra toda esta casta tão justamente desprezada de *realistas* e

*aristocratas*” (Sade, 1795, p. 191). Identificando o inimigo comum, convocou os franceses a “Mais um esforço! Já que trabalhais para destruir todos os preconceitos, não deixais subsistir nenhum, se um apenas basta para trazer todos de volta” (*ibid.*, p. 194). Para continuar adiante: “tenhamos boas leis, e passaremos bem sem a religião” (*ibid.*, p. 195). Em suma, trata-se de declarações solidárias, mas aos republicanos ateus, ao mesmo tempo em que critica o revisionismo religioso de Robespierre.<sup>4</sup>

Este aparente imbróglio pode ser desfeito mediante o esclarecimento acerca do tipo de leis e costumes que Sade recomendou. Certamente não se trata das leis de privilégio monarquistas nem das leis republicanas que concedia direitos de cidadania aos homens igualando-os. Por isto não se solidarizou com a constituição republicana que acabou não sendo promulgada. De fato, sua recomendação se apoiava nas leis da natureza que deveriam ser reconhecidas e respeitadas, pois como disse “estas leis são tão sensatas quanto simples; [...] são escritas no coração de todos os homens, basta interrogar seu coração para desvendar seu impulso” (*ibid.*, p. 199). Nestes termos, não resta dúvida de que a educação nacional que conclamou deveria se inspirar na autoridade da natureza, no respeito às inclinações que ela dota os homens e nos desejos que ensinam delas.

Um processo educativo revolucionário desta monta só poderia começar pelo combate à religião que consistia de maneira resiliente no berço do despotismo tanto monarquista como republicano. Por isto, sua derrocada suscitaria outra concepção de homem, de moral e, sobretudo, de política. Para tanto, sua estratégia consistiu de início na aniquilação da ideia de Deus e de criação, colocando em seu lugar a de natureza e suas determinações. Mostrou estar convencido de que “a religião deve apoiar-se sobre a moral, e não a moral sobre a religião, é preciso uma moral que se dirija aos costumes [...] mantendo-a sempre à altura da liberdade que constitui hoje seu único ídolo” (*ibid.*, p. 188). De modo que nossas crenças, costumes e leis passem a se orientar pela nossa própria moral, a moral dos homens fortes produzidos pela natureza. Neste caso, uma moral natural que contempla o roubo, a prostituição, o incesto, o homicídio, o infanticídio, a mentira etc.

Para tanto, como dito acima, propôs uma educação nacional de conversão de valores tanto monarquistas como republicanos, pois só assim “algumas virtudes ao menos brotarão deste culto, enquanto só nascem crimes daquele que tivemos a fraqueza de professar” (Sade, 1795, p. 196). Com este ânimo conclamou os verdadeiros revolucionários a corrigirem seus erros do passado, mas sobretudo a prevenirem os futuros, uma vez que “a revolução foi preparada pela estupidez de um povo outra

---

<sup>4</sup> Terrasse esclarece que “em um relatório apresentado à Convenção, reunião do 18º Ano Floreal II, Robespierre denunciou o ateísmo como “ligado a um sistema de conspiração contra a República”, invocou Licurgo, Sólon e até mesmo Sócrates para justificar a restauração da garantia religiosa. Para o culto do Ser Supremo instituído pelo “infame Robespierre”, Sade se opõe à utilidade que teria em seus olhos a restauração dos deuses pagãos: as estátuas de Vênus, Marte e Minerva encontram lugar ao lado da estátua da Liberdade numa utopia política que assume as últimas consequências da morte de Deus e repele as consolações hipócritas” (Terrasse 1989, p. 48).

vez escravizado, e sem o menor obstáculo. Como poderíamos desconfiar que a obra da filosofia seria mais temível do que a do despotismo?” (*ibid.*, p. 197). Com tal interrogação, mesmo criticando-a, elevou a razão à condição de instrumento de crítica e de acesso à verdade, conferindo à razão um papel esclarecedor e, por isto, criador da possibilidade de levantar o véu encobridor da condição humana natural. Desta forma, se o revolucionário encontra limitações que não lhe permite avançar, cabe ao libertino socorrê-lo, cumprindo a tarefa de superar, destruindo, as ideologias políticas e as crenças religiosas da época.

Assim, o panfleto pode ser considerado como parte de uma estratégia de denúncia e de encorajamento a mudanças de costumes, além de transformação social, tudo como efeito de um esforço incessantemente realizado. Fica assim evidente que, em seu ponto de vista, o verdadeiro combate requeria um esforço suplementar para uma efetiva e permanente revolução. Quem sabe até acreditasse de fato faltar pouco para seu êxito, a deposição definitiva do cetro e do incensório? Deposição seguida da destruição contínua dos preconceitos, da moralidade, de si mesmo e do outro como semelhante e de tudo isto como destinado, como veremos, a um fim inevitável determinado pela própria natureza. Ponto de vista que revela a verdadeira posição política de Sade, além de sua filosofia. Nem República, nem Monarquia, já fica cada vez mais evidente. Mas qual filosofia e qual política? Por enquanto, ambas baseadas na verdadeira educação nacional expurgada de religião, embora ainda não saibamos em detalhe todo seu caráter e extensão.

Pois bem, recusada toda forma de religiosidade comum a ambos regimes, Sade avançou na crítica aos costumes franceses avaliando-os em relação às leis que ele próprio esperava fossem promulgadas por um novo e revolucionário regime. Evidentemente já não se trata de um regime resultante da contenda entre republicanos e realistas. Restava refletir sobre a medida e a regulamentação das ações humanas em geral, mas sobretudo sobre seu fundamento. Sobre isto Sade declarou:

Porque a natureza nos ditando igualmente os vícios e as virtudes, em razão de nossa organização, ou mais filosoficamente falando, em razão da necessidade que ela tem de ambos, ela nos inspira a uma medida muito incerta quanto a discernir com precisão o que é o bem e o que é o mal (Sade, 1795, p. 204).

No entanto, não se trata de um simples relativismo moral que, por ventura, obsta a autoridade da natureza. Ao contrário, como disse adiante, “seu melhor órgão (sua voz) deve dirigir todas nossas ações” (*ibid.*, p. 207). Além disso, reconhecendo o caráter de singularidade e exceção que toda uma tradição filosófica empirista-materialista atribuiu ao homem, Sade declarou que “seria um evidente absurdo querer prescrever (aos homens) leis universais” (*ibid.*, p. 208). Assim, deslocou o fundamento moral dos costumes da lei universal, que orienta e constrange, para a ordem do Direito natural, que concede e estimula o gozo dos desejos. Isto porque não lhe

restava dúvida de que a universalidade da lei, que supõe homens igualizados, despreza justamente o carácter desigual dos homens desconsiderando sua peculiar organização natural. Neste caso, seja republicana ou monarquista, a lei, na impossibilidade de haver uma para cada homem, única circunstância em que não ultrajaria a natureza, estaria invariavelmente em oposição à natureza. Foi, por fim, em nome do materialismo ateu que ofereceu suas sugestões na esperança de ter pelo menos parte de suas expectativas atendidas por ocasião do “novo código que estamos preparando” (*ibid.*, p. 205).

Neste código, a calúnia, o roubo e o assassinado seriam justificados pelos seus aspectos positivos. Para ficar em um exemplo, argumentou que “o roubo, cujo efeito é nivelar as riquezas, é um grande mal num governo cujo objetivo é a igualdade. Não, sem dúvida, porque, se de um lado ele mantém a igualdade, de outro mostra como se deve conservar os bens” (*ibid.*, p. 213). Sugestão que ecoa sua crítica à noção de pacto social, uma vez que consiste em que, a fim de se tornar cidadão, cada homem renuncie ao direito natural a todas as coisas, além de suas propriedades para assegurar e manter o que pode, ou espera, conservar. Nestes termos, o roubo só poderia ser criminalizado em função do injusto respeito à propriedade alheia.

Para além dela, quanto a si mesmo, o homem “segue o primeiro e o mais sábio dos movimentos da natureza, aquele de conservar sua própria existência, não importando à custa de quem” (*ibid.*, p. 215). Ecoando as teses de Hobbes em *Do cidadão*, declarou que “todos os homens nascem livres, todos são iguais em direito” (*ibid.*, p. 221). Assim, sempre sob o primado deste direito, as leis que esperava de uma verdadeira República teriam a função, não de obstaculizar (a partir do que se afasta de Hobbes), mas de sempre oportunizar o direito incontestável concedido pela natureza de realizar livremente os desejos humanos e conceder-lhes toda posse de objetos necessária para suas realizações.

Para ele, o verdadeiro republicano, no exercício do seu Direito natural, não apenas calunia, mente, rouba e assassina, mas também pratica toda forma de libertinagem, como prostituição, adultério, incesto, estupro e sodomia. O faz sempre visando a realização de seus desejos e, por consequência, demanda uma sociedade sob um governo pautado por este espírito.<sup>5</sup> De modo que uma condição de vida como esta exigiria “a insurreição, [...] ela deve ser, portanto o estado permanente de uma república” (*ibid.*, p. 216). Insurreição que suscita sempre um esforço a mais, um

---

<sup>5</sup> Sobre este aspecto, Terrasse questiona se o panfleto anuncia, de fato, o fim da sociedade. Para responder em seguida: “Apenas para aqueles que confundem a sociedade com o que chamamos de Estado de direito, e especialmente com o Estado sem direito. Quando o homem civil se torna o homem natural, a comunidade humana ou mesmo nacional subsiste, mas sujeita à única lei da selva. A destruição do aparato estatal significa que os crimes individuais não sofrem mais consequência; não sendo amplificadas por solidariedades coletivas, as desordens permanecem pontuais. Sade conseguiu encontrar essa lição em Rousseau, para quem as desigualdades dificilmente ameaçam a felicidade dos homens, desde que não sejam institucionalizadas” (1989, p. 50).

esforço que impulsiona continuamente cada homem às atitudes necessárias à sustentação da nova sociedade que se estagna e se enfraquece quando moralizada. Nisto consiste o empenho do verdadeiro republicano que dela toma parte.

Feitos os esclarecimentos e dadas as sugestões, cuja intenção era a de contribuir para a elaboração do novo código republicano em processo, Sade concluiu que:

Agora que, a respeito de tudo isso, estamos curados da multidão de erros religiosos que nos cativavam, e que, mais próximos da natureza pela quantidade de preconceitos que acabamos de aniquilar, só escutamos sua voz, estejamos seguros de que, se houvesse crime em alguma coisa, seria antes por resistir às inclinações que a natureza nos inspira do que por combatê-los, pois, persuadidos de que a luxúria é uma consequência dessas inclinações, trata-se muito menos de extinguir em nós esta paixão do que regrar os meios para satisfazê-la em paz (Sade, 1795, p. 217).

Para o que as paixões necessitam da mais ampla liberdade, vale dizer, necessitam de oportunidade. Única condição que dá ocasião ao ímpeto despótico de cada homem, como disse, “a dose de despotismo que a natureza colocou no fundo do seu coração” (*ibid.*, p. 147), e que carece de uma oportunidade de “expansão livre para esses desejos tirânicos que, apesar dele, atormentam-no incessantemente” (*ibid.*, p. 147), até serem totalmente realizados.

Em suma, a condição fundamental é que o libertino disponha de um ambiente que fornece a proteção necessária contra eventuais restrições e sanções externas. Local que permite se manter em movimento incessante, pois neste aspecto trata-se, como indicou Didier (1973), sobretudo de um *materialismo de revolta*. Revolta e insurreição que devem ocorrer de modo permanente e que é característica e consequência de uma filosofia que visa o esclarecimento, superação e combate do que julga ser obstáculo e retrocesso político. Local que possibilita a liberdade de realização irrestrita das paixões, onde a imaginação desimpedida permite a cada corpo seu excesso.<sup>6</sup> Por isso Madame de Saint-Ange convida Eugénie: “Passemos ao meu *boudoir*, lá estaremos mais à vontade; já avisei aos serviçais, esteja certa de que não seremos interrompidas” (*ibid.*, p. 50).

•

A Orgia, longe de ser uma prescrição política, o que faria dela uma simples alternativa à monarquia e à República, pode ser pensada como um efeito da naturalização da vida social e neste sentido, ela enquanto cena, mas também enquanto ambiente, ar-

---

<sup>6</sup> Neste aspecto, Sade teria feito, segundo Deprun, uma interpretação conveniente e distorcida de La Mettrie. Isto porque, na verdade, enquanto “médico determinista, La Mettrie constata que certos homens por suas organizações buscam prazeres que inclusive consideram crapulosos e indecentes” (1976, p. 746) devendo, por isto, serem evitados e corrigidos.

quietura, topografia, mobiliário, decoração, vestuário, culinária e, sobretudo discurso, sustenta teórico e praticamente o livre exercício de todas as inclinações naturais humanas por meio da roteirização da luxúria delas decorrentes. Para isto ela conta com mais do que regras e disciplina. Conta com uma distribuição arquitetônica onde o libertino se entrega a todas as paixões que necessitam de total isolamento, privacidade e sigilo. Trata-se de locais variados, castelos requintados, amplos, adequadamente mobiliados, bem abastecidos de alimentos e bebidas tonificadoras, além de bem situados geograficamente e espalhados por muitas cidades da Europa, entre os quais, o famoso castelo de Silling de *Les 120 journées de Sodome*, de 1785.

Visando regerar seu funcionamento, especialmente a relação entre os participantes, Sade idealizou e regrou uma sociedade. Chamou-a *Société des amis du crime*, cujo estatuto foi publicado na obra *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice*, de 1797. Estatuto que, sem dúvida, colabora para o esclarecimento de seu posicionamento político. No interior desta sociedade e sob a proteção deste estatuto, o libertino, sem ser confundido com um Soberano que estaria acima das leis, teria a oportunidade de atender às suas inclinações sensíveis tanto com o auxílio de um novo dispositivo legal que disciplina suas práticas, como pela construção de um ambiente adequado. Sob seu abrigo os libertinos se reconhecem como estando entre os fortes. Trata-se de um estatuto concebido sob os auspícios de uma razão expurgada de preconceitos e segundo sua própria filosofia que, como já indiquei anteriormente<sup>7</sup>, foi elaborada pela condução às últimas consequências do empirismo moderno e do materialismo de seus contemporâneos.

Para dar consistência a esta afirmação recorro aos dois parágrafos de abertura do estatuto mencionado. No primeiro, Sade esclareceu que o sentido moral atribuído à palavra crime, como qualificação negativa de ações humanas, não se aplicaria em sua sociedade, pois nela os homens viveriam como que *acorrentados* apenas às leis da natureza e ao que elas prescrevem neste tema. Ponto de vista que expressa sua concepção de política que tem em primeira instância o propósito de resgatar o homem civilizado, naquele momento em vias de compor uma nova sociedade, restaurando seu *estado natural*, vale dizer, sua condição fundamental de *indivíduo de exceção*, como bem definiu Hobbes. Em síntese, Sade visou o regramento de sua sociedade com apelo à escuta da voz da natureza, restaurando seu determinismo.

Para esclarecimento deste propósito, é sempre bom lembrar que, para Sade, o estado social não se distingue, mas se confunde com o natural. Não apresenta descontinuidade a ser superada, uma vez que o primeiro se prolonga dentro do segundo. Foi apoiado neste ponto de vista que assumiu a tarefa de resgatá-lo para a verdadeira República. Resgate que exige sempre um esforço a mais para sua execução; passos dados sob a forma de insurreição permanente. Assim, seu estatuto denuncia toda forma de lei e de moralismo que se opõe ao determinismo natural, ao

---

<sup>7</sup> No artigo Le Marquis de Sade: un matérialisme aux conséquences ultimes, 2014.

jogo de forças ao qual pertencem todas as inclinações e desejos delas decorrentes. Estes, na contramão de Rousseau<sup>8</sup>, não foram concebidos por Sade como degeneração da vida em sociedade. Na verdade, como lembra Terrasse, “esta redução da natureza à pura necessidade levanta todo obstáculo à exploração dos instintos e permite reconstruir o estado original do homem, que para dizer a verdade, ele jamais deixou” (Terrasse, 1989, p. 45).

Dando continuidade à noção de Orgia, ilustrativa de sua filosofia, acrescento alguns dados biográficos de Sade me valendo da obra de Donald Thomas, de 1992. Ela revelou uma curiosa fantasia infantil, a “de construção de um mundo autossuficiente” (Thomas, 1992, p. 117), que teria sido construída a partir das frequentes viagens de inverno aos castelos de familiares. Já adulto, em 1774, aos 34 anos, Sade foi acusado de ter levado adiante sua realização tendo como cenário o famoso castelo de Lacoste, na Itália. Experiência que foi sabotada pela fuga de moças insubordinadas e greve de cozinheiras rebeladas, seguido de um processo judicial que o incomodou por anos. Como se vê, não foram apenas as declarações políticas que o levaram aos tribunais e às prisões. O resultado disto é que o acúmulo de experiências fracassadas, diz seu biógrafo, o colocou diante da alternativa da literatura e do teatro.

Ele ainda informa que foi também em uma viagem à Itália, em 1755, que Sade despertou para o reconhecimento do egoísmo como a primeira lei da natureza, dando os primeiros passos em direção à lenta elaboração de sua filosofia materialista. Nesta mesma viagem ampliou seu imaginário e incendiou suas fantasias ao conhecer a Vênus de Ticiano, o museu de cera de dissecação de corpos e a estátua de Hermafrodite. Em Roma conheceu ainda a catedral de São Pedro que, mais tarde, serviu de cenário para as aventuras de Juliette (onde solicitou ao Papa Urbano IV a famosa dissertação sobre o mal e o crime). Finalmente, foi em Florença que teve a oportunidade de identificar a prostituição como a segunda lei da natureza. Ambas foram resumidas em uma lei fundamental da natureza, *la raison du plus fort*, fundamental sobretudo para a construção de sua filosofia política.

Mais tarde, em 1778, acusado duplamente por um espancamento e uma tentativa de envenenamento foi encarcerado em Paris no castelo de Vincennes por treze anos. Ao perder a esperança de liberdade, nele assumiu a condição de leitor e de escritor voraz e assim construiu um mundo particular dentro da cela, realizando literariamente suas fantasias enquanto, segundo alguns comentadores, lustrava suas obras com pensamentos filosóficos. Sade, me parece, foi mais longe, valendo-se e dialo-

---

<sup>8</sup> Igualmente crítico da distinção e do distanciamento entre sociedade e natureza, mas tomando posição contrária à das filosofias da natureza de sua época, Rousseau, enquanto *promeneur solitaire*, condição que assumiu em 1762, visou, na obra *Les rêveries du promeneur solitaire*, a recuperação da harmonia entre o homem e a natureza, pois a considerava sem contradição e como manifestação de beleza, harmonia e perfeição. Aproximação justamente como possibilidade de reconstrução da integralidade humana, esperando obter da natureza princípios confiáveis para a renovação tanto do homem, tornado livre pelo florescimento de suas disposições naturais, como da sociedade.

gando, sobretudo, com a história da filosofia. Enquanto detento tomou conhecimento das obras de incontáveis poetas e filósofos de diferentes períodos e origens como Heráclito, Epicuro, Lucrecio, Marcial, Sêneca, Virgílio, Horácio, Tácito, Luciano, Petronio, Virgílio, Maquiavel, Espinosa, Hobbes, Newton, Buffon, Montaigne, Helvétius, D'Alembert, Voltaire, Rousseau, Condillac, Montesquieu e especialmente D'Holbach e La Mettrie, nos quais inspirou fundamentalmente sua filosofia natural e moral. É verdade que bem à sua maneira.

Com este cabedal, a partir de 1782 passou a redigir suas teses, por exemplo, em obras como *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, um gênero literário frequente nos círculos da ilustração francesa. Nela apresentou a tese, que tomou emprestada de La Mettrie e D'Holbach, de que a vida deve ser considerada como processo mecânico (na verdade fisiológico) que envolve matéria, movimento e sensibilidade, compondo sua própria noção de *homem-máquina*. Além desta, assumiu muitas outras teses emprestadas do materialismo como a recusa do dualismo cartesiano, pela qual a vitalidade e a sensibilidade são admitidas como propriedades da matéria; a homogeneidade material e a especiação entre os seres vivos; a consideração do homem como uma organização de fibras e tecidos musculares e o prazer como resultado de seu movimento (fenômeno conhecido pela fisiologia da época como iatromecanicismo, concebida por Boerhaave e von Haller); o acaso, conjugado com determinismo, na constituição dos seres vivos (ecoando o atomismo clássico); assim como a ausência de finalidade da existência humana (com exceção da experiência do prazer). É verdade que de fato sustentou um certo princípio de conservação da vida, mas sem incompatibilizá-la com a possibilidade de sua extinção sobre a Terra, o que inclusive recomendou fortemente. Por fim, como um *ideólogo*, assumiu um ponto de vista sensualista dando à razão o estatuto de serva da sensibilidade, pelo pressuposto de que a gênese da primeira decorre da complexidade e funcionamento da segunda.

Também de suma importância em sua filosofia foi a consideração do prazer enquanto paixão fundamental para a organização e atitudes humanas. Se servindo de Condillac, mas especialmente de La Mettrie, mesmo que divergindo deles, considerou o prazer, em sua dimensão orgânica, como resultante de uma irritação, uma agitação mecânica intensa das fibras constitutivas do corpo humano. Concepção que Sade ilustrou nas frequentes cenas de titilações, espancamentos e flagelações, visando muito além de uma simples transgressão de padrões sexuais. Ainda neste âmbito, Sade reconheceu a influência da alimentação e das condições geográficas e climáticas na organização do caráter, reafirmando a continuidade entre a dimensão física e a moral, fortemente sustentada por médicos-filósofos franceses do século XVIII, como o próprio La Mettrie, além de Cabanis, cuja obra principal recebeu o nome de *Rapports du physique et du moral* (1802/1815). A adoção deste ponto de vista antropológico torna compreensível as frequentes peregrinações de seus personagens libertinos pelo continente europeu visando usufruir da diversidade do clima e da abundância de alimentos tonificadores, fundamentais para o exercício da vida libertina.



As contribuições de Sade decorreram da radicalização de teses do empirismo e do materialismo francês, especialmente as consequências que extraiu da origem sensorial da razão e do ateísmo, mas sobretudo da moral e do desprezo pela conservação da vida, infrequentes em sua época.<sup>9</sup> Por conta disso, Sade criticou La Mettrie, além de outros filósofos materialistas, por não terem se dado conta de que só o ateísmo radical, somado ao crime, sustentariam de fato a concepção do homem como máquina. Para ele, a ingenuidade destes consistia em atribuírem à natureza humana pressupostos como autonomia da razão, esclarecimento, progresso moral e social, além da presença de um vigoroso instinto de conservação da vida. Ao contrário, segundo Sade, a condição humana estaria fundada na submissão à sensibilidade e à sua finalidade de gozo ilimitado de prazeres. Ela estaria vinculada à voz da natureza, uma certa natureza exaustiva, um pouco distante da de D’Holbach, de Diderot e, ao mesmo tempo, por antecipação, muito próxima de Carnot-Clausius.<sup>10</sup>

Pois bem, para avançar na compreensão da filosofia e do posicionamento político de Sade, assim como do conceito de Orgia que os ilustra, passo agora a contextualizá-los na tradição filosófica moderna. Como diz Monzani (2011), na modernidade uma nova compreensão do homem foi posta em relevo, justamente porque nela teria ocorrido uma reformulação da própria noção de homem, de sociedade e de natureza em geral. Por tudo isto, parece consensual a ultrapassagem que o projeto filosófico da modernidade promoveu acerca da concepção clássica de homem. Algo possível, entre outras coisas, pela evolução da noção de vida passional humana, cuja primazia foi ocupada pelo amor, por exemplo em Malebranche, seguida pelo desejo, em Hobbes, e ultimada pelo prazer, em Condillac.<sup>11</sup> Dentre os três, considero que Hobbes deu decisiva contribuição para a criação de condições de possibilidade da emergência da obra de Sade, no século seguinte. Digo isto porque também considero que encontramos na modernidade, mas especialmente em Hobbes, algo que

---

<sup>9</sup> Terrasse reforça este argumento ao esclarecer que, por exemplo, o próprio “Diderot, no entanto, queria preservar o caráter moral da natureza, convencido de que, numa sociedade harmoniosa, o físico e o moral concordavam com o mesmo propósito. Mais radical, d’Holbach, no Sistema da natureza, propôs uma visão cosmológica em que uma fatalidade cega preside ao ciclo de mortes e renascimentos; mas ele ainda supunha que o instinto de conservação levou o homem a buscar sua utilidade em vez da destruição. Trata-se de uma busca possibilitada pelo conhecimento de suas leis, portanto admitindo que a mesma contradição que anima a natureza poderia ser evitada no e pelo homem” (1989, p. 44).

<sup>10</sup> Neste caso me refiro à noção de natureza entrópica que atribui (2016) a Sade em condição embrionária. Digo embrionária porque, de fato, Sade muitas vezes externou uma noção de natureza sob a perspectiva da conservação, em acordo com a primeira lei da termodinâmica, o que merece ser aqui considerado. O fez, por exemplo, em *Diálogo entre um padre e um moribundo*, quando o moribundo ateu e materialista, debatendo sobre o sentido da morte, certamente inspirado em D’Holbach, interrogou seu oponente: “Não tenho sob os olhos o exemplo de tudo o que é gerado e regenerado perpetuamente pela natureza? Coisa alguma perece ou se destrói no mundo, meu amigo; hoje homem, amanhã verme, depois de amanhã mosca, não é sempre existir? (2001, p. 27). Neste caso, trata-se de um contexto em que, segundo um ciclo determinado por leis de morte e renascimento, a morte resulta da privação temporária de organização da matéria, mas que não a impede de interagir, mudar de forma, corromper-se, segundo um movimento que a impulsiona até o repouso e deste novamente ao movimento.

<sup>11</sup> Sobre os diferentes tratamentos que estas paixões receberam na modernidade, cf. Monzani, 2011.

qualifico como uma “descoberta” acerca do homem e de sua natureza. Descoberta relativa à equívocidade do desejo em relação a seus objetos, além do egoísmo e da inapetência para a sociabilidade. Equívocidade dos desejos que fundamentou a situação instável e insegura de guerra de todos contra todos, o que ensejou de fato um projeto político sob a forma de um pacto artificial de sustentação e conservação da vida alcançável no interior da civilização, possibilitada pela auto restrição ao direito natural, este sim de natureza entrópica. Pacto responsável pela ultrapassagem do primitivo estado de natureza de direito para o estado civilizado de lei, no qual o homem finalmente se encontrou em segurança e proteção para a concretização de potencialidades e a realização segura de desejos orientados. Tudo justificado e regido, como admitiu Hobbes no *Leviatã*, por um princípio de auto conservação que consiste no que reconheceu como essência do *conatus*, mas igualmente numa *prudência* adquirida.

Hobbes e Sade podem ser identificados como pontos nevrálgicos da modernidade. Encontramos neles dois projetos filosóficos que em muito compartilham, mas que também se distinguem, de modo que Sade pode ser considerado, com toda licença solicitada ao leitor, um desdobramento ou, quem sabe, uma radicalização de Hobbes. O mérito deste ponto de vista é que, ao situá-lo na história da filosofia, recoloca adequadamente o problema acerca do posicionamento político de Sade. Ao situá-los percebemos com clareza que o projeto de Estado de Hobbes e a concepção de Orgia de Sade, se caracterizam por intenções e finalidades distintas, pois enquanto o primeiro, na condição de organização social e política pactuada, visa a segurança e conservação dos seus membros, o segundo, que também considero uma organização social e política, embora muito mais descritiva do que prescritiva, visa a preparação orientada pela natureza para a aniquilação de seus membros.

Este ponto de vista pode ser reconhecido, por exemplo, em *Histoire de Juliette*, onde Sade, se distanciando de Hobbes, sustentou que a segurança e a conservação da vida humana só ocorrem em função de ligações e de providências que são obra da fraqueza, da educação e dos preconceitos humanos. Assumindo a posição de porta voz da natureza Sade declarou que:

Farás bem se te conservares e multiplicares, relativamente a ti; se te destróis ou destróis os outros, se puderes mesmo aniquilar usando faculdades inerentes à tua espécie [...] se puderes absorver o império absoluto dos três reinos, farás uma coisa que me há de agradar infinitamente; porque usarei, por minha vez, o mais suave efeito do meu poder, que é criar, renovar os seres. Para de engendrar, destrói tudo quanto existe, pois não incomodarás o que quer que seja à minha marcha (Sade, 1979, t. II, p. 474).

Com estas palavras sustentou mais uma vez a tese de que a criação e a destruição, assim como o crime são consequências da verdadeira lógica que indistintamente governa o mundo material (físico e biológico) e, por extensão, deve governar o humano, posto que considerados em continuidade. Trata-se de um argumento que encontra

complemento também em *La nouvelle Justine*, onde declarou que nossos gostos são naturais e derivados de nossa organização quando “operam criações assim como destruições [...] Aqui está toda a história do assassinato” (*id.*, 1977a, t. I, p. 363).

Aconselha atitudes segundo a recomendação da natureza:

Roube, pilhe, estupe, incendeie, torture, assassine seu pai, sua mãe, seus filhos, cometa sem medo todos os crimes que parecem bons para você; eu gosto de suas infâmias, elas me agradam, estão de acordo com o que espero de você, e eu quero que assim seja, porque eu vos inspiro [...] (*ibid.*, p. 364).

Para completar adiante:

Aprenda que não há nada em você que não pertença a mim, nada que eu tenha colocado sem um bom motivo; a mais abominável de suas ações, como a mais virtuosa de outro, são apenas maneiras de me servir; eu estimo tanto aquele que destrói como aquele que constrói, todos me servem, embora por diferentes meios. Não te contenhas, desafie as leis, suas convenções sociais e os teus deuses; escute a si mesmo, e creia que se há um crime a meus olhos, é de opor ao que te inspiro, tua resistência ou tuas falácias (*ibid.*, p. 365).

Finalizou reconhecendo que “quanto maior for seu crime, mais terá servido à natureza” (*ibid.*). De modo que, em síntese, há em Hobbes e em Sade uma concórdia, a de que os destinos proporcionados por suas organizações políticas dependem de orientações racionais, de um certo esclarecimento. Contudo, ao cabo, também sobre isto divergem. Esclarecer esta divergência nos auxiliará a compreender o tipo de iluminismo que Sade combateu assim como o que se valeu. Para isto, terei que recorrer novamente à história da filosofia, mais uma vez ao materialismo francês do século XVIII.

Recorro a Condillac, especialmente ao *Traité des sensations*, de 1754, onde realizou o que mais tarde foi nomeado por Destutt de Tracy de *ideologia*, a saber, a investigação genética das ideias. Trata-se de uma investigação que pressupõe como dado primário do homem a faculdade sensível por meio da qual circulam as afecções que ensejam sensações e, quando transformadas, dão constituição às faculdades racionais. Um processo que executa a passagem ininterrupta do sensível ao racional; uma aplicação da noção moderna de *continui in natura*.

Para melhor compreendermos o papel concedido à sensibilidade, observemos que para Condillac o que chamamos razão, entendimento, ou ainda, faculdade intelectual nada mais é do que uma consequência das experiências sensíveis, que tem como seu primeiro produto a sensação e o último o julgamento. A razão, justamente enquanto produto da sensibilidade, no exercício de sua função e em decorrência da sua própria experiência, se destaca e opera com autonomia em relação aos apelos da sensibilidade, à toda sorte de inclinações viciosas que dela derivam, opondo-lhe resistência. Deste ponto de vista, Condillac, assim como Hobbes, La Mettrie, D’Holbach, Kant e tantos outros filósofos modernos, concebeu o homem como disposto

à superação de sua organização natural, quer dizer, de superação de sua imersão inicial na existência sensível por meio de uma razão esclarecida, neste caso, independente da sensibilidade.<sup>12</sup> Inclusive com o auxílio de um mecanismo biológico de conservação que induz à fuga da dor e à busca do prazer. Trata-se de um homem que dispõe de julgamentos que distinguem, na relação com os objetos do mundo, o que é benéfico do que é prejudicial à sua organização, de modo a orientar seu desejo pelo primeiro e sua aversão pelo segundo. Trata-se de um tipo de *princípio de vida*, de auto conservação e de harmonia possível com o mundo, presente em toda filosofia moderna, ou quase toda, não fosse por Sade.

Sade recusa-o, pois tal princípio e uma razão que por ele se orienta atua como agente regulador das inclinações da sensibilidade, administra seus desejos e aversões e assim suas relações com os próximos e com o mundo. A partir desta gestão da sensibilidade o homem tem a possibilidade de viver o presente tendo em vista o futuro, e ainda, de viver sua própria vida tendo em vista aquele que reconhece como seu semelhante, ultrapassando seu isolamento e auto referência. Prospeccionando o futuro, superando os conflitos de interesse, o homem racional se provê em sociedade de segurança e de autonomia em relação à voz autoritária da natureza. Pode-se dizer que nesta expectativa se comportou a ilustração francesa.

Quanto a Sade, as coisas se passaram diferente. Seus leitores sabem que ele recorreu à mesma genética das faculdades racionais pela via da experiência sensível, contudo extraiu consequências bem diversas das de Hobbes, Condillac, La Mettrie e D'Holbach ao conferir-lhes função e finalidade diversa. Quero dizer, acompanhando-os até certo ponto, mas divergindo, Sade sustentou que toda faculdade racional, uma vez derivada da sensibilidade, deveria permanecer a ela associada, mais do que isso, a seu serviço, atuando segundo a finalidade de atender às suas inclinações e interesses.<sup>13</sup> Assim, recusou o funcionamento de uma faculdade racional, seja em seu aspecto cognitivo, moral ou estético, que não tenha por finalidade participar do jogo mecânico de forças cegas naturais, reconectando o homem ao seio e ao domínio da natureza, à escuta de sua voz nunca lhe opondo resistência.

Uma de suas consequências inevitáveis foi a sustentação da renúncia à pretensão da liberdade, da autonomia da vontade, como corolário da ausência de oposição entre razão e sensibilidade, entre a ordem natural e a cultural. Renúncia de suma importância para a construção da apatia, vale dizer, uma desubjetivação que Sade concebeu para o libertino, condição de sua admissão à Orgia, à sua sociedade. Nestes

---

<sup>12</sup> Sobre esta possibilidade, Markovits esclarece que segundo La Mettrie, “a organização, enquanto excelente fábrica, pode se modificar pela educação e ganhar propriedades que não dispunha em si. Educação e organização se compõem na máquina humana. A educação humana pode mesmo se afastar da existência animal [...] produzindo seus signos e suas normas” (2006, p. 84).

<sup>13</sup> Sobre esta diferença de ponto de vista, Terrasse lembra que “os filósofos das Luzes inventaram a sensibilidade para obscurecer, ante o abismo que eles abriram, a ausência de um *guard rail*. O sentimento interior, a “voz da consciência” ressuscitam os valores perdidos. Sade retém apenas a sensibilidade física, a imaginação que faz crescer nossa capacidade de gozar” (1989, p. 47).

termos, fica evidente que sua filosofia moral não admite a hipótese de uma orientação racional da sensibilidade enquanto constrangimento interno e nem mesmo externo, como recomendou Hobbes, Kant etc. Menos ainda admite o reconhecimento de um Direito civil sustentado por instituições reguladoras, vale dizer, conservadoras da vida social. Mais ainda, se houvesse para ele uma lei que fundamente a ação humana, deveria ser a que ordena o pronto e irrestrito atendimento de toda inclinação, a despeito de todo risco de vida.

Este ponto de vista, presente em toda sua obra com maior ou menor ênfase, foi exemplarmente apresentado em *La nouvelle Justine*. Já em sua introdução, para efeito de epígrafe, declarou que “somos criminosos para ilustrar as inclinações bizarras que nos inspira a natureza” (Sade, 1978, t. I, p. 353). Por este argumento justificou a opção pelo mal e pelo vício, dadas as vantagens que os acompanham. Na mesma obra, nas palavras do personagem Clément, Sade acrescentou que “a coisa mais ridícula do mundo, minha querida Justine, é querer contestar as inclinações dos homens, contrariá-las, censurá-las ou puni-las, quando elas não estão conforme, seja às leis do país que se habita, seja às convenções sociais” (*ibid.*). Para continuar: “Os homens jamais compreenderão que toda inclinação, que se possa supor bizarra e criminosa, seja resultado de um tipo de organização que nós recebemos da natureza” (*ibid.*). Dito isto, sempre considerando a singularidade da organização humana, interrogou:

Qual o objeto de gozo do homem? Não é aquele que dá aos seus sentidos toda irritação a que são suscetíveis a fim de alcançar melhor e mais calorosamente a última crise/convulsão? [...] crise/convulsão preciosa que caracteriza a fruição do bom e do mau, em razão de maior ou menor atividade envolvida nessa crise/convulsão? (Sade, 1978, t. I, p. 358)

Com isto não deixa nenhuma dúvida sobre a regência da natureza e sobre a submissão a ela. Mais ainda, indica a verdadeira função da razão, particularmente de sua faculdade imaginativa, em relação à sensibilidade, considerando que a cooperação entre elas teria como resultado um efeito potencializador da sensibilidade. Descreveu-o nestes termos:

A emoção da voluptuosidade é, sobre nossa alma, uma espécie de vibração produzida por meio das agitações que a imaginação, inflamada pela recordação de um objeto lúbrico, faz experimentar nossos sentidos, ou melhor ainda, pela excitação que nos reapresenta tal objeto de modo que nos abala mais fortemente (*ibid.*, p. 360).

De modo que a voluptuosidade consiste no mais elevado estado “de felicidade física que (o homem) possa alcançar” (*ibid.*, p. 361), justamente produzida pela intensificação de uma sensação pela via da imaginação. Como se vê, já que não o cria (posto que é de natureza orgânica, como ensinou La Mettrie em *Anti-Sénèque*), a

imaginação só atua em favor da intensificação do prazer. Assim, se ceder voluntariamente às inclinações corresponde a obedecer às leis naturais, resistir equivale a ultrajá-las. Nisto reside a contribuição de Sade para a compreensão da natureza humana, a saber, o ponto de vista de que cabe à sensibilidade indicar a própria máxima de nossa vontade e de nossas ações. Como consequência disto, à maneira do *mal radical* kantiano, à razão cabe acolher e viabilizar a execução de sua máxima. Lembro que esta possibilidade foi também indicada por Hobbes no *Leviatã* como sendo um dos fundamentos da *guerra de todos contra todos* que tem sua causa na diversidade, na espontaneidade dos gostos e no Direito natural a tudo recorrer para seu atendimento.

Sade seguiu denunciando que apenas os moralistas, sejam monarquistas ou republicanos, sustentam que os vícios e os crimes desagradam à natureza e a Deus. Justamente por ignorarem que, de fato, é dela que vem toda ordem de vícios e crimes. Pergunta seu personagem Dubois:

Há uma única de nossas sensações que não provenha dela, um único desejo que não seja sua obra? Seria, pois, razoável dizer que ela nos deixaria ou nos daria inclinações para uma coisa que lhe prejudicasse, ou que lhe fosse inútil. Se, pois, os vícios lhes servem, por que deveríamos querer resistir-lhes? (Sade, 1978, t. I, p. 796).

Argumento que faz da razão e da imaginação mestres de obras da sensibilidade, da inclinação e de seus desejos, legítimos guias e reitores de nossas vidas e relações sociais. Sensibilidade e razão coerentes com a natureza, por conseguinte, com a promoção do prazer exaustivo e da felicidade libertina.

•

Ainda longe de considerar ter alcançado o sentido preciso de seu ponto de vista político, parto para as considerações finais na esperança de pelo menos ter recolocado adequadamente o problema da relação problemática de Sade com a filosofia e a política de seu tempo. Problema, ou enigma que ganha outro contorno se considerarmos que Sade completou um “movimento” cujo início situei no empirismo de Hobbes e que teve seu ápice no materialismo de La Mettrie, D’Holbach, Condillac, entre outros, conduzido às últimas consequências. Sade o fez, ao menos embrionariamente, a partir de uma concepção de natureza com acento entrópico a despeito de seus argumentos em favor da conservação da vida. Em suma, foi pela indicação da presença precoce de noções entrópicas na composição de sua filosofia que sustentei a recolocação do problema da posição política de Sade. Assim, foi apoiado na concepção de natureza exaustiva e de homem a ela identificado, que Sade promoveu a ultrapassagem da noção de cidadão para a de libertino como ser de exceção e de morte, o que de certa forma, permite admitir que ele teria restaurado uma finalidade já abandonada pelos materialistas.

Foi assim que em lugar do súdito e do cidadão, Sade concebeu o libertino como dotado de um corpo e de uma sensibilidade cuja finalidade é a satisfação plena de toda inclinação. Dotado de um corpo que é palco de conflito, de diversidade e de desordem de paixões e de desejos que são sempre de morte, cuja realização visa sem hesitar. De modo que da política à felicidade libertina Sade não admitiu descontinuidade nem contradição. Ponto de vista que ficou explícito em *Histoire de Juliette*, onde proclamou, como vimos, a submissão à voz da natureza que recomenda que façamos aos outros tudo o que recusamos em relação a nós. Uma recomendação expressa como lei imperativa da razão naturalizada que realiza a determinação destrutiva da natureza. É neste sentido que a Orgia visa, num propósito inverso ao do Estado de Hobbes, à oportunização do convívio efêmero de indivíduos atomizados, verdadeiros seres de exceção, destituídos de qualquer instinto, bom senso, prudência ou princípio de conservação que evite a contradição e o fatalismo da ordem natural. Pela ausência de qualquer laço provedor, Terrasse reconhece que “à exemplo de Rousseau, Sade imagina que nascemos todos isolados” (Terrasse, 1989, p. 45), mas diferente dele, admitiu que nunca deixamos de ser, continua, “todos inimigos uns dos outros, todos em um estado de guerra perpétua e recíproca” (*ibid.*). Até porque, finaliza, “a obra de Sade tende a suprimir a distinção entre estado de natureza e a Sociedade” (*ibid.*, p. 46).

Tudo isto concebido no rico ambiente filosófico que pertenceu. Sobre isto, me coloco em acordo com Terrasse, para quem “Sade não tem nada a esconder ele diz tudo; ele pilha e copia seus antecessores, inspiradores e adversários sempre cúmplices, para forçá-los a confessar o que dizem e, na sua própria voz, proferir o indizível” (*ibid.*, p. 42).<sup>14</sup> No entanto, o faz sempre mostrando rigor argumentativo e coerência filosófica. Rigor e coerência que me permitiram reconhecê-lo como um representante do materialismo francês, mas ao qual não se deteve ao revelar a morte como a verdade do materialismo e a exaustão como um objetivo político, que para ser executado exige *encore un effort*. Desta forma, Sade teria ido muito além do que declara Noëlle Châtelet quando afirma que “Sade não faz nada mais do que tomar as teses materialistas ao pé da letra, ao menos em seus princípios, a fim de justificar [...] o imoralismo de seu próprio pensamento” (Châtelet, 1972, p. 22). Muito além também da proposição de um regime “de anarquia apaixonada” (Roger, 1976, p. 170), como sugere Philippe Roger.

### Referências bibliográficas

BOCCA, F. V. (2014). “Le Marquis de Sade: un matérialisme aux conséquences ultimes”. In: *Revista Natureza Humana*, vol. 16.

---

<sup>14</sup> “Sade n’a rien à cacher, il dit tout ; il pille et copie ses devanciers, inspireurs et adversaires toujours complices, pour les forcer à avouer ce qu’ils disent et, de sa propre voix, proférer l’innommable” (Terrasse, 1989, p. 42).

- BOCCA, F. V. (2016). *Do Estado à Orgia. Ensaio sobre o fim do mundo*. Curitiba: Ed. CRV.
- CABANIS, P. J. G. (1956). “Rapports du physique et du moral”. In: *Œuvres Philosophiques de Cabanis*. Paris: PUF.
- CASTRO, C. C. (2017). “Sade e o conceito de organização”. In: *Caderno de resumos do I congresso da ABES XVIII – USP*.
- CHÂTELET, N. (1972). (Ed.). *Sade. Système de l’agression. Textes politiques et philosophiques*. Paris: Aubier-Montaigne.
- DIDIER, B. (1973). “Sade aujourd’hui”. In: *Sade. Justine ou les Malheurs de la Vertu*. Paris: Librairie Générale Française.
- DUPRAN, J. (1976). “La Mettrie et l’immoralisme sadien”. In: *Annales de Bretagne et des pays de l’Ouest*. Tome 83, n. 4. *La Bretagne littéraire au XVIII<sup>e</sup> siècle*. pp. 745-750.
- CONDILLAC, E. B. (1984). *Traité des sensations*. Paris: Librairie Artheme Fayard.
- D’HOLBACH, B. (1994). *Système social, ou, Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l’influence du gouvernement sur les mœurs*. Paris: Fayard.
- HOBBS, T. (2003). *Leviatã*. Tradução de E. Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes.
- MARILHAT, C. (1997). *Un matérialisme radical*. Paris: PUF.
- MARKOVITS, F. (2006). *Et al.* (Ed.). “La Mettrie et le thème de l’histoire naturelle de l’homme”, In: *Matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle: La Mettrie, Helvétius, d’Holbach*. S. Audidière, Paris: PUF.
- METTRIE, J. O. (2004a). *Traité de l’Âme*, In: *Œuvres philosophiques*. Paris: Coda.
- METTRIE, J. O. (2004b). L’homme machine, In: *Œuvres philosophiques*. Paris: Coda.
- METTRIE, J. O. (2004c). Anti-Sénèque, ou discours sur le bonheur, In: *Œuvres philosophiques*. Paris: Coda.
- MONZANI, L. R. (2011). *Desejo e prazer na idade moderna*. Curitiba: Editora Champagnat.
- ROGER, P. (1976). *Sade. La Philosophie dans le pressoir*. Paris: Bernard Grasset.
- SADE, M. (1782). *Dialogue entre un prêtre et un moribond*. Bibliothèque Virtuelle. Numérisation rtf: Thierry Selva.
- SADE, M. (2001). *Diálogo entre um padre e um moribundo*. Tradução de L. A. Borges. São Paulo: Iluminuras.
- SADE, M. (1785). *Les 120 journées de Sodome*. Diffusion Libre. Numérisation rtf: J. Franval.
- SADE, M. (1996). *Sade contre l’Être Suprême*. Paris: Editions Gallimard.
- SADE, M. (1976). *La philosophie dans le boudoir*. Paris: Éditions Gallimard.
- SADE, M. (1978). *La nouvelle Justine ou Les malheurs de la vertu*. Tome I–II. Paris: Union générale d’éditions.



- SADE, M. (1979). *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice*. Tome I-II-III. Paris: Union générale d'éditions.
- SCHOPENHAUER, A. (2016). *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de E. R. da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR.
- SOLLERS, P. (1996). *Sade dans le temps*. Paris: Editions Gallimard.
- TERRASSE, J. (1989). "Sade ou les infortunes des Lumières". In: *Études françaises* 252-3, pp. 41-52.
- THOMAS, D. (1992). *Marquês de Sade, o filósofo libertino*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.



# Considerações sobre o princípio de proporcionalidade entre a causa e o efeito nos *Diálogos* de Hume

Considerations on the Principle of Proportionality  
Between Cause and Effect in Hume's *Dialogues*

**Marília Côrtes de Ferraz**

Professora adunta  
Universidade Estadual do Norte do Paraná [UENP]

## RESUMO

Trata-se, neste artigo, de analisar o princípio fundamental — *like effects prove like causes* — sobre o qual Cleanthes, nos *Diálogos sobre a Religião Natural* de Hume, apoia sua defesa do argumento do desígnio, bem como examinar a estratégia argumentativa de Philo para enfraquecer paulatinamente a força do argumento defendido por Cleanthes.

## PALAVRAS-CHAVE

Argumento do desígnio; Analogia; Proporcionalidade; Causa e efeito.

## ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the fundamental principle — *like effects prove like causes* — on which Cleanthes supports his defense of the design argument in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. It's also intended to examine Philo's argumentative strategy to gradually weaken the strength of the argument advocated by Cleanthes.

## KEY WORDS

Design argument; Analogy; Proportionality; Cause and effect.

## Introdução

O tema central dos *Diálogos sobre a religião natural* (D) dirige-se a uma investigação do argumento do desígnio, defendido pelo personagem Cleanto, segundo o qual a existência de um criador sumamente inteligente, justo, poderoso e benevolente pode ser inferida a partir da ordem e da beleza que observamos no mundo. Este argumento reclama uma resposta para a questão sobre se temos fundamentos razoáveis para acreditar numa divindade (entendida como princípio originário do universo ou causa primeira) dotada de suprema inteligência, atributos e intenções morais.

Hume já havia tratado desse argumento também na seção II da *Investigação sobre o entendimento humano* (EHU). Penso que essa seção, intitulada *De uma providência particular e de um estado vindouro*, pode e deve ser vista como uma importante peça introdutória à crítica que Hume faz ao argumento do desígnio, bem como um componente essencial de sua crítica à religião natural em geral. Nela podemos encontrar muitos argumentos que serão desenvolvidos de maneira mais profunda e completa nos *Diálogos*. Todavia, embora Hume se sirva nessa seção do argumento do desígnio como um instrumento de sua crítica à religião em geral, seu principal objetivo é, conforme o título indica, discutir a existência de uma providência particular<sup>1</sup> e de um estado vindouro. Aí o ponto de Hume é mostrar que não temos boas razões para argumentar em favor de uma providência particular e de uma vida pós-morte com base no argumento do desígnio<sup>2</sup>, embora ele revele que não está, propriamente, a negar a existência divina. Ao contrário, Hume enfatiza que o principal ou único argumento aceitável em favor dela deriva da ordem natural. Contudo, a seção abrange também aspectos ulteriores. Hume defende que negar a providência divina e uma vida pós-morte não coloca a ordem social e política sob ameaça, uma vez que a moral, entendida aqui especialmente como pré-requisito para a manutenção da paz da sociedade e segurança do governo, pode, conforme algumas teses defendidas em outras partes da EHU e também em outras obras, ser fundamentada ao longo de linhas laicas, sem qualquer apelo a mandamentos morais divinos.<sup>3</sup> Quer dizer, na seção II da EHU o problema de Hume gira em torno de saber o quanto essas questões

---

<sup>1</sup> Conforme esclarece Beauchamp, a providência particular refere-se à providência e intervenção divinas nos acontecimentos particulares dos indivíduos. A providência geral é a provisão divina de tudo e de todas as coisas por meio das leis universais da natureza, isto é, já inscritas nessas leis (cf. Hume, 1999, *annotations section II*, p. 254).

<sup>2</sup> Vale dizer que não temos boas razões para argumentar em favor de uma providência particular e um estado vindouro com base em qualquer outro argumento da religião natural. Afora a concepção geral de Hume que aponta para isso, nos *Diálogos* (4 § 5) Philo diz que se esforçará para provar a Cleanthes “que não há nenhum fundamento para supor que a mente divina tenha formulado um plano do mundo” (Hume, 1993, p. 62), muito menos, creio poder depreender, um plano particular para cada indivíduo.

<sup>3</sup> Por exemplo: livros 2 e 3 do *Tratado da natureza humana* (T); EHU 8; *Investigação sobre os princípios da moral* (EPM); *Diálogos* 12.

dizem respeito ao interesse público. Mas, nos *Diálogos*, Hume examina minuciosamente o argumento do desígnio, a fim de mostrar que, na melhor das hipóteses, este argumento produz apenas conclusões prováveis, e que a disputa entre teístas filosóficos e cétricos filosóficos (sendo que a linha que separa os cétricos filosóficos dos ateus é extremamente tênue) é, ao fim e ao cabo, estéril.

Em linhas gerais, o argumento do desígnio procede por analogia, explorando as similaridades entre os artifícios da natureza e certos artefatos humanos. Podemos observar que a natureza exhibe ordem e desígnio: as estações do tempo vêm e vão com certa regularidade e, justamente por isso, são previsíveis, permitindo-nos plantar e colher em tempos propícios. Por conta dessa ordem e regularidade que a natureza exhibe, podemos predizer com cada vez mais acurácia o movimento das marés, do sol, da lua, da terra e dos planetas, as variações do clima, o tempo de gestação e vida dos animais, etc. Aliás, nem precisamos olhar para os céus, ou mesmo para fora de nós. Olhemos para nós mesmos. Pensemos nos desdobramentos dos cromossomos, no mecanismo dos nossos olhos e de nossa visão. Percebamos nossos batimentos cardíacos, mensuremos nossa pressão. Enfim, reparemos nas funções e ajustes de todas essas partes. Esta organização natural convida-nos ou, talvez, constanja-nos a compará-la com um tipo de ordem que depende de um planejamento inteligente, como, por exemplo, a construção de casas, navios, relógios e barcos. Sobre o princípio de que efeitos semelhantes requerem causas semelhantes, inferimos por analogia que a causa da ordem natural deve ser um Ser inteligente (e que esse ser é Deus). Os proponentes do argumento do desígnio defendem, a partir disso, que a hipótese de um designer inteligente como causa ou princípio do mundo e de todas as coisas é a melhor explicação para certos fenômenos observáveis na natureza, tais como a harmonia, a ordem e a adaptação dos meios aos fins que ela exhibe (cf. Merrill, 2008, p. 91).

Nos *Diálogos*, Cleanto é o proponente do argumento do desígnio e Filo o personagem que rejeita este argumento (além de Demea). No entanto, Filo não o rejeita de imediato e tampouco *tout à fait*, como o faz Demea. O que Filo faz é apontar paulatinamente a fraqueza dos argumentos em favor dessa hipótese, diminuindo, assim, significativamente a sua força. Tal como Hume já havia estabelecido na seção II da EHU, Filo defende o princípio segundo o qual não devemos dotar a causa ou causas (no caso deste argumento o *designer* inteligente divino) da ordem e desígnios do universo, com mais e maiores atributos do que aqueles que são estritamente requeridos para seus efeitos, e mostra que, embora seja possível que a divindade possua atributos que não nos são conhecidos, não podemos com segurança inferir tais atributos a partir das evidências que temos. Assim, Filo questiona a força da analogia sobre a qual o argumento do desígnio se apoia, colocando um dilema para seus proponentes: ou a analogia é muito fraca, ou muito forte para produzir a conclusão desejada. Ela seria fraca porque há uma grande disparidade entre os fenômenos ou objetos comparados — os produtos da natureza e os produtos dos artifícios huma-

nos. Podemos comparar macacos e seres humanos porque temos conhecimento empírico da fisiologia e anatomia dessas duas classes de seres. Mas não temos nenhuma base comparativa consistente para assemelhar o trabalho de um relojoeiro com o trabalho de uma divindade que produz mundos. Um lado da analogia é muito bem conhecido (o trabalho do relojoeiro), mas o outro é praticamente desconhecido (cf. Merrill, 2008, p. 92).

Por outro lado, se admitimos mais estreitamente a requerida analogia, deparamo-nos também com consequências indesejáveis para os defensores do teísmo. Por exemplo: construir casas, em geral, requer a cooperação de vários trabalhadores, tais como arquitetos, carpinteiros, encanadores e pedreiros. Analogamente, isso nos permitiria concluir que o universo foi criado por uma pluralidade de criadores (nesse caso, várias divindades).<sup>4</sup> Contudo, os proponentes do argumento do desígnio não têm em mente nem esposam o politeísmo, mas sim o monoteísmo. Portanto, a analogia não conduz à conclusão desejada. Ora, por que assumir que há somente um designer se, em geral, os artefatos humanos são produzidos por vários artífices? Pode-se conjecturar que, talvez, o universo tenha sido construído por uma equipe, ou várias equipes que trabalharam de geração em geração. Talvez o resultado seja um refinamento gradual temporal por meio de um longo processo de tentativas e erros. Além disso, se aproximarmos demais o artífice da ordem e desígnio do universo dos artífices humanos, alguém poderia argumentar que artífices humanos cometem más ações, podem melhorar seus produtos com a prática, são corporais e mortais. Pois bem, pode-se dizer o mesmo em relação à divindade? Filo argumenta que as dissimilaridades entre os artefatos humanos e o universo são espantosas. O argumento versa sobre objetos únicos: Deus (como causa) e o universo (como efeito). Sendo assim, não podemos observar conjunções constantes de casos similares — uma das regras fundamentais, segundo Hume, para julgarmos qualquer questão sobre causa e efeito. Nossa inteligência não é perfeita e o mundo também exhibe evidentes imperfeições. O universo se apresenta tanto em ordem quanto em desordem. Talvez, cogita Filo, ele seja apenas uma obra mal acabada de um designer senil e descuidado. Ademais, não temos nenhuma experiência da origem de mundos. Experimentamos somente uma pequena parte do universo, e conhecemos muito pouco sobre ele, por um período muito curto de tempo. Assim sendo, com que propriedade poderíamos transferir para o todo uma conclusão acerca de suas partes (Hume, 1993, p. 49)?

---

<sup>4</sup> Alguém poderia argumentar que uma coisa é falar em construtores ou, digamos assim, executores de uma casa; outra coisa é falar num designer (somente num projetista). Um designer de uma casa pode muito bem projetá-la sozinho e depois jogar o projeto nas mãos de alguns executores. É verdade, mas, em geral, ele não poderá executá-la sozinho. Ao menos isso não é comum para grandes projetos. Supõe-se que Deus pensou o mundo e o fez num *Fiat*. Um designer humano jamais poderia pensar o projeto de uma casa e, num *Fiat*, construí-la. Eis, então, para ilustrar, mais uma das grandes disparidades entre o designer divino (que, aliás, de acordo com a tese de Cleanthes, não é só designer do mundo, mas também seu criador) e o humano.

## 1. As primeiras objeções de Filo ao argumento do desígnio

Antes de entrar propriamente nas primeiras objeções de Filo ao argumento de Cleanto, importa ressaltar que o ponto crucial da crítica geral de Filo ao argumento do desígnio é formulado em termos da concepção de Hume sobre a causalidade. De acordo com esta concepção, a causalidade é meramente uma associação colocada pela mente por meio da observação de conjunções constantes entre dados experienciais. A razão pela qual inferimos a existência de um arquiteto a partir da existência de uma casa é o fato de já sabermos, por meio da experiência, que casas são construídas por arquitetos, ou seja, é pressupor uma base experimental análoga. Dada esta casa particular, podemos legitimamente inferir a existência de um arquiteto porque sabemos que arquitetos são requeridos para a construção de casas. A inferência que fazemos a partir do aparente desígnio que a natureza exhibe para a existência de um designer apoia-se também na pressuposição de que há uma base experimental análoga. Ora, mas qual seria essa base? Segundo a argumentação de Filo ela não existe, uma vez que não temos nenhuma experiência da “construção” de mundos. E se assim é, não estamos autorizados a dizer que a ordem nele observada se deve a um ser inteligente, criador ou construtor de mundos, visto que o universo é um objeto singular, individual, sem paralelo ou semelhança específica (*ibid.*, p. 51). E ainda que alguém possa argumentar que é justamente por não termos a experiência da construção de mundos que seria cabível um argumento por analogia, vale lembrar que a partir do momento em que Hume reconhece a força do argumento do desígnio, a ponto de considerá-lo o único argumento em favor da existência de Deus digno de acurado escrutínio, o desacordo entre Filo e Cleanto não incide sobre se podemos ou não nos servir de uma analogia, visto que ela é a própria base e ponto de partida do argumento, mas sim se a analogia é suficientemente forte e concorde às regras que poderiam legitimá-la.

Pois bem, Cleanto, ao formular o argumento do desígnio, afirma que “como os efeitos são semelhantes uns aos outros, somos levados a inferir [...] de acordo com *todas as regras da analogia* [ênfase minha], que as causas também são semelhantes” (*ibid.*, p. 45). Porém, até aí, Cleanto não disse quais são essas regras, o que nos dá a ocasião para perguntar: quais são as regras que legitimam uma analogia, ou melhor, quais são as regras que legitimariam precisamente essa analogia implicada no argumento do desígnio? Ou ainda, quais os critérios para se aferir a qualidade de uma analogia e as condições sob as quais “argumentos a partir da experiência” podem legitimamente ser empregados? Há uma passagem na seção II da EHU na qual Hume diz:

É somente quando duas *espécies* de objetos encontram-se constantemente conjugadas que podemos inferir uma da outra, e se nos fosse apresentado um efeito inteiramente singular que não pudesse ser compreendido sob qualquer *espécie* conhecida, não vejo como formar qualquer conjetura ou inferência concernente à sua causa. Se a experiência, observação e analogia forem, de fato, os únicos guias que podemos razoavelmente seguir em inferências dessa

natureza, tanto o efeito quanto a causa devem guardar uma similaridade e semelhança com outros efeitos e causas que conhecemos e que verificamos, em muitos casos, estarem conjugados uns aos outros (Hume, 1999b, p. 201).

Nos *Diálogos* podemos encontrar uma passagem que afirma, em outras palavras, essas mesmas regras. É Filo quem fala agora:

Quando duas *espécies* de objetos surgem sempre conjugados, posso *inferir*, pelo costume, a existência de um deles onde quer que eu *veja* a existência do outro; e a isto chamo um argumento a partir da experiência. Mas seria difícil explicar como esse argumento pode ser aplicado a um caso como o que estamos presentemente considerando, no qual os objetos são singulares, individuais, sem paralelo ou semelhança específica (Hume, 1993, p. 51).

Ou seja, Hume estabelece que o método que fundamenta este tipo de raciocínio deve ser sempre uma conjunção constante observada entre duas “espécies” (classes ou tipos) de “objetos” (circunstâncias ou eventos). Sendo assim, o ponto sobre o qual Hume, na voz de Filo, apoia seus argumentos é a experiência regular, repetida, frequente ou constantemente conjugada.<sup>5</sup> No entanto, alguém poderia argumentar que Filo faz exigências excessivas ao reivindicar como suporte à analogia a experiência da construção de mundos, uma vez que a analogia vem à baila justamente para suprir a ausência de experiência causal. Nesse sentido, a questão que se impõe, como bem observa Marques, é:

Como estabelecer uma relação causal entre um objeto singular, que é o mundo, e um ato singular da criação? Não temos a experiência regular de ver deuses construindo mundos; assim, o elemento de recorrência e regularidade necessário na teoria de Hume para estabelecer essa relação, está ausente, tendo de ser suprido por uma extensão analógica em direção às produções humanas (Marques, 2005, p. 135).

Gaskin assinala que essa é uma das poucas ocasiões em que a crítica de Hume à religião apela para teses extraídas de sua própria filosofia, neste caso, a sua análise da relação causal entre objetos. Estou de acordo com Gaskin quanto ao fato de que essa é uma das ocasiões em que a crítica de Hume à religião apela para teses extraídas de sua própria filosofia, mas discordo que elas sejam poucas. A meu ver, algumas teses de Hume subjazem em grande parte e em muitas ocasiões à argumentação dos *Diálogos*, uma vez que os personagens, cada qual a seu modo, proferem-nas em seus discursos, ainda que nem sempre. E é claro que se o ponto crucial da crítica geral de Filo ao argumento do desígnio é formulado em termos da concepção de Hume sobre a causalidade, essa concepção deve subjazer, no mínimo, a uma boa parte da argumentação. Hume traz para o debate dos *Diálogos* elementos contidos em teses

<sup>5</sup> Há passagens importantes em diferentes partes dos *Diálogos*, bem como em outras obras de Hume que jogam um pouco de luz sobre o que seria uma legítima analogia. Cf. especialmente (D 2 §§ 7- 8, p. 46); (D 12 §§ 6- 7, pp. 118-120); (EHU 4, 1, § 12, p. 112); (EHU 9 § 1, p. 165; § 5, p. 166); (EHU 11 § 26, p. 196); (T 1.1.7 § 11, p. 20); (T 1.3.9 § 2, p. 74); (T 1.3.12 § 25, p. 97).



da *História Natural da Religião* (NHR), ao tratar do antropomorfismo, ou mesmo dos fatores psicológicos que nos levam a formar crenças religiosas, quando diz, na voz de Filo, por exemplo, que “o medo e a esperança têm lugar na religião” (Hume, 1993, p. 127); ou que “o terror é o princípio primordial da religião” (*ibid.*, p. 128). Há também, na parte 12, discussões sobre vários tópicos desenvolvidos (ou ao menos já esboçados) em outras obras, a saber, o da secularização da moral, da superstição e do fanatismo, da verdadeira e falsa religião, das disputas de palavras ou controvérsias verbais, além de, na parte I, uma discussão sobre alguns tipos de ceticismo (um tema capital em sua filosofia).

Mas o ponto nevrálgico da argumentação de Filo aqui é que para uma relação de causa e efeito entre dois objetos ser sustentada, devemos observá-los frequentemente conjugados (cf. Gaskin, 1988, p. 25). No *Tratado* (I.3.6 § 3), Hume diz que “contiguidade e sucessão não são suficientes para fazer com que declaremos que dois objetos são causa e efeito, a menos que percebamos que essas duas relações se mantêm em várias instâncias” (Hume, 2002, p. 61). E se assim é, a objeção de Hume/ Filo é procedente, uma vez que o argumento considera o universo como um objeto único e, de acordo com o que foi estabelecido, não é possível inferir qualquer coisa sobre a causa de um objeto *único* (cf. Gaskin, 1988, p. 25). Assumindo-se, pois, a pertinência dessa crítica,<sup>6</sup> a analogia segundo a qual uma casa teve certamente como causa um arquiteto ou construtor não pode ser integralmente aplicada à analogia de que o universo teve de modo similar um arquiteto ou construtor, dadas a singularidade do universo e as espantosas dissimilaridades entre a estrutura de uma casa e a estrutura do universo. Filo diz: “a desigualdade é tão marcante que o máximo que você pode pretender aqui é conjecturar, supor ou presumir a existência de uma causa similar” (Hume, 1993, p. 46).

Contudo, Cleanto argumenta em favor de uma maior semelhança entre o ajuste integral dos meios aos fins, entre uma casa e o universo e entre a ordem, proporção e arranjo de cada uma de suas partes (*ibid.*). Vale dizer que ele não deixa de admitir as dissimilaridades (ou imperfeições na analogia) existentes entre o universo e uma casa. No entanto, Cleanto defende que nem todas as dissimilaridades enfraquecem

---

<sup>6</sup> Esta crítica (que assumo também como procedente) não está de modo algum livre de controvérsias. No entanto, para não desviar de meus propósitos, faço aqui economia do debate em torno dos problemas que essa crítica suscita. Para uma discussão cuidadosa e aprofundada sobre este tópico, ver Gaskin (1988, pp. 25-27); Pike (1970, pp. 129-137); Yandell (1990, pp. 173-183); Flew (1961, p. 231); Barra (2002, pp. 163-164). Lebrun (1993) promove uma análise pontual, com base em definições de Hume e Kant, do que seria uma legítima analogia. Diz Lebrun: “o emprego da analogia só é lícito entre termos pertencentes ao *mesmo gênero* ontológico, como indica a *Logik*” (1993, p. 298); e, ainda, “para supor em Deus mais do que o permite o único efeito conhecido, seria preciso então que o efeito e a causa presumida (o mundo e Deus) fossem *da mesma espécie ou do mesmo gênero* que um efeito e uma causa observáveis e conjuntos na experiência; ora, o mundo é um efeito singular que não se pode compreender sob nenhuma espécie conhecida, de modo que todo raciocínio que conclui uma propriedade de seu autor fundando-se sobre uma semelhança com uma causalidade observável é evidentemente contrário a todas as regras da analogia” (*ibid.*, p.305).

um argumento por analogia. Ora, como assim? Yandell (1990, p. 174) parece encontrar uma boa maneira de explicar o que Cleanto defende: pedras, diz Yandell, podem ser dissimilares nas cores, no peso, no tamanho, na forma e no valor. Porém, todas caem ao serem lançadas ao ar. O universo e uma casa são dessemelhantes no tamanho, na magnitude. Porém, ambos são semelhantes no que tange à ordem, propósito ou desígnio. Uma casa é composta de madeira, cimento, tijolos e pregos. Não contém zebras nem galáxias. Já o universo contém, entre seus componentes, galáxias e zebras, tanto quanto tijolos, madeiras, cimento, casas e pregos. Diversos como eles são, uma casa e o universo possuem ordem, planejamento e desígnio. E isso é o que Cleanto afirma ser suficiente para legitimar a hipótese do desígnio — precisamente um dos principais pontos de discordância entre ele e Filo. Este último considera ilegítima a comparação entre relações naturais e produtos do engenho humano, visto que ambos pertencem a gêneros ontológicos distintos, quer dizer, uma relação é natural e a outra artificial.

Para dar força à sua crítica, Filo dissera pretender argumentar no “terreno do próprio Cleanto” (Hume, 1993, p. 47), recorrendo a princípios epistemológicos sobre os quais ambos concordam. Eles estão de acordo, por exemplo, quanto ao fato de que não podemos determinar *a priori* que tipo de universo é ou não possível, uma vez que, nas palavras de Filo, “só a experiência pode apontar a verdadeira causa de qualquer fenômeno” (*ibid.*). Filo já argumentara que se alguém fizesse abstração da experiência, “de tudo o que sabe ou viu” (*ibid.*), não haveria qualquer razão imparcial para aderir a uma ideia ou sistema e rejeitar outros, “pois, já que nada daquilo que ele concebe claramente pode ser tomado como impossível, ou como algo que implica contradição, todas as quimeras de sua imaginação estariam em pé de igualdade” (*ibid.*). A imaginação “poderia fornecer uma infinita variedade de relatos e representações, todas igualmente possíveis” (*ibid.*). E justamente por serem todas igualmente possíveis tornar-se-ia impossível chegar por si mesmo a uma explicação satisfatória de por que preferir uma ideia ou sistema aos restantes (*ibid.*). Filo defende que “pensamento, propósito, inteligência, tal como encontramos nos homens e nos outros animais, não são mais do que uma das fontes e princípios do universo, assim como [...] centenas de outros que são diariamente observados” (*ibid.*, p. 49). Segue-se, pois,

Que a ordem, arranjo ou ajustamento das causas finais não constituem por si sós quaisquer provas de desígnio [...]. Por tudo que podemos saber *a priori*, a matéria pode conter originalmente em si mesma a fonte ou princípio da ordem, tanto quanto a mente os contém; e não há mais dificuldade em conceber que os diversos elementos possam, a partir de uma causa interna desconhecida, produzir a mais extraordinária organização, do que conceber que as ideias, no interior da grande mente universal, possam se organizar da mesma maneira, a partir de uma semelhante causa interna desconhecida (Hume, 1993, p. 48).

Eis aí um primeiro esboço da famosa hipótese da matéria (que será melhor formulada e desenvolvida em D 8 §§ 1-8, pp. 84-87) como uma possível fonte ou princípio da ordem do universo.<sup>7</sup> Note-se que a tese acima não favorece aqueles que defendem que a ordem seja inerente apenas à mente ou pensamento, tampouco os que defendem que a ordem seja inerente à matéria. A igual possibilidade dessas duas suposições (mente e matéria) é, assim, admitida, o que torna perfeitamente plausível a hipótese segundo a qual o designer inteligente não é a única explicação possível da ordem que encontramos no mundo (*ibid.*, p. 48). Esta é mais uma tese sobre a qual Filo vai insistir, propondo um número considerável de hipóteses cosmogônicas rivais à do desígnio, a fim de mostrar que “uma suspensão integral do juízo é, aqui, nosso único recurso razoável” (*ibid.*, p. 88).

## 2. Efeitos semelhantes requerem causas semelhantes

Na parte 5 Filo pede a Cleanto que inspecione melhor o princípio ou “argumento experimental” segundo o qual “efeitos semelhantes requerem causas semelhantes”, ou, em outras palavras, “a semelhança dos efeitos prova a semelhança das causas” (*like effects prove like causes*) (*ibid.*, p. 67). Para assentar as bases da discussão Filo recorre ao princípio da proporcionalidade entre a causa e o efeito. Este princípio reza que “quanto maior a semelhança dos efeitos que são vistos, e a semelhança das causas que são inferidas, mais forte é o argumento, e que, portanto, qualquer afastamento diminui a probabilidade e torna o experimento menos conclusivo” (*ibid.*). Com essa regra em mãos, Filo vai extrair as consequências que se seguem dos princípios que Cleanto assumiu (*like effects prove like causes*). Antes disso, ele estrategicamente leva Cleanto a reconhecer a necessidade de estreitar ao máximo a semelhança entre a mente divina e a mente humana, ou seja, de que “quanto mais semelhante melhor” (*the liker the better*) (*ibid.*, p. 68). Mas ele faz isso para defender a tese contrária: a de que “a causa universal de tudo é vastamente diferente da humanidade ou de qualquer objeto da experiência ou observação humanas” (*ibid.*).

Primeiramente Filo mostra que o método de raciocínio adotado por Cleanto obriga-o a renunciar a toda pretensão de *infinitude* em qualquer dos atributos da divindade. Ora, se quanto mais semelhante melhor, a suposta inteligência e benevolência divinas não podem ser infinitas, sua perfeição também não, tampouco o seu poder, pois se a causa deve ser proporcional ao efeito, e o efeito, à medida que cai sob nosso conhecimento não é infinito, não há como atribuir tal qualidade ao

<sup>7</sup> A hipótese da matéria levantada nos *Diálogos* é assunto para discussões pontuais que não deverão aqui ser tratadas. Limito-me a apenas assinalar o principal ponto sobre o qual versam tais discussões, a saber, se Hume ofereceu ou não um pequeno anúncio, ainda que embrionário, da “perigosa ideia” de Darwin — a tese anticriacionista da seleção natural. Para uma discussão sobre esse tópico ver: Silva, 2006; Marques, 2005; Barra, 2011; Dawkins, 2007; Dennett, 1998; Monteiro, 2009.

ser divino (*ibid.*).<sup>8</sup> Nesse sentido, ao aproximar demais a mente divina da mente humana com base no princípio de que “quanto mais semelhante melhor”, Cleanto acaba distanciando excessivamente a divindade da concepção teísta. Pois se a regra que fortalece o argumento é a proporcionalidade entre a causa e o efeito, um efeito finito pede uma causa finita para manter-se nos limites da proporção. Se quisermos insistir nessa regra temos de tornar os atributos divinos finitos, tais como os dos seres humanos. A consequência que se segue é a de que pensar numa divindade finita é afastá-la demasiadamente da divindade concebida pela teologia natural (que é precisamente aquela que se pretende estabelecer). Portanto, essa linha de argumentação conduz Cleanto a abandonar progressivamente os atributos divinos. Assim sendo, embora a argumentação incida sobre a *natureza* divina, leva, ao mesmo tempo, ao enfraquecimento das provas de sua *existência*.

Segundo Filo, outra consequência inconveniente que se segue do antropomorfismo de Cleanto é a de que ele “não teria nenhuma razão para atribuir *perfeição* à Divindade, ainda que em sua capacidade finita, ou supor que ela fosse livre de erros e incoerências em seus empreendimentos” (Hume, 1993, p. 68), visto que os homens são imperfeitos, erram e são, também, muitas vezes, incoerentes. Ora, se admitirmos *a priori* um autor perfeito da natureza, os muitos defeitos que ela nos apresenta teriam de ser vistos apenas como defeitos aparentes. E ainda que pudéssemos dizer que “este mundo é uma produção perfeitíssima”, prossegue Filo, “restaria ainda a incerteza de que todas as suas excelências pudessem com justiça ser atribuídas ao artífice” (*ibid.*, p. 69). Filo alega que o artífice desse suposto mundo perfeitíssimo poderia ter imitado e copiado artífices anteriores a ele, que vieram, gradativamente, aperfeiçoando a arte de construir mundos por meio de “múltiplas tentativas, erros, correções, decisões e controvérsias” (*ibid.*). Dentre o “grande número de hipóteses que poderiam ser propostas, e um número maior ainda de outras que poderiam ser imaginadas”, questiona Filo, “quem pode determinar onde reside a verdade, ou melhor, quem pode conjecturar qual das hipóteses é mais provável” (*ibid.*)?

---

<sup>8</sup> Vale conferir o artigo de John Beaudoin (1999) sobre algumas críticas desferidas por Richard Swinburne ao princípio de proporcionalidade entre a causa e o efeito, do qual Hume se serve em sua investida contra o argumento do desígnio na seção II da EHU e também nesta parte 5 dos *Diálogos*. Na EHU II § 12, o amigo epicurista de Hume estabelece que “quando inferimos qualquer causa particular de um efeito, devemos guardar a proporção entre eles, não sendo jamais permitido atribuir à causa quaisquer qualidades que não sejam precisamente aquelas suficientes para produzir o efeito. [...] e que se a causa atribuída a algum efeito não for suficiente para produzi-lo, devemos ou rejeitar essa causa ou acrescentar-lhe qualidades que a tornem corretamente proporcional ao efeito” (Hume, 1999b, p. 190). Segundo Beaudoin, a relevância deste princípio para o argumento do desígnio é óbvia, pois se a reflexão sobre as características do mundo não indica que para formá-lo são requeridos um perfeito poder, conhecimento e benevolência, o argumento do desígnio não fornece fundamentos para afirmar a existência de um criador (ou criadores) com esses atributos. Neste artigo, Beaudoin (1999, pp. 27-28) defende uma versão levemente modificada desse princípio que, de acordo com ele, captura o significado dado a ele por Hume, e evita as várias tentativas de Swinburne de contrariar o uso desse princípio contra as formas *a posteriori* da teologia natural, ou colocando em questão a sustentabilidade desse princípio como um princípio epistêmico, ou apelando para considerações que poderiam sobrepujá-lo.

Embora a questão acima pareça retórica — pois alguém bem poderia responder: ora, determinar a verdade é difícil, mas conjecturar qual das hipóteses é mais provável, isso qualquer sujeito que pensa, examina e avalia a consistência das hipóteses disponíveis poderia fazer —, creio que ela cumpre o papel de nos fazer reconhecer uma isostenia entre a hipótese do desígnio e as hipóteses que Filo propõe. Ao menos é o que Filo defende. A meu ver, as hipóteses de Filo visam a mostrar que, de acordo com o método de Cleanto, todas elas, por mais extravagantes que possam parecer, são tão plausíveis quanto à hipótese do desígnio.<sup>9</sup> E malgrado eu defenda aqui que Filo, de modo coerente com os princípios estabelecidos para a discussão, argumenta nesse sentido, considero difícil pensar (de um ponto de vista do homem comum, bem entendido) que a hipótese segundo a qual este mundo é um animal e que um cometa é o ovo deste animal (*Ibid.*, p. 79), por exemplo, seja tão plausível quanto à hipótese do desígnio. Ela parece agredir o senso comum. Intuitivamente a hipótese do desígnio *parece* mais plausível e de acordo com o que podemos observar no mundo. O próprio Filo reconhece, e não apenas uma vez, que

Em muitos aspectos do universo e de suas partes, particularmente dessas últimas, a beleza e o ajuste das causas finais impressionam-nos com uma força de tal modo irresistível, que todas as objeções aparecem como meras cavilações e sofismas (o que, de fato, acredito que elas realmente são), e não podemos sequer imaginar como nos seria possível atribuir-lhes algum peso (Hume, 1993, p. 103).<sup>10</sup>

Outro atributo divino que se encontra comprometido com o método de raciocínio de Cleanto é a *unidade*, uma vez que, em geral, a construção de casas, navios e cidades é feita por vários homens. Por que, então, pergunta Filo, “várias divindades não poderiam ter se associado para arquitetar e edificar um mundo” (*ibid.*, p. 69)? Ele argumenta que há muitas vantagens nessa suposição, pois, além da divisão do trabalho nos livrar do vasto poder e inteligência que seria preciso supor no caso de haver apenas uma divindade, a associação de várias deidades nos conduziria a uma semelhança ainda maior com a que ocorre nos empreendimentos humanos (*ibid.*, pp. 69-70). Filo, aqui, recorre à *Navalha de Ockham* ao lembrar que “multiplicar as causas desnecessariamente é, na verdade, contrário à genuína filosofia, mas que este princípio não se aplica no presente caso, uma vez que isso [isto é, uma associação

<sup>9</sup> Alinho-me aqui à interpretação de Barra (2011), segundo a qual “os desafios de Philo repetem uma consagrada estratégia argumentativa cética: promover a polifonia (*diaphonia*), isto é, a multiplicidade dos discursos e das razões a fim de favorecer a percepção da igual força (*isosthéneia*) das partes em conflito” (p. 7). Na parte 1, § 11 dos *Diálogos*, há mais uma interessante passagem que pode ser oferecida como abono a essa interpretação. (Cf. Groulez, 2005, pp. 93-102).

<sup>10</sup> As concessões que Filo faz ao argumento do desígnio levam-nos diretamente ao problema de interpretação que surge de sua aparente mudança de posição na parte 12 dos *Diálogos*. Após criticar o argumento do desígnio nas partes 2 a 8 e 10 e 11, Philo, na parte 12, empreende um discurso, digamos assim, de reconciliação com Cleanto, assentindo, ao final, aos princípios propostos por seu adversário. Se esse é um assentimento aparente, retórico, estratégico, irônico ou verdadeiro é matéria para discussões pontuais que aqui não serão desenvolvidas.

de várias deidades] está mais de acordo com a experiência humana” (*Ibid.*, p. 70). Ademais, continua Filo,

Os seres humanos são mortais e renovam sua espécie pela geração — algo que é comum a todas as criaturas vivas. Por que, então, dever-se-ia excluir essa condição tão universal e essencial daquelas deidades numerosas e limitadas? [...]. E por que não se tornar um antropomorfista completo? Por que não considerar a divindade ou divindades como sendo corpóreas, possuidoras de olhos, nariz, boca, ouvidos, etc.? (Hume, 1993, p. 70).

Filo argui que este mundo é muito falho e imperfeito se comparado a um padrão superior. Nesse caso, teríamos de reconhecer que suas falhas e imperfeições poderiam ser o resultado de “um ensaio rudimentar de alguma deidade infantil” [...] ou “obra de alguma deidade inferior e subalterna”, ou, ainda, “produto da senilidade de alguma deidade decrépita” (*ibid.*, p. 71). De acordo com Filo, a partir do momento em que se supõe que os atributos divinos têm caráter finito, todas essas suposições têm lugar. Em vista disso, “sustentar um sistema teológico tão bárbaro e incerto não pode ser, sob qualquer aspecto, preferível a não sustentar nenhum” (*ibid.*), pois se o conhecimento da divindade é possível apenas a partir da observação e experiência, os atributos divinos não podem ser garantidos, a menos que eles sejam provados *a priori* — uma perspectiva decididamente fora do escopo pretendido pelos dois debatedores.

Mas Cleanto rejeita todas as suposições de Filo oferecendo apenas uma réplica: que Filo, com todas as suas extravagantes suposições, não consegue se livrar da hipótese do desígnio. Ora, como não? Para Cleanto, as hipóteses de Filo, ao conterem “algo como desígnio”, conduzem-no a cada passo a recorrer à hipótese do desígnio. E isso seria um fundamento suficiente para a religião (*ibid.*). Bom, mas alguém poderia perguntar: quer dizer, Cleanto, que basta para fundamentar a religião que as hipóteses contenham “algo como desígnio”? Isso não seria afrouxar demais suas pretensões?

É interessante notar que Filo levanta várias questões que não são propriamente respondidas. Sua estratégia é perguntar: por que não poderíamos pensar que...? Por que tal coisa não poderia ter sido feita de outro modo? Por que tal coisa não poderia ser diferente? Ora, nós podemos pensar tudo isso: as hipóteses propostas por Filo são todas pensáveis sem propriamente implicar contradições. De um ponto de vista da razão especulativa, todas elas são plausíveis e, num certo sentido, estão de acordo com a experiência, ao menos em seu ponto de partida. O que vem depois desse ponto de partida é meramente a possibilidade lógica de tais hipóteses, e não a possibilidade real. Filo não está a propor seriamente as hipóteses da geração e vegetação (apresentadas nas partes 6 e 7), mas apenas tentando mostrar que elas são logicamente possíveis (porque pensáveis) e que não dispomos de dados suficientes para determinar qual o princípio originário do universo. Na verdade, todas elas são parciais e arbitrárias. Nenhuma pode provar que Deus existe e é o princípio originário de todas as coisas, assim como o argumento do desígnio também não pode.

Certamente Hume não aprovaria a maior parte das ideias e teorias kantianas, mas talvez valha a pena recorrer aqui às seguintes passagens da *Crítica da Razão Pura*, relativas à diferença entre “possibilidade lógica” e “possibilidade real” de um objeto. No prefácio à 2ª edição Kant diz:

Para *conhecer* um objeto requer-se que eu possa provar sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* o que quiser desde que não me contradiga, isto é, quando o meu conceito for apenas um pensamento possível, embora eu não possa garantir se no conjunto de todas as possibilidades lhe corresponde ou não um objeto. Mas requerer-se-á algo mais para atribuir validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era apenas lógica) a um tal conceito (Kant, 1994, p. 16n).

É claro que a ideia de um “*a priori* pela razão” está fora da perspectiva de Hume, que admitiria apenas o testemunho da experiência, mas creio que a explicação kantiana ilumina um pouco o que está implicado nos argumentos de Filo, na medida em que, pode-se dizer, há possibilidade lógica em suas hipóteses. Mas poder-se-ia dizer que há alguma possibilidade real? E se há, quão realmente possíveis elas seriam? Isso não significa que Filo está desavisado disso, ao contrário, a meu ver, Filo procede deste modo com o intuito de mostrar a Cleanto uma das falhas de sua hipótese.

Em suma, e para encerrar, o que se segue da argumentação de Filo é que o método de raciocínio empregado por Cleanto compromete, ao menos em algum sentido, a atribuição de *infinitude, perfeição, unidade, eternidade, imortalidade e imaterialidade* ao ser divino — precisamente as consequências inconvenientes dos princípios que o próprio Cleanto estabeleceu para a discussão. Ele teria de destituir o ser divino de várias qualidades que lhe são essenciais. E se não podemos atribuir à divindade tais qualidades, é evidente que já não estamos mais a falar do Deus tradicional que se pretende estabelecer com o argumento do desígnio.

## Referências bibliográficas

- BARRA, E. (2011). “Quando criacionismo e evolucionismo tornam-se indistintos: lições a partir da crítica de David Hume às explicações da natureza em sua totalidade”. In: *Contexto & Educação*, 26 (86), pp. 4-22.
- BEAUDOIN, J. (1999). “On Some Criticisms of Hume’s Principle of Proportioning Cause to Effect”. In: *Filo*, vol. 2, n. 2, pp. 27-41.
- DAWKINS, R. (2007). *Deus, um delírio*. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Cia das Letras.
- DENNETT, D. C. (1998). *A perigosa ideia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. Tradução de Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco.

- FERRAZ, M. C. de (2012). *Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do Mal nos Diálogos de Hume*. 194 f. (Tese de doutorado em filosofia defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP).
- FLEW, A. (1961). *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry*. London: Routledge & Kegan Paul.
- GROULEZ, M. (2005). *Le scepticisme de Hume*. Paris: PUF.
- HUME, D. (1988). *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Macmillan Publishing Company.
- HUME, D. (1992). *Diálogos sobre a Religião Natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes.
- HUME, D. (1993). *Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*. Oxford: University Press.
- HUME, D. (1999a). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: University Press.
- HUME, D. (1999b). *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: EdUNESP.
- HUME, D. (2001). *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: EdUNESP.
- HUME, D. (2002). *A Treatise of Human Nature*. Edited by D. F. Norton & M. J. Norton. Oxford: University Press.
- KANT, I. (1994). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- LEBRUN, G. (1993). *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- MARQUES, J. O. de A. (2005). “A crítica de Hume ao argumento do desígnio”. In: *Dois pontos*, 1, vol. 2, pp. 129-147.
- MERRILL, K. R. (2008). *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*. Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, n. 86. Lanam/Toronto/Plymouth: The Scarecrow Press, Inc.
- MONTEIRO, J. P. (2009). *Hume e a Epistemologia*. São Paulo: EdUNESP/Discursos Editoriais.
- PIKE, N. (1970). “Hume on the argument from design”. In: PIKE, N. (ed.), *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: BobbsMerrill Company, pp. 127-238.
- SILVA, M. R. da (2006). “Hume e o argumento do desígnio”. In: *Kriterion*, vol. 47 (113), pp. 115-130.
- YANDELL, K. E. (1990). *Hume's "Inexplicable Mystery"*. Philadelphia: Temple University Press.



# O exemplo de Sócrates

The Example of Socrates

**Olímpio Pimenta**

Professor titular do Departamento de Filosofia  
Universidade Federal de Ouro Preto [UFOP]

## RESUMO

Um tópico de interesse permanente em relação a Sócrates é a determinação dos melhores termos para o entendimento da articulação entre sua vida e sua prática filosófica. O presente artigo busca ensaiar uma discussão introdutória desta questão. Nesse sentido, parte-se de uma restituição, em largos traços, do testemunho das três principais fontes diretas, avança-se daí até algumas formulações atuais centradas no tema do exame para, por último, considerar a matéria à luz da morte de Sócrates e dos desdobramentos que seu exemplo quanto a isso ensejou, já no âmbito das escolas helenísticas.

## PALAVRAS-CHAVE

Sócrates; Exame; Vida filosófica; Morte.

## ABSTRACT

An issue that bears continuous interest concerning Socrates is to determine the best terms to understand the link between his life and his philosophical practice. This paper aims to essay an introductory debate about this question. Thus, we begin with a reconstruction, in general lines, of the three main direct sources testimony, go forward from there to some current formulations with respect to the theme of examination to, lastly, review the whole question it in the light of the death of Socrates and of the deployments provided by his example regarding this point, now in the sphere of hellenistic schools.

## KEY WORDS

Socrates; Examination; Philosophical Life; Death.

## Introdução

Ninguém é indiferente a Sócrates. Nem mesmo ao diletante escapa que este é um dos poucos fatos atestados sem exceção pelas fontes diretas,<sup>1</sup> discrepantes quanto a quase tudo o mais. Nenhum dentre os contemporâneos do filósofo em condição de se valer do testemunho baseado no contato pessoal<sup>2</sup> deixa de registrar que sua presença suscita reações intensas naqueles de quem se aproxima, em geral mobilizando nos interlocutores uma grande disposição para responder a interpelações cujo centro é uma espécie de prestação de contas sobre as convicções, atividades e condutas que integram sua vida.<sup>3</sup> Mas importa notar que a relação é recíproca, e que o filósofo se entrega ativamente ao diálogo com qualquer um,<sup>4</sup> confiante em que não há nada que se possa fazer de melhor nesta vida do que proceder ao exame crítico dos elementos que dão sentido à experiência individual e coletiva, buscando articulá-los à pesquisa da verdade. Ninguém é indiferente a Sócrates: sua exortação dirige-se a todos, pois qualquer um o interessa, e não existe aquele a quem sua prática deixe indiferente.

Seja como for, ao abordar o personagem primordialmente como uma presença envolvente, como um sedutor capaz de atrair a atenção e estimular o engajamento daqueles a quem ele se dirige, talvez tenhamos captado um indício seguro quanto aos motivos da variação nos testemunhos a seu respeito. Quem responde a Sócrates termina por responder a si mesmo, tornando próprias indagações que à primeira vista lhe pareceram alheias. Como mestre sem doutrina, sábio que professa não saber nada, o pensador está longe de figurar entre os demais como modelo de comportamento imediatamente acessível e livre de ambivalências, pronto para ser imitado. Assimilar sua convocação ao pensamento supõe recusar sua condição de autoridade

<sup>1</sup> Quanto às fontes antigas, este estudo se concentrou na leitura de Aristófanes (1987), Xenofonte (1987, 2011) e Platão (1997). Dos dois primeiros, nos servimos, respectivamente, de *As nuvens* e de *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates e Banquete*. Quanto a Platão, partimos da *Apologia de Sócrates* e de passagens de outros diálogos, a serem referidos pontualmente.

<sup>2</sup> As listas de autores que conviveram com o filósofo e escreveram sobre ele, em geral como praticantes do gênero “diálogo socrático”, variam bastante, seja em função do estado do material remanescente, seja em função de opções metodológicas que não cabe recensear aqui. Combinadas, as versões de Adorno (1990), Dorion (2011, 2006) e Taylor (2010) nos dão a ver um espectro amplo, que compreende desde Antístenes e Ésquines, publicistas atenienses voltados para a reflexão sobre a vida política, até Euclides, que se distingue dos demais por força de seu ânimo especulativo, estribado em desenvolvimentos originais da lógica. Conjectura-se ainda sobre a extensão da influência socrática direta sobre Aristipo, responsável pela defesa de uma forma de vida hedonista, bem como restam fragmentos de possíveis diálogos (*Alcibiades* e *Aspásia* constam entre seus títulos) atribuíveis a Polícrates, Fédon, Críton, Símiás, Cebes e Glauco. Para informações adicionais sobre o ponto, ver Long (1999) e Gottlieb (1999); para uma interpretação bastante original dele, ver Rossetti (2015).

<sup>3</sup> É o que se lê, exemplarmente, em *Laques* a respeito da conversação proposta por Sócrates a seu interlocutor: “[...] de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contas de si próprio, de que modo vive e que vida levou no passado. Uma vez chegados a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo” (Platão, 2015, 187e-188a).

<sup>4</sup> Numa veia um tanto ácida, Vlastos diz a este respeito: “Seu apelo é agressivo, o apelo indiscriminado a todo e qualquer um, típico de um pregador de rua. Se você fala grego, está disposto a conversar e a raciocinar, então pode ser parceiro de Sócrates na busca e ter perspectiva que a verdade, não desvendada há tempos imemoriais, pode ser descoberta imediatamente por vocês dois, nos próximos quarenta minutos” (2012, p. 25).

que sabe.<sup>5</sup> É desconcertante: cada versão a seu respeito lhe empresta forte integridade — seja como cidadão, sofista, sábio, filósofo, herói, mártir ou xamã —,<sup>6</sup> embora tais integridades resultem, no mais das vezes, diferentes entre si. Tantas e tantas oscilações podem ao menos convergir numa caracterização aberta: Sócrates é um enigma, exigindo de nós, afetados por ele e instados a compreender seu exemplo, trabalho de decifração.<sup>7</sup>

No que se segue, procuraremos desenvolver esta tarefa tendo como grau zero o contexto da *Apologia de Sócrates* escrita por Platão, onde se anuncia o programa filosófico segundo o qual uma vida sem exame não é digna de ser vivida.<sup>8</sup> Embora indeterminada conceitualmente, tal afirmação é categórica ao sustentar que a prática filosófica do exame e a conquista de uma vida boa são indissociáveis. O significado e as implicações disso, entretanto, não são evidentes, demandando algo como um exame dos procedimentos que integram o próprio exame, com vistas a fixar as condições de seu bom funcionamento. Trata-se, assim, de retomar a tradicional questão socrática, buscando atualizar, à luz e à sombra de copiosa fortuna crítica,<sup>9</sup> os termos em que ela ainda pode ser posta com proveito. Como sempre, entender a ocupação de Sócrates e seus desdobramentos é um caminho promissor se se tem em vista por uma concepção qualificada do que é a filosofia ela mesma.

A perplexidade que acoitava os concidadãos de Sócrates em relação a ele não foi dissipada com o tempo, tendo se transferido para as controvérsias entre os estudiosos ao longo da história.<sup>10</sup> Na pesquisa contemporânea, duas concepções influentes se contrapõem. Ao voltar a ocupação socrática sobre si mesma, buscando explicitar

<sup>5</sup> Ver, a respeito, Assunção (2018).

<sup>6</sup> Nos pontos extremos do leque, duas caracterizações notáveis do filósofo, como cidadão *sui generis* e como feiticeiro, são oferecidas, respectivamente, por Villa (2001) e Grimaldi (2006).

<sup>7</sup> Seguimos nisso, literalmente, as caracterizações propostas por Wolff (1982) e Taylor (2010). No capítulo 1 de seu *Sócrates: o sorriso da razão*, intitulado “O enigma”, Wolff afirma: “Seria bem paradoxal, e até mesmo escandaloso, que, daquele que se esforçou toda vida para resolver os enigmas, esvaziar as lendas e ironizar os mitos, nos tenha restado só um conto da carochinha, bom apenas para fazer sonhar os colecionadores de caricaturas de romance! Fácil de dizer e no entanto... ele escapa ainda entre os dedos do menos ingênuo dos historiadores” (Wolff, 1982, p. 13). Já em Taylor, lê-se (2010, p. 9), “Sócrates ocupa um lugar ímpar na história da filosofia. Por um lado, é um dos mais influentes de todos os filósofos e, por outro, um dos mais enigmáticos e menos conhecidos. Além disso, sua influência histórica não é independente desse caráter enigmático”.

<sup>8</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, 37d-38a.

<sup>9</sup> Para explicitar a “questão socrática”, em cujo registro inscreve-se este ponto, a “vida examinada”, adotamos como balizas os escritos de Martens (2013), Rowe (2011) e Dorion (2006). Não há acordo linear entre tais autores quanto aos termos da questão, seja em função da variação em suas estratégias de recepção, seja em decorrência da ênfase dada por eles a aspectos diferentes dos textos compartilhados em sua leitura. A figura de conjunto resultante do cotejo entre suas versões, contudo, tende a ser consistente: a preocupação com o estabelecimento da verdade do que se alega, destacada por Rowe, não é incompatível com a transformação na vida de quem se lança ao exame, como pretende Martens, nem com as consequências da dubiedade relativa à afirmação socrática quanto a nada saber, exploradas por Dorion. Desde uma perspectiva eclética, são elementos que se pode incorporar num retrato coerente, cujo eixo será uma formulação clara do enigma, tal como se tenta aqui.

<sup>10</sup> Ao restringirmos o escopo de nossa pesquisa às leituras acadêmicas da matéria feitas entre o final do século XIX e o início do século XXI, entendemos ter agido com prudência. Sem ser especialistas, não reunimos condições para estender a reflexão de forma a incorporar em seu curso o aporte crítico de autores medievais ou modernos.

seus traços constitutivos, Gregory Vlastos<sup>11</sup> sustenta que o exame só funciona graças à operação, nele, de uma estrutura metódica invariável, capaz de levar à refutação de uma tese esposada por alguém a partir da dedução de sua contraditória, obtida por apelo a premissas suplementares assentidas pelo mesmo interlocutor. Para lidar com os impasses aí implicados — o esquema provaria apenas incoerência entre teses, mas não sua verdade ou falsidade — o intérprete recorre a conjecturas apoiadas no desenvolvimento posterior do pensamento platônico, a serem examinadas adiante.<sup>12</sup>

Já Monique Dixsaut, valorizando sobretudo os efeitos do exame conexos à educação, vê no seu exercício a senha para a adesão a um modo de vida em que uma racionalidade não dogmática é componente fundamental. De acordo com sua interpretação, o exame proporciona uma abertura real para o desejo de aprendizado e de auto aperfeiçoamento, ao libertar aquele que nele se inicia do jugo das opiniões irracionalmente motivadas. A via para o tratamento filosófico da verdade não se esgotaria na enunciação de regras para provar e refutar, mas teria seu fulcro no reconhecimento das possibilidades e limites do próprio *lógos*, a serem incorporadas pelos viventes em seu dia a dia.<sup>13</sup> Sugerir uma combinação justa entre essas duas perspectivas sem simplificar a exigência socrática de retidão intelectual nem descuidar dos compromissos vitais que isso implica é propósito da reflexão que se segue.

## 1. Quem é Sócrates?

Antes de nos ocuparmos em restituir os principais argumentos das duas vertentes interpretativas indicadas acima, remetendo a questão ao debate corrente, é oportuno que nos detenhamos um instante sobre os termos de suas versões originais. Interessa explorar um pouco mais, à luz de passagens da documentação legada por Aristófanes, Xenofonte e Platão, o fenômeno do carisma socrático, visando a extrair daí elementos que ajudem a esclarecer a ligação entre o que o personagem pensa, como ele atua e quem ele é. À primeira vista irrelevante — o que se ganharia com mais uma tentativa de atinar com nexos tão obscuros, ao invés de concentrar o estudo na explicitação rigorosa do conteúdo dos textos? —, a iniciativa se justifica em nome da decifração projetada. Como já foi sugerido, pode ser que o sentido básico da agência socrática não esteja inteiramente contido nos discursos que a apresentam<sup>14</sup>,

---

<sup>11</sup> “O decano dos estudiosos de Sócrates no século vinte”, conforme Matthews (2009, p. 1), ao que acrescentaríamos a cláusula, “no mundo anglófono”.

<sup>12</sup> O artigo em que Vlastos (2012) consolida sua interpretação sobre o ponto tem um título taxativo, “O *élenkhos* socrático: método é tudo”.

<sup>13</sup> A interpretação de Dixsaut (2012) é levada a todas as suas consequências no artigo “Refutação e dialética”.

<sup>14</sup> Nessa altura manifesta-se um conhecido paradoxo: como ultrapassar o que está nos textos, uma vez que é deles que se deve extrair os elementos para sua ultrapassagem? Não apostando na intuição direta pela via da mística nem confiando apenas na imaginação, faz-se necessária uma espécie de tradução, capaz de incorporar à nossa experiência efetiva as questões que nos foram dadas pelos textos. No espírito da retidão, cumpre combinar elementos das várias versões do personagem com o entendimento discursivo sobre quem fomos antes do contato com ela e sobre quem nos tornamos depois disso. O resultado, como sempre, será um

mas tenha também a ver com a transformação que produz em seu interlocutor.<sup>15</sup> Ora, o que exatamente acontece aí, vale dizer, como se dá a injunção por meio da qual somos levados a pensar em nossa vida desta maneira inédita ao topar com o filósofo? Cogitar sobre quem é Sócrates — tarefa impossível na ausência dos testemunhos divergentes sobre ele, mas também impossível sem uma experiência do mundo renovada a partir do contato com esses mesmos testemunhos — pode ser valioso para entender o que entra em questão a partir de sua intervenção na cultura ocidental, franqueando o acesso ao coração de sua filosofia — que, assim, talvez se torne nossa também.

Um dos motores do fascínio exercido pelo personagem talvez seja sua curiosidade intelectual, a força de sua boa disposição para pensar bem. Ao frequentar sua conversação, nem os mais impermeáveis, como os soberbos ou os preguiçosos, se recusam a examinar, diante de suas instâncias, as próprias convicções, expressas por meio de opiniões, de modo a conferir se dispõem de fundamento racional defensável. Este ânimo indagativo parece contagioso, pois o movimento que ele desencadeia em busca de razões capazes de justificar qualquer modo de vida estabelecido quase sempre conta com a adesão dos circunstantes.<sup>16</sup> A prática discursiva socrática promove uma abertura experimental sem precedentes — bem entendido, uma abertura a um tempo teórica e existencial, ligada ao exercício de uma racionalidade a princípio nada abstrata, articulada às atividades e interesses que o interlocutor assume como seus. Na companhia de Sócrates emerge uma demanda nova, o cultivo de uma consciência que é inseparavelmente intelectual e moral e que, sendo assim constituída, aspira a unificar as pesquisas da verdade e do bem.

Se a constatação do nascimento de uma consciência de tipo filosófico junto a Sócrates é comum, sua compreensão é bastante diferente entre os que a reportam em primeira mão. Tendo aparecido cronologicamente antes dos outros, o retrato que Aristófanes faz, em “As nuvens”, de um Sócrates entrando na meia-idade, é dedicado a ridicularizar o procedimento e as intenções do personagem, por ver neles sinais da corrupção dos costumes em curso, vinculada ao advento de uma mentalidade irreverente e perigosa para as instituições da cidade. Conservadora em sua orientação geral, a peça visita um “pensatório” para encontrar lá, suspenso num cesto entre o céu e o chão, um sujeito devotado, por um lado, a investigar a natureza

---

amálgama entre texto e mundo, criação que deve ser submetida a exame dialógico para teste de sua força e de sua verdade.

<sup>15</sup> No dizer de Hadot, trata-se da “experiência extraordinária que representa o encontro com uma personalidade incomparável” (2014, p. 108).

<sup>16</sup> Provavelmente contribui para tanto a convicção pessoal generalizada de que cada um dispõe de razão em medida suficiente — ou, conforme Descartes, “cada um pensa estar tão bem provido que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm” (2007, p. 5).

sem recorrer aos deuses e, por outro, a ensinar a impostura argumentativa. A ausência de deuses em um mundo atravessado pela guerra,<sup>17</sup> no qual a palavra circula sem restrições, parece ocasião perfeita para o esvaziamento da autoridade e a recusa da tradição, culminando num processo de deriva valorativa.

Não obstante o caráter decididamente cômico do texto, é provável que o dramaturgo não tenha acertado em cheio seu alvo. A curiosidade socrática não implica a impiedade porque não se subordina aos objetivos de uma investigação científica de extração naturalista, geralmente associada à suspensão do juízo sobre matéria religiosa. Ao contrário, um efeito lateral da implementação do exame crítico é a oferta de um horizonte de legitimação discursiva a este gênero cultural ainda incipiente. Sócrates respeita a ciência, tendo inclusive se iniciado nela, mas percebe, talvez na mesma medida em que seu primeiro detrator oficial, que algumas dimensões da experiência humana se acomodam mal a uma pesquisa em seus moldes. De mais a mais, o saber científico deve ser testado segundo critérios empíricos e sua transmissão é positiva, isto é, ocorre entre um que sabe e outro que não, requerendo a existência de comunidades que compartilhem uma dogmática mínima. Não existe conciliação possível entre uma honesta alegação de ignorância por parte de Sócrates<sup>18</sup> e o ensino de técnicas cuja chancela última depende de pressupostos indiscutíveis e de resultados concretos. O plano do conhecimento técnico empiricamente testado não é aquele em que o pensador nos exorta a entrar.

Entretanto, todos sabemos que a acusação de impiedade se firmou<sup>19</sup>, obrigando Sócrates a se apresentar diante do tribunal, evento que resultou em sua condenação à

<sup>17</sup> No caso, trata-se da guerra do Peloponeso, em pleno andamento em 423, ano em que *As nuvens* foi representada pela primeira vez no festival dedicado a Dioniso.

<sup>18</sup> A declaração de ignorância por parte de Sócrates é ponto de vivo debate entre os especialistas. Entre as dúvidas que permanecem em aberto, importam-nos as seguintes: o que busca aquele que não sabe? Como reconhecer que encontrou o que buscava, se não sabia de antemão o que isso é? De acordo com Matthews (2009, p. 5, grifos do original, tradução nossa), “Da evidência dos primeiros diálogos, parece que o que Sócrates requer como uma resposta adequada à sua questão ‘O que é F-idade?’ é um determinado conjunto de *condições necessárias e suficientes* para algo contar como F. O conjunto de condições necessárias e suficientes não pode ser composto apenas por características que *costumam pertencer* somente a todas as pessoas e coisas que sejam F; eles devem revelar aquilo *pele qual* x é F — isto é, o que *faz de* x F. Para colocar o ponto de outra maneira, eles devem revelar a *natureza (ousia)* do que é ser F (*Euthyphro* 11a)”. Mesmo que o exame não leve ao atendimento dessas condições, elas podem permanecer como seu horizonte. Nesse sentido, Sócrates ao mesmo tempo sabe qual é a melhor questão a propor, embora não saiba a melhor resposta, mantendo-se ignorante, juntamente com seus interlocutores, mesmo na posse de algum resultado “positivo” do exame. O “conhecimento por definição” talvez seja mesmo um horizonte, área de alcance cujos limites se modificam sempre que nos lançamos a explorá-la.

<sup>19</sup> Eximindo-nos de maiores elucubrações sobre o contexto da acusação, transcrevemos a seguir a concisa exposição de Taylor a este respeito: “Em algum momento do ano 400 ou bem no começo do ano 399, um jovem obscuro chamado Meleto (*Éutifron*, 2b) fez contra Sócrates a seguinte acusação: ‘Meleto, filho de Meleto de Pitos, apresentou e juramentou esta denúncia contra Sócrates, filho de Sofronisco de Alopeco: Sócrates é culpado de não reconhecer os deuses que a cidade reconhece e de introduzir novas divindades. É culpado também de corromper a juventude.’ Dois outros tiveram parte na acusação: Licon, também desconhecido, e Anito, um político de destaque na democracia restaurada. Após um inquérito preliminar [...] diante do magistrado que se encarregava dos casos religiosos, conhecido como rei, o caso foi a julgamento diante de um júri de quinhentos cidadãos, no início da primavera de 399” (2010, p. 20).

morte. Se tal acusação pode ser reconhecida como improcedente em vista do que foi alegado acima, um argumento suplementar encaminha a defesa de maneira mais convincente. A iniciativa a favor do filosofar se consolida como reação ao proferimento da Pítia, segundo o qual não existiria homem mais sábio do que Sócrates.<sup>20</sup> Imprestando uma torção à leitura espontânea do ponto, que implicaria aceitar sua sabedoria como dada — uma espécie de repositório disponível para consulta direta —, o personagem entende melhor o dito da sacerdotisa como uma convocação.<sup>21</sup> Desde então ele teria passado a interpelar todos os que eram reputados como sabedores de seus ofícios, tentando extrair daí definições suficientes do que é o saber que lhes garantiria tal reconhecimento. Inicia-se, assim — inspirado por uma sentença oracular, embora dotado de jurisdição própria —, um processo sem precedentes de inspeção global do conhecimento humano. Por seu intermédio, reivindica-se que o destino do sábio não se consuma na coleção das produções objetivas da ciência nem na admissão cega de algo chancelado pelos deuses. Não se impõe a ele obediência nem se espera dele adesão ao que funciona graças ao domínio técnico de alguma porção da realidade. Seus compromissos abrangem o exame do que se toma por bem e verdade, e para isso não basta afirmar as próprias convicções, sejam elas dogmáticas ou empíricas.

Embora assinala a disponibilidade de Sócrates para a livre investigação, a imagem do pensador que aparece nos *Memoráveis* de Xenofonte resulta também suscetível a ponderações quanto a sua plausibilidade. Eminentemente prosaico, este Sócrates é descrito como alguém consagrado a obter o útil para si e seus concidadãos.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Se a maré montante contra Sócrates já se deixa perceber em Aristófanes (1987), que inclusive se refere em várias passagens ao discípulo Querefonte (por exemplo, v 104; 144-145; 156; 502), é Platão quem apresenta “oficialmente”, anos mais tarde, um motivo central do desfavor do público em relação a seu mestre: a atribuição, a ele, da reputação de sábio. Lemos na *Apologia*, 21a: “Sabéis como era Querefonte, a paixão que punha em tudo que empreendia. Ora, tendo um dia ido a Delfos, ousou consultar o oráculo sobre a seguinte questão — *peço-vos mais uma vez, atenienses, que não comeceis a clamar contra o que eu vou dizer —: perguntou se havia alguém mais sábio do que eu. A Pítia respondeu-lhe que não havia ninguém mais sábio*” (1997, p. X, grifo nosso).

<sup>21</sup> Na mesma direção, lê-se em Gottlieb (1993, p. 20): “Suas referências pias à sabedoria de Deus (às vezes, se refere a um único Deus, outras, a deuses) são aptas a encobrir o quanto sua atitude para com a divindade era pouco convencional. Quando diz que apenas Deus possui sabedoria, parece estar querendo dizê-lo figurativamente, do mesmo modo que alguém pode dar de ombros e dizer ‘Deus é quem sabe’. [...] Uma vez introduzido ao pronunciamento divino de que nenhum homem é mais sábio do que Sócrates, ele se recusa a atribuir-lhe de imediato um valor, até ter a certeza de que um verdadeiro sentido possa ser aí encontrado”.

<sup>22</sup> Entre tantas passagens afins, lê-se por exemplo que “Tão útil era Sócrates em todas as ocasiões e de todas as maneiras, que até as inteligências medíocres facilmente compreendiam nada haver mais vantajoso que seu comércio e frequênciação” (Xenofonte, 1987, Livro IV, capítulo I, 1 et seq.); ou então “Por Sócrates confundido, Aristipo esgorjava por confundi-lo. Mas Sócrates, desejando ser útil a seus ouvintes, não respondia à luz de quem traz o olho sobre o ombro e receia lhe referem as palavras, porém, como homem convicto de que cumpre seus deveres” (*ibid.* Livro III, capítulo VIII, 1 et seq.). Ora, a determinação conceitual do útil e da natureza dos deveres cívicos, e também o apelo direto ao cálculo de vantagens como medida de valor das condutas, demandariam um exercício crítico que está ausente aqui.

Nesse sentido, ele busca persuadir e aconselhar, transmitindo doutrina e dando lições, provando-se companhia vantajosa para todos.<sup>23</sup> O quadro das virtudes tradicionais forma o cenário onde ele se movimenta, e disso se segue seu alinhamento aos ditames de uma moralidade convencional, comprometida acima de tudo com o bom senso e a prudência.<sup>24</sup> Esse campeão da utilidade teria cumprido um trajeto isento de ambiguidades, provendo aos demais, através de seu exemplo efetivo, o modelo palpável de uma vida bem vivida.

A maior dificuldade enfrentada por essa visão de Sócrates está em que seus pressupostos coincidem com os que são atribuídos, de modo muito vívido, a adversários notórios do pensador, agora no âmbito dos diálogos platônicos. Entre inúmeros exemplos, cabe apontar que a prática de beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos, reivindicada por Xenofonte como eixo da atuação socrática, está em conflito diametral com o que se lê no Livro I de *A República*. O cotejo entre as duas versões não favorece o relato do historiador. Não é cabível supor que a discussão sobre a vida boa possa ser reduzida a um virtual emparelhamento das diferentes opiniões a seu respeito, negligenciando-se a crítica de seus fundamentos. A admitir-se ser Sócrates tal como Xenofonte o percebeu, sua relação com um tipo feito o sofista Trasímaco, que figura com destaque na passagem platônica mencionada, seria de simetria e equivalência — como se restasse a Sócrates apenas negar o que o interlocutor afirma, construindo seu discurso como o contrário do discurso do outro, mantidas intactas suas bases. A trivialidade de um embate assim impede que se entenda a dimensão tomada pelo vulto de Sócrates. Como poderia um homem, definido em última análise por sua simplicidade e sensatez, desafiar durante séculos a inteligência geral, suscitando reações tão apaixonadas quanto conflitantes entre si?

Se o que se disse até aqui confirma a presunção de que cada um pinta um Sócrates à altura de si mesmo, o monumento erguido por Platão a seu mestre merece atenção

<sup>23</sup> Nesse sentido, lê-se que “De mim penso que os que praticam a sabedoria e se crêem capazes de dar conselhos úteis a seus concidadãos de modo nenhum são violentos, visto saberem que a violência atiza o ódio e acarreta perigos, enquanto a persuasão elimina os riscos e não prejudica a perfeição” (*ibid.*, Livro I, cap. II, 10); e também que “[Sócrates] abrigava a certeza de ganhar, naqueles que lhe seguiam os princípios, bons amigos, que o amariam e se estimariam reciprocamente para o resto da vida” (*ibid.*, 8). Conselhos, princípios e persuasão integram um vocabulário difícil de compatibilizar com as exigências radicais do exame filosófico, não obstante seu imediato proveito instrumental no interior de uma moralidade convencional. À primeira vista parece virtuoso aconselhar a coragem, mas exercê-la sem conhecimento do que ela é significa proceder como o general Laques, que age segundo convicções e é reconhecidamente corajoso, embora não alcance justificar suas ações por meio de razões suficientes.

<sup>24</sup> A imagem do pensador que se infere do *Banquete* é um tanto diversa disso. Mostrando um Sócrates muito à vontade entre os amigos, a narrativa salienta seu lado espirituoso e sua bonomia. A difícil questão do exame é ali abordada segundo uma analogia insólita que, se não honra a estatura epistemológica do assunto, em contrapartida lhe provê enraizamento experimental. Depois de definida a igualdade entre mulheres e homens quanto à capacidade de aprender, Antístenes pergunta a Sócrates por que ele não havia educado ainda sua esposa Xantípa, recebendo a seguinte resposta: “Sabes, é que eu tenho-me apercebido que os que querem chegar a bons cavaleiros não procuram os cavalos mais dóceis, mas o mais ímpetuosos; acreditam que se conseguirem domar estes, lidarão mais facilmente com todos os outros cavalos. Ora, eu, que quero conviver e conversar com pessoas, casei com ela, porque estou certo de que, se conseguir aguentá-la a ela, facilmente conseguirei conviver com qualquer pessoa” (Xenofonte, 2011, 10, grifos nossos).



especial. Decerto a obra platônica nos mostra também um personagem curioso e disposto a pensar sem descanso os temas que explora, nisso convergindo com a impressão dos demais. Mas há muito mais ali.<sup>25</sup> Sem querer resolver um problema insolúvel, discernindo o que é devido a um e a outro nos diálogos, cumpre sublinhar a sofisticação que preside as sucessivas participações de Sócrates no *corpus* platônico. O caráter extraordinário da atitude existencial e das intervenções teóricas socráticas é patenteado por toda parte nesses escritos, prevenindo o leitor contra uma concepção singela dos poderes do personagem. Demonstrando o gênio do discípulo, isso reabre, em contrapartida, a questão sobre o gênio do mestre. Se tanto “As nuvens” quanto os “Memoráveis” trazem à cena personagens até certo ponto banais — um Sócrates espertalhão e outro razoável em demasia —, os talentos do terceiro escritor nos representam um tipo complexo e admirável.

Se se chega a imaginar que, por força de sua curiosidade, Sócrates era um indivíduo inquieto, promotor do inconformismo, Platão logo nos inclina em contrário. Longe da agitação de gente assim, o desenho de Sócrates que dele se depreende irradia uma firmeza tranquila e bem humorada. Seu trato é jovial, sem perder a seriedade, e seu ânimo está sempre sereno, alerta e disponível.<sup>26</sup> O enigma se complica: é alguém com quem queremos privar, alguém que nos atrai, mesmo quando nos importa, desestabiliza e faz cismar. Diante dele coloca-se a pergunta sobre a origem e a natureza dessa dupla disposição, que combina a calma de quem irradia segurança com o ímpeto de quem está pronto a examinar sem reservas o que quer que seja. Para os curiosos como ele, é difícil não se lançar em busca do segredo de quem consegue lidar de forma harmônica com tendências normalmente muito conflitantes.

Sem investir-se do papel de autoridade, Sócrates prescinde da arrogância que costuma acompanhar os que se consideram dotados de saber. Sem pressa, observa seu interlocutor, esperando a oportunidade certa para fazer algo como uma semeadura.<sup>27</sup> Aos seus olhos treinados, o encontro com a dúvida é inconfundível. Ele presencia o espanto de seu conviva, uma espécie de euforia pânica. Questões urgentes tomam conta deste, que pensa então: e se tudo for diferente do que acreditei até agora? E se o que sei com certeza não for o caso? Exercitando a disposição adequada,

---

<sup>25</sup> Os estudos que serviram de preparação para este escrito muita vez contribuíram para confirmar a sentença de Whitehead a respeito das relações entre a história da filosofia ocidental e o pensamento de Platão. Várias tradições interpretativas visitadas parecem subsistir apenas à sombra de Platão — sendo, talvez, a própria sombra de Platão. Em todo caso, sempre se pode preferir combater à sombra.

<sup>26</sup> Pelo menos quanto a isso duas fontes coincidem, pois lê-se também no *Banquete* de Xenofonte (2011, IV, 29), depois que o arremate de uma disputa termina em galhofa: “E era assim que as brincadeiras se misturavam com as conversas sérias”.

<sup>27</sup> A imagem, que remonta ao *Fedro* de Platão (277a), foi aqui tomada de empréstimo a Adorno (1990), que a desenvolve de forma magistral no primeiro capítulo de seu *Sócrates*, obra que se inicia exatamente com considerações sobre “As sementes de Sócrates”. Sob sua luz, as diferenças e eventuais incongruências entre os mais diversos Sócrates encontram um equacionamento abrangente e plausível: tratar-se-iam das diversas brotações possíveis em presença de condições muito variáveis de plantio, tais como as portadas pelos incontáveis viventes tocados por Sócrates.

talvez não precise mais ter medo do que supunha certo, podendo dispensar os expedientes empregados até aqui para prevenir o sofrimento e para assegurar validade às minhas escolhas. Devo me pôr a caminho para aprender aquilo de que até então nem desconfiava. Não sei sequer o que reserva a morte, única certeza absoluta do vivente. Ganho assim a coragem de me apresentar frente aos desafios que aparecem, sendo o mais importante deles revestir de dignidade racional minha própria trajetória pessoal. Fazendo as contas, qualquer arrogância não passava de sintoma de ignorância sobre a própria ignorância, e finalmente — graças ao dom socrático — estou em condição de me livrar desse estado miserável.<sup>28</sup>

É claro que o exposto até agora não assegura o necessário para determinar em que consiste o ensinamento socrático ou qual é a natureza do conhecimento que ele provê. Mas ao menos duas margens de exclusão foram estipuladas: não se trata da transmissão de um estoque de conhecimentos acumulados de antemão e nem da aceitação de verdades cuja chancela estaria numa procedência acima de disputas humanas — fossem tais verdades de ordem artística ou religiosa. Através de Platão, o que chega de Sócrates para nós é um convite para fazer filosofia. Resta estender o exame dos significados disso, como se buscará na sequência.

## 2. Sobre o exame

Em que consiste o programa filosófico socrático, considerados os delineamentos esboçados na “Apologia” platônica? O que significa, em seus termos, pensar bem? Retomemos o ponto, ainda segundo noções triviais. De um lado, impõe-se formular com clareza o tema visado e apropriar-se dele desde o ângulo correto, dispondo dos procedimentos adequados para triar, dentre os encaminhamentos possíveis, o que melhor serve à demanda por inteligibilidade — aspecto teórico nuclear do processo. De outro lado, impõe-se entender a incidência do exame sobre as condutas e os assuntos já em andamento, aplicando as consequências do que foi apurado às performances articuladas ao que se dizia antes sem pensar direito — sendo este o aspecto vital nuclear do processo. Cumpre acrescentar que a circulação funciona em mão dupla, e assim o que se experimenta depois do pensamento o realimenta, propondo a ele novos motivos, numa espécie de espiral ascendente.

Embora defensável no papel, esta declaração de princípios esbarra em dificuldades tão logo se apresenta. Os critérios e condições para ajuizar sobre clareza, correção e adequação, e também para reconhecer segundo boas razões os vínculos entre o

<sup>28</sup> Ao se estender sobre “O sentido de nossa jovialidade”, matéria do aforismo 343 de um livro dedicado à modalidade mais atraente de saber, *A gaia ciência*, Nietzsche cogita sobre disposições correlatas à que foi sumariada: “[...] De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa — enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida a nós toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’” (2009, p. 234).

pensado e o vivido exigem, por sua vez, esclarecimento justificado. Antes mesmo de começar, parece que obstáculos intratáveis embaraçam a empresa do pensamento. Como se isso não bastasse, no fundo da investigação subjaz a dúvida sobre que concepções valem acerca do bom e do melhor, parâmetros gerais para a confirmação da validade do que se afirma. Mas o fato é que se pensa, e a grande maioria acha que pensa como deve — incluídos aí os adversários da filosofia.

Uma estratégia promissora para a retomada da questão é concentrar o esforço na explicitação de regras para o desenvolvimento do exame, outro nome para o pensamento em ação. Nessa direção, a busca pela definição de um padrão lógico universal situa a dimensão metodológica do problema em primeiro plano. Havendo mecanismos invariáveis para marcar a diferença entre o bom e o mau caminhos do pensamento seria possível indicar com que caso Sócrates se alinha.

Num terreno marcado pela dissensão, é um alívio que o primeiro passo conte com reconhecimento consensual. Ao menos no que concerne aos diálogos platônicos ditos de juventude<sup>29</sup>, uma cláusula preparatória é onipresente. Ao buscar saber o que até ali se ignora, cumpre rejeitar a candidatura das opiniões como resposta adequada. Desinteressada em ou incapaz de dar de si razões suficientes, a opinião é atrelada ao curso das paixões, podendo ser trocada à medida em que seu portador seja persuadido de que isso é o que lhe convém. Isto acontece porque o jogo das opiniões não é interditado pela contradição, uma vez que, em seu curso, é pertinente opinar a favor e contra qualquer posição alegada sem que seja necessário mobilizar provas duras para tanto — afinal, para consolidar uma opinião qualquer, o que conta é suscitar no público ou a confirmação ou a mudança de determinada tonalidade afetiva. Uma consulta ao final do debate permite contar os votos e decretar qual é a opinião vitoriosa, sem que se conclua se ela é a melhor de direito.<sup>30</sup> O incrível é que, até a chegada de Sócrates, ninguém objetava a sério diante de circunstâncias tão incertas — e que, tantos séculos depois dele, a opinião siga sendo instância decisória para a maioria das questões públicas.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Advertidos sobre as controvérsias que minam o terreno, acatamos uma periodização escolar para os diálogos de Platão, presente em Reale e Antiseri (1990, p. 127 et seq.). Baseada na estilometria e no desenvolvimento temático do pensamento platônico, esta classificação inclui, entre os escritos de juventude cuja autoria não é mais disputada, além da *Apologia*, os diálogos *Eutífron*, *Críton*, *Carmides*, *Laques*, *Lísis*, *Íon*, *Menexeno*, *Hípias maior* e *Hípias menor* — não necessariamente nesta ordem.

<sup>30</sup> Nesse sentido, lê-se em Piètre: “Cada um tem sua opinião sobre esta ou aquela questão e a ela se encontra, em geral, particularmente preso. Ter uma opinião é emitir um parecer, um juízo sobre um ou outro tema. Ora, as instituições da democracia ateniense repousam por direito sobre o reconhecimento do valor e da legitimidade das opiniões de cada um, seja pobre ou rico, ignorante ou sábio. Platão recusa-se a admitir esse fato. Nega-se a pensar que a política possa ser questão de opinião e não de saber e, nesse sentido, opõe-se a Protágoras e aos sofistas em geral” (1996, p. 22). É digno de nota que, variando em função do saber ou de sua ausência, o que é “de direito” não siga o que é “de fato”, mas deva se impor sobre ele, sempre a partir de razões examinadas.

<sup>31</sup> Apresentado como criador de uma concepção alternativa de cidadania, proposta em nome de uma integridade moral e intelectual filosoficamente instruídas, o Sócrates reconstruído por Villa milita em prol do direito à dissidência e à crítica. De acordo com isso, por meio do exame é gerada uma “espécie de esfera pública alternativa” (2001, p. xii, tradução nossa), na qual os critérios para o ajuizamento fundamentado não são

As primícias da novidade trazida pelo filósofo estão ao alcance de todos, como prova o sem número daqueles que aceitam discutir com ele. Seu extrato pode ser condensado assim: ao invés de procurar o saber na qualificação do jogo das opiniões, Sócrates propõe uma depuração racional da experiência através de uma “conversão da inteligência”.<sup>32</sup> Trata-se, com ele, de investigar dimensões da realidade que não se confundem com aquela descrita apenas com base no depoimento dos sentidos e em seu lastro passional. Mais: trata-se de perguntar o que é que é aquilo com o que verdadeiramente nos ocupamos quando dizemos que tal coisa é assim ou assado. Melhor ainda: trata-se de procurar o que permite que digamos o que é tal coisa, aquilo que confere a ela uma identidade essencial. Infinitas ocorrências da coragem em ato não se prestam a definir o que é a coragem, nem a produzir seu conceito. É defensável que, no plano estrito da teoria, o exame socrático pretenda justamente isso.

Na tentativa de deslindar as implicações de tal pretensão, a posição construída por Vlastos se destaca, como dito anteriormente. Tomando suas referências principais junto ao quadro do pensamento aristotélico,<sup>33</sup> ela sustenta que um resultado negativo do exame, constatado quando os discursos que se candidatavam a responder à questão proposta por Sócrates são refutados, presume uma contrapartida positiva, o que, por sua vez, demandaria aporte especulativo ponderável. *Grosso modo*, o procedimento padrão do exame poderia ser enunciado conforme as quatro etapas seguintes. Parte-se de uma tese afirmada pelo interlocutor de Sócrates, a que em seguida se acrescentam algumas premissas adicionais, dependentes de contexto específico, também assentidas pelos envolvidos no diálogo. Importa sublinhar que essas premissas adicionais não são admitidas em função de sua reputação junto ao público douto, ou mesmo junto à maioria, mas dependem apenas de acordo entre os interlocutores. Sócrates então prova a ele que o desenvolvimento de tais premissas leva à afirmação de outra tese cujo conteúdo contradiz o da tese inicial. Diante disso, resta um problema: os interlocutores devem concluir que a refutação da tese inicial prova sua falsidade, bem como a verdade de sua contraditória, ou apenas que as teses inicial e adicionais não exibem coerência entre si? Se nos ativermos aos passos da argumentação tal como ela foi restituída, ficamos restritos à verificação de inconsistência, mas não temos elementos para avançar até a prova da verdade.

---

“persuasão, decisão ou ação, mas a aplicação da escrupulosa honestidade intelectual (e ironia) aos fundamentos ‘indiscutíveis’ da cultura moral de sua cidade” (*Ibid.* ).

<sup>32</sup> A expressão, cunhada por Piетre, aparece no comentário já citado (p. 36).

<sup>33</sup> Para efeito de seu raciocínio, o autor recorre aos *Tópicos* (100a27-b19), de onde toma a definição de demonstração, empregada para discernir, na segunda etapa do “*elenkhos* padrão”, a natureza das premissas adicionais propostas por Sócrates a seu interlocutor. A peculiaridade do método socrático estaria em avançar a argumentação “a partir das crenças do respondedor” (*Refutações sofisticas*, 183b7-8), não apelando a verdades autoevidentes, como no caso dos raciocínios demonstrativos, “tribunal de última instância para decidir discordâncias filosóficas” conforme Aristóteles (Vlastos, 2012, p. 36). Tal peculiaridade permite ao intérprete alavancar sua principal reivindicação, a de que Sócrates busca a verdade exclusivamente no terreno moral. As razões de nosso desacordo quanto a esta restrição estão disseminadas ao longo da presente exposição.

No âmbito dos diálogos platônicos de juventude, ainda segundo Vlastos, para passarmos da prova da inconsistência interna de um determinado corpo de teses à prova da verdade de alguma tese, uma série de novas ideias devem comparecer. E, com efeito, ele entende que elas já estão lá, embora tenham sido negligenciadas por sucessivas gerações de leitores.<sup>34</sup> A pedra de toque, que funcionaria como referência fixa para a apuração da verdade e de seu contrário, seria a aposta socrática na existência de um fundo de crenças morais verdadeiras acessíveis a todos.<sup>35</sup> Este Sócrates acredita que, qualquer que seja o conjunto de premissas adicionais, sempre será possível refutar uma tese que não corresponda a esse fundo comum. Haveria, portanto, ainda que latentes, verdades básicas, sobre as quais caberia uma investigação “*metaelêntica*”, que obviamente não foi tentada pelo filósofo.<sup>36</sup> Obviamente, pois seu método já teria levado à constatação, reiterada diante dos mais diferentes interlocutores, de que “o conjunto de crenças morais testadas elenticamente e sustentadas por Sócrates em um momento dado é consistente”.<sup>37</sup> Assim, enquanto que, para este Sócrates, deve haver “um fundo de crenças morais verdadeiras implícitas em todo homem capazes de refutar suas crenças falsas” (Mafra & Marques, 2012, p. 8), em Platão o pensamento teria evoluído até atinar com a teoria “ultraespeculativa” da reminiscência, apta a explicar a proveniência daquelas crenças morais verdadeiras. O inconveniente é que esta versão da prática socrática força a distinção entre as realizações do filósofo e as de seu principal discípulo, abrindo um hiato entre a especulação sobre o ser e a verdade e o inquérito moral, além de desafiar a noção, ainda muito convincente, de que a alegação de ignorância por parte de Sócrates é procedente.

Digna da maior atenção, a alternativa de Dixsaut ao que foi sumariado acima repousa sobre um entendimento lúcido da distinção entre o que pode ser entendido por positivo e negativo no âmbito das investigações socráticas. De acordo com a intérprete, sempre positivas são as opiniões a favor ou contra algo, enquanto que o saber é uma atividade ou estado aberto, passível de acréscimo e revisão constantes: “Se o saber é interior a uma alma que só consegue conhecer um ser ao interrogar-se sobre o que ele é e ao inventar os meios de responder a sua questão, o saber não é,

<sup>34</sup> O cavalo de batalha do intérprete encontra-se em *Górgias*, 479e: “Não foi provado que o que foi afirmado [por mim mesmo] é verdadeiro?”.

<sup>35</sup> Assim, lê-se que “Temos aqui uma evidência conclusiva a favor da convicção de Sócrates: ele acredita que quando mostra a seus interlocutores a inconsistência de suas teses com relação ao conjunto de premissas às quais deram assentimento, eles *nunca* conseguirão salvar suas teses retirando uma ou mais das premissas admitidas. Se tentarem salvar suas teses dessa maneira, fracassarão, independentemente de quais premissas recusarem, pois haverá *sempre* outras premissas em seu sistema de crenças que acarretarão a tese socrática. Sócrates, então, está fazendo uma tremenda suposição. Dita de modo geral, significa o seguinte: [A] Quem quer que tenha uma crença moral falsa terá sempre, ao mesmo tempo, crenças verdadeiras que acarretam a negação dessa crença falsa” (Vlastos, 2012, p. 47).

<sup>36</sup> Afinal, segundo Vlastos, “Em cada um dos diálogos anteriores ao *Mênon*, Sócrates preserva sua inocência epistemológica e sua ingenuidade metodológica, admitindo que tem o método certo para buscar a verdade moral, mas nunca tentando justificar a suposição” (2012, p. 48).

<sup>37</sup> Esta é a suposição [B], que combinada com a suposição [A], permitiria a passagem da refutação de teses inconsistentes à prova da verdade de uma tese.

nele mesmo, nem negativo nem positivo, mas interrogativo e inventivo” (Dixsaut, 2012, p. 85). O tudo ou nada imaginado como mecanismo do procedimento socrático não parece corresponder ao que o personagem fazia, como atesta a abundante documentação reunida pela intérprete.<sup>38</sup> Em suma, segundo ela o exame não propõe a refutação de proposições isoladas e nem tem seu sentido garantido pelo recurso a proposições isoladas, mas se volta para o combate das origens mesmas da opinião, enraizadas na crença lamentável de que se sabe quando não é este o caso.

Nesta linha, retoma-se o espaço do exame como um espaço de interrogação e invenção, onde a saída para as aporias firmadas por meio de refutação é plural. Semelhante concepção reafirma a continuidade entre as reflexões socrática e platônica<sup>39</sup> — de resto dificilmente discerníveis em definitivo —, bem como restaura a contiguidade entre o terreno da moral e os domínios vizinhos da epistemologia e da metafísica, contribuindo para a manutenção do interesse pela simultaneidade dessas mesmas reflexões entre nós. O engajamento moral é um elemento indispensável do exame porque as transformações operadas na vida de quem o pratica convocam a pesquisa da verdade para o plano da efetividade, que é aquele em que, querendo ou não, estamos agora. De mais a mais, pensar segundo a verdade não pode ser diretriz exclusiva de qualquer campo específico da filosofia, condição que é para sua existência mesma enquanto filosofia. Não custa insistir em que “saber”, para Sócrates, não é deter um conjunto coerente de proposições verdadeiras, mas adquirir uma consciência reta e intransigente da própria ignorância, ponto de partida para o advento de uma atitude disponível em relação à pesquisa na e da verdade.<sup>40</sup>

Parece, assim, que o exame realiza uma purificação espiritual em quem dele participa, ao expurgar a ignorância de seu corpo e das preferências que moram nele,

<sup>38</sup> A um que se inicia nos estudos clássicos, impressionou a desvoltura exibida pela autora no tratamento dos *corpora* platônico e aristotélico. Nada menos do que onze diálogos, das três fases da produção platônica, são citados em sua exposição, sempre no lugar e na hora mais oportunos. Por outro lado, seu uso das fontes aristotélicas é mais exaustivo do que o do próprio Vlastos, a quem se dirige sua contundente réplica.

<sup>39</sup> Se isso é assim mesmo, a própria continuidade entre os compromissos filosóficos de Sócrates e Platão é confirmada nos termos seguintes: “O que ele [Platão] sempre conservou de Sócrates, é que todo saber verdadeiro tem por princípio a consciência de não saber, pois apenas essa consciência pode ser a origem do desejo de aprender. Isso é suficiente para suprimir o caráter doxástico do que se diz, pois, para aquele que sabe que não sabe, a verdade torna-se ao mesmo tempo objeto de desejo e de busca, ela não é a posse de alguns enunciados e, diferentemente do verdadeiro que tem por contrário o falso, que só pode ser dito da opinião, a verdade não tem contrário, ela é o ‘elemento’ no qual se move um saber que, nele mesmo, jamais pode ser falso (um saber que pode apenas errar o seu fim)” (Dixsaut, 2012, p. 84).

<sup>40</sup> Em acordo com isso, o Nietzsche de *A gaia ciência* afirma, no aforismo 2, intitulado “A consciência intelectual”: “Continuo tendo a mesma experiência e me rebelando igualmente sem cessar contra ela, não desejo acreditar nela, ainda que me seja palpável: *a grande maioria das pessoas não têm consciência intelectual*; e frequentemente quis me parecer que se alguém a exige, nas mais populosas cidades, acha-se tão só como no deserto. Cada qual olha para você com olhar estrangeiro e prossegue no uso da sua balança, chamando a isso de bom e aquilo de mau; ninguém se enrubesce, quando você dá a entender que os pesos não estão justos — tampouco há indignação contra você: talvez riam da sua dúvida. Quero dizer: *a grande maioria* não acha desprezível acreditar isso ou aquilo e viver conforme tal crença, *sem* antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra ela, e sem mesmo se preocupar depois com tais razões — [...]” (Nietzsche, 2009, p. 54, grifos do original).

interditando ali a vigência das opiniões, sempre positivas enquanto tais, e abrindo espaço para experimentações dialógicas compatíveis com a orientação que ele oferece. Não cauciona em abstrato a validade de produções discursivas, como pretendem os partidários de um Sócrates metodólogo, mas franqueia a procura dos critérios para tanto. Segundo essa função catártica, o exame integraria a educação, mesmo que as eventuais demonstrações a que ele leve ainda tenham seu estatuto epistêmico sujeito a disputa. Soa então procedente a conclusão de que pensar bem é aprender a perguntar, a estabelecer com precisão os melhores termos para formular questões justas e desenvolvê-las tendo como referência ideal o registro do que são verdadeiramente as coisas. Como ensina Dixsaut, “O filósofo, tal como Platão o concebe, não é sábio, tampouco detém a verdade, ele busca aquilo que, na verdade, é próprio do que é verdadeiramente. Aprender, examinar, buscar, interrogar e responder — não há e jamais houve para Platão outras modalidades de saber. Isso não faz do filósofo, no entanto, um ignorante, porque segundo ele ignorar não é o contrário de saber, mas sim crer que se sabe” (Dixsaut, 2012, p. 84). Desta forma fica esclarecido por que o pior adversário da verdade não é a falsidade, mas a convicção.<sup>41</sup>

A noção de que os resultados obtidos mediante o exame socrático são por natureza discutíveis, vale dizer, sempre passíveis de aperfeiçoamento, permite aos intérpretes retomar uma imagem do pensador na qual sua maneira de viver ganha grande relevo. Sob este enfoque, é plausível que os resultados filosóficos e vitais do trabalho sejam apurados de preferência junto ao processo dialógico em andamento e não junto aos produtos por ele colhidos na forma de discursos prontos.<sup>42</sup> Não se trata, a partir daí, de delinear um perfil psicológico da personagem, iniciativa condenada de saída por seu anacronismo, mas de, visando certa *práxis*, reconhecer seus componentes típicos, estimulando sua emulação. Nesse sentido, aliás, a divisa tomada de empréstimo ao culto a Apolo mostra todo seu alcance. Tentando conhecer Sócrates, meditando em seu exemplo, cada um recebe como contrapartida uma ocasião para o exercício de conhecer a si mesmo, como já foi dito antes. A incorporação deste tema agora socrático implica as transformações na pauta da pesquisa que viemos assinalando desde o começo, requerendo antes de mais nada a conjugação entre as vertentes ética e teórica da pesquisa filosófica.

---

<sup>41</sup> A propósito disso: embora convencidos das vantagens da leitura de Dixsaut sobre a de Vlastos, como procuramos mostrar até aqui, não podemos deixar de considerar que a matéria está longe de uma formulação definitiva. Para ficarmos num exemplo à mão, vale referir o artigo de Almeida Junior (2015), em que a revisão de certos aspectos das refutações levadas a efeito no *Górgias* tende a favorecer as posições defendidas por Vlastos a respeito do exame socrático.

<sup>42</sup> Cumpre mencionar a acerba polêmica a respeito da autonomia da escrita em Platão, baseada nas célebres observações desenvolvidas no *Fedro* (275a-b, 276a-c e 277a) e no recurso a fontes indiretas do platonismo antigo. Não nos compete deliberar sobre a prioridade ou não das “doutrinas não escritas” sobre o *corpus* integrado pelos diálogos e pelas cartas, mas apenas assinalar que a estratégia de leitura preconizada por Trabattoni (2003), considerando cada diálogo como uma peça artística e filosoficamente autárquica, resulta numa via média bastante fecunda para a entrada no assunto.

Já há alguns anos que, por iniciativa de Pierre Hadot<sup>43</sup>, propôs-se uma reavaliação do entendimento costumeiro acerca do que seria a filosofia antiga, em contraste com a atividade filosófica tal como esta se firmou entre nós, principalmente no ambiente universitário. Esta revisão historiográfica da filosofia das escolas do período helenístico dá a ver nelas, de modo probante, a radicalidade do compromisso entre vida e pensamento exigido de todos os que se conduzem a partir dele. De acordo com isso, não faz sentido adquirir os preceitos inerentes a qualquer das doutrinas escolares disponíveis sem que esse aprendizado se faça acompanhar do esforço em ajustar a própria conduta a eles.<sup>44</sup> Mesmo que do modo mais requintado, saber o que dizem as fontes filosóficas sobre isso e aquilo não é ainda viver filosoficamente, não é ainda participar do espaço do saber, tendo já recusado a ignorância. O trabalho de paráfrase e restituição de argumentos, moeda corrente no ensino acadêmico que praticamos, tem grande valor propedêutico, mas não esgota os fins últimos da filosofia — que, na companhia de Sócrates, apontam para a conquista de uma vida boa, como temos reiterado.

O que mais impressiona nesse contexto é que cada uma das diversas correntes que vieram a compor o caudal do pensamento antigo reivindique como sua a legítima herança socrática.<sup>45</sup> Contudo, segundo uma feliz analogia, tal impressão pode ser atenuada: todos já convivemos com famílias em que a geração dos filhos é formada por vários indivíduos íntegros que em nada se assemelham entre si. Diante disso, o problema socrático volta a se impor. Como reconhecer o autêntico e separá-lo do espúrio, se não existem parâmetros consensuais para tanto, textuais ou não? Como dotar o fenômeno de uma legibilidade abrangente, considerados os contrastes e incongruências a que ele parece levar? Haveria, em suma, um denominador comum entre os herdeiros, apto a reuni-los segundo traços compartilhados?

O retrato de Sócrates, pintado por Hadot em conformidade com estas perguntas, mostra três avatares do personagem aos quais sua elusiva presença pode ser remetida, com vistas à sua melhor compreensão. Antes de tudo, ele é tomado como mediador entre o ideal contemplativo da sabedoria e os negócios e interesses humanos que

---

<sup>43</sup> Leitor refinado de pensadores canônicos — para a atualidade da questão das relações entre vida e pensamento, vale destacar sua familiaridade com as filosofias de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein e Foucault, erguida sob o pano de fundo de seu amplo conhecimento da filosofia antiga — Hadot responde pela renovação do interesse pelo helenismo entre o público em geral, principalmente, como adiantado acima, no que concerne à concepção da filosofia como modo de vida. A extensão do débito deste nosso exercício em relação às suas ideias pode ser aquilatada na leitura das páginas que se seguem.

<sup>44</sup> A esse respeito, veja-se, por exemplo, os ensaios “A história do pensamento helenístico e romano” e “A filosofia como maneira de viver”, constantes da “Parte VI: A lição da filosofia antiga” de *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (Hadot, 2014).

<sup>45</sup> A relação é extensa: a influência socrática é direta sobre a Academia e, por conseguinte, alcança o pirronismo que depois aí se desenvolve; sobre o cinismo de Antístenes e Diógenes; sobre o Jardim de Epicuro e, finalmente, sobre a escola cirenaica de Aristipo. Por intermédio de Platão, incide sobre o ensino e a pesquisa praticados no Liceu e repercute ainda sobre o estoicismo do Pórtico — neste último, sob Zenão e depois Atenodoro. Pormenores sobre isso aparecem adiante.



transcorrem na ordem da imanência.<sup>46</sup> Assim caracterizado, este Sócrates recebe como signo distintivo a adesão ao movimento, à passagem, ao trânsito entre as duas instâncias indicadas. Sem pertencer exclusivamente a qualquer delas, o personagem precisa fornecer a seus parceiros motivação e justificativas convincentes para que também se ponham em movimento, aspirando a algo mais elevado que as conquistas mundanas que, segundo a maioria, bastam para conferir dignidade a suas realizações.

A pista para o acesso a este primeiro avatar está na série de desdobramentos ensinada pela celebrada ironia socrática.<sup>47</sup> De pronto, este procedimento conversacional e literário duplica o próprio Sócrates, permitindo separar o dito e o não dito por ele conforme sentidos contrastantes, o mais repetido de todos sendo a derivação da sabedoria da consciência de que não se sabe. Disso decorre, via emulação, a possibilidade de o interlocutor também se duplicar em outra direção, identificando-se com o Sócrates que se encontra em dúvida ao mesmo tempo em que se desprende de seu eu anterior, empanturrado de opiniões e certezas. O dispositivo que entra em ação no processo é a máscara, aparência que recobre um fundo ainda indeterminado e talvez nunca inteiramente determinável.<sup>48</sup> O desconforto e a admiração gerados pela admissão da dúvida são como que absorvidos pela máscara, permitindo a coexistência entre as duas circunstâncias: a de um que está mal satisfeito com sua ignorância e a de outro que intui uma saída para isso, deslumbrando-se com o cenário onde poderá doravante se movimentar com boa consciência.

No vocabulário corrente, essa conquista é chamada de distanciamento crítico. Por meio dela, o interlocutor de Sócrates pratica um recuo em relação a si mesmo, tendo percebido pela primeira vez que mesmo os pretensos dados da experiência efetiva têm espessura e que, por conseguinte, não se entregam plenamente a quem se atém à sua feição visível, positiva. A visão do mundo e de si mesmo acontece sempre em perspectiva, e é promissor em termos cognitivos e vitais explorar a configuração daquelas que nos importam antes de concluir pela diferença absoluta entre aparência e essência, como pretendem tradições hegemônicas ligadas ao socratismo. Pois pode ser que o que se entende como essência seja tão somente um arranjo — extremamente fecundo, diga-se de passagem — elaborado a partir da seleção de mais e melhores aparências. Uma contraprova disso está em que é ainda no campo das

---

<sup>46</sup> Nas palavras de Hadot: “um mediador entre o ideal transcendente da Sabedoria e a realidade humana concreta” (2014, p. 91), ou simplesmente “entre a norma ideal e a realidade humana” (*ibid.*, p. 92).

<sup>47</sup> Passando ao largo deste tema maior, nos contentaremos em restituir o encaminhamento proposto para ele pelo próprio Hadot. Suas considerações se apoiam nas ocorrências do termo *eironeia* em Platão (*República*, 337a; *Banquete*, 216e5; *Apologia*, 38a1), Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1108 a 22; 1127 a 22) e Teofrasto (*Caracteres*, parágrafo 1), e numa pletora de textos de eruditos como Jaeger, Friedländer, Robin, Marrou e Hamann, além de recorrer a autores como Goethe, Nietzsche e Kierkegaard.

<sup>48</sup> Segundo Hadot, “Por se mascarar a si mesmo, Sócrates tornou-se o *prosopon*, a máscara, de personalidades que tiveram necessidade de se proteger atrás dele. Ele lhes deu ao mesmo tempo a ideia de se mascarar e a de tomar como máscara a ironia socrática. Existe aí um fenômeno extremamente complexo por suas implicações literárias, pedagógicas e psicológicas” (2014, p. 95).

metáforas visuais que se articula o outro da visão, aquilo que é invisível aos olhos mas inteiramente construído como um análogo seu, a forma ou ideia.<sup>49</sup>

Aquele fundo indeterminado do caráter e das ações socráticas é ilustrado magistralmente na imagem oferecida pelo mais duvidoso dentre seus admiradores, ainda segundo a versão de Platão. Ao declarar aos presentes no banquete, no diálogo de mesmo nome, que Sócrates é como um Sileno, escultura em forma de oratório, cuja aparência externa tosca, semelhante à dessas criaturas míticas, esconde um interior repleto de delicadas figuras devocionais, seu amante Alcibíades confirma a duplicação irônica do amado.<sup>50</sup> Embora feio e mal arrumado, Sócrates mantém um vínculo crucial com a beleza, pois nela milita ao se dedicar à conquista da verdadeira sabedoria. A distância entre aparência externa e interna, em todo caso, pode ser atravessada por quem não estranha as metamorfoses necessárias para começar a filosofar por si mesmo, que em geral implicam que ele se torne Sócrates, nem que seja só por algum tempo e em regime de transição. O recuo diante de si mesmo, proporcionado pela identificação com o modelo aberto do mestre, prepara o salto e a imersão em um si mesmo tornado outro, finalmente livre para examinar seu entorno e inspecioná-lo até os confins de tudo o que merece ser sabido.

O próximo avatar, que simultaneamente expõe e dissimula os empenhos socráticos, é a figuração divina do amor, Eros, apresentado como filho da carência e do recurso, tal como na narração da personagem Diotima, sacerdotisa estrangeira responsável por instruir Sócrates nas questões do amor.<sup>51</sup> Não obstante a riqueza de seus expedientes de caça, o amante é incompleto, faltando-lhe exatamente a transformação ensejada pela integração ao amado. Este, num primeiro momento, encontra-se indiferente e sem iniciativa, recolhido em si mesmo. Mas as atenções de seu pretendente logo revelam-lhe algo inesperado: em seu interior dormiam impulsos correspondentes, que terminam por incliná-lo a entregar-se às solicitações do outro,

<sup>49</sup> Em seu luminoso *Nós e os gregos*, Brandão constata que “[...] na Grécia, prevalece a visão: *idéia* é uma forma que se vê; *theoria*, algo que se contempla; uma coisa de que se tem certeza é *saphés*, isto é, evidente; o que não se entende é *skoteinós*, obscuro. E assim poderíamos descobrir outras metáforas, segundo as quais tudo o que se entende ou se sabe está na esfera da claridade (até mesmo uma voz, um discurso ou uma explicação, se inteligíveis, dizemos que são claros) [...]” (2002, p. 37).

<sup>50</sup> Ver *O banquete*, 216d-217a, passagem em que o sólido e inconfundível Sócrates é visto sob nova luz, e sua tosca aparência exterior é contraposta à bela aparência interior pelo inclassificável Alcibíades. A pergunta deste ressoa até hoje: Quem pode dizer que conhece Sócrates?

<sup>51</sup> A narrativa platônica em foco (*O banquete*, 203a et seq.) não coincide com qualquer das variações genealógicas do mito cronologicamente anteriores, salvo na consideração de que Eros “Garante não apenas a continuidade das espécies, mas a coesão interna do cosmo”, pois, enquanto intermediário entre os deuses e os homens, “ele preenche o vazio, tornando-se, assim, o elo que une o Todo a si mesmo” (Brandão, 1991). Na versão platônica, a iniciativa em direção ao outro parte da falta, uma vez que é carência — personificada como Pobreza — quem surpreende Recurso, que adormece cheio de si, e engendra com ele o filho Eros. Para nós, diversamente, a aproximação é buscada por quem abunda em energia, mesmo que a dinâmica erótica subsequente embaralhe os papéis. Afinal, quem não tem o que dar é passivo, demandando um despertar que só será provocado de fora. Uma analogia com o já aludido processo de sementeira parece viável aqui: a terra inerte será tornada fecunda em presença das sementes, que mobilizam nela as condições para a germinação. Nenhuma das duas instâncias é fértil sozinha, embora as sementes possam ser plantadas em qualquer terreno, pois procuram sempre, graças à sua “programação” interna, oportunidade para brotar.

provando a vigência em si mesmo de uma incompletude e de uma disponibilidade semelhantes às do que o despertou.<sup>52</sup> Nos acasos bem-sucedidos, isso instaura um intenso e exigente circuito de trocas, em que a fusão de um membro do par com o outro nunca é definitiva, mas sempre renovável. Eis, em tons um pouco ligeiros, a relação entre o sábio Sócrates e sua amada sabedoria, mas também a relação entre o erótico Sócrates e seus discípulos, que o encantam e são por ele encantados. O quanto cada uma das fases do processo traz consigo de fingimento, astúcia e entrega verdadeira só pode ser determinado caso a caso, dia a dia, diálogo a diálogo. É um enredo que se repete e se modifica a cada iniciação filosófica, tanto quanto a cada iniciação amorosa.

O terreno está preparado para a oferta de uma terceira figuração de Sócrates, que lhe empresta os traços de outro mito, o do divino Dioniso.<sup>53</sup> Dilaceramento e recomposição se alternam nas peripécias do deus, apontando para o último limite na trajetória do vivente. Lida de um ângulo mórbido, a história mostra que é preciso morrer para o mundo se se deseja um ressurgimento na plenitude do ser. Nestes termos, para rejeitar o círculo vicioso da repetição de opiniões sobre opiniões, seria necessário afastar-se em definitivo de quem o pratica, instalando-se algures entre as formas imperecíveis. Do ponto de vista da adesão socrática à sua cidade, entretanto, a lição pode exibir um teor diferente. Está-se aqui, na praça pública, na casa de nossos anfitriões ou no tribunal, e não longe daqui, entre os bem-aventurados em suas ilhas. Se a circulação de perguntas e respostas, que se realimenta sem decisão definitiva à vista, ocorre num corpo a corpo de pessoa a pessoa, é com isso que devemos lidar. Não parece necessário remeter as aventuras do deus para um plano transcendente, uma vez que a destruição e a regeneração que nelas se narra podem muito bem se verificar em meio aos eventos experimentados durante a aquisição e o exercício de uma consciência filosófica. Se a reflexão sobre a morte é um experimento filosófico crucial, cabe considerar, tendo Sócrates como exemplo, que uma boa morte deve ser procurada em continuidade com uma boa vida. Ao que se saiba, a morte não é refutação nem negação da vida, mas um acontecimento que põe termo

---

<sup>52</sup> Nas ambivalentes idas e vindas entre o Visconde de Valmont e a Presidenta de Tourvel, contadas por Laclos (1983) em *As relações perigosas*, o processo de sedução é dissecado em todas as suas nuances. Cabe ao leitor decidir se Valmont levou a termo uma fria campanha de conquista ou se, ao contrário, foi tocado eroticamente por sua pretendida, ingressando numa relação que causará sua conversão amorosa. No contexto do romance, sendo amor ou não o que acomete Valmont, seu destino é selado por meio de sua destruição. Da montanha ele teria descido ao vale da morte, levado por um amor de perdição.

<sup>53</sup> Nos dizeres de Hadot, que apoia sua associação entre Sócrates e o deus principalmente em passagens de *O banquete*, este Dioniso — cuja versão mitográfica seguida por Platão é a do filho de Zeus raptado, despedaçado, cozido e comido pelos titãs a mando de Hera, embora depois redivivo, por intervenção direta de seu pai — deve ser figurado simultaneamente como “o deus da morte e da vida” e “o deus da tragédia e da comédia” (2014, p. 125). O amor trágico pela vida é de tal ordem que até mesmo o insondável desfecho da trajetória dos mortais é motivo de gratidão. Teria se cumprido, assim, em Sócrates, um destino semelhante ao do deus, que compreende os movimentos de descida e elevação integrados sem solução de continuidade no plano da existência comum. Nesse sentido, “Um galo a Asclépio!” pode bem ser traduzido por “Sócrates morreu, viva Sócrates!” — e eis-nos aqui às voltas com ele.

à vida de um corpo, de um organismo vivo — talvez apenas comparável, de forma simetricamente negativa, ao acontecimento da concepção ou geração. A vida segue seu curso em meio à atividade dos demais viventes, e é com ela e eles que vamos nos ocupar a seguir.<sup>54</sup>

### 3. A morte de Sócrates

Na entrada do Hades, Menipo e Cérbero travam um diálogo — viabilizado pelo fato de ambos pertencerem, cada um à sua maneira, à condição canina.<sup>55</sup> O primeiro pergunta ao outro como foi a chegada de Sócrates ao reino dos mortos, recebendo como resposta um relato inesperado. Ainda à distância, Sócrates mostrava-se imperturbável. Ao aproximar-se do abismo, porém, ele hesitou, perdeu a compostura e se abandonou a um choro barulhento, mostrando-se igual a quase todos que passam por ali. Ciente do vexame, ele se concentrou em seguida, adotando uma postura rígida e aparentemente indiferente, atento à impressão que poderia causar em quem estava por perto. Instado a comparar a descida do próprio Menipo à desse seu predecessor, o cão conta que apenas seu interlocutor de momento e seu mestre Diógenes cumpriram a travessia de forma voluntária e desassombrada, deixando os gemidos para os outros.

O apólogo permite reenquadrar algumas questões já ventiladas. De longe, Sócrates parece mesmo posto em sossego, tal como o vemos nas cenas de sua morte retratadas por Platão.<sup>56</sup> De perto, contudo, revelar-se-ia o postigo de sua atitude, autêntica apenas naqueles seus discípulos cínicos, que concluíram pela realidade natural e definitiva da morte, sem qualquer expectativa em relação à sobrevivência da alma em um estágio superior de existência. Sombras sorridentes, nada esperam e nada temem. Seria tudo isso mais uma indicação a favor da hipótese de uma convergência de fundo entre Sócrates e Platão, mostrando que o mestre ainda contava com um destino diferente da aniquilação, vislumbrado nas teorias e narrativas disseminadas nas páginas escritas por esse seu seguidor?<sup>57</sup> Com a concisão e finura características

<sup>54</sup> Um equacionamento análogo entre “o pensamento da vida” e “o pensamento da morte” é oferecido por Nietzsche no aforismo 278 de *A gaia ciência*. Embora “a morte e seu silêncio” sejam “a única coisa certa e comum” no futuro de todos, o filósofo constata feliz “quanta fruição, quanta impaciência e cobiça, quanta sede e embriaguez de vida não se manifestam a cada instante” (Nietzsche, 2009, p. 189). Parece-nos que o pensamento da morte, a realidade de sermos todos “irmãos na morte”, pode funcionar como a maior libertação a favor de seu contrário. Os desenvolvimentos da seção seguinte (“4. A morte de Sócrates”) buscarão elucidar esta implicação, cujos efeitos têm para nós valor conclusivo.

<sup>55</sup> Este relato está baseado no Diálogo IV dos *Diálogos dos mortos*, de Luciano de Samósata (2007). Ao trazer à baila esta obra deliciosa, nossa intenção é reforçar a noção de que os mortos seguem acessíveis a nós, integrando um circuito, assimétrico mas não descontínuo, que os liga aos vivos.

<sup>56</sup> Sócrates preso, à espera da execução, aparece no *Críton* (1997) e no *Fédon* (1987), tratando de dois temas correlatos, a saber, a conveniência de escapar da cadeia atendendo ao apelo dos amigos e, por extensão, se excluir do império das leis e da legalidade, e a possibilidade de se provar a imortalidade da alma, com todas as consequências morais e metafísicas daí decorrentes.

<sup>57</sup> As implicações escatológicas da pretensa demonstração da imortalidade da alma são exploradas, por exemplo, no conto do mito de Er — guerreiro valente morto em combate, embora ressuscitado doze dias depois, a fim

de sua prosa, Luciano sugere que sim, reservando exclusivamente para os membros da tradição cínica o triunfo sobre “a coisa”, para eles somente mais uma parte dos processos soberanos da natureza.<sup>58</sup>

Como já foi reiterado, formas variadas de filosofar e de viver podem ser — e, com efeito, foram — derivadas do exemplo socrático. Um mapeamento não exaustivo, tomado de empréstimo a Hadot e outros<sup>59</sup>, mostra que ao menos seis tradições filosóficas surgidas depois dele reivindicam sua herança sob diferentes aspectos — pela ordem, os desdobramentos do platonismo em suas vertentes dogmática e cética, o aristotelismo em menor medida, as filosofias cirenaica e cínica, com as quais concorreram mais tarde o epicurismo e o estoicismo. Em algum grau, todas as escolas em atividade durante o período helenístico lidam com preocupações que, em última análise, procedem da *práxis* de Sócrates. A par disso, como já aludido, o gênero dos diálogos socráticos floresceu de forma abundante em seguida ao desaparecimento do homem, atestando a força do apelo por sua conversão em personagem, no intuito de fixar-lhe uma figura, senão verdadeira, ao menos verossímil.<sup>60</sup> Nesse sentido, interessa ainda retomar o problema de Sócrates a partir das circunstâncias da morte do indivíduo, buscando nisso o resgate de sua feição derradeira. O propósito, vale enfatizar, é o estabelecimento de uma versão capaz de nos proporcionar um *insight* preciso quanto ao que tanto provocou admiração pública em relação à atitude socrática em face da própria morte anunciada.

---

de narrar o que vira no além —, que consta do Livro X de *A República*. Num espírito um tanto ao quanto devocional, o mito vincula as escolhas do modelo de vida a ser conduzido pelas almas que vão entrar no mundo ao destino que cumprirão depois que saírem dele. Conclui Sócrates: “Referir todos os pormenores seria, ó Glaucon, tarefa para muito tempo. Mas o essencial, dizia ele, [Er], era o que se segue. Fossem quais fossem as injustiças cometidas e as pessoas prejudicadas, pagavam a pena de tudo isso sucessivamente, dez vezes por cada uma, quer dizer, uma vez em cada cem anos, sendo esta a duração da vida humana — a fim de pagarem, decuplicando-a, a pena do crime; por exemplo, quem fosse culpado da morte de muita gente, por ter traído Estados ou exércitos e os ter lançado na escravatura, ou por ser responsável por qualquer outro malefício, por cada um suportava padecimentos a decuplicar; e, inversamente, se tivesse praticado boas ações e tivesse sido justo e piedoso, recebia recompensas na mesma proporção.” (Platão, 1996, 615a et seq.).

<sup>58</sup> Lê-se no diálogo referido: “— Menipo: Então o homem era um sofista e não era verdade que desprezava a coisa?! — Cérbero: Não. Mas, depois que ele viu que a coisa era para valer, ficou rígido de maneira a parecer que não era contra sua vontade que iria sofrer o que é absolutamente necessário sofrer; a fim de que os espectadores o admirassem. De um modo geral, eu poderia dizer o mesmo desse tipo de gente: até a entrada, eles parecem ousados e valentes; mas as coisas aqui dentro dão uma medida exata deles” (Luciano de Samósata, 2007, p. 63). O mais severo e imparcial *metron* revela o quanto cada vivente soube fazer render sua cota.

<sup>59</sup> Ver, quanto ao passo, “A história do pensamento helenístico e romano”, de Hadot (2014b), bem como os capítulos “The socratic legacy”, de Long (1999); “Epicurean ethics”, de Erler (1999); e “Stoic ethics”, de Inwood e Donini (1999).

<sup>60</sup> Ver, a respeito, o exaustivo mapeamento realizado por Rossetti (2015) em nome de uma hipótese interessantíssima: a proliferação de produções do gênero teria sido sistematicamente subestimada pela recepção, merecendo ser revista de ponta a ponta. Entre outras implicações, o desenvolvimento de sua pesquisa sugere que a própria datação relativa ao nascimento da filosofia deveria ser reconsiderada, figurando Sócrates e os socráticos como os primeiros a serem literalmente identificados como filósofos.

Há aqui, conforme já insistimos, uma proliferação das chances de apropriação do ponto.<sup>61</sup> De uma parte, a grande maioria celebra a coragem com que Sócrates enfrenta o cumprimento de sua pena, extensão da coragem manifestada ao longo da vida como soldado, cidadão e, sobretudo, pensador. Último ato de uma trajetória em tudo coerente, seu sereno encaminhar-se para o fim sugere a presença de uma confiança extrema quanto à significação daquilo tudo, do todo integral constituído por uma vida dignificada pelo exame.

Uma tal confiança pode ser entendida como sinal de que as esperanças do personagem o reasseguravam quanto a seu destino definitivo. Tendo percebido que as contingências existenciais não encerrariam em si o sentido ou o valor de uma vida, filosoficamente examinada ou não, ele miraria um futuro após a morte em que sua alma, enfim liberada do consórcio com o corpo, persistiria no empenho esposado pela vida afora, estando agora em situação de contemplar plenamente aquilo que tinha até então apenas intuído. É um relato edificante, que aposta numa espécie de retorno da alma de Sócrates ao seio do ser verdadeiro, lugar de sua origem absoluta. As últimas palavras atribuídas por Platão ao personagem<sup>62</sup>, solicitando o resgate de uma dívida junto a Asclépio, parecem corroborar esta lição: somente aquele que visse na vida uma doença poderia desejar o pagamento por uma cura desse tipo.<sup>63</sup>

Uma via média faculta que se entenda de modo mitigado essa expectativa imputada ao personagem. Diante de seus juízes, Sócrates rebate a acusação de impiedade alegando ignorância inclusive quanto ao que o aguardava depois de morto.<sup>64</sup> Se ele se pôs a serviço da divindade, fazendo render o que foi dito pelo oráculo ao se entregar ao exame racional, isso não implicaria qualquer certeza quanto aos fundamentos de sua prática, estando ele vivo ou morto. Seu destemor viria da confiança em que tinha empregado suas energias da melhor maneira possível, mesmo não dispondo de garantias metafísicas a esse respeito. O conhecimento dos desígnios divinos e das estruturas últimas do real não estaria à altura dos poderes da cognição

<sup>61</sup> O alcance da exortação socrática é quase sempre reforçado pelo relato de cena de sua morte e pela meditação que isso desperta. Um levantamento bastante completo, embora pouco aprofundado, das manifestações artísticas e culturais referenciadas a esta morte foi feito por Wilson , que parte de uma alegação incontornável: “Algumas histórias moldam a maneira das pessoas pensarem, sonharem e imaginarem. A morte de Sócrates teve um impacto imenso e por isso continua influenciando a cultura ocidental.” (2013, p. 9).

<sup>62</sup> Lê-se no *Fédon* “Críton — exclamou ele — devemos um galo a Asclépio. Não te esqueças de saldar essa dívida!” (Platão, 2011, 117e).

<sup>63</sup> Esta interpretação “alegórica” das últimas palavras de Sócrates é seriamente contestada pela leitura de Most (1993), que mediante raciocínio engenhoso e elegante sustenta a possibilidade de surpreendemos uma assinatura de Platão oculta na passagem. Ausente da cena na prisão, o autor do diálogo participa dela por meio de uma menção expressa ao fato de que esteve doente. Ora, isto autoriza a hipótese de que a dívida referida por Sócrates a uma cura já acontecida, e não por acontecer, remeteria a Platão ele mesmo — e, por extensão, à filosofia socrática, que viverá por todo o tempo em que houver alguém lendo Platão.

<sup>64</sup> Esta posição agnóstica é aventada, por exemplo, pelo Sócrates da *Apologia*: “Efetivamente, temer a morte, atenienses, não é mais que julgar ser sábio, sem o ser, porque é imaginar que se sabe o que não se sabe. É que ninguém sabe o que é a morte nem se, por acaso, ela será para o homem o maior dos bens. Mas temem-na como se soubessem com segurança que é o maior dos males. Não será esta ignorância mais censurável, julgar que se sabe o que não se sabe?” (Platão, 1997, 29a).

humana, que disporia com certeza apenas da consciência de seus limites. Constatada a partir da virtual equivalência entre todos os enunciados a respeito do que quer que seja, a ignorância conduziria coerentemente à suspensão do juízo, recurso que facultaria a conquista de uma tranquilidade em tudo humana, ótima companhia sob qualquer condição. Esta modéstia cognitiva e epistêmica caracteriza uma recepção ao mesmo tempo hedonista e cética dos ditos e feitos do personagem e lhe confere o caráter de precursor nestes caminhos.<sup>65</sup> Diferenciações doutrinárias posteriores desembocarão, respectivamente, nas filosofias preconizadas por Aristipo e depois Epicuro,<sup>66</sup> de uma parte, e de outra no magistério acadêmico, que evolui diretamente de Arcesilau a Pirro.

No polo oposto à posição inicial estão, por fim, os integrantes da já aludida linhagem de Antístenes e Diógenes.<sup>67</sup> Comprometidos, como todos os demais socráticos, com a vida boa como finalidade prioritária da ação, seguem buscando articular razão e excelência prática, tendo a sabedoria como virtude mais alta. Sua versão a respeito dela, no entanto, é drasticamente deflacionada. Atendo-se ao plano da experiência direta, propõem a independência de julgamento, o domínio de si e a crítica da moralidade convencional como diretrizes principais de seu treinamento filosófico. Mas, mais do que isso, decidem sobre aquilo mesmo que a via cética recusa, oferecendo no mesmo movimento um contraponto de outra ordem a Platão. Convencidos pela experiência comum de que nada sobrenatural nos espera após a morte, sustentam caber ao vivente, se pretende ser feliz, uma trajetória rigorosamente conforme à natureza.<sup>68</sup> O rigor na atenção ao corpo e às suas funções naturais só encontra paralelo no rigor preconizado posteriormente pelo estoicismo, embora a natureza

---

<sup>65</sup> Firmemente ancorada no relato de seu confrade Xenofonte, a historiadora Claude Mossé elabora o ponto em termos semelhantes a esse: “Será que Sócrates se entregou, no dia da sua morte, à sábia demonstração que Platão lhe atribui e onde se encontram os temas desenvolvidos em outros lugares, principalmente na *República*? Pode-se duvidar disso. Mas que persuadido de que a morte é um longo sono e que alcançado o fim de sua vida ele não tinha que temê-la e por isso a tenha enfrentado com a coragem que a tradição nos transmitiu, deve-se acreditar nisso” (1990, p. 136).

<sup>66</sup> Maiores esclarecimentos sobre o ponto encontram-se na seção II, “The socratic presence in greek ethics”, do capítulo já referido, “The socratic legacy”, devido a Long (1999, p. 618 et seq.).

<sup>67</sup> A primeira frase da Introdução ao alentado volume *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e seu legado* diz que “O cinismo foi provavelmente a ramificação mais original e influente da tradição socrática [...]”.

<sup>68</sup> Em “A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística”, ao elencar as sete proposições reconhecidamente defendidas pelo cinismo, Long (2007) situa no topo da lista aquela que afirma que “A felicidade é viver de acordo com a natureza”. Quanto ao alinhamento entre os pensadores, lê-se que “Embora alguns epicuristas (mas talvez não o próprio Epicuro) fossem críticos de Sócrates, ele foi um precursor de Epicuro e de seu dedicado grupo de seguidores e o paradigma que ele proporcionou era o de alguém aperfeiçoado em suas próprias práticas. Os filósofos helenistas lidam intensivamente com o conceito de ‘sábio’, que já havia sido prefigurado pela hagiografia de Sócrates. Igualmente socrática e não aristotélica é a depreciação de valores convencionais, como riqueza ou renome público, e sua especificação da felicidade em termos de liberdade, tranquilidade e autonomia. Esses fatores comuns são a promessa final de filosofias que chegam a uma agenda compartilhada por diferentes rotas e envolvem diferentes apreciações de valores particulares. Contudo, claramente faz sentido distinguir todos eles da ética mais conservadora de Aristóteles e Teofrasto” (*ibid.*, p. 620, tradução nossa).

seja pensada de forma inteiramente diferente por esta escola, que a dota de significação racional transcendente e extrai daí uma série de orientações filosóficas divergentes das adotadas pelo cinismo.<sup>69</sup>

Em todo caso, o conteúdo que Luciano empresta às falas de um Diógenes recém chegado ao Hades é inequívoco. Constatada a insignificância das diferenças sociais e das contingências existenciais perante a igualação universal evidenciada pela morte, a ocupação com a vida como dom gratuito que convida a um cultivo intenso seria a resposta mais estrita e risonha disponível para o vivente. Se, por um lado, a meditação sobre a efemeridade de tudo o que vive mostra nossa fragilidade em escala cósmica, por outro ela conduz à derrisão todas as presunções associadas à vaidade. Tendo tomado consciência do caráter único de cada vida individual, daquilo que é exclusivo no conjunto de experiências que constituem a cota de qualquer um, alguém afinal pode tomar responsabilidades filosóficas e vitais atento ao instante, à sua condição presente, como filho polivalente da natureza. Finita, insignificante em relação ao mundo, cada vida é rara, até mesmo excepcional, se considerada em si mesma. Nesses termos, o pensamento da morte se presta a libertar para uma vida autêntica, alheia à servidão voluntária a que se entrega a maioria, refém do mais que aborrecido jogo da opinião — servidão aos sucessos ou fracassos práticos, avaliados em geral desde o ângulo dos resultados, cujos índices são dinheiro, poder, fama e coisas do mesmo gênero.<sup>70</sup>

Autonomia, autodeterminação, criação de si — num balanço aproximado, eis o saldo mínimo da atitude de Sócrates perante a vida e a morte, passível de endosso por qualquer de seus pupilos.<sup>71</sup> Os deveres abraçados são claros e a alegria em tentar

<sup>69</sup> Sem explicitar o mérito destas alegações, contentamo-nos em seguir Long, que condensa as intrincadas relações de “parentesco” entre as escolas da maneira que se segue: “De todas as rotas pelas quais a filosofia de Sócrates foi transmitida para o mundo helenístico, a seguida pelos cínicos foi a mais surpreendente e, em certos aspectos, a mais influente. O cínico Crates foi o primeiro professor, em Atenas, de Zenão de Cítio, o fundador do estoicismo. Crates é descrito na tradição biográfica como ‘um homem como o Sócrates da *Memorabilia* de Xenofonte’ (D. L. 7, 2-3). Pode-se supor que os primeiros estóicos tenham propagado rapidamente tais histórias, determinados como estavam a associar seu fundador a Sócrates. Por essa razão eles tornaram pública a sucessão filosófica Sócrates, Antístenes, Diógenes, Crates, Zenão. No cânone estóico de santos e quase sábios, Sócrates e Diógenes formam um duo onipresente” (2007, p. 39).

<sup>70</sup> É o que lemos no primeiro diálogo dos mortos: pedindo a Pólux, que transita desimpedido entre os dois reinos, que leve um recado e Menipo, Diógenes diz: “Menipo, Diógenes está te convidando, caso as coisas na terra já estejam suficientemente zombadas por ti, que venhas para cá, para zombar muito mais. Na verdade, aí o riso ainda está incerto e frequente o refrão: ‘Quem sabe com certeza das coisas de além-vida?’ Aqui, no entanto, não cessarás de rir com segurança, como eu estou fazendo agora. Sobretudo porque tu vês os ricos, os sátrapas, os tiranos, agora tão rebaixados e insignificantes, reconhecidos apenas pela lamentação; isto é, que são uns poltrões e ignóbeis, enquanto ficam recordando das coisas lá de cima.” E ainda: “E também aos belos e fortes: a Megilo, de Corinto e ao lutador Danoxenes, diga-lhes que aqui, entre nós, não há mais nem cabeleiras loiras, nem olhos azuis ou negros, nem faces rosadas, nem músculos tesos ou espáduas poderosas, mas sim crânios desprovidos de beleza, enfim, que tudo é só cinza” (Luciano, 2008, p. 46).

<sup>71</sup> Estando aceita a filiação socrática do cinismo, cabe lembrar a figura de Demônax de Chipre como exemplo acabado dos desenvolvimentos possíveis desta versão do socratismo. Embora sua própria existência em carne e osso seja posta em dúvida por alguns, este personagem figura no Apêndice A de *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e seu legado*, que consiste em “Um catálogo abrangente de filósofos cínicos conhecidos”,



cumpri-los prova que a adesão a eles é livre. Ora, o que fazer diante disso? É certo que Sócrates ultrapassou a morte de alguma maneira, chegando até nós como pensamento vivo, convite e estímulo ao exame. Tomando indiscriminadamente ficção literária e filosófica como modos possíveis de imortalidade, podemos inclusive dizer que a alma loquaz de Sócrates permanece conosco, tendo superado a dissolução de seu corpo. Ressalvando-se que, no espaço de tudo o que se escreveu a seu respeito, este corpo imprimiu marcas nesta alma, tornando indissociáveis a figura do personagem e seu *lógos*, temos na sua reputação, no que se diz dele, seu melhor presente. Meditar sobre o exemplo de Sócrates, tornar-se Sócrates, não é mais do que tornar-se filósofo em nome próprio.<sup>72</sup> E quanto aos resultados disso, e quanto à filosofia que daí se depreende? Fiamo-nos ainda no que diz Nietzsche: que interessa a impressão alheia sobre o gosto dos seus frutos à árvore que os gerou?<sup>73</sup> Que sejam ocasião para outros cultivos e outras colheitas.

### Referências bibliográficas

- ADORNO, F. (1990). *Sócrates*. Tradução de A. J. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70.
- ALMEIDA JÚNIOR, G. (1985). “Refutação da refutação: revivendo o *élenkhos* socrático segundo Gregory Vlastos”. In: *Revista Classica*, vol. 28 (2), pp. 127-148.
- ARISTÓFANES (1967). *As nuvens*. In: ARISTÓFANES, *Sócrates*. Tradução de G. M. Starzynski. São Paulo: DIFEL, pp. 46-58.
- ASSUNÇÃO, T. R. (2018). “Três figuras do mestre grego antigo”. In: *Boletim Enxame*, n. 3. Disponível em <http://jornadaebpmg.blogspot.com/2018/06/enxame-3-5-ditos-e-escritos.html>.
- BRANDÃO, J. L. (2002). “Nós e os gregos”. In: MARQUES, H. (Ed.), *Os gregos*. Coleção Convite ao Pensar, Belo Horizonte: Autêntica/PUC Minas, pp. 29-44.
- BRANDÃO, J. (1991). *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Vol. 1, Petrópolis: Vozes.
- DESCARTES, R. (2007). *Discurso do método*. Tradução de M. E. de A. Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- DIXSAUT, M. (2012). “Refutação e dialética”. In: MARQUES, M. P. (Ed.), *Refutação*. Tradução de Janaína S. Mafra. São Paulo: Paulus, pp. 55-86.

---

devido a Goulet-Cazé (2007). A principal fonte para seu conhecimento é a estupenda “Vida de Demônax”, relato feito por Luciano (2015), constante da coletânea *Biografia literária*.

<sup>72</sup> Cumpra estar avisado sobre os riscos de semelhante emulação. Uma forte identificação imaginária com o personagem pode resultar quixotesca, fazendo quem investe nela embarcar numa ilusão parecida com a que levou muita gente ao hospício convencida de ser Napoleão. Para acompanhar uma divertida variação do ponto, veja-se Leys (1993).

<sup>73</sup> Nas palavras do filósofo: “Mas, sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem de nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês — todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol. — Se vocês gostarão desses nossos frutos? — Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, filósofos!... (Nietzsche, 1987, p. 2).

- DORION, L.-A. (2011). “The rise and fall of the socratic problem”. In: MORRISON, D. R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-23.
- DORION, L.-A. (2006). *Compreender Sócrates*. Tradução de L. M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes.
- ERLER, M. (1999). “Epicurean ethics”. In: ALGRA, K. et al. (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 642-674.
- GOTTLIEB, A. (1999). *Sócrates: o mártir da filosofia*. Tradução de I. Fernandes Franco. São Paulo: EdUNESP.
- GOULET-CAZÉ, M. O. (2007). “Apêndice A: Um catálogo abrangente de filósofos cínicos conhecidos”. In: GOULET-CAZÉ, M. O. & BRANHAM, R. B. (Eds.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Tradução de C. C. Bartalotti. São Paulo: Loyola, pp. 419-444.
- GRIMALDI, N. (2006). *Sócrates, o feiticeiro*. Tradução de N. N. Campanário. São Paulo: Loyola.
- HADOT, P. (2014). *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de F. F. Loque & L. Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora.
- INWOOD, B. & DONINI, P. (1999). “Stoic ethics”. In: ALGRA, K. et al. (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 675-738.
- LACLOS, C. (1983). *As relações perigosas*. Tradução de S. Milliet. São Paulo: Abril Cultural.
- LEYS, S. (1993). *A morte de Napoleão*. Tradução de R. F. D’Aguiar. São Paulo: Schwarcz.
- LONG, A. A. (1999). “The socratic legacy”. In: ALGRA, K. et al. (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 615-641.
- LONG, A. A. (2007). “A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística”. In: *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Tradução de C. Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, pp. 39-58.
- LUCIANO DE SAMÓSATA (2007). *Diálogos dos mortos*. Tradução de H. G. Murachco. São Paulo: Edusp: Palas Atena.
- LUCIANO DE SAMÓSATA (2015). “Vida de Demônax”. In: *Biografia literária*. Tradução de O. F. Junior. I. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Mafra, J. S. & MARQUES, M. P. (2012) (Eds.). *Refutação*. São Paulo: Paulus.
- MARTES, E. (2013). *A questão socrática: uma introdução*. Tradução de V. Sampaio. São Paulo: Odysseus.

- MATTHEWS, G. B. (2009). “The Epistemology and Metaphysics of Socrates”. In: *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- MOSSÉ, C. (1990). *O processo de Sócrates*. Tradução de A. Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MOST, G. W. (1993). “A Cock for Asclepius”. In: *The Classical Quarterly*, vol. 43 (1), pp. 96-III.
- NIETZSCHE, F. (1987). *Genealogia da moral: um escrito polêmico*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Brasiliense.
- NIETZSCHE, F. (2009). *A gaia ciência*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- PIETTRE, B. (1996). *A República: Livro VII*. Tradução de E. M. Marcelina. Brasília: UnB.
- PLATÃO (1973). *Phaedrus & The Seventh and Eighth Letters*. Tradução de W. Hamilton. London: Penguin Books.
- PLATÃO (1987). *Fédon*, In: Platão. *Platão*. Tradução de J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), pp. 55-261.
- PLATÃO (1996). *A República*. Tradução de M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- PLATÃO (1997). *Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução de M. de Oliveira Pulquério. Brasília: UnB.
- PLATÃO (1999). *O banquete*. Tradução de J. Cavalcanti de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- PLATÃO (2011). *Fédon*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: EdUFPA.
- PLATÃO (2015). *Laques/Eutífron*. Tradução de C. A. Nunes. 3ª ed. Belém: EdUFPA.
- REALE, G. & ANTISERI, D. (1990). *História da filosofia*. Vol. I. São Paulo: Paulus.
- ROSSETTI, L. (2015). *O diálogo socrático*. Tradução de J. Mafra. São Paulo: Paulus.
- ROWE, C. (2011). “Self-examination”. In: *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 201-214.
- TAYLOR, C. W. (2010). *Sócrates*. Tradução de M. Hack. Porto Alegre: L&PM.
- TRABATTONI, F. (2003). *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de F. R. Puente e R. Bolzani. São Paulo: Discurso Editorial.
- VILLA, D. (2001). *Socratic citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- VLASTOS, G. (2012). “O *elénkhos* socrático: método é tudo”. In: MAFRA, J. S. & MARQUES, M. P. (Eds.), *Refutação*. São Paulo: Paulus.
- WILSON, E. (2013). *A morte de Sócrates*. Tradução de F. Siqueira. Rio de Janeiro: Record.
- WOLFF, F. (1982). *Sócrates: o sorriso da razão*. Tradução de F. Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense.

XENOFONTE (1987). “Ditos e feitos memoráveis de Sócrates”. In: *Sócrates*. Tradução de L. R. de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, pp. 59-184.

XENOFONTE (2011). *Banquete; Apologia de Sócrates*. Tradução de A. E. Pinheiro. São Paulo: Annablume.

# A terceira significação dos nomes universais na *Logica Ingredientibus* de Abelardo

The Third Meaning of Universal Names in Abelard's *Logica Ingredientibus*

**Luiz Roberto Takayama**

Professor adjunto do Departamento de Ciências Humanas  
Universidade Federal de Lavras [UFLA]

## RESUMO

Este artigo pretende fazer uma breve apresentação do platonismo não-realista de Abelardo através da solução dada na *Logica Ingredientibus* à célebre “querela dos universais”.

## PALAVRAS-CHAVE

Abelardo; *Logica Ingredientibus*;  
Platonismo; Querela dos universais.

## ABSTRACT

This paper intends to show briefly the non-realist platonism of Abelard through the solution given in *Logica Ingredientibus* to the famous “quarrel of the universals”.

## KEY WORDS

Abelard; *Logica Ingredientibus*;  
Platonism; Quarrel of the Universals.

## Introdução

A formulação das questões relativas ao problema dos universais revela já, desde sua origem, um *parti pris* não sem consequências à querela desencadeada a partir de então: a opção de Porfírio pela subsistência real dos universais, autorizada por Aristóteles<sup>1</sup>, deixa-se entrever na medida em que condiciona as perguntas subsequentes que propõe.<sup>2</sup> Além disso, a assunção de tal realismo realiza-se excluindo a alternativa que considera os universais *in intellectus*, ou seja, como concepções do espírito. A correção dessa unilateralidade radical de Porfírio é efetuada em seguida por Boécio, reunindo ambas dimensões ontológica e gnosiológica na alternativa de escolha, opondo-a doravante àquela que concebe os gêneros e as espécies como frutos da *imaginatio*.

Boécio percebeu, portanto, com aguda intuição, que o problema do universal não se resolvia recorrendo somente à dimensão ontológica, senão que era necessário considerar, além disso, sua dimensão gnosiológica. Em síntese, enquanto a primeira pergunta porfiriana exclui a alternativa *universal resultante de uma atividade intelectual* e assume somente a alternativa *universal subsistente ontologicamente*, essa mesma pergunta, reformulada por Boécio, exclui a alternativa do universal resultante, não da atividade do intelecto, mas da imaginação e assume o universal que subsiste ontologicamente e que, além disso, é resultado de um processo intelectual (Bertelloni, 1995, p. 160).

Abelardo não se deixará afastar da autoridade ao mesmo tempo em que apresenta uma radical originalidade na abordagem e na solução do problema. Como observa Bertelloni (1988, p. 12), “o recurso às autoridades interessa não tanto pelo que elas mesmas dizem senão pelo que Abelardo encontra nelas e as faz dizer”. O aporte original do *magister palatinus* ao introduzir a dimensão semântica ou linguística no tratamento da questão não contraria o que dizem ou o que fazem dizer as autoridades. Ao contrário, vê-se confirmado por elas, pois se o universal é um nome, ele significa, *quodammodo*, as coisas individuais e engendra uma intelecção, como indicava Boécio; ainda que separadas, as esferas da linguagem, das coisas e das ideias entretêm relações determinadas, “os nomes significam as intelecções, mas dizem respeito às coisas” (Jolivet, 1982, p. 68).

As reflexões sobre a linguagem trazidas por Abelardo, inovadoras na problematização da questão dos universais, concluía, dentro do quadro da chamada *logica vetus*,

<sup>1</sup> É mesmo Abelardo que reconhece, na autoridade, esse estatuto reificante do universal: “Com efeito, o próprio Aristóteles aplica-o [o universal] às coisas, quando propunha logo antes da definição do universal o seguinte: *uma vez que algumas coisas são universais e outras singulares...*”; contudo, nota imediatamente que essa mesma autoridade atribui o universal também às palavras: “Mas os nomes, também, são chamados de universais. Daí a afirmação de Aristóteles: *o gênero determina a qualidade quanto à substância, pois ele significa como algo é*” (Abelardo, 1994, p. 46; doravante, citaremos essa obra como *LI* seguido do número de página).

<sup>2</sup> “Assim, a opção porfiriana pelos universais como *subsistentia* condiciona as duas respostas seguintes, já que em cada uma delas, a condição de universal incorporal (segunda pergunta) e separado ou imanente (terceira pergunta) é precedida e condicionada pelo universal subsistens...” (Bertelloni, 1995, p. 158).

o já longo processo histórico-doutrinal inaugurado pelas perguntas de Porfírio.<sup>3</sup> Contudo, é preciso dizer também que, ao mesmo tempo, as análises gramaticais e dialéticas introduzidas por Abelardo na apreciação do problema careciam de originalidade, se contempladas dentro do âmbito da tradição cultural que herdava.<sup>4</sup> Se podemos dizer, com Jolivet (1982, p. 13), que “a filosofia de Abelardo é espontaneamente o produto de uma reflexão sobre a linguagem”, de uma arte da linguagem por assim dizer, é preciso levar em conta as circunstâncias e as condições em que se exerce.

A primazia das *artes sermocinales* ou artes do *trivium* sobre as *artes reales* ou artes do *quadrivium* caracteriza a história da cultura do ocidente até o século XII.<sup>5</sup> Além disso, a filosofia de Abelardo é, sobretudo, uma filosofia de comentador, tendo em mãos as obras lógicas de Porfírio, Boécio e Aristóteles as quais deve, como bom dialético, interpretar frase por frase, escutar palavra por palavra para a correta elucidação de textos que tratam, eles mesmos, de reflexões acerca da linguagem<sup>6</sup>. Acrescente-se a isso a função pedagógica exercida por Abelardo, essencialmente uma técnica da linguagem, e constataremos que sua situação histórica, sua profissão assim como os textos de que dispõe e que comenta concorrem para que se incline para as artes do *trivium*. Por fim, uma última razão que ele mesmo oferece: não basta ter distinguido os domínios ontológicos e gnosiológicos, aquele das coisas e aquele das ideias, é preciso também considerar aquele da linguagem: “[...] já reponta, além da coisa e da inteligência, uma terceira significação dos nomes” (Abelardo, 1994, p. 68).

Assim, a tripla significação dos universais deve levar em conta a dimensão ontológica indicada por Porfírio, assim como a dimensão intelectual acrescentada por

<sup>3</sup> A questão de se considerar que diversas doutrinas foram concebidas a partir das soluções da questão dos universais ou então que tais soluções eram dadas, junto às de outros problemas, na coerência de doutrinas cujas bases já haviam sido concebidas, traduz, respectivamente, duas avaliações distintas quanto à posição da questão dos universais: a primeira, na esteira de Victor Cousin, a entende como a ocupação fundamental e quase integral da filosofia medieval; a segunda, de Gilson, que a vê como um importante campo de batalha mas no qual os adversários já entravam munidos de todas as suas armas: “Metafísicas adversárias mediram suas forças concorrendo para ver quem saberia resolvê-lo [o problema dos universais] melhor, mas não nasceram das soluções que propunham para ele.” (Gilson, 1995, p. 163). Jolivet (1982, pp. 337-363) mostra que o não-realismo de Abelardo — recusando ver a realidade exclusivamente sob o modo de ser das coisas e introduzindo, por conseguinte, o conceito de *status* — está na base, como uma “intuição simples”, tanto de suas análises semânticas (significação dos universais), quanto dialéticas (*dictum propositionis*); de sua ética (a questão do pecado), bem como de sua teologia (a questão da Trindade); e, possivelmente, associado ao seu próprio modo de vida (Abelardo como homem “urbano”? ). Assim, acreditamos poder situar Jolivet mais próximo de Gilson.

<sup>4</sup> “Convém assim ser prudente quando se fala de um período ainda mal explorado, e não se precipitar ao atribuir posições definitivas aos autores. Todavia, não nos aventuremos lembrando que o ensinamento de Abelardo despertou um forte interesse: poder-se-ia daí presumir que ele apresentava algo notável. Ora, seu objeto não tinha nada de original: eram tratados da *logica vetus*, conhecidos de longa data” (Jolivet, 1982, p. 338).

<sup>5</sup> Jolivet (1982, p. 14 e ss.) nos apresenta uma série de razões e exemplos que mostram a preponderância das ciências da linguagem sobre as ciências das coisas nesse período da Idade Média: o cristianismo enquanto religião revelada por meio de textos simbólicos, suscitava, naturalmente, um privilégio ao estudo da significação do verbo e era já Santo Agostinho, na *De doctrina christiana*, que salientava a importância do estudo das línguas e da dialética para a elucidação dos textos sagrados; além disso, Boécio começa a ser descoberto por volta dos séculos X e XI dando um novo impulso à dialética.

<sup>6</sup> Temos, entre outros, um claro exemplo desse *modus operandi* nas páginas iniciais da *Logica Ingredientibus*, quando o autor comenta, também no nível de palavras, a introdução da *Isagoge* de Porfírio (*LI*, pp. 33-39).

Boécio, e, nisso, Abelardo não se distancia da autoridade. Entretanto, tais dimensões são articuladas em função das exigências de um novo domínio, aquele da linguagem, ponto de partida de sua filosofia: novidade em relação ao pioneirismo de sua introdução formalizada no problema dos universais, tradicional na medida em que reflete a cultura de uma época quase que exclusivamente centrada sobre a gramática e a dialética, artes do *trivium*.

É através da linguagem que os pensamentos relativos às coisas são expressos e compreendidos; por outro lado, a linguagem é submetida a leis que lhe são próprias e que constituem justamente a matéria das disciplinas do *trivium*; há ainda uma ciência das palavras e de suas relações com as coisas (correspondências e desacordos). Instalando-se deliberadamente na linguagem, o dialético se encontra como em um centro donde se oferecem a ele as outras regiões do real; ele poderá e deverá analisar a partir daí os mecanismos do espírito e as relações das coisas, como também, tanto em seu texto quanto em seu sentido, os escritos antigos e os textos sagrados. [...] A célebre doutrina dos universais só ganha seu sentido, nós o veremos, a partir da teoria da predicação, que se liga àquela da significação (Jolivet, 1982, p. 21).

### **Status non est res**

Após a crítica empreendida contra a tese realista do universal<sup>7</sup>, Abelardo reformula a célebre definição dada por Aristóteles no *Peri Hermeneias*:

Um vocábulo universal, entretanto, é aquele que, por sua descoberta, é apto para ser predicado de muitos tomados um a um, tal como este nome *homem*, que pode ser ligado com os nomes particulares dos homens segundo a natureza das coisas subordinadas às quais foi imposto (*LI*, p. 56).

O nome ou vocábulo universal assim definido se liga aos nomes particulares por predicação (*coniunctio praedicationis*) e, enquanto tal, à diferença da ligação por construção (*coniunctio constructionis*), “diz respeito à natureza das coisas e à demonstração da verdade de seu estado” (*LI*, p. 58).<sup>8</sup> A definição de universal dada por Abelardo é, portanto, estabelecida no plano da linguagem: os universais são nomes ou palavras que se ligam a outros nomes e palavras mas não de modo arbitrário e nem

<sup>7</sup> A *pars destruens* da *Logica Ingredientibus*, ao que tudo indica, é dirigida particularmente contra as posições de Guilherme de Champeaux, e, de modo geral, a corrente realista inaugurada por Porfírio, na qual Roscelino pode ser incluído, apesar de sua divergência (Bertelloni, 1995, p. 161-166.). Partindo da evidência metafísica de que a realidade é constituída de coisas individuais irredutíveis entre si e da definição de universal dada por Aristóteles — “aquilo que é naturalmente apto para ser predicado de muitos” — a tese realista é reduzida ao absurdo. Com efeito, se o universal é uma subsistência real ele é uma *res* que, enquanto tal, é individual e, portanto, não pode ser universal, isto é, predicado de muitos. A interpretação estritamente ontológica dos universais não logra resolver o problema; assim, “resta que confirmamos essa universalidade apenas às palavras” (*LI*, p. 56).

<sup>8</sup> Segundo Abelardo, a distinção entre a construção, considerada pelos gramáticos, e a predicação, tratada pelos dialéticos, reside no fato de que apenas a segunda se condiciona a um correlato ontológico (natureza das coisas), enquanto à primeira basta que seja formada corretamente, isto é, segundo às regras gramaticais e, assim, manifeste uma intelecção, ainda que não mostre um estado de coisas. Deste modo, temos uma boa construção quando ligamos os termos *homem* e *pedra* (“homem é pedra”), mas não uma predicação.



apenas segundo as regras formalizadas da gramática — a força da predicação advém de sua correspondência com a realidade. Dito de outra maneira, os nomes universais “significam, de certo modo, coisas diversas por meio da denominação” (LI, p. 60): a palavra “homem” nomeia tanto Sócrates como Platão; há uma imposição (*impositio*) dos nomes universais a coisas distintas segundo um fundamento ontológico ou causa comum (*causa communis*).

Mas, se em sua crítica à primeira posição realista — *identitas secundum essentiam* — Abelardo concluía, fazendo jus à *física*, pela distinção radical das coisas tanto com relação à essência quanto às formas, interditando deste modo a concepção de uma *res universalis*, a doutrina da *convenientia* — variante da *identitas secundum indifferentiam*, segunda posição realista —, embora “aproximando-se mais da determinação da coisa”, equivocava-se na medida em que fazia coisas distintas combinarem-se na “coisa” universal (LI, p. 50). Na determinação da causa comum enquanto fundamento da imposição dos nomes universais, Abelardo assume a doutrina da *convenientia*, corrigindo-a, entretanto, em um ponto fundamental<sup>9</sup>:

Cada um dos homens, distintos uns dos outros, embora difiram tanto pelas próprias essências quanto pelas formas [...] se reúnem *naquilo que são homens* [*quod homines sunt*]. Não digo *no homem*, já que *nenhuma coisa é homem* exceto uma coisa distinta, mas *no ser homem* [*esse hominem*] (LI, p. 61, grifo nosso).

Assim, Sócrates e Platão se assemelham ou combinam um com outro em “algo” mas não em alguma “coisa”, já que toda coisa é individual, isto é, idêntica a si mesma e separada de tudo que não ela mesma. “Chamamos de estado de homem [*status homini*] o próprio ser homem, que não é uma coisa e que também denominamos causa comum da imposição do nome a cada um, conforme eles próprios se reúnem uns com os outros” (LI, pp. 61-62). A *convenientia* entre Sócrates e Platão realiza-se, portanto, a partir deles próprios, ou seja, o *status* diz respeito a cada indivíduo e, nesse sentido é uma natureza individual; trata-se de uma certa realidade da coisa mas que não é coisa; *ser homem* pode ser compreendido como a essência ou natureza de Sócrates e de Platão sob a condição de entendê-lo não como uma *res* mas como o *fato de que eles são aquilo que são*, ou seja, homens.

O *status*, fundamento da função significativa do universal, é portanto uma natureza individual, ainda que não seja uma coisa; o “não realismo” de Abelardo, centro orgânico de sua filosofia, como quer Jolivet, deve ser entendido não como uma recusa pura e simples da realidade dos universais a favor de um suposto nominalismo, mas como um procedimento crítico de “dereificação” daquilo que constitui a natureza ou essência das coisas. Tal procedimento implica positivamente na concepção

<sup>9</sup> “O erro do realismo não é o de reconhecer e sim de conceber mal a semelhança que existe entre as coisas” (Vignaux, 1931, col. 727).

de um novo estatuto ontológico resultante de um alargamento daquela visão metafísica que não admitia, no plano da realidade, senão uma de duas alternativas excluídas, a saber, “ser coisa” ou não ser nada.<sup>10</sup>

### **Solus, nudus, purus**

Tendo mostrado que as palavras universais significam ou denominam coisas singulares em razão de uma causa comum, Abelardo se empenha em satisfazer outra exigência imposta pelas autoridades: significar é engendrar uma intelecção (*intellectus*). Mas, para que uma intelecção seja válida, é preciso que ela se refira a alguma coisa subordinada (*res subiecta*). “No entanto”, adverte Abelardo (*LI*, p. 59), “no nome comum que é ‘homem’, nem o próprio Sócrates nem outro, nem a coleção inteira dos homens é racionalmente inteligida por força da palavra” de modo que, ao que tudo indica, a palavra universal parece não engendrar intelecção alguma.

Mas não é assim. De fato, eles significam, de certo modo, coisas diversas por meio da denominação, não porém fixando uma intelecção *procedente* delas, mas *pertinente* a cada uma. Com esta palavra ‘homem’, tanto nomeia cada um deles por motivo de uma causa comum, isto é, que são homens, pelo que é denominada universal, como constitui uma certa intelecção comum, não própria, isto é, pertinente a cada um deles, dos quais concebe a semelhança comum (*LI*, p. 60).

Cumprido notar que, se Abelardo distingue, com cuidado, entre pertinência e procedência, é porque, para ele, a intelecção é, antes de tudo, uma ação da alma que, junto a sensação e a imaginação, constituem os três graus do conhecimento humano assim entendido.<sup>11</sup>

A sensação se exerce somente através do corpo como instrumento e percebe aquilo que está nas coisas na medida em que elas estão efetivamente presentes. Tão-somente

<sup>10</sup> “Há, portanto, uma coerência ontológica do mundo garantida por uma certa realidade das espécies e dos gêneros. Esta realidade, entretanto, não é aquela de uma coisa. Aquilo no qual se encontram os homens individuais, o *esse hominem*, não tem mais realidade do que aquilo em que se encontram as coisas animadas (cavalo ou asno) que não são homens: trata-se de um estatuto (*status*) que tem uma modalidade ontológica particular. Não é um nada (*nihil*), mas não é *uma coisa (nulla res)*” (De Libera, 1993, p. 324).

<sup>11</sup> “Pode-se sentir sem imaginar, imaginar sem pensar; mas a imaginação supõe a sensação, e não há intelecção sem imagem. Essas três formas do conhecimento são portanto escalonadas e não justapostas” (Jolivet, p. 365). Poder-se-ia objetar que há um caso em que, ao que parece, há intelecção sem imagem: quando a coisa está presente ao mesmo tempo em que a sensação e, nessas circunstâncias, a coisa subordinada à intelecção não é uma forma (imagem) mas a verdadeira substância da coisa: “quando a alma sente e entende ao mesmo tempo, por exemplo, quando discerne uma pedra, será que a intelecção ocupa-se também então com a imagem da pedra ou a sensação ocupam-se ao mesmo tempo com a própria pedra? Ora, parece mais racional que, então a intelecção não precise da imagem, já que a verdade da substância está presente a ela” (*LI*, p. 63). É o que parece indicar Wenin: “[...] a necessidade, para o conhecimento intelectual, de um termo intencional [imagem] diferente da coisa, mesmo quando esta está presente de maneira sensível, não é afirmada pelo autor; a opinião contrária lhe parece mais razoável” (Wenin, 1982, p. 433). E é o próprio Jolivet (1982, pp. 368-369) que afirma: “nenhuma intelecção pode nascer se não estiver fundada sobre outra coisa, sensação ou imagem.” De qualquer modo, ao que nos interessa aqui, a intelecção dos universais, nós o veremos, tem como coisa subordinada uma forma comum, definida como imagem da semelhança de muitos.

pela sensação, não se conhece a natureza ou substâncias das coisas, mas apenas seus acidentes: através da visão, a largura e a altura de uma torre, por exemplo.

A imaginação constitui um grau superior de conhecimento na medida em que não necessita de instrumentos corpóreos e nem da presença da coisa a que se dirige; basta-lhe apenas a semelhança da coisa, elaborada espontaneamente pelo espírito enquanto imagem que substitui a própria coisa em sua ausência. A imagem é uma coisa fictícia

Que o espírito elabora para si quando quer e como quer, como são aquelas cidades imaginárias vistas durante o sono ou como aquela forma de um edifício a ser construído que o artesão concebe como semelhança e modelo da coisa a ser produzida e que não podemos chamar nem de substância nem de acidente (*LI*, p. 63).

A inteligência, terceiro grau de conhecimento, é propriamente aquela ação da alma que faz aceder, ainda que de modo confuso, à natureza ou propriedades das coisas<sup>12</sup>. Ela diz respeito às coisas, ou à verdadeira substância das coisas, quando estas estão presentes simultaneamente à sensação, ou então concebe delas uma imagem ou forma quando estas se encontram ausentes.

A imagem concebida pelo espírito a partir de um nome universal é uma imagem ou forma comum a muitos indivíduos e, em razão dessa comunidade, leva à confusão: “homem” não significa diretamente nem Sócrates nem qualquer outro homem, já que nenhum é certificado por força do nome, ainda que ele nomeie a cada um deles” (*LI*, p. 64). Contrariamente, o nome singular engendra a forma própria de um só; ele não só nomeia, mas determina a coisa a que se dirige. Mas, se como quer Boécio, uma inteligência é válida unicamente se tem uma coisa subordinada, é preciso admitir que a palavra universal significa, pois engendra uma inteligência, ainda que confusa, concebendo uma forma comum — *res subiecta* dos nomes universais.

Podemos também chamar de coisa subordinada à inteligência, quer a verdadeira substância da coisa, como quando ela está presente ao mesmo tempo que a sensação, quer a forma concebida de uma coisa qualquer, isto é, na ausência da coisa, quer esta forma seja, como dissemos, comum, quer própria; digo comum quanto à semelhança de muitos que ela retém, embora, por outro lado, seja considerada em si como uma coisa una (*LI*, p. 65).

Não obstante, se a inteligência engendrada pelos nomes universais não é vazia, ela também não é falsa e, além disso, faz conhecer as propriedades das coisas. É a teoria da abstração, tal como Abelardo a expõe, que traz uma luz a respeito da relação entre esse modo próprio da inteligência dos universais e a natureza das coisas.

Uma coisa individual, como por exemplo Sócrates, possui inúmeras propriedades: “a substância deste homem é corpo, é animal, é homem, é revestida de formas

<sup>12</sup> “Ela [a inteligência] nos faz conhecer a natureza e as propriedades das coisas, imperceptíveis aos sentidos como à imaginação [...]” (Jolivet, 1982, p. 369).

infinitas” (LI, p. 69). A abstração é o poder que tem o espírito de dirigir sua atenção para uma dessas propriedades separadamente para considerar sua própria natureza. A conjunção, ao contrário, é um poder de síntese que une tais qualidades umas às outras. Ora, poder-se-ia concluir daí que as intelecções por abstração são falsas uma vez que “percebem a coisa de modo diferente de como subsiste”, ou seja, inteligem separadamente propriedades que se encontram unidas na realidade (LI, p. 70). De fato, elas seriam falsas sob duas circunstâncias: em primeiro lugar, se atentassem para propriedades ou naturezas que não pertencessem à coisa considerada, e, em segundo lugar, se admitíssemos que a coisa subsiste tal como é inteligida. No entanto, quando abstraímos apenas uma das propriedades de uma coisa, a corporeidade de Sócrates por exemplo, inteligimos algo que efetivamente está nele, ainda que nossa atenção não se dirija a tudo o que ele possui.

A intelecção por abstração pode se dizer legítima desde que se considere diferente o modo de inteligir do modo de subsistir. O erro consistiria em considerar como subsistindo separadas propriedades que são inteligidas separadamente. “Com efeito, esta coisa é inteligida separadamente da outra, mas não como separada, pois, enfim, ela não existe em separado [...]” (LI, p. 70). Assim, o espírito possui o duplo poder de unir coisas que existem separadas — Sócrates e Platão unidos por semelhança naquilo que são homens — e separar o que são unidos — a forma da matéria através da abstração. Mas, como afirma Boécio, em ambos os casos, sem se afastar da natureza da coisa, uma vez que se intelige aquilo que está na natureza da coisa. “Se assim não fora, não se trataria de razão mas de opinião, isto é, se a inteligência se desviasse do estado da coisa” (LI, p. 71).

As intelecções dos universais se dão sempre por abstração: quando se pronuncia ou se ouve a palavra “homem”, nossa atenção se dirige a apenas uma das naturezas ou propriedades que se encontram na imagem ou forma comum (*res subiecta*), a saber, a concepção confusa de animal racional mortal, deixando-se de lado os demais acidentes. Mas, deve-se acrescentar que as intelecções dos singulares também se dão por abstração, quando se diz, por exemplo, “este homem”; neste caso, atentamos àquela mesma natureza de homem separadamente das outras, mas referida a um determinado sujeito. Abelardo conclui:

Portanto, a intelecção dos universais é denominada com razão isolada [*solus*], nua [*nudus*] e pura [*purus*]: isolada, sem dúvida, das sensações porque não percebe a coisa como sensível; nua, quanto à abstração de todas ou de algumas formas e completamente pura, quanto à distinção porque nenhuma coisa, quer seja matéria, quer seja forma, é certificada nela, razão pela qual chamamos acima uma concepção deste tipo confusa (LI, p. 73).

### A terceira significação dos nomes

Vimos até agora que os universais são nomes que significam coisas distintas, aquelas mesmas significadas pelos nomes singulares — nomeando-as através de uma predicação, tal como Aristóteles os define. A imposição do nome universal a essas coisas se fundamenta em uma semelhança nas quais elas se reúnem, isto é, numa causa comum definida como *status*, realidade dereificada que constitui a “essência” ou “natureza” das próprias coisas. Os universais engendram, ademais, uma intelecção não vazia — na medida em que concebe uma imagem ou forma comum que é a coisa subordinada à qual se dirige —, e não falsa, posto que realizada por abstração, considerando de modo separado e confuso propriedades ou aspectos das coisas segundo sua natureza e seu *status*.

Assim, se Abelardo define os universais como nome, é porque prova o absurdo de considerá-los como subsistências reais (*res*), tal como admitia a corrente realista personificada na figura de Guilherme de Champeaux. Contudo, enquanto nomes, os universais significam coisas e fixam intelecções que se relacionam com a realidade (*status*) dessas mesmas coisas através de uma forma comum, e, nesse sentido, não são apenas emissões de ar, *flatus vocis*, como queria Roscellino. Ora, essa imagem ou forma comum concebida pelo espírito a partir do nome universal é chamada comum “quanto a semelhança de muitos que ela retém, embora, por outro lado, seja considerada *em si como uma coisa una*” (*LI*, p. 65, o itálico é nosso).

De modo análogo, o universal, enquanto palavra comum, “é comum pela designação na denominação de muitos”, “embora seja em si mesma como que uma coisa una em essência” (*LI*, p. 79). Assim, não se poderia dizer que o nome universal significa também a forma comum concebida? É o que parece ser confirmado tanto pela autoridade quanto pela razão. Contudo, Abelardo introduz uma distinção sutil, mas não de menor importância, que parece ter passado despercebida por essas mesmas autoridades: a intelecção, enquanto ato subjetivo, difere da imagem ou forma que concebe.

Todavia, assim como a sensação não é a coisa sentida para a qual se dirige, assim também a intelecção não é a forma da coisa que ela concebe [...] Alguns, entretanto, chamam-na de o mesmo que a intelecção [...]. Nós, porém, chamamos a imagem de semelhança da coisa. Mas nada impede que a intelecção, de certo modo, também seja chamada de semelhança, uma vez que evidentemente concebe aquilo que se denomina propriamente semelhança da coisa. Que nós dissemos, e com razão, que é diferente daquela (*LI*, p. 62).

A imagem é semelhança *da coisa*, ainda que concebida pela intelecção; em termos mais contemporâneos, ela está do lado do noema e não da noese.<sup>13</sup> “Mas, certamente, uma vez que nós admitimos que elas [as formas comuns] são diferentes das

<sup>13</sup> “Mas, aquilo que encontra, e que os comentadores de Aristóteles não parecem se dar conta, é que a forma concebida não está do lado da noese; ela não é uma modalidade do ato subjetivo da intelecção. A forma fictícia é um ser intencional do lado do noema” (Wenin, 1982, p. 439).

intelecções, já reponta, além da coisa e da intelecção, uma terceira significação dos nomes” (*LI*, p. 68).

A universalidade das palavras universais deve-se à multidão de coisas que elas significam por denominação, e é nesse sentido que a palavra universal é universal, ou seja, “predicado de muitos”. Mas, em si mesma, é una em essência, donde sua unidade de significação que a distingue das palavras equívocas. Ora, essa unidade não pode provir, evidentemente, das coisas que nomeia, múltiplas e distintas, não menos das intelecções que suscita, atos subjetivos que, enquanto tais, são transitórios. Há, portanto, uma autonomia do modo de ser da linguagem tanto em relação às coisas, quanto em relação às intelecções. Mas, então, o que garante essa unidade de significação autônoma, essa unidade de essência da palavra que constitui seu “ser de nome”? É preciso, para tanto, que a palavra universal signifique uma essência una, imutável, ideal.<sup>14</sup> Tais devem ser, portanto, as características da forma comum.

Por intermédio da autoridade de Boécio, constata-se um desacordo entre Aristóteles e Platão que Abelardo pretende dirimir:

De fato, o que Aristóteles diz quanto aos universais subsistirem sempre nos sensíveis, o diz quanto ao ato, porque, evidentemente, aquela natureza que é o animal, designada pelo nome universal e, de acordo com isso, chamada universal por certa transferência, nunca é encontrada em ato a não ser na coisa sensível, mas Platão pensa que ela subsiste naturalmente em si mesma de tal modo que conservaria seu ser se não estivesse sujeita à sensação e, de acordo com este ser natural é chamada pelo nome universal. Por conseguinte, o que Aristóteles nega quanto ao ato, Platão, o investigador da física, atribui à aptidão natural e, desse modo, não há discordância nenhuma entre eles (*LI*, p. 81).

Deve-se lembrar que tais autoridades são invocadas por Abelardo para a confirmação de que o nome universal designa a forma comum. Portanto, ela é aqui identificada à “natureza que é o animal” ou ao “ser natural”, subsistente nos sensíveis, como quer Aristóteles, somente quanto *ao ato*, mas subsistindo naturalmente em si, como quer Platão, quando não sujeita à sensação. A forma comum significada pelo nome universal é um ser natural, um ser de razão ideal, “não um ente perdido na diversidade das coisas sensíveis nem no fluxo dos atos da consciência” (Wenin, 1982, p. 439).

O ser natural é imutável, ou seja, subtraído das vicissitudes do tempo: continuamos a compreender a proposição “não há rosas” pois, ainda que o nome não mais signifique por denominação, uma vez que não existam mais as coisas de que predique, ele continua a engendrar uma intelecção válida. A forma comum subsiste, intocada, mesmo quando não mais existem as coisas às quais se relaciona.

Assim, a unidade de significação do nome é garantida por uma forma comum, descrita por Abelardo, sob inspiração platônica, como um ser natural ideal. Invo-

<sup>14</sup> Que nos seja permitido dar um nome ao que acabamos de descrever: platonismo.

cando, desta vez, a autoridade de Prisciano, Abelardo introduz uma dimensão propriamente teológica, identificando essa forma comum ou esse ser natural platônico inteligido a partir dos nomes universais às concepções comuns dos estados de coisas (*status*) presentes no pensamento divino: “Trata-se nesse passo de Deus como de um artesão a ponto de construir alguma coisa, que concebe de antemão em sua alma a forma exemplar da coisa a ser construída [...]” (*LI*, p. 65). Contudo, adverte Abelardo, essa forma ou concepção comum é atribuída a Deus e não ao homem; ela é a Ideia que Deus tem de suas próprias obras (o homem, a pedra, a alma), definidas como “estados gerais ou especiais da natureza”, e que, portanto, são naturais e não artificiais como as obras humanas (casa, espada) (*LI*, p. 66).

Somente Deus possui um perfeito conhecimento desses estados (*status*) de natureza, pois, o conhecimento do homem, realizado sempre por meio das sensações, não “concebe de modo puro as naturezas das coisas” (*LI*, p. 66).

Deus, porém, a quem todas as coisas que criou são patentes por si mesmas, e que as conheceu antes que existissem, distingue cada um dos estados [*status*] em si mesmo e a sensação não é empecilho para Aquele que é o único a possuir verdadeira inteligência (*LI*, p. 66).

Todavia, os nomes das coisas existentes engendram intelecção pois foram impostos segundo algumas naturezas ou propriedades das coisas, ainda que seu descobridor não tivesse delas um conhecimento adequado. Os nomes universais significam as formas comuns, “os quais, embora sejam de significação confusa quanto às essências denominadas, dirigem imediatamente o espírito do ouvinte para aquela concepção comum, assim como os nomes próprios para a coisa única que eles significam.” (*LI*, p. 67).

Assim, são as ideias divinas que garantem a legitimidade da significação das formas comuns através dos nomes universais; os gêneros e as espécies não são uma classificação artificial instituída pelo homem para fins utilitários; são nomes que traduzem uma ordem natural de estados de natureza concebida por Deus. “Para o nominalismo de Abelardo, que se insere numa tradição aristotélica, gêneros e espécies não formam uma classificação artificial relativa à utilidade humana; eles traçam a ordem das substâncias, a classificação natural” (Vignaux, 1931, col. 731). Desse modo, Deus cria os estados gerais ou específicos, gêneros e espécies enquanto naturezas ou realidades dereificadas, segundo uma relação ou ordem natural também concebida por Ele, animal como gênero da espécie homem.

A unidade de significação do nome universal conduziu Abelardo a um modo de ser ideal natural, não sensível. Ela é para ele como a lembrança da unidade e da simplicidade do Pensamento divino que conhece perfeitamente, em sua ordem e nos detalhes de sua singularidade, os estados e as naturezas das coisas que Ele criou. Fazendo apelo às ideias divinas para garantir nossa linguagem por gêneros e espécies, Abelardo deu assim um pano-de-fundo teológico à teoria do universal (Wenin, 1982, p. 443).

## Conclusão

À primeira questão levantada por Porfírio — se os gêneros e as espécies subsistem — Abelardo responde afirmativamente se por ela entendemos que gêneros e espécies “significam” algo existente: os universais significam, por denominação, as mesmas coisas que os nomes singulares e engendram uma intelecção isolada, nua e pura, mas não vazia. Em relação à segunda pergunta — se os subsistentes são corporais ou incorporais — entendido como separados ou não separados, Abelardo responde: são corporais na medida em que nomeiam coisas reais, ou seja, separadas; são incorporais quanto ao modo de significação porque “embora denominem o que é separado, não o denominam separada e determinadamente” (*LI*, p. 75). Quanto à terceira questão — se se encontram nos sensíveis — Abelardo retoma a interpretação conciliatória entre Aristóteles e Platão:

Diz-se que os universais subsistem nos sensíveis, isto é, que significam a substância intrínseca existente na coisa sensível em virtude das formas exteriores e que, significando essa substância que subsiste em ato na coisa sensível, manifestam contudo a mesma como naturalmente separada da coisa sensível [...] (*LI*, p. 75).

Por fim, a célebre quarta questão que Abelardo acrescenta, ou seja se o nome “rosa” significa algo quando não há mais nenhuma rosa, vimos já que o nome universal deixa de existir uma vez que deixa de ser predicado de muitos, mas, ainda assim, o nome rosa não deixa de significar, porquanto engendra uma intelecção.

Para concluir, um outro problema — o *dictum propositionis* — não abordado na *Logica Ingredientibus* e sim na *Dialetica* de Abelardo, talvez traga uma luz a mais para a caracterização de seu platonismo não-realista.<sup>15</sup> Aqui, o que está em questão, não é mais o significado das palavras isoladamente, mas aquilo que é enunciado (*dictum*) por uma proposição. O *dictum*, diz Abelardo, não é uma *res*, mas um estado de coisas, ou mais precisamente, o modo como as coisas se relacionam entre si. Vimos já essa mesma caracterização a respeito da causa comum da imposição dos nomes universais. Mas, ainda que não seja uma coisa, aquilo que é expresso por uma proposição é real uma vez que é através dele que se decide o verdadeiro e o falso:

“O homem corredor” não difere em nada, quanto à intelecção, de “o homem corre”; mas se falamos de enunciação verdadeira ou falsa, vai-se mais longe — e o que nos faz ir mais longe é somente a segunda construção: na definição da proposição, significar o verdadeiro ou o falso não deve ser compreendido quanto à intelecção, mas quanto ao que exprimem as proposições (*secundum dicta propositionum*): a saber, apresentar num enunciado o que está na coisa ou não está na coisa (Jolivet, 1982, p. 80).

<sup>15</sup> Jolivet (1982, p.82, nota 126), indicando a falta de uma análise histórica do termo, sugere a aproximação do *dictum* abelardiano ao λεκτον estoico, ao *complexe significabile* dos ockhamistas do séc. XIV e, mais próximos de nós, às teorias de Meinong e de Husserl sobre o enunciado. Talvez seria preciso também incluir o conceito de *acontecimento* tal como concebido por Deleuze (1974, pp. 20-21).



Realidade dereificada, é esse estatuto do *dictum* que permite que nele resida a necessidade dialética. Com efeito, a necessidade das consequências lógicas não pode ser atribuída nem às coisas nem às intelecções particulares, sujeita ambas às vicissitudes do tempo e à contingência. A consequência hipotética “se é homem, é animal” guarda sua necessidade mesmo que o mundo acabe ou mesmo que não se pense nela: ela é garantida por uma relação eterna, por uma ordem natural (“animal é gênero de homem”) concebida pelo pensamento divino, não enquanto coisas, mas enquanto *status*. A existência eterna dos gêneros e das espécies enquanto puras essências denuncia o platonismo de Abelardo, sob a condição de entender a realidade dos universais enquanto *status*; longe, portanto, do modo de ser das coisas.

Dizer que o fundamento dos nomes universais e das proposições hipotéticas eternamente verdadeiras é a mesma, a saber, as Ideias divinas interpretadas como *status*, tal é o platonismo de Abelardo, tal é também seu não-realismo. É, assim, a noção de *status* que constitui o coração da doutrina de Abelardo, de seu ‘não-realismo platônico’, esse *status* que não é uma coisa (donde o não-realismo), mas que não é não mais a Ideia de uma coisa, esse *status* que é uma *quasi res*, uma ‘quase coisa’ expressa plenamente somente por uma proposição infinitiva, esse *quasi nomen*, quase-nome, em que se manifesta, em sua dimensão verbal, a plenitude do *ser* que constitui o fundo de cada coisa (De Libera, 1996, p. 149).

### Referências bibliográficas

- ABELARDO, P. (1994). *Lógica para principiantes*. Tradução de C. A. Ribeiro do Nascimento, Petrópolis: Vozes.
- BERTELLONI, F. (1988). “*Pars construens*, la solución de Abelardo al problema del universal en la 1ª parte de la *Logica ‘Ingredientibus’*”. In: *Patristica et Mediaevalia* (separata), vol. 7, Buenos Aires, pp. 49-64.
- BERTELLONI, F. (1995). “*Status... quod non est res*. Facticidade del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo”, In: *Mediaevalia* (separata), 7-8, Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- DELEUZE, G. (1974). *Lógica do sentido*. Tradução de L. R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva.
- DE LIBERA, A. (1993). *La philosophie médiévale*. Paris: PUF.
- DE LIBERA, A. (1996). *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Seuil.
- GILSON, E. (1995). *A filosofia na Idade Média*. Tradução de E. Brandão, São Paulo: Martins Fontes.
- JOLIVET, J. (1982). *Arts du langage et théologie chez Abelard*. Paris: Vrin.
- VIGNAUX, P. (1931). “Nominalisme”, In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI, Paris.
- WENIN, C. (1982). “La signification des universaux chez Abélard”, In: *Revue Philosophique de Louvain*, LXXX, pp. 414-448.



*Invenit et impensis Celsis.  
D. Ducis de VILLERIE.*

# Das leis da natureza à ordem econômica: direito natural e fisiocracia

From the Laws of Nature to the Economic Order:  
Natural Law and Physiocracy

**Thiago Vargas**

Doutorando em Filosofia  
Universidade de São Paulo [USP] | CAPES [PDSE]

## RESUMO

A partir de um exame de textos escritos por Du Pont de Nemours, Le Mercier de la Rivière, Victor Riquetti de Mirabeau e François Quesnay, e tendo em vista a unidade da teoria política formada e desenvolvida pela fisiocracia, buscaremos examinar como a análise econômica dessa doutrina encontra suas condições de emergência a partir de uma elaboração política que lhe é precedente: o jusnaturalismo. Assim, destacaremos a importância desse retorno filosófico para a compreensão de conceitos como produto líquido ou mesmo para a ênfase dada à agricultura. Essa abordagem nos permitirá melhor avaliarmos de que forma o estudo das riquezas não se emancipa de uma teoria social e política que viceja, no final das contas, no tradicional terreno do direito natural.

## PALAVRAS-CHAVE

Fisiocracia; Direito natural;  
Economia política; Science nouvelle;  
Quesnay.

## ABSTRACT

By analyzing works written by Du Pont de Nemours, Le Mercier de la Rivière, Victor Riquetti de Mirabeau and François Quesnay, and in view of the unity of political theory shaped and developed by the physiocracy, this paper examines how the economic analysis of this doctrine only finds its condition of possibility based on a previous political ground, the natural law. Thus, we aim to emphasize the importance of this “philosophical comeback” to the understanding of concepts such as net product or even the emphasis given to agriculture. This approach will allow us to better assess how the study of wealth does not emancipate itself from a social and political theory that ultimately flourish in the traditional field of natural law.

## KEY WORDS

Physiocracy; Natural Law;  
Political Economy; New Science;  
Quesnay.

## Introdução

Célebre pelo *Quadro Econômico*, a teoria fisiocrática estabelece seus fundamentos sobre dois eixos filosóficos. O primeiro, objeto de frequente atenção da fortuna crítica, é uma teoria do conhecimento, exposta no verbete *Evidência* (1756), publicado na *Enciclopédia*. O segundo insere a fisiocracia na esteira do jusnaturalismo, cujas noções são expostas sobretudo no artigo *Direito Natural*, escrito por François Quesnay. Privilegiaremos a análise deste segundo eixo, seguindo as leituras de textos como *A ordem natural e essencial das sociedades políticas*, de Le Mercier de la Rivière, alguns escritos de Du Pont de Nemours, do marquês de Mirabeau, Nicolas Baudeau e Le Trosne e do *Despotismo da China*, do próprio Quesnay, pois entendemos que tais são as obras que melhor nos permitem compreender a questão. A partir de uma leitura atenta dos textos, buscaremos restituir o lugar da análise econômica no seio do pensamento político fisiocrático, destacando a importância desse “retorno filosófico” para a compreensão de conceitos centrais, como o *produto líquido*, ou mesmo para trazer à luz a ênfase dada à agricultura. Pretendemos assim ressaltar que ao privilegiarmos considerações de cunho filosófico, sem necessariamente retomarmos a uma leitura dos aspectos analíticos da doutrina, poderemos melhor compreender em que medida a fisiocracia pôde, servindo-se de noções como ordem natural e leis naturais, arrogar-se o título de *ciência nova*.

### 1. A natureza, a ordem e a lei: o êxito da agricultura

Publicada em 1767 por Du Pont de Nemours, a coletânea de textos fisiocráticos intitulada *Fisiocracia, ou Constituição natural do governo mais vantajoso ao gênero humano* inclui o verbete *Direito Natural*, escrito por François Quesnay. Ocupando um lugar de proeminência, este artigo encabeça a sequência de escritos escolhidos: trata-se de um importante alicerce para a compreensão da doutrina fisiocrática. Afinal, a própria estrutura da coletânea, conforme nos revela Nemours, situa as questões de direito natural e da ordem natural como pontos de partida para o fisiocracismo, ali apresentadas como conhecimentos prévios e necessários à plena compreensão dos escritos econômicos. Em um mapa da exposição geral da doutrina, o *Quadro Econômico*, tratando da ordem social física, e as *Máximas gerais do governo econômico*, tratando das leis naturais e da ordem mais vantajosa, seriam, respectivamente, o segundo e terceiro passo após a explicação do que a fisiocracia entende por direito natural (Nemours, 1768, p. XXI).

Recordemos ainda que no *Discurso do editor*, texto que precede a compilação dos textos de Quesnay, Nemours ressalta a importância concedida pelos fisiocratas ao *direito natural*, conceito essencialmente ligado e subordinado à noção de *ordem natural*, entendimento por diversas vezes reafirmado por Quesnay e Mirabeau em ou-

tras obras. Afinal, conforme lemos na *Filosofia Rural*, “cabe ao próprio Deus esclarecer os verdadeiros adoradores, basta-nos conduzir os homens pelo conhecimento e pela consideração de seu próprio interesse, a convergir ao bem universal, à ordem natural, princípio e base da ordem moral de nosso mundo, princípio e base do Direito natural e da Lei natural” (Mirabeau; Quesnay, 1763, p. XLI). *Ordem, direito e leis naturais*: os leitores acostumados com textos do jusnaturalismo moderno não tardarão a identificar o vocabulário aqui mobilizado.

Contudo, na fisiocracia o emprego desses termos requer, de antemão, algumas nuances. A fim de tornarmos as explicações posteriores mais claras, e assumindo o risco de temporariamente simplificarmos algumas questões que merecerão um exame mais detido, digamos, em poucas palavras, que a ordem natural pode ser entendida como uma criação divina imutável, assegurando a prosperidade de todas as sociedades e guiada por leis determinadas; seu conteúdo é também físico, ou seja, há uma dimensão propriamente material, o que compreende a própria natureza e a reprodução de todas as coisas. Quanto às leis naturais, são regras fixas que ao mesmo tempo compõem e derivam dessa ordem, e os indivíduos podem alcançá-las através de sua liberdade de inteligência para, enfim, obter tudo o que for necessário para prover sua subsistência. Se a ordem natural precede e contém o direito natural, isso não significa em nenhum momento a diminuição da preeminência de suas normas: as leis naturais serão elementos indispensáveis na filosofia da nova ciência, pois indicam os caminhos para assegurar aos homens — devidamente estimulados e guiados pela evidência — o gozo pleno de todas as vantagens concedidas pela ordem natural e física. Algumas preciosas linhas são esclarecedoras a respeito destes temas, trecho no qual Nemours inicia por definir a noção de ordem natural:

*A ordem natural é a constituição física que o próprio Deus deu ao universo, e pela qual tudo se opera na Natureza. Neste sentido geral e vasto, a ordem natural em muito precede o direito natural do homem; estende-se para muito além do homem e do que o interessa, abrange a totalidade dos seres [...]. Ela prescreve-nos, soberanamente, as leis naturais às quais devemos nos conformar e submetemo-nos, sob pena de perder, em razão proporcional a nossos erros e nosso desvario, a faculdade de fazer o que nos é vantajoso e de sermos assim privados do uso de nosso direito natural (Nemours, 1768, p. X).*

O estudo das leis da ordem natural e física não é algo que interessa os fisiocratas apenas a partir da década de 1760, quando os escritos sobre economia se multiplicam e a fisiocracia se encontrará em seu auge. Desde a segunda edição de seu *Ensaio físico sobre a economia animal*, de 1747, Quesnay definia a existência do direito natural e de leis que deveriam definir o justo e o injusto absoluto, e essa discussão é realizada precisamente em um capítulo dedicado à liberdade — assunto que, quase dez anos depois, encerraria o verbete *Evidência*. São ali estabelecidas duas espécies de direito: o *natural* e o *legítimo*. Os direitos naturais são definidos como aqueles que a natureza nos concedeu, tais como o de velar por nossa conservação e, para isso, o direito de

podermos adquirir a porção de bens necessária para nossa sobrevivência. A outra, o direito legítimo, é a ordem jurídico-legislativa estabelecida, que oferece um corpo positivo de leis. O objetivo da ordem positiva é, assim, refletir o corpo de leis do direito natural, já que as leis naturais nunca podem ser destruídas.

Quase vinte anos depois do *Ensaio*, o artigo *Direito natural* inicia-se com uma definição ampla e vaga, mas já claramente apontando a ligação da matéria tratada com o campo conceitual e semântico relativo ao conceito de propriedade: “o direito natural do homem pode ser definido vagamente como *o direito que o homem tem às coisas próprias ao seu usufruto*” (Quesnay, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. II, p. III), ou, como se diz mais precisamente logo adiante, “ficaremos bem convencidos de que o direito natural de cada homem se reduz, na realidade, à porção que ele pode obter por seu trabalho” (*ibid.*, p. II4).

Na fisiocracia, o modelo universalista da ordem e a conformação da administração do governo às prescrições naturais buscam realizar a defesa de um modelo baseado na propriedade fundiária e da observação do direito dos proprietários. Para efetivá-lo e defendê-lo contra afrontas, como Quesnay enfatiza na Terceira Observação da *Análise aritmética do Quadro Econômico*, além de observar que a segurança da propriedade se encontra inscrita na ordem natural, deve-se garantir que ela seja assegurada pela autoridade administrativa do governo.

Este ponto talvez seja mais bem ilustrado ao recorrermos à obra *A ordem natural e essencial das sociedades políticas*, publicada em julho de 1767 por Le Mercier de la Rivière, tida como o desenvolvimento das ideias propostas no *Despotismo da China* (março de 1767), de Quesnay. No capítulo dois desse livro, vemos que o direito de propriedade decorre imediatamente e indissociavelmente do direito de auto-conservação, e que, juntos, eles constituem uma *unidade* denominada de duas formas: ou *propriedade pessoal*, que diz respeito ao direito de prover sua própria subsistência, ou a *propriedade mobiliária*, relativa aos objetos e frutos do trabalho realizado pelo indivíduo. Enfim, o ato de poder tornar-se proprietário é tão importante quanto o ato de perseverar na existência, pois “o direito de adquirir e o direito de conservar formam conjuntamente tão apenas um único e mesmo direito, mas considerado em tempos diferentes” (Rivière, 1910, p. 9) e, recorrendo a um campo terminológico lockiano, como já o fizera Quesnay em outras oportunidades, arremata afirmando que o homem tem propriedade exclusiva de sua pessoa e das coisas que adquiriu por seu trabalho.

A propriedade é também a noção reguladora dos argumentos que buscam explicar a desigualdade de condições. Identificando a fonte desta no estado de natureza e mesmo compreendendo-a como uma regra inscrita nas leis naturais, Rivière afirma que a desigualdade de condições naturais é justa por essência, posição que acabará por legitimar a desigualdade de condições civis. Não se trata somente de uma mera diferença corporal ou de forças, elementos já perceptíveis e sensíveis no estado de

natureza, mas, sobretudo, de uma desigualdade fundada sobre o direito de propriedade e as condições naturais de habilidade para obtê-la: se todos potencialmente podem ser proprietários exclusivos dos frutos de seu trabalho, e certamente são proprietários exclusivos de sua própria pessoa, segue-se que é necessário que alguns possuam mais do que outros, na medida em que, tendo em vista as diferenças de talentos e faculdades, certos indivíduos adquirem mais coisas do que seus semelhantes. Todo direito à propriedade é justo e deriva de uma ordem física determinante para os arranjos da ordem moral.

Além disso, toda ordem social e mesmo a história das instituições remonta a uma origem comum da qual tudo deriva: o estabelecimento e proteção da propriedade fundiária. É ela que garante a cristalização da sociedade civil regada por leis e sob a tutela e proteção dos magistrados, assegurando, assim, o cumprimento de determinações físicas e naturais. Desta forma, a sociedade deve ter sua estrutura e instituições organizadas a partir da garantia da propriedade exclusiva dos bens e da pessoa: “a partilha das colheitas deve ser instituída de maneira que o estado do proprietário fundiário seja o melhor estado socialmente possível” (Rivière, 1910, p. 17 [24]).

Em suma, a propriedade é apresentada como um direito natural e elemento essencial tanto para o fundamento da sociedade e a regulação das relações entre indivíduos quanto para a geração de riqueza, ou, como lemos na *Quarta Máxima das Máximas Gerais do Governo Econômico de um Reino Agrícola*, “a segurança da propriedade é o fundamento essencial da ordem econômica da sociedade. Sem a certeza da propriedade o território permaneceria inculto” (Quesnay, OC, I, *Maximes générales*, IV, p. 567). Ainda segundo Quesnay, para que a propriedade seja garantida e a economia possa realizar suas funções, é necessário que haja *governo* — pois homens em estado natural não “poderiam obter riquezas pela agricultura ou pelo pastoreio de rebanhos, pois não haveria poder tutelar para garantir a sua propriedade” (*id.*, OC, I, *Le Droit Naturel*, cap. IV, p. 119).

Nesse sentido, a confederação social e o governo acabam por expandir o uso do próprio direito natural às coisas, ao possibilitar seu usufruto e assegurar garantias aos proprietários. Uma vez consolidadas em um corpo jurídico de normas, as leis positivas executadas pela administração devem, por sua vez, o tanto quanto possível, ser deduções exatas das leis primitivas, tendo como objetivo principal o estabelecimento de uma sanção punitiva capaz de castigar os homens movidos por paixões desregradas e que venham, assim, a infringir a lei. Se, por um lado, é necessário deixar que os interesses guiem a realização do trabalho agrícola, o governo deve, por outro, garantir o respeito ao direito de propriedade. Neste contexto é apresentada a definição de prosperidade, nos seguintes termos: “cultivar a terra com o maior sucesso possível, e defender a sociedade contra os ladrões e os maldosos. A primeira parte é ordenada pelo interesse, a segunda é confiada ao governo civil” (*id.*, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1017).

Portanto, qualquer corpo político que pretenda assegurar as melhores máximas de governo e garantir que se obterá da ordem física a maior vantagem possível deve velar pelo respeito das leis naturais. Estas, embora derivem de princípios de experiência, devem ser deduzidas racionalmente, e, nessa formada, dadas ao conhecimento dos governantes. É o que garante, afinal, o estabelecimento da justiça: “sem o conhecimento das leis naturais, que devem servir de base à legislação humana e de regras soberanas para a conduta dos homens, não há nenhuma evidência de justo e de injusto, de direito natural, de ordem física e moral” (*id.*, OC, I, *Le Droit Naturel*, cap. V, p. 122), escreve Quesnay.

Os fisiocratas não deixam dúvidas de que se trata de uma ordem *natural física* e que esta condição determina as formas de organização social, moral<sup>1</sup>, econômica e de natureza dos governos. Mirabeau confirma que esta ordem de conteúdo físico precede, contém e informa as leis que regem a *ordem social*, também natural: “de que se trata o estudo da ordem natural física da qual depende absolutamente a ordem social? Em primeiro lugar, da evidência do funcionamento físico da natureza [...]” (Mirabeau, 1775, p. 817). O modelo social vislumbrado pelos fisiocratas deriva, portanto, das leis estabelecidas num mundo físico a ser conhecido filosoficamente pelos homens.

## 2. Leis físicas e despotismo legal

Conforme escreve Du Pont de Nemours, “tudo prova a nós que existe *essencialmente* uma tal *ordem*, uma lei universal e *física* que foi estabelecida pelo criador do mundo, e segundo a qual os seres, as produções, as riquezas, tendem a se perpetuar e mesmo a se multiplicar o tanto quanto possível” (Nemours, 1766, p. 3). Ou seja, as leis da economia política e as condições de reprodução da riqueza são determinadas pela dimensão material que compõe o universo fisiocrático. Dotar as leis naturais de um *conteúdo físico*<sup>2</sup> é um procedimento que permitirá a Quesnay fornecer ao direito natural análises de caráter propriamente econômico, estipulando a sacralidade do trabalho da agricultura, a obtenção do produto líquido e a função do governo em relação ao bom uso da economia. Vejamos como isso se realiza.

Em *Despotismo da China*, Quesnay não hesita em esclarecer que o poder de legislar é originariamente pertencente ao “Todo-poderoso” e se exprime no conjunto formado pela “*ordem natural física*” (Quesnay, OC, II, *Despotisme de la Chine*,

<sup>1</sup> Conforme lemos em nota de Quesnay a um texto de Mirabeau: “entre nós, para nós, *tudo é físico*, e a moral daí deriva”. Citado em Weulersse (1910b, p. 122. Grifo nosso). Em relação à célebre frase de Quesnay, Luiz Roberto Monzani afirma, então, que “no fundo [para Quesnay e os fisiocratas] todas as leis são físicas. O moral não é senão um aspecto do físico (Monzani, 2014, p. 31).

<sup>2</sup> O termo, de Marianne Fischman, parece-nos bastante apropriado para explicar algumas nuances que Quesnay opera em relação à doutrina do direito natural. Fischman explica como Quesnay entende a ciência do direito não somente como aquela que determina um conjunto de regras necessárias para estabelecer o bem comum, mas, antes, como o fisiocrata destaca o papel físico das leis naturais e de que maneira estas terminam por estabelecer uma ligação essencial entre a economia e a política. Cf. Fischman, 1998.



p. 1015). As “leis físicas”, na explicação de Quesnay, são eventos físicos da ordem natural; se consideradas em relação à economia, configuram as determinações materiais da produção, *existindo independentemente* vontade política ou humana.<sup>3</sup> Assim, cabe ao soberano *conhecer* os preceitos destas leis perenes e imutáveis, desta ordem “mais vantajosa para o gênero humano” (*ibid.*), para assegurar abundância e prosperidade de bens para o reino. Ouçamos Quesnay:

As leis naturais da ordem das sociedades são as próprias leis físicas da reprodução perpétua dos bens necessário à subsistência, à conservação e à comodidade dos homens. Ora, o homem não é instituidor destas leis que fixam a ordem das operações da natureza e do trabalho dos homens, que deve concorrer com aquele da natureza à reprodução dos bens dos quais eles têm necessidade. Todo este arranjo é de constituição física, e esta constituição forma a ordem física que submete os homens reunidos em sociedade a estas leis e que, por sua inteligência e sua associação, podem obter com abundância pela observação destas leis naturais, os bens que lhes são necessários (Quesnay, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1015).

Para a maior efetividade desses princípios, é preciso uma administração, um governo econômico que garanta a aplicação das prescrições naturais-físicas. Estas questões nos conduzem ao polêmico conceito de *despotismo* elaborado pelos fisiocratas.

No capítulo VIII do *Despotismo da China*, Quesnay explica em maiores detalhes as diferenças da *autoridade tutelar* ali defendida em relação às outras formas de governo — o despotismo arbitrário, a aristocracia, a monarquia e a democracia —, todas potencialmente contrárias à ordem natural física, submetidas aos interesses particulares nocivos e às paixões desenfreadas, enfim, sob o jugo do *arbitrio*. Em suma, sustenta que nessas formas de governo os interesses particulares se sobreporiam ao interesse público, quer dizer, iriam de encontro às prescrições da ordem natural física. Ora, cabe à autoridade e aos legisladores observarem estas normas, a fim de garantir os maiores benefícios e felicidade à nação, pois, caso contrário, “a negligência do estudo destas leis fundamentais favorecem a introdução das formas de imposições mais destrutivas e leis positivas mais contrárias à ordem econômica e política” (*ibid.*, p. 1013). A autoridade deve ser única, mas essa centralização deve ser compreendida não em termos do arbitrio de um déspota, como queria Montesquieu, mas por uma determinação do governo a partir do constrangimento causado pelas próprias leis físicas: não são os homens que convencionam como as regras de governo devem operar para a vantagem da sociedade, pois o funcionamento da autoridade — seus deveres, suas ações, seus limites, seus poderes — só podem ser encontrados nas regras inscritas na própria ordem física.

---

<sup>3</sup> Veremos adiante que o governo tem um papel importante na *aplicação* dessas leis. Marx destaca esse ponto, e adiciona que o grande mérito dos fisiocratas foi o de pensar as formas de produção como “formas fisiológicas da sociedade, que emergem da própria necessidade de produção [...]” (Marx, 1975, p. 353).

A autoridade tutelar é soberana com o intuito de fazer cumprir as regras naturais que, se bem observadas, fornecem a melhor forma de governo possível, favorecendo a economia, o corpo social, a política, a moral. A própria ordem natural contém em si o arquétipo dos governos e os modelos normativos a serem seguido pelas leis positivas.<sup>4</sup> Como ressalta Du Pont de Nemours, nem os homens nem os governos fazem a lei, “eles a declaram, conduzem-na ao seio da sociedade” (Nemours, 1966, p. 390), exortando na sequência que é preciso atentar para a verdade encerrada na utilização dos termos franceses *législateur* e *législation* — e não em *légisfacteur* ou *légisfaction*. Os indivíduos não fazem a lei: simplesmente a anunciam. Nesse mesmo sentido, o verbete *Direito Natural* reafirma a inevitabilidade em se chegar ao melhor governo possível através do conhecimento das “leis imutáveis”, que asseguram não somente a liberdade e a propriedade, mas também as disposições econômicas que possibilitam tirar melhor proveito da riqueza:

A razão esclarecida, conduzida, e levada ao ponto de conhecer com evidência a marcha das leis naturais, torna-se a regra necessária do melhor governo possível, onde a observação destas leis soberanas multiplicariam abundantemente as riquezas necessárias à subsistência dos homens, e à manutenção da autoridade tutelar, cuja proteção garante, aos homens reunidos em sociedade, a propriedade de suas riquezas e a segurança de suas pessoas (Quesnay, OC, I, *Le Droit Naturel*, cap. V, p. 123).

Com o exercício da razão e com a aplicação ao estudo da natureza, é possível conhecer as leis naturais e as regras que regem a ordem física. Portanto, cabe sobretudo aos governantes e aos legisladores trabalhar como verdadeiros *jurisconsultos da lei natural*, isso é, tendo como objetivo o conhecimento evidente e adequado das normas essenciais da natureza. Quesnay deixa claro que, para que um corpo político se aproxime da perfeição, não basta que apenas o governante se comprometa a este conhecimento, mas, antes, que os súditos também tenham acesso a esse saber, de forma a minimizar os dissensos no próprio ato de legislação.

Da compreensão da ordem natural derivam as regras responsáveis por formar, enfim, a base da *ciência econômica*. As leis de circulação, do produto líquido, da renda, das relações entre proprietários e cultivadores, do papel da classe industrial e mesmo o lugar de incidência dos impostos, podem e devem ser compreendidas à luz das leis naturais e suas determinações materiais. Desta forma, a política seria apenas uma *técnica* garantidora do bom funcionamento das normas sociais e econômicas fornecidas pelo conteúdo físico do mundo, uma aplicação das normas fundamentais já determinadas por uma ordem e pelas leis que a integram. Conforme Quesnay explica no artigo *Direito Natural*, os processos políticos e econômicos inscrevem-se nesta ordenação imutável, cabendo aos governos aplicá-los, garantindo o

---

<sup>4</sup> O termo *arquétipo* é de Quesnay. Cf. verbete *Le Droit Naturel*, cap. V.

cumprimento da ordem mais vantajosa possível: “a lei fundamental de todas as outras leis positivas [...] é a *instituição da instrução pública e privada das leis da ordem natural*, regra soberana de toda legislação humana e de todo comportamento civil, político, econômico e social” (*ibid.*, p. 122).

A observação das leis naturais garante a prosperidade da nação, e o próprio princípio da agricultura como fonte de riqueza encontra-se nas regras estabelecidas pelo direito natural. Assegurar o cumprimento do que a lei natural prescreve é, portanto, seguir uma determinação da ordem física que indica o cultivo da terra como fonte principal obtenção do excedente: “as próprias leis [naturais] asseguram o êxito da agricultura, e a agricultura é a fonte das riquezas que satisfazem as necessidades dos homens e constituem as forças necessárias ao seu sustento” (*id.*, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1021).

Portanto, a sociedade, cujo corpo legislativo deve reproduzir o conjunto de normas prescrito pela ordem natural, encontra suas bases tanto na garantia da propriedade e da segurança dos indivíduos quanto nos processos econômicos que asseguram a felicidade e a vantagem aos homens. As leis positivas ou legítimas devem, assim, garantir a reprodução das riquezas conforme estabelecido pela ordem natural física.<sup>5</sup> Mas como explicar, então, o êxito continuado da economia e da agricultura?

### 3. O *vinculum serum*: as leis da economia

Os conceitos de cultivo, de agricultura e de produto líquido têm papel fundamental na doutrina fisiocrática. Como explica Du Pont de Nemours em 1764, o produto líquido é um excedente (ou *sobra*) que somente pode derivar da agricultura e do trabalho na terra, ou, como lemos nas adições incluídas na segunda edição do *Quadro econômico* (1759), das atividades da mineração e da pesca. Apenas a Natureza — ou, como primeira causa, *Deus* — pode oferecer generosamente os dons (nas *Máximas Gerais*, Quesnay fala em “dádivas”) e frutos do solo: este excedente será propriamente aquilo que permite erigir o fundamento econômico fisiocrático. Afinal, “a terra é a única fonte de riquezas, e é a agricultura que as multiplica” (Quesnay, OC, I, *Maximes générales*, III, p. 567), sendo que todo o restante responsável por indicar e garantir uma competente ordem econômica e uma boa administração — aumento da população, ampliação do comércio e indústria, garantia do bom preço, comércio internacional — são corolários desta máxima. Somente o solo pode gerar excedente e, conseqüentemente, franquear o rendimento; assim sendo, a classe que trabalha na terra é a única que pode ser adequadamente denominada de *produtiva*. Não hesitemos em citar uma elucidativa passagem de Nemours a este respeito:

<sup>5</sup> Nas palavras de Quesnay, “o fundamento da sociedade é a subsistência dos homens e as riquezas necessárias à força que deve defendê-los; assim, somente a ignorância poderia, por exemplo, favorecer a introdução das leis positivas contrárias à ordem da reprodução e da distribuição regular e anual das riquezas do território de um reino” (Quesnay, OC, I, p. 122).

Como a agricultura é o único trabalho ao qual o Céu concorre sem cessar e que seja uma criação perpétua, enquanto o comércio e a indústria são somente uma manutenção e uma transformação das coisas já criadas, os produtos da agricultura que pelo comércio adquirem um valor venal são os únicos que fornecem um benefício líquido e real; isto é, que possa enriquecer um homem sem empobrecer outro. A partir do momento que o valor da colheita reembolsou as despesas que a fizeram nascer, e que são necessárias para perpetuá-la, a sobra é o que constitui o *produto líquido* sobre o qual somente se pode determinar um *rendimento*. Esta sobra nada custa a ninguém, pois todos aqueles que se ocuparam dela foram pagos; absolutamente, devemos ela ao solo, à Providência, à benevolência do Criador, à *chuva que Ele faz cair e que transforma em ouro*. Esta sobra, base de todas os rendimentos, é o grande laço, o *vinculum serum* da Sociedade (Nemours, 1911, p. 5 [9], nota 1).

As palavras de Nemours encontram-se em pleno acordo com passagens de obras como a *Filosofia Rural*, de Mirabeau (mas com cruciais contribuições de Quesnay), que atribui de forma clara um papel especial à agricultura, por ser a única atividade na qual o homem atua com a colaboração direta de um *associado* muito especial: Deus, produzindo os frutos através de sua indústria e fornecendo, assim, seu trabalho aos homens. O trabalho na terra é, afinal, o labor mais próximo possível da atividade divina. A própria agricultura é definida como “manufatura de instituição divina, na qual o fabricante tem por associado o Autor da natureza, o próprio Produtor de todos os bens e todas as riquezas” (Mirabeau; Quesnay, 1763, p. 98).

Mas, como esse trabalhador invisível poderia fornecer aos homens uma produção excepcional, a única que gera excedente? A concepção de produção fisiocrática só pode ser plenamente compreendida em sentido físico, ou seja, como uma regeneração ou renascimento, como capacidade gerar e recriar matérias primas para a subsistência, dentro dos limites impostos pelo conteúdo físico do mundo. Apenas o setor agrícola e os trabalhos relacionados diretamente à natureza poderiam ser produtivos, enquanto as outras classes em nada contribuiriam para a produção em si (já que um artesão-marceneiro, por exemplo, não teria a capacidade de produzir ou gerar a árvore e a madeira, mas somente a de trabalhar sobre esta matéria prima, alterando-a e dando a ela novas formas). A natureza do objeto ao qual o trabalho se aplica — se ele é capaz de *regeneração e de um primeiro movimento* —, e não sua utilidade, portanto, é o critério que permite distinguir os setores *produtivos* dos *estéreis*. Com isto, podemos retirar do rótulo *estéril* uma parte de sua carga de negatividade ou do sentido aparentemente pejorativo que carrega consigo, uma vez que os comerciantes e os artesãos podem ser extremamente úteis para a sociedade e desempenhar importante papel na circulação das riquezas, embora, ao apenas modificar a forma das matérias primas, não trabalhem sobre produtos dotados de capacidade de regeneração, realizando apenas um *consumo*.

Podemos aqui evocar algumas passagens esclarecedoras da *Filosofia Rural* a respeito desta questão. Recordemos que Mirabeau, após explicar a formação da sociedade através do trabalho de uma família<sup>6</sup> que se divide em três classes — a primeira representada pelos pais que garantem a ordem e a segurança; a segunda, produtiva, cuja representação é uma parte da prole responsável pelos trabalhos agrícolas; e a terceira, os filhos encarregados da conservação e preparação dos produtos, inicialmente chamados de “industriais” —, destaca a importância da segunda classe de acordo com o critério de *produção*: na ordem econômica, *o primeiro movimento que impulsiona a circulação* e o trabalho das outras classes vem propriamente da *terra*, única “fonte da produção”, capaz de incessantemente regenerar-se. A partir disto, a terceira classe pode ser chamada por seu verdadeiro nome: *estéril*, pois apenas transforma a matéria prima e “embora se diga que ela produz a forma, produzir a forma é nada produzir, no verdadeiro sentido que damos aqui a esta palavra, e na realidade da coisa”. Já o trabalhador *produtivo* deve realizar um trabalho de regeneração junto à terra, operar com a matéria viva e em inicial movimento, para, finalmente, poder novamente realizar sua colheita no ano seguinte. Desta forma, pelo cultivo agrícola é gerado um *rendimento*, definido como “o excedente do produto da terra para além daquilo que deve ser consumido em custo de exploração para ocasionar a colheita seguinte”. O caminho do rendimento, derivado do trabalho produtivo realizado pelos agricultores e circulando pela sociedade, é comparado ao *sangue* que percorre o *corpo*. Poderíamos dizer que há tanto uma função regenerativa operada pelo corpo econômico quanto um curso definido em suas operações. E, de fato, mais adiante Mirabeau retoma estes temas para realizar uma leitura dos funcionamentos e da estrutura da ordem econômica sob o ponto de vista da circulação, descrevendo a composição e disposição dos elementos do corpo, mas, para além disso, a própria descrição das regras de funcionamento de cada um dos órgãos que o compõe. Esse caminho serve para explicar o fluxo entre produção e despesas, já que estes obedecem, afinal, regras de circulação como *todas as outras*:

É no emprego e na regeneração, isto é, na consumação perpétua e na reprodução, que consiste o movimento que condensa a sociedade, e que perpetua sua duração. É por isto que as despesas dão vida à reprodução, e que a produção repara as despesas. Esta circulação tem, como todas as outras, regras exatas de fluxo e de refluxo, que igualmente impedem e esgotam os canais, e suas obstruções (Mirabeau & Quesnay, 1763, p. 101).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> E, mais adiante, o Estado é definido como “uma multidão de famílias ligadas pelas mesmas leis políticas, que tem um ponto comum de reunião, de obediência ao direito público” (Mirabeau & Quesnay, 1763, p. 9).

<sup>7</sup> As citações do parágrafo anterior são encontradas, respectivamente, nas páginas 6, 7, 13-14, isto é, ao longo da parte inicial do primeiro capítulo da obra.

Essa é apenas uma das muitas passagens que mostram como a fabricação das noções fisiocráticas é alimentada por modelos ou paradigmas distintos (ora mecânico, ora fisiológico, ora anatômico), capazes, entretanto, de transitar entre si para melhor explicar o funcionamento e interação entre os objetos analisados. Este trabalho de formação de conceitos que explicam a realidade deve, como argumenta Quesnay, proceder diretamente do conhecimento das leis físicas e ser realizado a partir da conformação da linguagem àquilo que a ordem natural prescreve. Em outras palavras, poderíamos afirmar que conhecer e aplicar as determinações da ordem é uma tarefa *semiótica* — e os fisiocratas seriam, por excelência, os *semiólogos da ordem natural e física, os enunciadores da ciência econômica*. Em uma passagem do segundo diálogo do texto *Sobre o trabalho dos artesãos*, lemos que os objetos na natureza não podem “desarranjar” a ordem física na qual se encontram inscritos, e que suas relações, entre si e com o todo, podem ser estabelecidas segundo “ideias abstratas”. Desta forma, Quesnay dispõe de um instrumento conceitual pelo qual pode relacionar o trabalho dos indivíduos a grupos gerais denominados *classe*. Visitemos essas preciosas linhas:

A ideia de produção, ou de regeneração, que forma aqui a base da distinção entre as classes gerais dos cidadãos, é confinada dentro de limites físicos, tão rigorosamente reduzida à realidade que não mais se conforma às vagas expressões utilizadas na língua ordinária. Mas não cabe a ordem natural se conformar a uma linguagem que somente exprime ideias confusas e equívocas; cabe às expressões se conformar ao conhecimento exato da ordem natural, nas distinções rigorosamente submetidas à realidade (Quesnay, OC, I, *Sur les travaux des artisans*, p. 974).

O uso da linguagem, portanto, ou se quisermos ser mais específicos, dos signos, deve servir às expressões da ordem natural, cujo acesso é explicado por meio de uma teoria do conhecimento fundada na noção de *evidência*. Só assim, portanto, poderão adquirir plenamente seu significado. Esse é o caso, por exemplo, do conceito de *produção*, que se refere necessariamente a um quadro conceitual capaz de dotá-lo de sua acepção precisa. Ao analisarmos o *Quadro Econômico*, veremos que somente a classe produtiva é capaz de obter o produto líquido, pois, na ordem da economia, somente esta categoria participa de um processo de regeneração da matéria prima (ou, utilizando um termo que Quesnay insiste em utilizar, *renascimento*). Como a própria definição de classe produtiva nos indica, o labor na terra é o ponto de gravidade em torno do qual orbitam todos os trabalhos e todas as despesas. Isso explica como uma ideia é gerada e como passa a ser utilizada como ferramenta conceitual para descrever e se relacionar a outras etapas do processo econômico.

O *consumo*, por seu lado, é o exato contrário da produção, uma vez que se trata nada menos do que a “aniquilação de uma riqueza” (*id.*, OC, II, *Réponse au mémoire de M. H.*, p. 838). Quando um membro da classe estéril vende seu artigo ou produto, não há produção, mas somente despesa ou consumo. Isto ocorre porque um artesão,

por exemplo, vende a matéria-prima que compõe o objeto e também seu labor: para Quesnay, o valor do trabalho é calculado como os custos e o dispêndio necessário para a subsistência e manutenção do indivíduo e de sua família. Em outras palavras, ao nos referirmos à classe estéril devemos ter em vista que “aí só há consumo e absolutamente nada de produção” (*ibid.*, p. 837). Não estaríamos distantes da ideia de Quesnay se denominássemos o trabalho produtivo como *labor vivo* e o consumo como *labor morto*.

O verbete *Homens* é notavelmente elucidativo quanto a esse ponto: após ter afirmado que somente um “Estado agricultor” é rico por ter produções anuais e bom preço, e ao argumentar que o salário ganho com o trabalho realizado é gasto para a subsistência do trabalhador e sua família, não gerando, portanto, nenhum tipo de riqueza ou excedente de produção, Quesnay afirma:

O fabricante que faz estofos, o costureiro que faz roupas, o sapateiro que faz sapatos, também não produzem riquezas tanto quanto o cozinheiro que faz o jantar de seu senhor, que um operário que corta madeira, que músicos que executam um concerto; eles são todos pagos sobre o mesmo fundo, e na razão dos ganhos atribuídos aos seus trabalhos, que eles gastam para sua subsistência; assim, eles consomem tanto quanto produzem: o produto de seu trabalho é, então, igual ao custo que seu trabalho exige; disto não resulta nenhum excedente de riquezas (Quesnay, OC, I, *Hommes*, p. 295).

A partir das considerações até aqui realizadas, podemos finalmente nos indagar: se todo trabalho é consumo e apenas a fertilidade da terra é suficiente para a geração do excedente, qual é propriamente o papel das diferentes modalidades e técnicas de trabalho agrícola?

Sem negar a exclusividade da produtividade da terra, a partir de uma reflexão sobre a eficiência e a utilização da técnica os fisiocratas sustentam que as formas de cultivo e o emprego de instrumentos para realizá-lo desempenham um papel fundamental para a obtenção do excedente. No verbete *Arrendatários*, escrito para o sexto volume da *Enciclopédia*, Quesnay sustenta que a *grande cultura ou cultura em escala*, conduzida por arrendatários ricos que pagariam seus adiantamentos aos proprietários de terra, consistiria no empreendimento mais vantajoso para a sociedade. Diferente da pequena cultura, na qual os meeiros dependem do proprietário para realizar seus serviços e trabalham geralmente em condições técnicas menos produtivas — como o caso do uso de bois para a cultura —, os arrendatários possuem riqueza própria, utilizam melhores instrumentos para o cultivo (a força dos cavalos), garantem o maior benefício do produto líquido e do rendimento, e empregam, ainda, mão de obra camponesa para a colheita, melhorando, a vida da comunidade em todos os aspectos. Além disso, a riqueza levada ao campo através do empreendimento do arrendatário rico, realizador de grande cultivo, gera trabalho e aumento de bem-estar, ocasionando o crescimento da população do campo e maior interesse pela cultura do solo. Adicione-se a essas vantagens um importante elemento: ao agir

sempre em busca de seu interesse próprio, o arrendatário contribui de forma eficaz a atender o interesse de todos, o bem geral, e proporciona vantagens e riquezas ao Estado e à sociedade.

Evidentemente, o arrendatário não é caracterizado somente como um interessado capaz de investir no campo seus recursos financeiros: trata-se, antes, de um *empreendedor*, figura de inteligência, talento e liberdade suficientes para bem realizar suas atividades, e que dispõe dos melhores meios técnicos possíveis para fazê-las. O produto líquido retirado da terra, portanto, depende, para sua maior vantagem, de uma teoria da produtividade, do desenvolvimento das formas de trabalho e do emprego da técnica; e, simultaneamente, esta posição se harmoniza plenamente com as reflexões sobre a ordem física, as divisões das classes e a preponderância absoluta da fertilidade exclusiva da terra. Nas palavras de Quesnay, “as riquezas dos *arrendatários* fertilizam as terras, que multiplicam os animais, que atraem, que fixam os habitantes dos campos, e que fazem a força e a prosperidade da nação” (Quesnay, OC, I, *Fermiers*, p. 156).

Sem deixar de ser uma ciência das riquezas, a fisiocracia engloba um projeto político e social. Nas palavras de Catherine Larrère, a ciência que Quesnay pretende fundar “inclui o Estado [...]. A globalidade do projeto fisiocrático o coloca em continuidade com as teorias contemporâneas do governo e da sociedade” (1992, p. 194). Na economia interna do pensamento fisiocrático, o estudo das riquezas não se emancipa de uma teoria social e política cujos frutos, por sua vez, alimentam-se na tradição do direito natural e vicejam a partir do solo do pensamento filosófico.

## Referências bibliográficas

QUESNAY, F

As citações de Quesnay foram consultadas nas *Œuvres économiques complètes et autres textes* (abreviadas de OC, seguida do número do tomo), editadas por Christine Théré, Loïc Charles e Jean-Claude Perrot, publicadas em dois tomos pelo INED, Paris, em sua edição de 2005. Foram citados os seguintes textos:

*Essai physique sur l'æconomie animale* (segunda edição, 1747)

*Fermiers* (1756)

*Évidence* (1756)

*Hommes* (1757 [1908])

*Le Droit Naturel* (1765)

*Analyse de la formule arithmétique du Tableau Économique* (1766)

*Sur les travaux des artisans* (1766)

*Réponse au mémoire de M. H.* (1766)

*Maximes Générales* (1767)

*Despotisme de la Chine* (1767)



- BANZHAF, H. S. (2000) "Productive nature and the net product: Quesnay's economies animal and political". In: *History of political economy*, vol. 32, n. 3, pp. 517-551.
- BAUDEAU, N. (1767). "Avertissement". In: *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national*.
- CARTELIER, J. (2004). "Economic theory as political philosophy: the example of the French Enlightenment". In: BARENS, I., CASPARI, V. & Schefold, B. (Eds.), *Political events and economic ideas*. Massachusetts: Edward Elgar, pp. 206-225.
- CHARLES, L. & STEINER, P. (1999). "Entre Montesquieu et Rousseau: la physiocratie parmi les origines intellectuelles de la Révolution Française". In: *Études Jean-Jacques Rousseau, Rousseau: économie politique*. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, pp. 83-159.
- CITTON, Y. (2004). "L'école physiocratique au coeur ou dans les marges des Lumières ?". In: MASSEAU, D. (Dir.), *Les Marges des Lumières*. Genève: Droz, pp. 99-112.
- CITTON, Y. (1999). "Rousseau et les physiocrates : la justice entre produit net et pitié". In: *Études Jean-Jacques Rousseau, Rousseau: économie politique*. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, pp. 161-181.
- DUMONT, L. (1985). *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard.
- EYSSIDIEUX-VAISSERMANN, A. (2001). "Rousseau et la science de l'économie politique dans l'Encyclopédie". In: *Ordre et production des savoirs dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert. Kairos*, n. 18, pp. 47-74.
- FISCHMAN, M. (1998). "Le concept quesnayen d'ordre naturel". In: *Cahiers d'économie politique*, n. 32. Paris: L'Harmattan, pp. 66-96.
- FOUCAULT, M. (1996). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- KUNTZ, R. (1982). *Capitalismo e natureza. Um ensaio sobre os fundadores da economia política*. São Paulo: Brasiliense.
- LARRÈRE, C. (1992). *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF.
- LARRÈRE, C. (1992b). "Droit naturel et physiocratie", In : *Droit et économie*, Archives de Philosophie du Droit, t. 37, p. 69-88.
- LE TROSNE, G-F. (1767). "De l'utilité des discussions économiques", In: *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*. T. IV. Cf. *Discussions et développements sur quelques-unes des notions de l'économie politique*.
- MARKOVITS, F. (1986). *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII<sup>e</sup> siècle en France*. Paris: PUF.
- MARX, K. (1975). "Theories of surplus value". In: *Marx & Engels, Collected Works, 1861-1863*, vol. 30. New York: International Publishers.

- MEEK, R. L. (1962). *The economics of physiocracy*. London: George Allen and Unwin.
- MIRABEAU, V. R. de (1761). *L'ami des hommes, ou Traité de la population*. Avignon.
- MIRABEAU, V. R. de (1775). Lettres sur la législation ou l'ordre légal, dépravé, rétabli et perpétué.
- MIRABEAU, V. R. de & QUESNAY, F. (1763). *Philosophie rurale, ou économie générale et politique de l'agriculture*, 3 tomos, Librairies Associés.
- MONZANI, L. R. (2014). “Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas”, In: *Discurso*, n. 44, pp. 9-54.
- NEMOURS, Du P. de (1768). “Discours de l'éditeur”. In: *Physiocratie*. Paris.
- NEMOURS, Du P. de (1766) “Tableau économique”, In: *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, T. v, Troisième Partie, Paris: Juin.
- NEMOURS, Du P. de (1764). *De l'exportation et de l'importation des grains*.
- NEMOURS, Du P. de (1966). *Maximes du Docteur Quesnay*. E. Daire (Ed.), Osna-brück: O. Zeller.
- RIVIÈRE, Le M. de la (1910). *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Collec-tion des économistes et des réformateurs sociaux de la France. Paris: Paul Geu-thner.
- SALVAT, C. (2006). “Les articles ‘Œ\Économie’ et leurs désignants”, In: *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, pp. 107-126.
- SCHUMPETER, J. (2006). *A history of economic analysis*. Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- SPECTOR, C. (2006). *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*. Paris: Ho-noré Champion.
- SPECTOR, C. (2017). *Rousseau et la critique de l'économie politique*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- STEINER, P. (1998). *La 'Science nouvelle' de l'économie politique*. Paris: PUF.
- VIDONNE, P. (1982). *Essai sur la formation de la pensée économique. Nature, rente, travail*. Grenoble: PV.
- WEULERSSE, G. (1910b) (Ed.). *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du Marquis de Mirabeau aux archives nationales, inventaire, extraits et notes*. Paris: Paul Geuthner.
- WEULERSSE, G. (1910). *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*. Paris: Félix Alcan.

# O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau

The View From Afar:  
The Rousseau's Ethnological Program

**Mauro Dela Bandera Arco Junior**

Professor adjunto do Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal do Acre [UFAC]

## RESUMO

A exortação de Rousseau, feita dois séculos antes de Lévi-Strauss, de levar a vista ao longe, observar as diferenças entre os homens para conhecer o homem em sua especificidade e propriedade dá o tom do que se poderia chamar de antropologia rousseauísta. O conhecimento sobre o homem não é obtido ao olhar para o lado e tomar como referência um tipo qualquer imediatamente disponível. Ao contrário, é preciso de viagens bem regradas, de uma educação do olhar e da organização dos dados colhidos pela observação.

## PALAVRAS-CHAVE

Antropologia; Rousseau; Lévi-Strauss;  
Filosofia das Luzes.

## ABSTRACT

Rousseau's exhortation to take a distance vision, to observe the differences between men in order to know the specificity and the property of each man — which was expressed two centuries before Lévi-Strauss — sets what it might name rousseauist anthropology. The knowledge of man is not obtained by looking to the side and taking any type immediately available as a reference. On the contrary, it is necessary of travels ruled, an education of the look and the organization of data collected by observation.

## KEY WORDS

Anthropology; Rousseau; Lévi-Strauss;  
Philosophy of Enlightenment.

Rousseau diagnostica no *Emílio* certo fiasco das “pesquisas sobre a história natural do gênero humano” (Rousseau, 1969, p. 831). Com isso, ele retoma a primeira frase do prefácio do *Discurso sobre a desigualdade* que já chamava a atenção do leitor para a contradição entre a centralidade da antropologia e do conhecimento acerca do homem e seus parcos desenvolvimentos: “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos me parece ser aquele do homem” (*id.*, 1964, p. 122).<sup>1</sup> Uma nota deste escrito reproduz uma passagem do capítulo *Da natureza do homem*, segundo volume da *História natural* (1749). Nela, Buffon escreveu: “qualquer que seja o interesse que tenhamos em conhecer a nós mesmos, não sei se não conhecemos melhor tudo o que nos é estranho” (Buffon, 2008, p. 451).<sup>2</sup> Assim como o senhor de Montbard, o cidadão de Genebra constata que o estágio de desenvolvimento da ciência do homem está aquém dos demais sistemas de conhecimentos. Cabe, então, explicitar as razões desse atraso da antropologia em relação aos outros ramos do saber e quais foram os caminhos vislumbrados para melhor conduzi-la.

As viagens e a educação do olhar a elas associada constituem o mote principal deste artigo. Uma nova forma de olhar que ultrapassa os limites estreitos no interior dos quais geralmente o homem foi pensado, ampliando e alargando o horizonte de investigação sobre o humano. Trata-se, então, de elaborar a passagem da consideração do homem nacional ou particular de um determinado país, com seus preconceitos, hábitos e fisionomia próprios, ao homem em geral, apreendido a partir da sistematização e da comparação das diferenças e das distâncias humanas.

### Exortação das viagens

As viagens exercem um papel central no saber antropológico, pois sendo a antropologia uma disciplina de campo, sua enquete não se restringe ao trabalho de gabinete. Ao contrário de Kant — que permaneceu enraizado em Königsberg —, muitos filósofos viajaram: Aristóteles saiu de Atenas, Descartes foi para a Holanda e o próprio Rousseau, por sua vez, foi para onde pôde. Poderíamos multiplicar os exemplos. No entanto, salvo raras exceções, as viagens nunca foram para terras distantes, tampouco tinham por objetivo a observação dos homens e de seus costumes; antes, interessavam sobretudo as riquezas dos minérios, da flora e da fauna. Em virtude dessa falta, Rousseau propõe o que constituiria as bases de um programa etnológico efetivo cujo fim seria mapear e aferir a perfectibilidade dos mais distintos seres humanos, mesmo daqueles indivíduos desprovidos de certas características como a ra-

---

<sup>1</sup> As páginas da *Profissão de fé* são bastante esclarecedoras sobre esse ponto: “não conhecemos nem nossa natureza, nem nosso princípio ativo; mal sabemos se o homem é um ser simples ou composto; mistérios impenetráveis cercam-nos por toda parte; eles estão acima da região sensível; para penetrá-los, acreditamos ter inteligência e só temos imaginação” (Rousseau, 1969, p. 568).

<sup>2</sup> Ver a nota II do *Discours sur l'origine de l'inégalité* (Rousseau, 1964, p. 195).

cionalidade, a linguagem, etc. Tais carências não seriam razões suficientes para excluir estes seres dos limites da humanidade. Assim, em tom de manifesto, o autor clama com urgência por filósofos viajantes. O texto de Rousseau, embora velho conhecido dos intérpretes, vale a pena ser lembrado por sua vitalidade e pertinência:

Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos, um d’Alembert, um Condillac ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como sabem fazer, a Turquia, o Egito, a Barbária, o Império do Marrocos, a Guiné, o país dos Cafres, o interior da África e suas costas orientais, os Malabares, o Mongol, os rios dos Ganges, os reinos do Sião, de Pegu e de Ava, a China, a Tartária e, sobretudo, o Japão; depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as Terras Magelânicas, sem esquecer os patagões (verdadeiros ou falsos), o Tucumã, o Paraguai — se possível —, o Brasil, enfim, as Caraíbas, a Flórida e todas as regiões selvagens. Viagem a mais importante de todas e que seria preciso fazer com o maior cuidado. Suponhamos que esses novos Hércules, retornando de suas excursões memoráveis, fizessem depois com vagar a história natural, moral e política do que tivessem visto, veríamos sair um mundo novo de baixo de suas penas e aprenderíamos assim a conhecer o nosso (Rousseau, 1964, p. 313).

Viagens feitas com cuidado a fim de observar e descrever outros mundos, novos mundos de homens diferentes do mundo europeu ocidental, cuja compreensão é necessária para iluminar as dinâmicas de funcionamento deste último. O que importa é a afirmação e a valorização das diferenças e das distâncias que, veremos adiante, são como as condições prévias para a apreensão da verdadeira proximidade. Para Rousseau, o processo de constituição da humanidade é um movimento de dispersão. Numa sentença do *Emílio*, o autor diz que o “homem não está plantado em um país como uma árvore para aí permanecer para sempre” (*id.*, 1969, p. 266). E a dispersão implica em distinções entre os grupos humanos.<sup>3</sup> Em face disso, mostra-se indispensável realizar viagens para observar o resultado das migrações, mapeando os seres participantes da espécie humana, aprendendo suas diferenças e propriedades.

O objetivo de Rousseau é duplo: distinguir a animalidade da humanidade e, simultaneamente, fazer uma distinção intraespecífica entre os homens, já que um grupo humano se separa e se distingue cultural e fisicamente de outros. Somente por meio de campanhas bem orientadas e da realização de comparações é que o homem chegará a se conhecer verdadeiramente, a divisar seu mundo distinto da animalidade<sup>4</sup> e da natureza e, ao mesmo tempo, a compreender seu sistema de refe-

---

<sup>3</sup> Desenvolvemos esta teoria das ondas migratórias e da diversidade humana em um artigo intitulado “Mudanças ambientais, aumento populacional e diversidade na antropologia de Rousseau”, presente no livro *Técnica, natureza e ética socioambiental* (2019).

<sup>4</sup> Rousseau escreve no *Discurso sobre a desigualdade*: “afirmo que quando tais observadores, referindo-se a um certo animal, dissessem ser um homem e de outro ser uma fera, dever-se-ia crer. Constitui uma enorme simplicidade basear-se, a esse respeito, em viajantes grosseiros, em relação aos quais se é algumas vezes tentado a fazer a mesma pergunta que eles se metem a resolver acerca de outros animais” (Rousseau, 1964, p. 214).

rência cultural distinto dos sistemas forjados no seio de outros povos ou agrupamentos humanos. Nesses termos, o tema da viagem converte-se numa das questões centrais da antropologia de Rousseau.

### Epistemologia do olhar

Emerge ao lado do tema das viagens a questão do olhar. Na introdução de seu *Ensaio* (1746), Condillac havia afirmado que nós “vemos apenas ao nosso redor” e, não obstante, “acreditamos ver tudo o que é” (Condillac, 2014, p. 61). Mesmo fora de seu contexto original, esta frase é elucidativa para o que queremos ressaltar, pois resume o problema colocado por Rousseau. O erro apontado é o etnocentrismo, isto é, o observador acreditar na possibilidade de “julgar o gênero humano”, mesmo tendo tomado como ponto de partida uma má definição (contaminada ou parcial) de homem; diz respeito à cegueira e surdez do homem, particularmente do homem europeu, à sua incapacidade de se despir de seus costumes para ver e ouvir o outro e, deste modo, considerar o mundo para além das fronteiras nacionais que o encerram.

Sobre música e etnocentrismo, o *Ensaio sobre a origem das línguas* sustenta que a materialidade e o aspecto físico dos sons são experimentados por todos os homens, mas que cada um deles os prova de uma maneira distinta, a ponto de uma mesma música ser capaz de produzir efeitos bem diferentes nas pessoas. Rousseau insiste que o prazer do ouvido é obra do hábito e do costume: não adianta imaginar um som universalmente reconhecido e aprazível que possa proporcionar em todas as pessoas os mesmos efeitos, sentimentos e paixões. Por oposição a uma impressão física meramente sensível, uma impressão moral só é determinada em um sistema cultural. Assim sendo, se a Europa detesta a música não europeia, não é de surpreender que os povos ditos bárbaros não tenham muito apreço pela música ocidental: os europeus são “tão sensíveis a impressões que são nulas aos bárbaros” e as músicas europeias “mais tocantes não são mais que um vão ruído para o ouvido de um caríba” (Rousseau, 1995, p. 418).<sup>5</sup>

Apesar de reconhecer a importância da música para a crítica ao etnocentrismo, focaremos nossa análise no papel da visão e do olhar. Dito isto, embora Rousseau afirme no *Ensaio* que “todas as riquezas do colorido expõem-se ao mesmo tempo sobre a face da Terra” e que, portanto, com um só olhar já se terá visto tudo o que

---

<sup>5</sup> Contrário à perspectiva de encarar a harmonia enquanto algo natural, dado pela natureza, Rousseau considera que ela possui apenas belezas de convenção e jamais agradaria ouvidos que não se instruíram a seu respeito. Neste sentido, ela não pode ser universalizada. Como bom discípulo de Condillac, o autor pretende mostrar que houve uma aparição histórica da harmonia, em um determinado período e em um lugar bastante preciso. Portanto, somente pelo hábito será possível senti-la e saboreá-la; somente um ouvido cultivado será capaz de apreendê-la. Rousseau não sugere aqui que as consonâncias não existam na natureza, mas simplesmente que elas não aparecem como tais na experiência primitiva. No *Princípio da melodia* e no *Exame dos dois princípios desenvolvidos por Rameau*, Rousseau assevera: “embora o princípio de harmonia seja natural, como ele se oferece ao sentido somente sob a aparência do uníssono, o sentimento que o desenvolve é adquirido e fabricado” (Rousseau, 1987, p. 447; 1995, p. 355).

o objeto é capaz de oferecer (*ibid.*, p. 419), devemos reconhecer a inevitabilidade de se educar os olhos, de modo a ensiná-los a ver. Somente com uma educação do olhar seremos capazes de bem definir os conceitos de homem e de natureza humana e, dessa maneira, compreender que nem a linguagem nem a razão, ou ainda, nenhum dos caracteres secundários e adquiridos constituem, em hipótese alguma, as marcas que definem de forma definitiva a humanidade.

Tal como Cheselden — que havia, em 1728, extraído as cataratas de um jovem cego de nascença, recuperando-lhe a visão —, convém desobstruir o olhar culturalmente viciado do observador. E ainda — para dar sequência ao paralelo com a teoria do conhecimento da época, a metafísica de chave empirista —, do mesmo modo que o tato auxilia ou ensina o olho a ver, educando-o (tal como defendem Locke, Buffon, Condillac<sup>6</sup>, o próprio Rousseau e tantos outros), é preciso ensinar o observador a enxergar. “Com os melhores olhos, o homem mais clarividente nada veria se não tivesse aprendido a ver desde a infância”, diz Rousseau no *Tratado de esfera* (1995, p. 585). Ao longo dos livros II e III do *Emílio*, o autor pretende mostrar que o olho, ou melhor, a visão, não é algo dado de imediato, pelo contrário, trata-se antes de uma construção e que, assim sendo, é preciso aprender a ver. Em outros momentos do próprio *Emílio* (livros IV e V) e de outros textos de Rousseau, há um esforço metodológico em aprender e ensinar a ver os outros seres humanos, o que acaba por sugerir, como bem notou Martin Rueff, uma continuidade entre estes dois movimentos do texto (Rueff, 2003, p. 204). Assim, se é preciso aprender a se servir da visão e ensinar o olho a ver, é igualmente necessário capacitá-lo para observar e apreender as diferenças existentes entre os homens, já que o próprio do ser humano não é apreendido em um sentido estável, mas ocupa um lugar de disputa no qual múltiplas formas podem ser admitidas. Portanto, a educação do olhar possui um estatuto ao mesmo tempo epistemológico e antropológico; o processo epistemológico de construção do olhar é, então, coextensivo ao esforço antropológico.

Ao longo do século XVIII consolidou-se a ideia de que não é preciso somente ver, mas ver de modo diferente.<sup>7</sup> Pode-se mesmo considerar, partindo das reflexões de Foucault, o nascimento nos séculos XVII e XVIII (na idade clássica) de uma nova epistemologia do olhar, com inéditas formas de observação<sup>8</sup>. E não à toa *Micrômegas* foi escrito nesse período (1752). Em todo o movimento de constituição epistemológico e no que diz respeito particularmente às viagens, trata-se menos de uma lista

---

<sup>6</sup> Se isso é verdade para o *Tratado das sensações* (1754), não o é para o *Ensaio* (1746).

<sup>7</sup> Ver o artigo de Blanckaert (2009), “Le fait et la valeur: disciplines de l’observation dans les instructions ethnographiques (XVIIIe–XIXe siècle)”.

<sup>8</sup> Foucault fala de um “campo novo de visibilidade que se constituiu em toda a sua espessura” (Foucault, 1999, p. 181). Ver todo o quinto capítulo do livro *As palavras e as coisas* (“Classificar”) e também a introdução do *Nascimento da clínica* (Foucault, 1998, p. VII–XVIII). Martin Rueff fala de uma “arqueologia do olhar, do homem vendo, de sua relação com o visível” (Rueff, 2003, p. 198).

de objetos a descrever do que de uma educação do olhar. Nestes termos, não é simples viajar. É necessário bem observar e estar munido de um método.

A transformação do olhar investigativo se faz também ver em Rousseau. Vejamos, então, como as questões das viagens e do olhar aparecem ao longo do *Discurso sobre a desigualdade*, do *Emílio* e do *Ensaio*.

A cada rincão o observador ofereceria apenas a descrição de si próprio ou, como diria Condillac, do que estivesse ao seu redor, isso é o que dizem tais textos de forma sumária. Não há abertura para a diferença e o objeto de atração do olhar é sempre o mesmo, o idêntico, o próximo. Anula-se o outro enquanto tal, já que o observador força uma identificação dessa alteridade consigo mesmo e com seu sistema cultural. Um francês — mas poderia ser qualquer outra nacionalidade — não reconheceria a humanidade de outro ser humano que não trajasse os hábitos franceses (Rousseau, 1961, p. 12). No máximo, ele reconheceria — ou melhor, acreditaria reconhecer — esses hábitos em alguém que definitivamente não os possui. Entre a falta e a ilusão constroem-se imagens que revelam mais dos franceses, sua cultura ou hábitos, que daqueles que cruzaram com o seu olhar.

### **O problema oftalmológico: de perto e de longe**

Para melhor compreender o apagamento ou embotamento das diferenças é preciso atentar para o princípio antropológico presente nos escritos de Rousseau. Seus contornos são apresentados em um pequeno texto intitulado *Ideia de método na composição de um livro*. Nele, Rousseau diz que não convém estudar o “espírito humano considerado em si mesmo e tomado como indivíduo”. Antes, é indispensável “examinar o homem por suas relações” (Rousseau, 1964, p. 1244). Tal princípio é posteriormente retomado no *Emílio* nos seguintes termos: o estudo conveniente ao homem é o estudo do homem *por meio de suas relações* (*id.*, 1969, p. 493). E também na *Nova Heloísa*: “meu objetivo é conhecer o homem e meu método é estudá-lo em suas diversas relações” (*id.*, 1961, p. 242). Este princípio metodológico — mobilizado para criticar o etnocentrismo, a ignorância das diferenças e a cegueira para as relações — é claramente exposto no *Ensaio sobre a origem das línguas*:

Para bem apreciar as ações dos homens, é preciso tomá-las em todas as suas relações, e é isso que jamais nos ensinam a fazer. Quando nos colocamos no lugar dos outros, é sempre como se nós fôssemos modificados, não como se eles devessem sê-lo, e quando pensamos julgá-los segundo a razão, apenas comparamos seus preconceitos com os nossos (Rousseau, 1995, p. 409).

Ao mesmo tempo que se anuncia o princípio basilar da investigação antropológica, vemos também nessa passagem a inscrição de seu apagamento ou esquecimento. Em suma, as limitações do campo de visão provocam a redução das especificidades dos outros povos e, por conseguinte, impõem a impossibilidade de se re-



conhecer a alteridade em sua diferença, impedem maiores voos aos estudos do homem e, por fim, acarretam erros incontornáveis no que diz respeito à natureza e à condição humanas.

São muitas as imagens que afirmam um vício oftalmológico cultural na forma como os observadores enxergam os fatos relativos ao homem e à humanidade. Na nota X do segundo *Discurso*, Rousseau afirma — numa passagem que guarda algumas semelhanças com a introdução do *Ensaio* de Condillac — que a diversidade humana pode “surpreender apenas aqueles que estão acostumados a olhar tão somente os objetos que os rodeiam e que ignoram os poderosos efeitos da diversidade dos climas, do ar, dos alimentos, da maneira de viver, dos hábitos em geral” (*id.*, 1964, p. 208). Poucas páginas depois, lemos que os traços nacionais apenas “tocam os olhos feitos para ver” (*ibid.*, p. 212).

É comum encontrar no *corpus* rousseauiano formulações análogas a essas citadas. Tal é o caso de uma das respostas que Rousseau escreveu às *Objeições* de Charles-Georges Le Roy.<sup>9</sup> A objeção refere-se, particularmente, mas não exclusivamente, às notas IV e V do segundo *Discurso*. Para Le Roy, os homens se alimentariam apenas durante alguns meses do ano caso fossem vegetarianos-frugívoros e desprovidos do senso da previdência (tal como os homens hipotéticos imaginados por Rousseau):

É verdade que a terra abandonada a si mesma é muito fértil; mas o que concluir? Não é menos certo que o homem, fosse ele frugívoro e errante, morreria de fome durante cinco ou seis meses do ano. Os frutos farináceos, como a avelã, a castanha, etc., são os que se conservam por mais tempo; mas tudo isso, quando desprovido de um minucioso cuidado, apodrece ou germina em abril. Então seria necessário admitir acumulações e uma habitação fixa. Não existem animais unicamente frugívoros senão os que podem pastar e se alimentar dos brotos ou de cascas de árvore. Os javalis que geralmente vivem de raízes, de avelã, etc. são levados na primavera a devorar jovens animais, coelhos, etc. É preciso admitir que em muitos aspectos nos assemelhamos aos javalis (Le Roy, *apud* Rousseau, 1967, p. 423, apêndice 172).

A réplica de Rousseau a essa crítica, levantada por ocasião do aparecimento do segundo *Discurso* e, principalmente, devido à defesa (em nota) de um regime vegetariano, é a seguinte:

Não sei em que concerne essa semelhança, tampouco sei a razão pela qual o homem, carente de frutos, deixaria de servir-se da relva, de brotos, bem como de servir-se de suas mãos ou de suas garras para desenterrar as raízes, como muitas vezes fizeram muitos dos nossos em lugares desertos. Ademais, sempre me citam os longos invernos e *não querem atentar* que sobre mais da metade da terra quase não há inverno, que as árvores não se desfolham e que durante todo o ano dão frutos. As razões que me opõem são sempre tiradas de Paris,

---

<sup>9</sup> As objeções de Le Roy sobre as notas do *Discurso sobre a desigualdade* foram feitas em 1756 e transmitidas a Rousseau por intermédio de Condillac, em 7 de setembro de 1756.

de Londres ou de algum outro pequeno canto do mundo; eu procuro apenas tirar as minhas do próprio mundo. (Rousseau, 1967, p. 424, grifo nosso)

Poderíamos citar muitas outras passagens. Contentamo-nos com uma do *Ensaio sobre a origem das línguas*, cuja semelhança com a réplica a Le Roy nos salta aos olhos:

O grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofar sobre as origens das coisas *próximo ao que se passa ao seu redor*. Nunca deixam de nos mostrar os primeiros homens, habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, impelidos a conseguirem um abrigo e roupas; *veem em todos os lugares apenas a neve e os gelos da Europa*, sem pensar que a espécie humana, como todas as outras, nasceu nas regiões quentes e que sobre dois terços do globo o inverno mal é conhecido (*id.*, 1995, p. 394, grifo nosso).

Todas estas passagens indicam a necessidade de se alargar o campo de observação e de visão, de modo a não limitá-lo às fronteiras, realidades e preconceitos regionais ou nacionais. Ou seja, para Rousseau, o olhar do observador não deve limitar-se apenas às pessoas e aos objetos que se encontram ao seu redor ou perto de si (*id.*, 1969, p. 988), deve-se ir mais longe e distanciar-se para ver as diferenças. Tal alargamento pode iniciar-se por meio da leitura das crônicas de viagem. Rousseau é um voraz leitor deste gênero literário, ele mesmo o diz: “passei a vida lendo relatos de viagem” (*ibid.*, p. 827). Não seria inútil lembrar o quanto tais relatos faziam sucesso no século XVIII ao oferecer aos leitores um imenso repertório de usos e costumes. *A História geral das viagens* (1746-1759) de Prévost contava com 16 volumes até o momento da morte de seu autor.

### **A crítica aos relatos de viagem modernos**

As informações colhidas pelos viajantes modernos não são acolhidas imediatamente por Rousseau como objetos úteis à construção do estudo dos homens. Ao contrário, são na grande maioria das vezes motivo de crítica. Se Rousseau pôde ter sido considerado por Lévi-Strauss o fundador da ciência do homem foi, dentre outras coisas, por ter desenvolvido uma crítica das observações feitas pelos exploradores e viajantes. Muitos autores, aliás, questionaram a validade dos fatos apresentados nos diários de viagens (vide o exemplo de Buffon). Duchet chega a sustentar que as críticas das fontes e dos relatos eram uma regra geral na época das luzes (Duchet, 1971, p. 89).

Nos textos de Rousseau, os homens que geralmente viajam não são apresentados como os mais indicados para realizar observações, nem são os mais capazes de confeccionar bons retratos dos povos contatados. No *Discurso sobre a desigualdade*, o autor sustenta que as descrições dos povos feitas pelos viajantes traçam apenas as semelhanças e a homogeneidade em razão do ensimesmamento dos observadores modernos, incapazes de sair dos limites de sua cultura. Por esta razão, eles não se deixam afetar pela alteridade; veem sempre o mesmo no outro e sempre seu próprio

mundo ao invés de ver o deles, de modo que as diferenças e a heterogeneidade escapavam à sua compreensão. Citemos uma passagem:

Depois de trezentos ou quatrocentos anos que os habitantes da Europa inundam as outras partes do mundo e publicam incessantemente novas narrativas de viagens e relatos, estou persuadido de que os únicos homens que conhecemos são os europeus; até parece, pelos ridículos preconceitos que não estão extintos, mesmo entre as pessoas de letras, que cada qual, sob o pomposo nome de estudo do homem, faz apenas o dos homens de seu país. (Rousseau, 1964, p. 212).

Nenhum dos tipos de viajantes está interessado em compreender o ser humano: a cobiça dos mercadores, a ambição dos soldados e dos marinheiros e o proselitismo dos missionários desacreditam suas narrativas de viagens. Por conta das peculiaridades e dos objetivos de seus respectivos afazeres, nenhum deles se preocupa verdadeiramente com o estudo científico, tampouco com a história natural do homem.<sup>10</sup> Estes viajantes deixam escapar os objetos de interesse propriamente antropológicos: as idiosincrasias dos costumes, as diferenças dos modos de vida e os traços mais característicos de cada povo. Quando muito, descrevem em tom anedótico apenas os aspectos mais visíveis e triviais da constituição dos homens. Nas palavras de Rousseau, “essas pessoas, que descreveram tantas coisas, só disseram o que todos já sabiam, só souberam perceber, no outro extremo do mundo, o que poderiam notar sem sair de sua rua” (*ibid.*). Os relatos incidem sobre os aspectos mais aparentes e não sobre as diferenças mais profundas. Diante do outro se olhou sempre para si mesmo e, dessa maneira, formou-se uma falsa imagem: a ilusão de fixidez e de imutabilidade da natureza humana. Para eles, os homens são todos iguais e dotados todos dos mesmos predicados.

Daí veio esse belo adágio de moral, tão retomado pela turba filosofesca, que os homens são os mesmos em toda parte e que, tendo em toda parte as mesmas paixões e os mesmos vícios, é bem inútil procurar caracterizar os diferentes povos; o que é quase tão bem razoável quanto se disséssemos que não se poderia distinguir Pedro de João, pois ambos têm um nariz, uma boca e dois olhos (*ibid.*, p. 212).

A crítica ao etnocentrismo europeu encontra continuidade na crítica direcionada aos objetos que atraíram a atenção dos observadores. No seu *Discurso*, Rousseau reconhece e até enaltece os poucos entusiastas e curiosos que empreenderam ou financiaram certas viagens tendo em vista desvendar os segredos da Terra. Todavia,

---

<sup>10</sup> “Ora, não se deve esperar muito que as três primeiras classes [mercadores, soldados e marinheiros] forneçam bons observadores e, quanto aos da quarta, ocupados com a vocação sublime que os chama, ainda que não estivessem sujeitos a preconceitos próprios de seu estado como todos os outros, deve-se crer que não se entregariam de bom grado a pesquisas que parecem mera curiosidade e que os desviariam dos trabalhos mais importantes a que se destinam. Aliás, para pregar utilmente o Evangelho, basta o zelo, e Deus dá o resto; mas, para estudar os homens, são necessários talentos que Deus não promete dar a ninguém e que nem sempre os santos possuem” (*ibid.*).

questiona o fato de que os objetos de estudos que atraíram a atenção desses pesquisadores foram somente aqueles do mundo físico-natural (o reino mineral, a fauna e a flora). Interessado mais nos costumes e menos na descrição dos objetos, o genebrino lamenta que se tenha prestado mais atenção na zoologia, na botânica e na diversidade mineral do que na vida dos homens. Mal consigo conceber, escreve o autor, “como, num século em que se vangloriam de belos conhecimentos, não haja dois homens bem unidos, ricos, um de dinheiro, o outro de gênio”, a fim de realizar “uma célebre viagem ao redor do mundo, para estudar, não mais as pedras e plantas, mas pelo menos uma vez os homens e os costumes e que, depois de tantos séculos empregados em medir e considerar a casa, atentem em, por fim, querer conhecer-lhe os habitantes” (*ibid.*, p. 213). Não se trata aqui de acabar com um tipo de estudo, o estudo do mundo físico, mas sim mostrar sua limitação e incorreção, quando exclusivo. Devemos aos observadores que se debruçaram sobre o mundo físico as primeiras enquetes a respeito dos terrenos, sem as quais não existiria ciência etnológica possível — pelo menos não em uma chave rousseauísta, segundo a qual a importância do terreno e do meio ambiente é essencial para o estudo dos homens. No entanto, se estas enquetes constituem o preâmbulo obrigatório para todo e qualquer estudo etnológico, elas não são suficientes para fundar um método científico ou filosófico que se proponha a estudar o homem e suas relações com o mundo moral. Para fundar uma antropologia, é fundamental passar da simples localização geográfica, da mera menção anedótica ou do inventário dos aspectos naturais a um conhecimento mais preciso sobre os diversos povos que habitam a Terra, bem como sobre os processos que promovem as distinções.

Da mesma maneira que no segundo *Discurso*, os viajantes modernos são criticados no *Emílio* por conta da ausência de critérios claros e objetivos em suas observações e comentários. No livro V do *Emílio*, Rousseau dedica toda uma seção às viagens. Tal seção apresenta um conjunto de reflexões muito próximo aos desenvolvimentos que, anos antes, fizeram sua aparição na nota X do segundo *Discurso*. Por esta razão, constitui tarefa fundamental comparar e colocar esta parte do *Emílio* ao lado do segundo *Discurso* e dos capítulos VIII à XI do *Ensaio*, já que ela é igualmente relevante para a construção da teoria do homem ou da antropologia de Rousseau.

Nessa seção, Rousseau diz não ter encontrado dois relatos que lhe “tenham dado a mesma ideia do mesmo povo”. É bastante reveladora a sentença expressa: “não é preciso ler, é preciso ver” (Rousseau, 1969, p. 827). De um lado, temos o “livro do mundo”, passível de ser lido pelo olhar e, de outro, a frivolidade do saber livresco: “leitura em demasia serve apenas para fazer presunçosos ignorantes [...]. Tantos livros nos fazem negligenciar o livro do mundo” (*ibid.*, p. 826). Todas estas considerações sobre a leitura de relatos de viagens ou de livros científicos não surpreendem o leitor habituado com as páginas do *Discurso sobre as ciências e as artes*, do *Discurso sobre a desigualdade* ou com as críticas à escrita presentes no *Ensaio sobre a origem das línguas*.

Também figura nas páginas do *Emílio*, é preciso dizer, uma crítica aos objetivos das viagens. Há dois tipos de viagens: “viajar para ver o país” e viajar “para ver os povos”. Para Rousseau, tanto no quarto livro do *Emílio* (*ibid.*, p. 493) quanto no quinto, o homem já formado não conhece da mesma maneira que uma criança. Enquanto esta última, limitada ao seu ser físico, “observa as coisas esperando” num segundo momento “observar os homens”, o outro, ao contrário, por ser capaz de acessar seu ser moral, “deve começar por observar seus semelhantes e apenas depois e se tiver tempo observar as coisas”. O autor ainda complementa afirmando ser a segunda forma de conhecer a mais importante àqueles que querem “filosofar” (*ibid.*, p. 832). Desse modo, tudo se passa como se os viajantes e naturalistas do segundo *Discurso* agissem como crianças que meditam sobre as coisas e não sobre as relações humanas, uma vez que suas descrições apresentam a riqueza do mundo natural (a geografia, a topografia e a variedade do mundo animal e vegetal) de um determinado lugar, contudo se detém raramente sobre os homens.

### **A filosofia como antropologia**

Como todo observador é intimamente marcado por sua cultura, por seus interesses particulares e por sua missão, nenhum deles é capaz de observar o outro enquanto tal, nenhum deles é capaz de relativizar seu próprio lugar de observação. Por isso, as descrições que se almejam objetivas não passam de pontos de vista parciais fundados em preconceitos.

O que garante que a filosofia não reproduza em seus discursos e relatos as perspectivas etnocêntricas e particulares da sociedade na qual foi formada? Certamente, dirá Rousseau, há uma filosofia preguiçosa e impaciente que reproduz os preconceitos de seu tempo. No entanto, há uma outra, a boa filosofia (antropologia), que busca ascender aos conhecimentos gerais sobre o homem. Suas análises devem ser feitas com sinceridade e método, fundadas na boa-fé, de modo que elas possam apreciar os costumes e os gêneros de vida mais afastados. É indispensável, então, despir-se dos preconceitos nacionais e entregar-se às viagens, sem outro objetivo que não seja o conhecimento do homem ou dos homens. Eis o papel e a responsabilidade da filosofia e do filósofo.

Rousseau clama por filósofos e filosofias que viajem, que saibam observar e descobrir, recuperando a herança de uma tradição já perdida:

Será que um dia veremos renascer aqueles tempos felizes em que os povos não se metiam a filosofar, mas em que os Platões, os Tales e os Pitágoras, animados por um desejo ardente de saber, empreendiam as maiores viagens unicamente para se instruir e iam longe sacudir o jugo dos preconceitos nacionais, aprender a conhecer os homens por suas conformidades e por suas diferenças, e adquirir esses conhecimentos universais que não são exclusivamente os de um século ou de um país, mas que, sendo de todos os tempos e de todos os lugares, são, por assim dizer, a ciência comum dos sábios? (*ibid.*, p. 213).

Até o momento, não foi esse o objetivo que mobilizou a filosofia. Na impaciência de seu método, ela acredita poder decidir suas questões sem inventariar e sem compreender as diferenças tanto no tempo quanto no espaço e, desse modo, sempre projeta seus preconceitos (ou os do século) em seu objeto. Para Rousseau, “os particulares podem ir e vir, parece que a filosofia não viaja, de modo que a de cada povo é pouco própria para um outro” (*ibid.*, p. 212). Duas interpretações parecem aqui possíveis e não excludentes: 1) o texto tomado em seu conjunto deixa supor que os filósofos deveriam viajar mais para, com isso, dar voz às narrativas feitas não a partir de interesses comerciais e de conquista, e sim a partir do interesse em estudar e desvendar a história natural do homem; 2) a filosofia dos viajantes se mantém enraizada em seu país de origem, entranhada em uma visão de mundo autocentrada, sendo, portanto, a expressão de um sistema cultural particular de determinado povo, sem qualquer relação com o conhecimento universal sobre o homem.

A oposição apresentada no *Emílio* entre livro do mundo e saber livresco guia até certo ponto a crítica de Rousseau. O francês é apresentado como o povo que mais lê ou, ao menos, a França é figurada como o país no qual mais se imprime e se publica relatos de viagens. Não se segue que esse povo seja o que mais conhece o gênio e os costumes das demais nações. Trata-se do exato oposto. Na sequência, vemos que o francês também é o que mais viaja e, por conseguinte, o que mais vê. Curiosamente, não se segue que ele seja o que mais conhece: “cheio de seus usos, confunde tudo o que não se assemelha a eles. [...] E] de todos os povos da Europa, o que mais vê é o que menos conhece” (Rousseau, 1969, p. 828). De modo análogo ao que aparece no segundo *Discurso* no que se refere ao “pomposo” estudo do homem, vemos no *Emílio* que um parisiense que crê conhecer os homens, “conhece apenas os franceses” (*ibid.*, p. 826).

Nesse sentido, não basta somente ver. A primeira oposição (ver e ler) incorpora no interior do primeiro de seus termos uma segunda, envolvendo ver e conhecer. Esta oposição vem precisar a primeira: de um lado, encontra-se a errância sem objetivo e, de outro, a viagem regrada. “Tudo que se faz por razão deve ter suas regras. As viagens, consideradas como parte da educação, devem ter as suas. Viajar por viajar é errar, é ser vagabundo” (*ibid.*, p. 832). Fundamentalmente, “é preciso estabelecer regras” (*ibid.*, p. 837) e guias para as observações, não sendo suficiente percorrer a esmo os países a fim de se instruir. Por isso a ideia de uma educação e correção do olhar. “É preciso saber viajar”; “para observar é preciso ter olhos, e direcioná-los aos objetos que se quer conhecer”. Para o autor, seria um golpe de muita sorte ver exatamente o que não se procurou olhar (*ibid.*, p. 828). Segue-se disso tudo que sem o auxílio de princípios orientadores não se faz propriamente observações adequadas, e a seção sobre as viagens do *Emílio* tem justamente por objetivo definir as regras das viagens e constituir quais seriam seus princípios metodológicos.

A ideia central da seção sobre as viagens se faz ver na oposição entre, de um lado, o homem nacional ou particular de um determinado país com seus costumes, hábitos

e fisionomia e, de outro, os homens em geral — oposição que guarda certas analogias com a que aparece no segundo *Discurso* entre uma filosofia preguiçosa e impaciente e a boa filosofia. Para Rousseau, mesmo se os observadores lessem ou fossem capazes de ler o livro do mundo, eles não divisariam senão “sua folha” (*ibid.*, p. 826) — os supracitados exemplos do francês e da filosofia são, sobre isso, reveladores. Em outras palavras, mergulhados nesse imenso álbum de fotografias, eles se ateriam apenas aos seus respectivos retratos particulares e, dotados dessa espécie de negativo, tentariam revelar a imagem dos demais povos na esperança de refletirem a mesma cultura. Estas imagens e fotografias, no entanto, sairiam bastante distorcidas: eles não veriam senão aquilo que seus preconceitos nacionais lhes permitem ver. Nesses termos, o projeto de universalidade apareceria apenas “como ideológico, prática antropofágica de uma consciência singular ou de uma certa cultura” (Prado Jr., 2008, p. 317). O que se afirma através desta aparente vontade de universalidade seria antes a particularidade de uma consciência histórica e local, sendo toda humanidade local.

Em contraste, temos o homem ou “homens em geral” (Rousseau, 1969, p. 827), não reduzidos a uma variedade cultural particular. Apenas viagens bem conduzidas são capazes de oferecer sua imagem. O viajante deve, então, ser capaz de avaliar e comparar o que ele observa — uma vez que, para Rousseau, aquele que nada comparou ou que viu apenas “um povo, em vez de conhecer os homens, conhece apenas as pessoas com as quais viveu” (*ibid.*). Parafraseando a fórmula canônica do *Ensaio*, podemos dizer que viajar não significa senão observar as diferenças para compará-las e, então, conhecer as propriedades. Viajar é um meio para acessar o conhecimento geral sobre o ser humano, o homem abstrato e indeterminado, irredutível a formas fixas, a um grupo ou a uma cultura particulares. A universalidade, se existir, encontra-se somente no sistema das diferenças.

Desta feita, seria preciso percorrer toda a Terra para estudar o homem? Ou ainda, para conhecer a espécie humana seria necessário conhecer todos os indivíduos? Não necessariamente. Para Rousseau, uma amostra social de alguns povos já é suficiente para que se possa acessar esse conhecimento. “Quem viu dez franceses, viu-os todos”. Cada nação “tem seu caractere próprio e específico, apreendido por indução, não de um só de seus membros, mas de vários”. Segue-se que “aquele que comparou dez povos conhece os homens, tal como aquele que viu dez franceses conhece os franceses” (*ibid.*, p. 827). Em outras palavras, para guiar a história natural do homem ao grau adequado de desenvolvimento, deve-se conhecer e observar alguns homens de alguns povos, pelo menos é o sugere o autor nas páginas do *Emílio*.

É sabido que este livro se inscreve no âmbito de uma educação privada e que as viagens exercem um importante papel para a formação do aluno. No segundo *Discurso*, por sua vez, o esforço parece direcionar-se propriamente para um programa de mapeamento global dos povos, já que se trata de um projeto científico que transcende aquele do *Emílio*. Para fundar uma verdadeira antropologia, convém em um

primeiro momento mapear as diferenças e as variações por meio de exaustivas viagens ao redor do mundo e de trabalhos bem conduzidos de pesquisas e de descrições dos povos existentes.

A comparação etnográfica contribui para destacar os caracteres comuns à maioria das sociedades humanas. Lemos na carta XVII da segunda parte da *Nova Heloísa* a seguinte passagem:

Percorria lenta e cuidadosamente várias [...] províncias, as mais distantes umas das outras; todas as diferenças que observava entre elas me davam o gênio particular de cada uma; tudo o que tinham em comum — e que os outros povos não tinham — formaria o gênio nacional; e o que se encontrava por toda parte pertenceria em geral ao homem. (Rousseau, 1961, p. 242)

O que em geral pertence a todos os homens é a liberdade e a perfectibilidade. Observar os diferentes povos significa, então, ver e elencar as manifestações empíricas e históricas da perfectibilidade. O conjunto dessas observações ajuda a construir um tipo que nenhuma sociedade reproduz fielmente, mas que é capaz de definir a humanidade (e seus arranjos), além de indicar as direções nas quais se orientarão as futuras investigações e reflexões antropológicas sobre as variedades jurídicas, linguísticas, estéticas, etc. Em resumo, a definição correta da essência humana revela-se dependente de observações empíricas e etnológicas prévias que permitam, por meio da apreciação das mais sutis diferenças, uma generalização e universalização daquilo que traduz factualmente a essência do homem, a saber, ser uma criatura livre e perfectível.

Viagens e pesquisas que exigem tempo, financiamento e talentos incomuns. Um verdadeiro trabalho de etnologia realizado por homens excepcionais que não compartilham das soluções rápidas dos viajantes e cronistas modernos. Posteriormente, a partir das diferenças constatadas se estabelecerá a identidade e, por um processo de generalizações não muito fácil de compreender (Bernardi, 2004), institui-se o conceito de homem em geral. Tal método é o único capaz de delimitar as fronteiras seguras que separam a animalidade da humanidade e também de conduzir adequadamente o estudo dos homens ou da antropologia ao seu reto caminho, transformando a filosofia em uma verdadeira fonte de conhecimentos, os “conhecimentos universais” (Rousseau, 1964, p. 213), para além das fronteiras nacionais existentes entre os homens.

Tanto no segundo *Discurso* quanto no *Emílio*, o que se almeja é um alargamento do conhecimento do homem. Para além do dado imediato de um povo, de um homem ou de uma filosofia qualquer, busca-se o conhecimento do homem em geral, exposto a todos os acidentes e a todas as condições da vida. Alargar o campo de visão significa, então, conhecer essa generalidade. Como bem notou Morice,

O deslizamento metafórico do livro para a folha ou para a estampa significa, de um ponto de vista histórico, o deslizamento do geral em direção ao particular. O argumento de Rousseau é, portanto, baseado na necessidade de uma



generalização que permita reunir as folhas dispersas do grande livro do mundo, uma generalização que realize a passagem da observação de “pessoas” à observação dos “homens em geral” (Morice, 2013, p. 132).

Este homem em geral deverá ser apreendido por meio da abstração e da comparação, num processo que guarda certas afinidades com o processo de constituição do homem do puro estado de natureza, mas que não se reduz a ele. Neste sentido, ao contrário do que pensa Morice em seu artigo “Voyage et anthropologie dans l’*Émile* de Rousseau” (*ibid.*, p. 135), não se trata simplesmente de um processo de abstração obtido após o apagamento das propriedades acidentais que acompanham os indivíduos em suas existências reais. Mas sim de uma abstração capaz de expor o homem “a todos os acidentes” (Rousseau, 1969, p. 252) e de associá-lo a uma multidão de relações concretas.

O projeto que guia o desenvolvimento do estudo do homem não pode se reduzir ao *dépouillement* antropológico ou à ascese meditativa alcançada por meio da introspecção, tal como a imagem do homem do puro estado de natureza. O programa desenhado por Rousseau não se refere a uma antropologia fundada na mera operação do entendimento que subtrai os acidentes para descrever o homem. Trata-se sim de uma operação do entendimento (a faculdade de generalizar), mas de uma operação que caminha na direção contrária, isto é, uma efetiva comparação etnográfica a fim de compreender os acidentes como constitutivos das humanidades e, assim, ver quais são as possibilidades da perfectibilidade assumidas historicamente pelos mais distintos homens que habitam ou habitaram o globo terrestre. As viagens nos dão condição de pensar as formas que a humanidade pôde assumir ao longo dos tempos e de acordo com circunstâncias específicas.

### **Identidade e diferença: a comparação etnológica**

Rousseau estabelece uma correlação entre a ideia que o homem pode fazer de si mesmo (sua identidade) e a ideia de um outro, um outro homem ou outros homens. É por meio do encontro com o outro que o homem terá condições de se figurar e de se ver existir. Somente assim nasce a consciência de si do homem e a imagem de sua identidade. Nesse sentido, não há propriamente conhecimento sem comparações. O *Ensaio* nos diz que o hábito de sempre olhar as mesmas coisas impede a comparação: “aquele que vê apenas um só objeto não pode comparar”. Por isso, “sempre vendo tão somente o que estava à sua volta”, não tinha condições sequer de conhecer “a si próprio” (Rousseau, 1995, p. 396). Somente por meio da comparação é possível escapar das ilusões e dos reflexos do eu, de sorte que conhecer o outro se torna importante para conhecer a si mesmo. Uma espécie de antinarcisismo conduz Rousseau em suas reflexões: em sua antropologia o outro vem antes de si, sendo a alteridade constituinte do eu humano. Ao contrário do *cogito* cartesiano que

diz ser possível acessar o conteúdo da subjetividade sem reconhecer o outro, Rousseau considera que é através do acesso ao outro que se é capaz de acessar a identidade de seu próprio eu.

É preciso observar e comparar as diferenças e as distâncias — não se cansa de dizer o autor do *Emílio* em muitos de seus escritos (sejam teóricos, romances ou de teor autobiográfico). Isto é notável nos rascunhos escritos por Rousseau para suas *Confissões*: “tenho observado com frequência que, mesmo entre aqueles que mais se vangloriam de conhecer os homens, cada um conhece apenas a si próprio, se for mesmo verdade que alguém se conheça, pois como bem determinar um ser *pelas únicas relações que estão nele mesmo, sem compará-lo com nada?*” (Rousseau, 1959, p. 1148, grifo nosso). De modo análogo, o conhecimento sobre um povo emerge quando da observação de outros povos e da comparação. Lemos na carta XVII da segunda parte da *Nova Heloísa* o seguinte: “não me propus observar os franceses; pois se o caractere das nações apenas pode ser determinado por suas diferenças, como eu pintaria esse caractere se ainda não conheço nenhum outro?” (*id.*, 1961, p. 242).

Rousseau ascende ao conhecimento sobre o homem do puro estado de natureza por meio da introspecção e do recolhimento, meditando em meio a floresta de Saint-Germain (*id.*, 1959, pp. 388-389), mas, simultânea e fundamentalmente, pretende estudar o homem a partir das diversidades culturais as mais distantes — num sentido que vai muito além da mera posição geográfica. Um programa similar ao esboçado por Rousseau aparece — e isto não sem razão — nos escritos de Lévi-Strauss. De acordo com este último, as razões que o afastaram da filosofia e o conduziram à etnologia foram as seguintes: “se se quisesse compreender o homem, era preciso evitar o isolamento da introspecção, ou contentar-se em examinar uma única sociedade — a nossa”. Seria preciso se debruçar “sobre as experiências culturais as mais diferentes e as mais distantes da nossa” (Lévi-Strauss; Eribon, 2005, p. 110). Tal procedimento — a “essência e originalidade da abordagem etnológica” — é por ele definido como “o olhar distanciado” (Lévi-Strauss, 1983, p. 12), o que remete à exortação feita por Rousseau dois séculos antes: “para estudar o homem, é preciso aprender a levar sua vista ao longe; é preciso começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades” (Rousseau, 1995, p. 394). Não por outra razão, o genebrino figura na epígrafe do *Olhar distanciado* (1983) e anteriormente, em 1955, fora aclamado por Lévi-Strauss como “o mais etnógrafo dos filósofos” (Lévi-Strauss, 1957, p. 417).

## Referências bibliográficas

- BANDERA, M. D. (2019). “Mudanças ambientais, aumento populacional e diversidade na antropologia de Rousseau”. In: BECKER, E. *et al.* (Ed.), *Técnica, natureza e ética socioambiental*. São Paulo: República do Livro/Discurso Editorial, pp. 35-52.
- BERNARDI, B. (2004). “L’art de généraliser’: sur le statut de la généralité chez Rousseau”. In: Charrak, A. & Salem, J. (Eds.), *Rousseau et la philosophie*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 155-169.
- BLANCKEART, C. (2009). “Le fait et la valeur: disciplines de l’observation dans les instructions ethnographiques (XVIIIe–XIXe siècle)”. In: ALBERTAN-COPPOLA, S. (Ed.), *Apprendre à porter sa vue au loin. Hommage à Michèle Duchet*. Paris: ENS Éditions, pp. 29-56.
- BUFFON (2008). *Histoire naturelle*. T. II. Paris: H. Champion.
- CONDILLAC, E. (2014). *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin.
- DUCHET, M. (1971). *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Flammarion.
- FOUCAULT, M. (1998). *O nascimento da clínica*. Tradução de R. Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (1999). *As palavras e as coisas*. Tradução de S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1957). *Tristes Trópicos*. Tradução de W. Martins. São Paulo: Editora Anhembi.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1983). *Le regard éloigné*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D. (2005). *De perto e de longe*. Tradução de L. Mello e J. Leite. São Paulo: Cosac Naify.
- MORICE, J. (2013). “Voyage et anthropologie dans l’*Émile* de Rousseau”, In: *Revue de métaphysique et de morale*, 1, n. 77, pp. 127-142.
- PRADO JR., B. (2008). *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Tradução de C. Prado. São Paulo: Cosac Naify.
- ROUSSEAU, J.-J. (1967). *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. vol. IV, R. A. Leigh (ed.). Genève: Banbury and Oxford.
- ROUSSEAU, J.-J. (1987). *Du Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique*. In: WOKLER, R., *Rousseau on society, politics, music and language (Texte imprimé): an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, pp. 436-482.
- ROUSSEAU, J.-J. (1959-1995). *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. B. Gagnebin e M. Raymond (Eds.). Paris: Gallimard.
- RUEFF, M. (2003). “Apprendre à voir: l’optique dans la théorie de l’homme”, In: *Rousseau et les sciences*, Bensaude-Vincent; Bernardi (Ed.). Paris: L’Harmattan, pp. 193-214.



# Sobre a *Apologie de l'ennui* do Barão de Holbach

On the *Apologie de l'ennui*, of Baron d'Holbach

**Marcelo de Sant'Anna Alves Primo**

Doutor em Filosofia | Professor titular do Colégio de Aplicação  
Universidade Federal de Sergipe [CODAP-UFS]

## RESUMO

Em um pequeno escrito intitulado *Apologie de l'ennui et des ennuyeux*, Holbach, sob uma apologia, repudia a figura do *ennuyeux*. O retrato dos costumes traçado pelo Barão é acompanhado de uma crítica filosófica que remonta às causas originais tanto da propagação como da universalidade do tédio. Tal reflexão o Barão já empreendera em *La Moral Universelle*, o que permite fazer uma leitura da *Apologie* como uma crítica invertida, por meio de uma condenação contundente do tédio, este entendido como uma permanente insatisfação da natureza humana.

## PALAVRAS-CHAVE

Holbach; Filosofia; Tédio;  
Natureza humana.

## ABSTRACT

In a short writing entitled *Apologie de l'ennui et des ennuyeux*, Holbach, under an apology, repudiates the figure of *ennuyeux*. The portrait of the customs drawn by the Baron is accompanied by a philosophical critique that goes back to the original causes of both the propagation and the universality of boredom. Such a reflection the Baron had already undertaken in *La Moral Universelle*, which allows to make a reading of *Apologie* as an inverted criticism, through a blunt condemnation of boredom, this understood as a permanent dissatisfaction of human nature.

## KEY WORDS

Holbach; Philosophy; Boredom;  
Human Nature.

Entre o fim do século XVIII até os dias atuais, mudanças ocorreram ao ponto de não ser mais possível negar uma coisa: o tédio tem uma história. Em uma introdução intitulada “Deux siècles d’ennui” do livro *L’ennui: histoire d’un état d’âme*, Christophe Granger afirma que o tédio é um fenômeno ligado a um espaço e tempo determinados, que tem a sua raiz “na experiência fora de sintonia do mundo ou, mais exatamente, na presença contrária ao que é desfrutado, na discordância que se introduz entre o presente vivido e o esperado” (Granger; *et al*, 2001, p. 10).<sup>1</sup> Essa assimetria manifestada pelo tédio entre o que se vive e o que se espera da própria vida está, de certa maneira, ligada ao problema da inquietude do homem, tão cuidadosamente estudada no livro de Jean Deprun *La philosophie de l’inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Filósofos e anti-filósofos lidam inevitavelmente com a inquietude e tentam explicá-la de diferentes maneiras e, mais do que isso, possibilitam entrever a sua associação com o tédio mesmo este não sendo especificamente objeto de estudo do livro de Deprun: a inadequação entre o homem e o mundo que nada pode apaziguar, reflexão surgida a partir do embate no século XVIII entre o naturalismo do *Sistema da natureza* de Holbach e o criacionismo cristão.<sup>2</sup> Dessa maneira, “explicitamente ou implicitamente, a filosofia das Luzes substituiu o teocentrismo agostiniano por um fisiocentrismo da inquietude” (Deprun, 1979, p. 11).

Além dessa associação do tédio com a inquietude, o último pode ser caracterizado de uma outra maneira: como consequência direta de uma insaciabilidade do desejo, buscando sucessivamente novos prazeres para serem desfrutados. A descrição e definição corrente do que seja a época das Luzes é que foi um tempo do exercício crítico da razão contra os preconceitos, que supostamente erradicaria os erros da mente humana em todos os ramos do conhecimento. Entretanto, à sombra dessa luz racional irradiante havia o imaginário e o desejo que controlavam tanto o discurso como as ações dos homens. Nesse sentido, se não é mais possível falar de uma natureza determinada de uma necessidade, mas de uma indeterminação que culmina fatalmente em uma insatisfação, esta por sua vez se caracteriza como uma necessidade do novo,

---

<sup>1</sup> A introdução é muito boa, que apresenta e aborda diversas frentes que possibilitam entender o fenômeno do tédio, mas que desconsidera absolutamente o texto de Holbach sobre o tema.

<sup>2</sup> Em uma síntese do seu próprio livro, Deprun afirma: “O século das Luzes foi o de uma luta entre o naturalismo (de Holbach escrevendo o *Sistema da natureza*...) e o criacionismo cristão. Logo, a inquietude concebida à maneira de santo Agostinho, de Pascal, de Malebranche, servia à apologética cristã com um argumento antropológico central. Os homens das Luzes tinham laicizado — medicamente, por exemplo — a explicação desse fato? Uma batalha se deu em torno da inquietude? Restava-me verificar esta hipótese” (Deprun, 1979, p. 117). Ver também Ciaramelli, 1980, pp. 441-444.

tornando-se uma “espiral indefinida de desejos e insatisfações fugazes, que provocam novos desejos e assim indefinidamente” (Monzani, 2001, p. 69).<sup>3</sup>

Segundo Lars Svendsen, o tédio como problema filosófico é a tentativa de compreensão sobre quem somos e como podemos nos ajustar ao mundo no momento presente, à medida que é algo constituinte da nossa vivência, longe de ser pensado sistematicamente. Contudo, ele não pode ser reduzido “a um estado mental interior, é também uma característica do mundo, pois participamos de práticas sociais que estão saturadas de tédio” (2006, p. 16).<sup>4</sup> Em particular, no mundo dos salões da Paris do século XVIII, quando a *bonne société* pretendia escapar por todos os meios do tédio, perigo o qual sucessivamente a assolava mesmo em meio a tantas diversões que lhe estavam disponíveis, parece inescapável afirmar que, nos círculos sociais da mundanidade aristocrática parisiense, a mera ociosidade<sup>5</sup> é seu lugar-comum.<sup>6</sup> Nesse sentido, o que teria de mais profundamente filosófico nessa onipresença do tédio nos meios esclarecidos? A saber, uma espécie de revelação da face oculta desse frenesi social, manifestada pela suposta necessidade<sup>7</sup> de diversão pouco importando quão fútil ela seria, uma vez que seu fim último seria de afastar a solidão. Em círculos em que a proporção entre a diversão e o aborrecimento é quase que equivalente, “o mundo no qual se entedia e o mundo no qual se diverte são as duas faces de um mesmo fenômeno” (Lilti, 2005, p. 225). O barão de Holbach, por sua vez, deu a sua contribuição à questão, mesmo valendo-se ora de um estilo<sup>8</sup> direto contra o tédio como na *Moral Universal* — 1776 — ora valendo-se de um expediente irônico como em sua *Apologie de l'ennui* — 1790? 1793?<sup>9</sup> Se pelo estilo, os dois textos destoam devido à forma de abordar o problema<sup>10</sup>, no conteúdo os dois escritos convergem: o tédio é o maior dos males que a natureza concedeu aos homens por, na maioria das vezes, ocuparem-se com coisas fúteis.

<sup>3</sup> Para o que nos interessa aqui, toda a reflexão acerca da insaciabilidade do desejo feita por Monzani tem como ponto de partida uma crítica que Holbach faz ao luxo. Segundo o barão, o luxo atíca o imaginário fazendo com que os homens através dele queiram mais grandeza, poder e bem-estar não importando a maneira de obtê-lo.

<sup>4</sup> Inegavelmente, as pistas sugeridas por Svendsen têm todo o mérito quanto a pensar o tédio filosoficamente. Todavia, quando afirma no prefácio de seu livro *Filosofia do tédio* que este “não pode ser superado mediante nenhum ato de vontade própria” (2006, p. 8), Holbach não compartilharia de tal concepção. Já antes d'*Apologie*, o Barão afirma que o único porto seguro que o homem pode encontrar contra o tédio é em si mesmo. Cf. *Moral Universal*, I, §2, cap. VIII.

<sup>5</sup> Sinônima de um intelecto desocupado.

<sup>6</sup> Cf. Lilti, 2005, em particular a 3ª parte, cap. VI. Schopenhauer vai mais além, quando afirma que o pavor suscitado para dissipar o tédio é típico do mundo aristocrático, pois este está “numa luta persistente, muitas vezes realmente desesperada contra o tédio” (2002, p. 24). Cf. também *O mundo como vontade e representação*, §57.

<sup>7</sup> Para Pascal essa necessidade de divertir-se alimentada por um anseio de independência é o que descreveria o próprio homem. Cf. *Pensamentos*, 1ª seção, IV, §78.

<sup>8</sup> Sobre o estilo do texto em comparação com as outras obras do barão, ver Lizé, 1975, p. 28.

<sup>9</sup> Sobre a imprecisão da data de publicação d'*Apologie*, ver Lizé, 1975, p. 28.

<sup>10</sup> Pois não estando a par de que a *Apologie* é uma louvação invertida do tédio, cair-se-ia na armadilha desse texto estar contradizendo as afirmações peremptórias do Barão contra tal fenômeno.

## II

No oitavo capítulo da primeira parte d'*A Moral Universal*, Holbach dedica uma reflexão ao tédio e, de saída, define-o como “o suplício rigoroso do qual a natureza se serve para punir todos aqueles que se recusam a se ocupar” (1776 [1961], p. 216; 2014, p. 239) e mais à frente afirma que “o tédio é esse langor, essa estagnação mortal que produz no homem a ausência de sensações, capaz de adverti-lo de sua existência de uma maneira agradável” (*ibid.*). Para o barão, à fuga do tédio é necessário o exercício dos órgãos humanos, externos e internos, pois os órgãos do homem são desgastados com muito trabalho, ao passo que quando não trabalham tendem a perder o hábito de cumprirem tarefas que lhes foram incumbidas. Se trabalhar tem como fim a subsistência, na ausência de ocupação o intelecto começa a operar, mas como comumente os espíritos não são cultivados, a desocupação leva o indivíduo a fazer o mal, vendo no crime como um substitutivo do labor corporal que fora abandonado pela preguiça. Afinando mais a sua argumentação, Holbach afirma que a opulência quando dispensa o trabalho físico, faz com que o espírito se movimente perpetuamente, uma vez que o faustoso sempre é perturbado por uma necessidade de sentir, buscando em suas riquezas expedientes que diversifiquem as suas sensações. Entretenimentos de toda ordem proporcionam ao seu organismo variados movimentos que o satisfazem por um determinado momento, dando-lhe um curto bem-estar. Todavia, os objetos que o agradaram causaram sensorialmente todos os gozos possíveis, exigindo novos modos de sentir e “a natureza, esgotada pelo abuso que se fez dos prazeres que ela apresenta, deixa o rico imprudente em uma languidez mortal” (1776[1961], p. 217; 2014, p. 241). Nesse sentido, longe de condicionar seu discurso à sua própria condição social, já que era de família privilegiada economicamente e supostamente poderia ser mais um apologeta do luxo<sup>11</sup> dentre tantos nos círculos aristocráticos parisienses, Holbach requer uma *ação* para a vida social, assim como para a vida do corpo.

Em determinadas passagens, poder-se-ia correr o risco de interpretar as reflexões do barão sobre o tédio como uma espécie de apologia inocente do trabalho, na qual não teria espaço algum para o exercício intelectual tampouco para o homem divertir-se. Todavia, quando exige que a mundanidade seja ativa, Holbach denuncia a inércia de determinadas autoridades políticas que em vez de injetar ânimo nas nações, são como cadáveres ambulantes que se tornam um pesado estorvo para aqueles que os cercam ou, no caso de agirem, no máximo o fazem com o intuito de perturbar a sociedade. Assim, o alvo é preciso: se um dos cuidados de um bom governo é o estímulo do trabalho a todos os cidadãos, ocupando-os utilmente e condenando como deplorável essa mera ociosidade, deve-se às autoridades governamentais deso-

---

<sup>11</sup> Cujas palavras de ordem estaria no poema *Le Mondain*, de Voltaire.



cupadas que, querendo que os outros trabalhem para sustentar o fausto e a inoperância política, são o maior exemplo de que “a desocupação habitual na qual vivem os ricos e os poderosos é visivelmente a verdadeira fonte dos vícios pelos quais eles estão infectados, e que eles transmitem aos outros” (*ibid.*). Nesse sentido, o barão atribui a necessidade da ação tanto aos que governam quanto aos governados, a despeito de uma hierarquia entre as esferas, pois os que estão à frente do poder deveriam ser os primeiros a dar um exemplo de quanto uma nação precisa ser ativa política, ética e socialmente para não se deixar corromper por vícios que inevitavelmente levam os governos à sua derrocada.<sup>12</sup>

A volubilidade e a insaciabilidade dos espíritos curiosos predominantes nas sociedades abastadas é a manifestação absoluta de uma necessidade ininterrupta de desfrutar de sensações novas, que supostamente renovariam as energias de organismos mergulhados na letargia. Essa necessidade quando aumenta tem de encarar numerosos perigos reais quando o principal intento é satisfazê-la, mobilizando as multidões às novidades e entretenimentos de toda ordem e tentando ver nisso algum alento provisório para o seu fastio costumeiro. Sendo esses anseios o resultado direto do desconhecimento da parte de espíritos vazios que não sabem bastar a si próprios, a constatação é a onipresença do tédio que os acossa. Para o barão, paradoxalmente o tédio é encontrado justamente naquilo que tinha a intenção de afastá-lo ou minimizá-lo, ou seja, em todas as participações sociais que davam a esperança — ou ilusão — de proporcionarem os deleites mais vivazes. Todavia, longe de encarar o tédio como algo insuperável, condenando o homem a sempre ver as suas necessidades como um fim em si mesmas e não como meios de escapar do aborrecimento, Holbach afirma que “não é senão dentro de si mesmo que o homem pode encontrar um abrigo seguro contra o tédio” (1776 [1961], p. 219; 2014, p. 242). Como prevenção para os efeitos dessa inércia mortal, a educação tem um papel fundamental como um estímulo desde a infância para os que desfrutam do conforto ou da opulência sem trabalhar, o apreço pelo trabalho intelectual. No exercício das faculdades intelectuais seria encontrada uma maneira de se ocuparem prazerosamente, conduzindo-os à felicidade e podendo inspirar tal exemplo para toda uma sociedade. Os mais jovens estando acostumados ao trabalho mental, chegará o momento que o tédio será algo superado, e com ele a opulência vulgar e a letargia que impede as ações. Empregando o seu tempo de um modo proveitoso para ele mesmo, o homem “assim acostumado a viver sem dificuldades consigo mesmo, torna-se útil aos outros” (*ibid.*). Distanciando-se de Pascal quando este afirma que “se o homem fosse feliz, tanto mais o seria quanto menos se divertisse, como os santos e Deus” (2001,

---

<sup>12</sup> Necessidade igual da ação para distintos âmbitos a qual Antoine Lilti negligenciou quando diz que “a teoria da sociabilidade desenvolvida por Holbach, longe de defender a autonomia de um espaço social particular e igualitário, se esforça para assentar o todo da ordem social, com suas distinções de categoria e de condição, sobre princípios de sociabilidade e de utilidade social” (2005, p. 216).

I, VIII, § 132[170]), Holbach vê no próprio homem a escapatória de seus aborrecimentos existenciais e sociais.

### III

Os critérios de um homem aculturado que quer ser distinto dos demais em determinados círculos já mencionados por Holbach n'*A Moral Universal* vão dar o tom do seu aparato irônico no breve texto *Apologie de l'ennui et des ennuyeux*<sup>13</sup>, escrito que, segundo Alain Sandrier é um “trabalho de pintura satírica [...]” que faz “um exame de um certo tipo de caráter repertoriado da comédia humana” (2004, p. 151). Sob uma apologia invertida do tédio — que nas entrelinhas é uma crítica política e social — o principal alvo da ironia sob a pena do barão é a figura do *ennuyeux*<sup>14</sup>, definido como um fardo constante para si mesmo, para os outros e incapaz de conversar sobre algo relevante. Quando os costumes n'*Apologie* são retratados, desdobra-se uma crítica do tédio por um viés filosófico, pois a aparente seriedade do texto a respeito de uma figura cômica que é o entediado é, na verdade, uma tentativa de remontar às causas da expansão e da universalidade do tédio (2004, p. 151). Assim, como outrora mencionado, o que foi escrito e descrito peremptoriamente e sem recurso estilístico algum em um primeiro momento, posteriormente a condenação do tédio será desenvolvida de uma outra maneira, mas sem perder de vista o objeto da crítica.

Aparentemente concedendo àqueles que entendem que o tédio é algo benéfico para as sociedades, que proporciona grandes bens concretos e notáveis, que os entediados — e entediantes — desempenham um papel muito respeitável nas sociedades ditas policiadas e que, para coroar a ironia, à felicidade dos Estados é imprescindível uma grande quantidade de entediados, Holbach desfere o golpe: “Com efeito, é no seio das nações ricas, instruídas e civilizadas que o tédio comumente tem a sua morada. Uma nação selvagem, laboriosa não tem a vantagem de conhecê-lo nem o tempo e os meios de conhecê-lo” (1975, p. 28). Nas entrelinhas, o barão inverte os termos: se ser civilizado é ser aquele que tem o privilégio de entediar-se, de sempre que satisfizer uma necessidade logo surgirá outra, aqui tem lugar uma crítica das *bonnes sociétés* que corriqueiramente empregam as suas riquezas em coisas fúteis.

<sup>13</sup> “Um homem cujo espírito não tem cultura não tem outros meios de se distinguir no mundo a não ser por seu fausto, seus ornamentos, seu luxo e sua fatuidade. Ele jamais saberá como empregar seu tempo e carrega de círculo em círculo seus aborrecimentos, sua inépcia, sua presença incômoda: sempre uma carga para si mesmo, ele se torna uma carga para os outros. Sua conversa estéril não gira senão em torno de ninharia indignas de ocupar um ser racional” (2014, p. 244).

<sup>14</sup> Importante atentar para a distinção entre *ennuyeux* e *ennuyant*. O primeiro termo remete ao que é cansativo e que causa desagrado constante ou muito frequente; quanto ao último, remete a tudo que seja contrariante, que causa um desagrado passageiro. Tal adjetivo é frequentemente usado em Québec, na Bélgica e nas Antilhas. Entretanto, é preciso saber que é considerado como ultrapassado e regional no resto da francofonia, onde o adjetivo *ennuyeux* abarca as duas coisas.

A vacuidade interior proporcionada pelo tédio que de início só incomoda ao entediado, não tardará a se disseminar por toda a sociedade, já que Holbach insiste na associação entre opulência, ociosidade e inutilidade social. As perversões sociais advindas do luxo que ao invés de afastar o langor somente o fazem crescer são a manifestação de uma destruição egoísta movida por motivos ignóbeis do que poderia contribuir ao bem-estar social. O mau emprego do tempo, atribuído às nações selvagens, agora mudam de lado, já que os ricos não têm a menor noção do que seja essa “arte de empregar o tempo” (1776 [1961], p. 220; 2014, p. 244). Sendo o trabalho o seu pior inimigo, a conclusão irônica só poderia ser que “o tédio é o signo infalível de uma sociedade florescente, e é em uma nação em seu mais alto grau de glória e riqueza que os homens se dividem naturalmente em duas grandes classes, a dos Entediados e a dos Entediados” (1975, p. 29).

Reportando-se às autoridades políticas e às sociedades policiadas, Holbach continua com a sua ironia n’*Apologie*, afirmando que o tédio “é o germe fecundo de atividade que se encontra nas cidades policiadas. Os príncipes estão sujeitos ao tédio, e para falar com justeza, em vez de dizer com o Povo divertir-se, diria entediar-se como um Rei” (*ibid.*). É sabido que tanto para Holbach como para vários contemporâneos seus que o rei Luís XIV mascarou com a sua glória e irradiação cultural as mazelas econômicas e sociais do seu reino. Nesse sentido, é forçosa a leitura literal dessa passagem, pois aparece “manifestamente nela os traços de uma crítica do exercício do poder do Rei-Sol” (Sandrier, 2004, p. 157). O fastio da realeza coloca todo o universo em movimento, sendo que os grandes da história — Alexandre, Luís XIV — tiveram que se entediar para obter as suas grandes conquistas, pois do contrário, sequer alguém saberia de sua existência. Pelo menos aqui, a ironia não pode dissimular a contundente crítica do barão: foi o tédio dos Reis que obrigou os homens a guerrearem sucessivamente, “por onde se vê que os Reis só entediam-se porque seus súditos não possuem a faculdade de entediar-se” (1975, p. 33). Curiosamente, Holbach toca em um ponto importante: uma vez os súditos sem trabalho, eles inevitavelmente sucumbiriam ao tédio e seriam levados a se insurgirem contra aquele que os oprime.<sup>15</sup>

Aproximando-se do final do texto, Holbach quando afirma que os ricos são mais expostos ao tédio, equipara a opulência ao tédio, chegando ao cúmulo da ironia quando afirma que “todos os trabalhos dos homens só tendem a procurar a facilidade de algum dia bem entediar-se” (*ibid.*). Cita o exemplo dos ingleses que mesmo não tendo um termo que corresponda ao *ennui* francês, certamente o sentiram e

---

<sup>15</sup> N’*A Moral Universal*, Holbach afirma: “A ociosidade de um soberano é um crime tão grave quanto a tirania mais comprovada. Os súditos de um monarca ocioso não podem, pelos trabalhos mais rudes, suprir as infinitas necessidades, as imensas fantasias e os vícios que lhe são necessários para encher o seu tempo”.

conheceram.<sup>16</sup> Aludindo à *Fábula das Abelhas* de Mandeville, Holbach assinala que o tédio é o que move o comércio entre as nações, pois se a falta de algo em um determinado país causava langor, tornava-se necessário deslocar-se para obter o que estava faltando, para *desentediarse* (*ibid.*). Foi necessária muita imaginação para inventar sucessivamente novas necessidades que se transformariam na indústria daquelas que se ocupam em satisfazê-las, devido a “uma força secreta que determina ao movimento todo homem que se entedia; desgostoso de tudo o que vê, lhe é preciso a mudança, eis porque o vemos sem cessar ocupado em comprar, trocar, construir, destruir e, sobretudo, concorrer” (1975, p. 33). Sendo o tédio o combustível da marcha mundana, chegará o momento que todas as Nações reverenciarão a sua energia e a atividade das quais torna um povo suscetível devido à eminência e à superioridade do tédio que faz com que uma nação esteja acima das outras, fazendo-a com que seja coberta de honrarias (*ibid.*). Encerrando a *Apologie*, Holbach toca no assunto da religião, mencionando que são infundáveis as vantagens do tédio, pois as supracitadas só concerniam ao mundo temporal e efêmero, ao passo que ele é o modo mais seguro de obter a felicidade eterna que é o fim último dos desejos do homem. É o tédio que leva os homens e as mulheres à devoção. Ele chega em um momento em que as mulheres estão decepcionadas com todos os homens frívolos que não tem mais galanterias a lhes dizer ou homenagens a render-lhes. Encontram consolo, com o seu respectivo Diretor, dos tédios que lhe causam um mundo depravado, entediando-se tão devotamente que para justificarem o seu mérito não medem esforços para entediar os outros. Assim, “o tédio ativo e o tédio passivo são rotas igualmente seguras para chegar ao céu” (*ibid.*).

#### IV

Do estilo claro e direto d'*A Moral Universal* à ironia d'*Apologie de l'ennui*, Holbach, mesmo por frentes estilísticas distintas, não perdeu de vista o ponto principal: a sua crítica contundente ao tédio em seus diversos aspectos e manifestações. Quanto ao último texto, a ironia fornece a imagem de uma sociabilidade decadente onde a perpétua submissão a usos e costumes cambiantes “não compensa mais o tédio, no qual a ausência de troca e de prazer não consegue mais dissimular a relação do parasitismo social” (Lilti, 2005, p. 231). Dessa maneira, aí são encontradas, por exemplo: 1) a denúncia do luxo que é visto como uma corrupção da economia e jamais como o revelador de seu funcionamento; 2) a rejeição dos impulsos egoístas e do utilitarismo e 3) uma fisiologia da intensidade que, na verdade, é uma defesa da justa medida. Quando Holbach enfatiza os traços sensualistas do tédio, este aparece como

---

<sup>16</sup> Em inglês os termos correspondentes seriam *boredom* e *spleen*. Mas este, de acordo com o contexto aqui apresentado, é mais adequado devido a remeter ao sentimento de uma determinada época. Cf. *O spleen de Paris*, de Charles Baudelaire, por exemplo.

“um sub-regime da máquina humana, um paliativo exterior com o qual o indivíduo intoxica-se” (Sandrier, 2004, p. 159).

### Referências bibliográficas

- BAUDELAIRE, C. (2016). *O spleen de Paris: pequenos poemas em prosa*. Tradução de A. Zir. Porto Alegre: L&PM.
- DEPRUN, J. (1979). *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*. Paris: Vrin.
- GRANGER, C. (2001) et al. (Eds.). *L'ennui: histoire d'un état d'âme*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- HOLBACH, Baron de (1776). *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*. Tome 1, Amsterdam: Marc-Michel Rey.
- HOLBACH, Baron de (1975). “Apologie de l'ennui”. In: *Dix-huitième Siècle*. Paris: PUF, n. 7, pp. 27-34.
- HOLBACH, Baron de (2014). *A moral universal ou os deveres do homem fundamentados na sua natureza*. Tradução de R. Schöpke e M. Baladi. São Paulo: Martins Fontes.
- LILTI, A. (2005). *Le monde des salons: sociabilité et mondanité à Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard.
- MONZANI, L. R. (2011). *Desejo e prazer na idade moderna*. Curitiba: Champagnat.
- PASCAL, B. (2001). *Pensamentos*. Tradução de M. Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes.
- RIMBAUD, A. (2006). *Uma temporada no inferno*. Tradução de P. H. Filho. Porto Alegre: L&PM.
- SANDRIER, A. (2004). *Le style philosophique du Baron d'Holbach: conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Honoré Champion.
- SVENDSEN, L. (2006). *Filosofia do tédio*. Tradução de M. X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar.



# As enciclopédias de Michel Foucault

The Michel Foucault's Encyclopedias

**Jean Dyêgo Gomes Soares**

Doutor em Filosofia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro [PUC-Rio] | CNPq

## RESUMO

Enciclopédia não está entre os termos mais conhecidos de Michel Foucault. Todavia, ao olhar com atenção para algumas ocorrências desse termo ao longo de sua carreira, com uma especial ênfase aos anos de 1960 e 1970, algo se revela ao leitor atento. O intuito desse texto é discernir esse termo no vocabulário foucaultiano, mostrando sua dupla face. Se por um lado, Foucault se refere tecnicamente à *Enciclopédia* editada por Denis Diderot e Jean D'Alembert; por outro, ele recorre ao termo sugerindo outra prática que não simplesmente elabora um memorial de nossos saberes, mas ultrapassa essa fronteira na direção do que ele chamará de heterotópico. No primeiro momento, o caráter crítico da abordagem levará a considerações sobre os limites do projeto enciclopédico, e as consequências práticas das políticas de memória e esquecimento que ele implica. Num segundo momento, a partir de fontes importantes como Nietzsche, Freud e Marx, compreenderemos as possibilidades de uma nova dobra na história das técnicas de interpretar, em busca de uma resignificação foucaultiana das enciclopédias.

## PALAVRAS-CHAVE

Interpretação; Enciclopédia;  
História e Filosofia.

## ABSTRACT

Encyclopedia is not among the most know terms of Michel Foucault. However, something appears to a careful reader when he/she looks to some occurrences of this term in his work, with a special emphasis in 60's and 70's of 20th century. The goal of this paper is to discern encyclopedia into foucauldian vocabulary, showing its double face. If, in one side, Foucault refers technically to Diderot and D'Alembert's *Encyclopedie*; in the other, he appeals to the same term to suggest another practice which is not simply elaborate a memorial of our "savoirs", but surpass this frontier in a direction of heterotopias, as he suggests. In the first moment of this work, the critical approach show how he scrutinizes the limits of the encyclopedical project, as well the practical consequences to politics of memory and forgetfulness which it implies. In the second, visiting important sources as Nietzsche, Freud and Marx, Foucault allows us to comprehend better the possibilities of a new turning into the history of interpretation techniques, seeking a particular resignification of encyclopedia.

## KEY WORDS

Interpretation; Encyclopedia;  
History and Philosophy.

## Uma enciclopédia

O sentido mais usual de enciclopédia refere-se à tradição que herda dos *philosophes* franceses a empresa de fazer a história através do acúmulo e justaposição de conhecimentos. Encontramos algumas referências desse primeiro sentido em alguns trabalhos de Michel Foucault, expostas a seguir.

A primeira delas está em “A pesquisa científica e a psicologia”, escrito de juventude, no qual Foucault discute os paradoxos envolvidos pela pesquisa em psicologia e, notavelmente, sua relação com a verdade e a filosofia. A citação a seguir se insere em um contexto que demarca a transformação do campo das disciplinas psicológicas. Elas deixam de ser um saber em sentido amplo para se dedicarem à pesquisa sobre mecanismos que governam a mente. O autor sugere o desaparecimento de um tipo de saber ligado à memória, enquanto processo de acumulação de pensamentos em um ciclo fechado, dando lugar a uma ciência mais histórica, assentada em práticas de pesquisa, cujo caminho abre outras possibilidades. Dito isso, entendemos um pouco melhor sua sugestão de que:

A passagem da *Enciclopédia* para a *pesquisa* constitui sem dúvida um dos acontecimentos culturais mais importantes de nossa história. Não nos cabe discutir o lugar e o papel de uma psicologia sem um saber cuja pretensão seria, de pleno direito, enciclopédica. O único problema que nos concerne é saber o que pode significar agora a psicologia como pesquisa, uma vez que a psicologia foi completamente transformada em pesquisa (*DE I*, p. 155).

O que gostaríamos de notar nessa passagem não se refere ao conteúdo específico do texto, mas sim à primeira ocorrência do verbete “enciclopédia”. Ocorrência ligada aqui a temas de interesse que o acompanharão ao longo da vida, a saber, o interesse por positivities “*psi*” para pensar a genealogia de nossos saberes, os limites históricos de suas práticas, bem como o interesse por momentos de ruptura. Um exemplo deste último ponto é exposto na citação e explorado na sequência do texto: na psicologia, mas não só, pôde-se notar a transição de um saber enciclopédico que funcionava pela acumulação contínua de conhecimentos em ciclo fechado para um processo que funciona através da dispersão de *pesquisas* cujos caminhos diversos constroem um espaço aberto e, muitas vezes, em litígio no campo em questão.

Algumas ocorrências do sentido de enciclopédia estão expostas em *As palavras e as coisas*. Ali, Foucault fala do projeto levado a cabo por pensadores como Denis Diderot e Jean D’Alembert que no século XVIII fizeram uma “enciclopédia ‘das ciências e das artes’” (*PC*, p. 120) que não dependesse do encadeamento próprio aos conhecimentos expostos. Elaborada em ordem alfabética, ela almejava um estudo aprofundado do homem e de suas ações, como sugere seu editor D’Alembert (2015, p. 91): “Os homens são o primeiro livro que um homem assim deve estudar para vencer”. É bastante interessante, portanto, a citação desse projeto no interior de uma



arqueologia das ciências *humanas*, pois para o seu tempo, a *Enciclopédia* representou uma espécie de quadro geral, espelho que reflete estudos detidos sobre os saberes e representações da própria espécie, a ser fixado, um pouco como a imagem do pintor que representa a si e a sua corte. O que se deve estudar aparece no interior e no exterior da pintura: dentro da *Enciclopédia* como verbete e graças àquele que a escreve fora dela. Como sugere Souza (2015, p. 25, grifos nossos), “a primeira finalidade da *Enciclopédia*, no entender de seus editores, é preservar do esquecimento os conhecimentos humanos, *guardar na memória o patrimônio que o gênero humano produziu em sua história.*”

O interesse de Foucault ao citar rapidamente a *Enciclopédia* pode ganhar novas dimensões se consideramos o caráter antropocêntrico e historicista desse projeto. A *Enciclopédia* situa o discurso em uma linha mediana na qual, segundo Foucault, “a ciência se emparelha à percepção, e a reflexão às imagens”, ou seja, nas palavras, no discurso, “o que se imagina torna-se o que se sabe, e em contrapartida, o que se sabe torna-se o que se representa cotidianamente” (PC, p. 120). É através dessas representações que, de pleno direito, os elementos de nossos saberes iluminam-se mutuamente. Isso a tal ponto que pensar as zonas de sombra se torna dispensável: o que não se encontra refletido nessa imagem humana ou perceptível aos sentidos, o que não é humano, não estando ao alcance de sua arte e ciência, não se encontra na memória construída pela *Enciclopédia*.

Em sentido semelhante, há uma ocorrência em entrevista dada no calor do verão de 1966, quando *As palavras e as coisas* desponta entre os livros mais vendidos do ano. Foucault fala de uma forma de pensamento não dialética que vinha se formando cuja genealogia remonta à Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein e Claude Lévi-Strauss, exemplos de pensadores heterogêneos entre si que, todavia, fogem à empresa enciclopédica. O que seria tal empresa? Nas palavras do autor:

Primeiramente, a *Enciclopédia* acumulava os conhecimentos e os justapunha. O pensamento atual deve definir isomorfismos entre os conhecimentos. Em segundo lugar, a *Enciclopédia* tinha como tarefa anular o não saber em proveito do saber, da luz. Nós, nós temos de compreender positivamente a relação constante que existe entre o não-saber e o saber, pois um não suprime o outro; eles estão em relação constante, eles se endossam um ao outro e só podem ser compreendidos entre si (DE I, p. 543).

Entre os diversos verbetes, o objetivo historicamente atribuído à empresa enciclopédica é o de construir o saber em sua positividade, permitir o seu abrigo, e protegê-lo daquilo que foge ao controle, ou seja, do não-saber. Aqueles pensadores seguem na contramão dessa tendência na medida em que compreendem a necessidade de refletir sobre o que é arbitrário, desafiador e resistente a formas catalogadas. Eles não elidiam o não-saber, pois admitem sua existência e usufruem, cada um à sua maneira, dessa relação constante entre saber e não-saber. Foucault salientará a importância

desse tema anos depois, em 1980 ao sugerir que “o tema nietzschiano da descontinuidade, do super-homem que seria completamente outro em relação ao homem, bem como, em Bataille, o tema das experiências limites através das quais o sujeito sai de si mesmo, se decompõe como sujeito, nos limites de sua própria impossibilidade, tiveram um valor essencial” (*DE IV*, p. 49). Foi a partir dessas experiências de transgressão dos limites do não-saber, de uma outra relação com o acaso e as descontinuidades que o impossível ganhou tangibilidade para os contemporâneos do autor.

Retomando o que se segue à passagem anterior, ela não só é provocativa como esclarece a importância de se opor a um “enciclopedismo”, cito:

Isso porque a filosofia passa atualmente por um tipo de zona de austeridade. É menos sedutor falar do saber e de seus isomorfismos do que da existência e de seu destino, menos consolador falar das relações entre saber e não-saber do que falar da reconciliação do homem consigo mesmo em uma iluminação total. Mas, no final das contas, o papel da filosofia não é forçosamente adoçar a existência dos homens e lhes prometer algo como a felicidade (*DE I*, p. 543).

Foucault sugere aqui uma espécie de diagnóstico da própria filosofia de seu tempo quando diz que ela passava em 1966, antes, portanto, dos movimentos de maio de 1968, “por um tipo de zona de austeridade”. Suas contraposições sustentam a resposta final, e perceber alguns dos interlocutores aqui presentes pode colaborar. Falar dos saberes e de seus isomorfismos ou das relações entre saber e não-saber é algo que caracteriza não só o livro recém-publicado por ele, como algo presente por exemplo na *Antropologia estrutural* de Lévi-Strauss (2008, p. 181 et seq.) ou no pensamento das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein (2009, §150 et seq.). O papel da filosofia não é nem o de seduzir tampouco o de consolar através de temas como a existência, o destino, a reconciliação do homem consigo por meio de algo que o ilumine, como uma *Enciclopédia*. Na entrevista de 1980, anteriormente citada, Foucault chega a definir seu recurso a esses pensadores como “um tipo de saída” que ele havia encontrado para o hegelianismo e para a identidade filosófica do sujeito, que marcaram, por exemplo, o existencialismo na França de sua formação. É preciso admitir, porém que tais definições negativas passam ao largo da promessa de felicidade que alguns desejam fazer soar da filosofia.

### Enciclopédias ambulantes

Assim os ecos nietzscheanos não surpreendem aqui. À sua maneira, Foucault retoma e salienta os limites assinalados acerca do enciclopedismo. A *Segunda consideração intempestiva* consiste em um dos melhores exemplos nesse sentido. Um de seus principais objetivos consiste em mostrar os riscos de determinadas práticas históricas. Os tipos de história traçados ali (monumental, antiquária ou crítica), se praticadas temerariamente, alçadas como necessárias sempre, podem se mostrar desvantajosas para a vida e para o pensamento, pois o exagero de uma atitude enciclopédica —

que tudo deseja fazer lembrar — pode prometer algo como a felicidade, exercendo, porém, o efeito contrário. Como sugere Nietzsche (2003, p. 9): “Em meio à menor como em meio à maior felicidade é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder-esquecer, ou dito de outra maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração”. Toda a empreitada busca compreender até que ponto a história enquanto saber é útil para a vida, e até que ponto poder-esquecer, poder não-saber também o é: em resumo, em que medida ambos, saber e não-saber, são necessários para a condução de uma vida potente. E nesse sentido, descontado o otimismo exagerado de Nietzsche em relação aos gregos, há uma comparação elucidativa entre a atitude destes e dos modernos em relação à história:

Aquele conhecido povozinho de um passado não muito distante — tenho em vista aqui justamente os gregos — conservara teimosamente, no período de sua mais grandiosa força, um sentido a-histórico; se um homem sintonizado com o seu tempo precisasse retornar àquele mundo como que por um passe de mágica, ele talvez achasse os gregos muito “incultos”, através do que certamente o segredo tão penosamente escondido da cultura moderna seria exposto publicamente ao ridículo: pois nós modernos não temos absolutamente nada que provenha de nós mesmos; somente na medida em que nos entulhamos e apinhamos com épocas, hábitos, artes, filosofias, religiões, conhecimentos alheios, tornamo-nos dignos de consideração, a saber, enciclopédias ambulantes, com o que talvez um antigo heleno extraviado em nosso tempo nos dirigisse a palavra (Nietzsche, 2003, p. 34).

Há duas fábulas nesse trecho que se misturam. Na primeira, Nietzsche imagina um contemporâneo seu que retorna à Grécia helênica; fábula que se mistura a uma segunda, no fim da citação, em que um “antigo heleno” se extravia em “nosso tempo” para conversar. Nietzsche expõe e mistura duas “hipérboles” temporais. Ao longo do trecho, por um lado, ele salienta que a força dos gregos residia em ter uma relação com a história capaz de não elidir “um sentido a-histórico”: ou seja, uma maneira de sentir que proviesse daquele mesmo tempo, que não dependesse da consulta ao passado e ao arcabouço cultural de tempos imemoriais para a tomada de decisões.

Força aqui deve ser entendida como *força plástica* que, para o autor, é a capacidade crescente que cada singularidade — um homem, um povo ou uma cultura — tem de transformar e incorporar o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesmo as formas partidas (*ibid.*, p. 10). É a força plástica a responsável por equilibrar a relação entre sentido histórico e o a-histórico, criando um esquecimento ativo capaz de incorporar elementos na maneira dessas singularidades perceberem, sem necessariamente desejar descobrir como tudo se deu em uma suposta origem histórica. Foucault sugere em “Nietzsche, a genealogia e a história”, que “o sentido histórico está mais próximo da medicina do que da filosofia”: ou seja, a pesquisa sobre tal sentido se dirige menos para servir ao filósofo em sua busca pelo nascimento da verdade e do valor; do que em direção ao

conhecimento das “poções e contrapoções”, das energias e humores, da história como uma “ciência dos remédios”, expressão de Nietzsche em *O viajante e sua sombra* citada por Foucault (*DE II*, p. 149).

Assim, por outro lado, não surpreende a crítica de Nietzsche ao apego ao sentido histórico, típico de sua época, quando sugere que as “enciclopédias ambulantes” — os homens modernos — são incapazes de esquecer, de lidar com o não-saber. Esse apego é manifesto na necessidade contínua de “entulhar-se” e “apinhar-se” com conhecimentos alheios que até os tornam dignos. Por isso, a personagem do nobre antigo heleno dirige-lhes a palavra, mas os tornam “ridículos” uma vez incapazes de esquecer a busca pelas origens e de desenvolver seu próprio sentido a-histórico, sua maneira particular de narrar. Usufruindo da imagem anterior, se a história é a ciência dos remédios, o apego excessivo à história resulta numa espécie de hipocondria. Menos do que nos aprofundar nessa comparação talvez exagerada entre gregos e modernos, é de interesse perceber aqui a crítica à empresa enciclopédica presente na *Segunda consideração intempestiva*. Nietzsche continua:

No entanto, nas enciclopédias todo o valor acha-se circunscrito ao que tem dentro, no conteúdo, não no que encontra fora, ou na encadernação e na capa. Desta feita, toda a cultura moderna é essencialmente interior; na parte de fora, o encadernador imprimiu algo assim como: “manual de cultura interior para bárbaros exteriores”. Sim, esta oposição entre dentro e fora torna o exterior ainda mais bárbaro do que precisaria ser, se um povo rude crescesse somente a partir de si e segundo suas necessidades grosseiras (Nietzsche, 2003, p. 34).

Essa citação pode ser lida como uma crítica ao projeto do esclarecimento, antecipando a crítica à razão moderna, característica de muitos trabalhos do século XX. Nietzsche chama a atenção para o fato de que não basta ter conteúdo interior — não basta congregare saberes racional e enciclopedicamente numa interioridade, se exteriormente eles se manifestam como barbárie: a ascensão do fascismo, e principalmente do nazismo, pode servir aqui como um exemplo hiperbólico, mas eficaz. Um povo cuja força plástica faz crer que seu interior é o mais nobre desde a Grécia Arcaica, e manifesta sua suposta superioridade através do extermínio de milhares de prisioneiros de guerra indefesos exemplifica bem os problemas gerados pelo uso de tal “manual de cultura interior”: trata-se de um “povo rude” que só cresce a partir do que pensa como necessário *para si*. Em *Believe and Destroy*, Christian Ingrao (2013) persegue com riqueza de detalhes como uma geração de intelectuais alemães participou ativamente da máquina de guerra nazista, a SS. Eles assim procederam não só através de uma “ciência combativa” e de uma doutrina fundada em princípios, mas também exemplificando através de atos concretos de violência como exterminar os “inimigos”. Como o estudo de Ingrao explora profundamente, vários atores de relevância do movimento nazista foram gestados nas principais universidades alemãs da época. Eles literalmente acreditavam em seu dever de destruir, mesmo tendo sido muito bem-educados nas universidades, tendo lido e absorvido

de modo enciclopédico grande quantidade de conhecimento. Exemplo sumário de como a barbárie que emergiu naqueles tempos não estava despida de manuais, bem como dela não se pode dizer que era propriamente inculta. Eles já sabiam o que estavam fazendo e ainda o faziam.

### Ética do esquecimento

Ainda sobre a importância de lidar com o sentido a-histórico, o esquecimento e o não-saber, vale citar “Resistência à memória: usos e abusos do esquecimento público”, artigo em que Andreas Huyssen, ao desenvolver o que chama de *políticas do esquecimento*, sugere que “A exigência moral de lembrar foi articulada em contextos religiosos, culturais e políticos, mas ninguém, a não ser Nietzsche, jamais fez a defesa geral de uma ética do esquecimento” (2014, p. 157). Gostaríamos de, com isso em mente, retomar a crítica de Foucault à empresa enciclopédica nesse sentido relacional: só através da preservação da possibilidade de esquecer e mesmo de não-saber não nos iludimos pela promessa de felicidade que uma empresa enciclopédica que tudo quer recordar pode criar. Rudi Visker exemplifica essa posição através do interesse de Foucault pelos saberes *psi*, pois eles “escrevem a história da condição de sua emergência não com a intenção de retomar suas origens, mas de modo a esquecer a vergonha da origem” (Visker, 1995, p. 18). Assim, é na medida em que elide a relação com a existência do não-saber, com a possibilidade de esquecer, bem como não lida com os motivos da emergência da vergonha, que tal prática enciclopédica só se torna um problema para nós.

Encontramos ainda mais uma remissão esporádica à *Enciclopédia* em uma conferência de dezembro de 1969, cujo problema central é o de saber quais os problemas a linguística moderna introduz para o pensamento. Foucault sugere que as ciências sociais solicitam das ciências da linguagem forma e conteúdo de conhecimento exemplares. O caso citado é o *Discurso preliminar* da *Enciclopédia*, em que D’Alembert propõe que se é preciso um dicionário diverso com a forma de uma análise da língua, isso assim se dá de maneira que um monumento possa se dirigir a gerações futuras, permitindo-as o contato com as técnicas e os conhecimentos do século XVIII. O que, segundo a leitura de Foucault, pode ser visto como o poder de dar uma imagem, um perfil, um enquadramento da sociedade e da civilização daquele século construídos *como* um dicionário de palavras (*DE I*, p. 822). Encontramos o termo também em uma publicação de jornal escrita pelo autor e publicada no Brasil, onde se lê:

Assim, mesmo para mim, atualmente, as manifestações da razão analítica — que seria a nova filosofia — estão ainda dispersas. É desse modo que se apresenta para nós uma tentação perigosa, o retorno puro e simples ao século XVIII, tentação que ilustra bem o interesse que se guarda atualmente pelo século XVIII. Mas tal retorno é impossível. Não faremos mais a *Enciclopédia*, tampouco o *Tratado das sensações* de Condillac (*DE II*, p. 424).

A posição de Foucault mostra-se assim direta e simples: um pensamento que acredita na imediata transparência do discurso, que acredita retomar os postulados de uma enciclopédia para iluminar, manter completamente esclarecida a relação entre palavras e coisas, entre os saberes e os não-saberes, um tal pensamento postula um retorno que não só é impossível, como cede a tentações perigosas de uma promessa de encontro singelo com o que deseja chamar de realidade, de felicidade e de beleza. Essa visão acarreta uma elisão estratégica dos riscos em nome do potencial da racionalidade. Esquece-se, porém, que a anulação do que é considerado como não-saber pode ganhar proporções radicalmente violentas: seja através da exclusão social da loucura; da justificação enciclopédica da escravatura; do extermínio em massa de pessoas consideradas como degeneradas, ou mesmo pelo intensivo governo dos corpos que pouco tolera uma sexualidade que não lhe pareça produtiva, incapaz de conceber uma relação com os prazeres que não se mostre ascética e disciplinada.

### Outra enciclopédia?

Haveria, todavia, um segundo sentido do termo enciclopédia? Ao reler uma conferência pronunciada em 1964, despertei para essa intrigante possibilidade. Nela lemos o seguinte:

Realmente, por trás destes temas [concernentes a técnicas de interpretação], há um sonho: seria o de um dia poder fazer um tipo de *Corpus* geral, de *Enciclopédia* de todas as técnicas de interpretação que pudéssemos conhecer desde os gramáticos gregos até os nossos dias. Creio que poucos capítulos deste grande *corpus* de todas as técnicas de interpretação foram redigidos até o presente (*DE I*, p. 564).

Pronunciado logo no início da conferência “Nietzsche, Freud, Marx”, elaborada à época da redação de *As palavras e as coisas*, esse trecho parece não se referir ao sentido de enciclopédia aludido anteriormente. Foucault fala de um sonho que não consiste na completa reunião de nossos saberes. Ele quer estudar algo que lhes é anterior: as técnicas de interpretação. Tais técnicas consistiriam nos meios pelos quais cada época faz a ligação entre as palavras e as coisas, dando conta das outras coisas que “falam e não são linguagem” tanto quanto do que permanece inaudito no discurso. Como explicita o autor, dois tipos de suspeita são despertados pela linguagem — enquanto material dessas técnicas — a saber, a de que a linguagem não diz exatamente o que diz; e a de que “ela ultrapassa sua forma propriamente verbal”, ou seja, de “que há certamente no mundo outras coisas que falam e não são linguagem” (*DE I*, p. 564). O sonho de uma enciclopédia desse gênero nasce digamos de alguma maneira em um gesto crítico — pois ao contrário de desejar encontrar a técnica mais geral capaz de tudo interpretar, ele deseja retomar só aquelas que “podemos conhecer”. Além disso, continuaria sendo enciclopédia na medida em que

reúne diferentes maneiras pelas quais essa relação entre palavras e coisas foi concebida ao longo do tempo. Poderíamos falar de uma enciclopédia crítica?

Não sabemos. Em todo caso, Foucault chega a “rascunhar” alguns “capítulos” dessa “enciclopédia”. É o caso de quando fala sobre tais técnicas na Grécia a partir de uma rápida alusão à *allegoria e huponóia*, vistas como meios pelos quais se percebe *isto que não diz exatamente o que diz*; e algo parecido ele diz sobre o *semaínon* que caracterizava essa relação de ultrapassagem dos limites verbais da linguagem — através dos signos algo mais se manifestava que não o meramente linguístico, verbal (DE I, p. 563). Após uma rápida e não aprofundada citação de termos gregos, ele retoma uma questão trabalhada por ele em *As palavras e as coisas* (1966): a de como semelhança, até o século XVI, teria sido uma unidade mínima de interpretação. Trata-se de um modo que aos nossos olhos pode parecer confuso: interpretar por semelhanças consiste em apresentar uma ampla rede de similitudes que aproximam signos de diferentes maneiras, quais sejam, por conveniência (*convenientia*), simpatia (*sympatheia*), emulação (*emulatio*), assinatura (*signatura*) e analogia. Através dessas formas, detalhadamente exemplificadas pelo autor em seu livro de 1966 (PC, pp. 23-63) no capítulo sobre “A prosa do mundo”, tudo possui algum parentesco com tudo e à técnica de interpretação em questão caberia fazer emergir, através dessas figuras, as mais diversas semelhanças entre coisas, incluídas aí as palavras. Com a crítica de Bacon e Descartes ao reinado da semelhança no interior das técnicas de interpretação (DE I, p. 566), separam-se as palavras das coisas, através da representação, cuja enciclopédia no primeiro sentido exposto constitui melhor exemplo, uma vez que a imagem ou a palavra representam, e não mais se confundem com as coisas.

Para Foucault, as técnicas de interpretação serão colocadas em suspeita no século XIX quando Nietzsche, Freud e Marx suscitam um novo capítulo nessa história das técnicas de interpretação. Os três pensadores teriam sido notáveis por não buscar uma origem primeira e profunda, um espaço do qual os sentidos e os signos viriam. Muito pelo contrário, eles teriam se notabilizado por mostrar como na superfície mesma do que falamos, podemos notar relações interpretativas, laços produzidos, forças e jogos em causa, levando em consideração o inacabamento e a dispersão dos discursos. Tanto a genealogia em Nietzsche, a livre associação proposta por Freud, quanto a análise da ideologia em Marx privilegiariam análises que interpretam o meio pelo qual as interpretações são elaboradas sem propor um mergulho nas profundezas originais e universais de tempos desconhecidos, bem sem exigir uma clarificação total e irrestrita dos espaços de não-saber. Um valor moral como bem ou mal, um sonho ou um ato falho, ou mesmo um fetiche resultam já das interpretações das interpretações que se tem de algo. Ao invés de buscar simplesmente interpretar o mundo — como quem olha para uma flor e se pergunta, “O que é uma flor?”, eles se perguntam “Por que dizemos que algo é bom ou mal?”, “Por que sonhamos com isso ou com aquilo?”, “Por que desejamos uma coisa da marca tal e

não simplesmente a coisa?”. Em todos os casos, não é simplesmente a relação entre o que pensamos e um objeto, mas a maneira de interpretar que está em questão e, conseqüentemente, é interpretada. Se para Freud (2015, II, §14), por exemplo, o sonho seria uma realização (disfarçada) de algum desejo recalcado, nesse sentido ele já resulta de uma interpretação desse desejo. Através deste tipo de modulação do problema, Nietzsche, Freud e Marx abririam um novo capítulo por proporcionarem interpretações das maneiras pelas quais interpretamos os nossos valores, corpos e processos de produção.

Ainda, vale notar como “ponto de ruptura da interpretação” um tema importante para Foucault, citado neste texto, qual seja “a experiência da loucura”. Sua relação com o assunto sugere o retorno constante de uma experiência limite que não só o impressiona como talvez o ameace, como fez a Freud, ao analisar o caso “Schreber”, que sugere que “o futuro decidirá se na teoria há mais delírio do que eu penso, ou se no delírio há mais verdade do que outros atualmente acreditam” (Freud, 2010, p. 103); bem como a Nietzsche, que foi tomado por ela (*DE I*, p. 570; *DE II*, p. 113). Para Foucault, essa ameaça contínua de poder enlouquecer sugere que a experiência da loucura desafia, uma vez que a interpretação racional se liga a discursos continuamente em mutação, que resistem sem cessar a interpretações definitivas. Por que a razão estaria sempre à beira da loucura? Seria o delírio uma outra forma de razão, a ser encontrada no por vir, como Freud insinua no caso “Schreber”? Nietzsche, Freud, Marx, uma vez diante da impossibilidade de firmar definitivamente razões, ousaram usar de um tipo específico de “violência”, a saber, a de escolher uma perspectiva, sem insistir procurar a verdadeira interpretação diante do que sempre oferece novas possibilidades. Eles teriam situado seus trabalhos, como ‘psicólogos’ no interior dessa experiência de interpretação das interpretações. Nesse sentido, cito o autor:

Nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo, tudo já é interpretado, cada signo é em si mesmo não algo que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos. [...]. Com efeito, a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se oferece a ela passivamente. Ela só pode se apoderar, e violentamente, de uma interpretação já ali, onde deve subverter, revirar, quebrar a marteladas (*DE I*, p. 571).

Gary Gutting (1989, pp. 273-275) salienta com precisão os dilemas que essa passagem pode despertar: se entendermos esse trecho como uma defesa de que o pensamento de Foucault sugere algo excessivamente relativista, algo do gênero “só há interpretações”, simplificamo-lo a ponto de colocá-lo sobre o risco de legitimar críticas como a de Merquior (1985) para quem o trabalho de Foucault repousaria sobre o seguinte dilema: “Se ele diz a verdade, logo todo conhecimento é suspeito em sua pertença de objetividade; mas em tal caso, como a sua própria teoria pode garantir sua verdade?”. Gutting sugere que Foucault segue uma tradição de pensadores para os quais “não há fatos dados de modo simples, separados de conceitos” e por isso não haveria *fatos ininterpretáveis*. Diferente, porém, de outros neo-kantianos, ele



sustentaria que “os limites [de nossas experiências e pensamentos] são eles mesmos produtos contingentes de nossa história”. Então, seriam violentos um pouco como sugere Alexander Nehamas (1986, p. 688) em seu artigo “What an author is”, “o processo de contínuo ajuste não tem fim. A interpretação termina quando o interesse minguar, não quando a certeza, ou um sentido último são alcançados”. Menos do que uma garantia racional, é grau de interesse, de atenção, de disputa que faz prevalecer certas interpretações, o que por si só sugere um gesto superficial e violento diante daquilo que se interpreta.

O que os três autores retomados acabam por fazer é se interessarem por aquilo que era relegado até então por parecer superficial ou trivial. Eles acabaram por tornar o ininterpretável interessante para o momento histórico em que se situaram. Os exemplos são esclarecedores. No caso dos atos falhos, dos sonhos ou dos chistes ao estabelecê-los como objetos de análise, Freud dá dignidade àquilo que era impensável ou irrepresentável. Ele chama a atenção para importância do que era excluído, como gesto sem sentido, errado, anormal ou estranho, sem pretender-lhe uma origem primeira ou um sentido originário, sem buscar a boa ou a má interpretação para um sem número de gestos: trata-se de interpretar o que chamamos de falho, engraçado, o que chamamos de nobre, de mal, de bom, de verdadeiro. Isso, evidentemente nos coloca diante de uma tarefa infinita que talvez só se rompa pela violência das semelhanças, ou pela força de uma interpretação convincente — e, quem sabe, só enquanto seu convencimento faz minguar o interesse. Daí por exemplo, a possibilidade de reinterpretar as perspectivas sobre um ato falho, um valor moral ou sobre as relações de produção em uma dada época.

Poderíamos sugerir algo parecido partindo do aforismo “Nosso novo infinito”, no qual lemos Nietzsche a dizer:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* — isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelectos e perspectivas *poderia* haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva ou regressivamente (com o que se teria uma orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que só dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente infinito para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações* (Nietzsche, 2002, § 374).

Nesse aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche sugere o mesmo exercício de interpretar a possibilidade de interpretações, ciente da dificuldade do intelecto de fazer um autoexame. Ele assume certa condição paradoxal, qual seja, a de que não estamos em uma condição suficientemente apta para decidir *se uma existência sem interpretação é absurda ou não*, seguindo-se daí a necessidade de atentar ao risco da interpretação, aos valores implicados em cada uma delas. Uma vez que o “mundo”, após a superação das dicotomias cristãs e utilitaristas, se torna novamente infinito, uma gaia ciência não deve rejeitar a possibilidade de que as interpretações se multipliquem infinitamente. Isso não significa afirmar a impossibilidade de interpretar, e sim de que as perspectivas sejam múltiplas e seu confronto faça proliferar ao infinito esse jogo. Nietzsche parece sugerir que nossas limitações não nos devem impedir de interpretar, desde que cientes que essa interpretação pode ser sucedida por outras infinitamente.

Poderíamos também recorrer ao celebre aforismo de Marx, já tão citado, quando diz que “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo” (Marx, 2012). Uma vez mais temos um exemplo da interpretação das interpretações. Marx resume sua contraposição a uma atitude teórica típica de sua época, qual seja a de se limitar a estudar e interpretar o mundo sem se comprometer com a ação gerada por sua interpretação. Nesta constatação já está contida uma interpretação das interpretações. Marx interpreta a atitude dos filósofos como limitada, e sugere a necessidade de “transformar o mundo”, o que passa por conectar essa capacidade de pensá-lo de diversas maneiras à de agir diferentemente, alterando o “mundo”, e conseqüentemente, as interpretações usuais que dele se têm. A incitação no sentido de transformá-lo sugere a possibilidade de retomar com interesse assuntos até então marginalizados, ressignificando os modos de produzir novas coisas e interpretações infinitamente. Nesse sentido, a ênfase que Foucault confere à ideia de que a teoria já é uma prática, e que sua prática analítica também o é, pode ser vista claramente como uma retomada do problema da *práxis* em Marx, lançando mão de novas ferramentas. Éric Clemens nota, com razão, que Foucault não comenta a XI tese no artigo em questão (1985, p. 199). Todavia Clemens não nota como a problematização das práticas do presente é uma constante no trabalho de Foucault, desde esse artigo até quando retomará na virada da década de 1980 um texto de jornal de Kant para discutir a possibilidade de uma ontologia do presente. Assim, tal problematização objetiva suspeitar das maneiras como se concebe o mundo não só pelo gozo da constatação, como quem diz “eu bem sabia que as coisas andavam assim”, mas para servir como caixa de ferramentas para sua transformação.

Através desses casos, esboçamos rapidamente como os pensadores da suspeita utilizavam técnicas que lhes permitiram interpretar as interpretações. Ao abordarem as interpretações através da superficialidade presente, sem recorrer a origens remotas, assumindo o caráter inacabado e infinito de suas tarefas, esses pensadores retomaram uma atitude diante da linguagem que resgata os potenciais esquecidos desde a Revolução Científica e a *épistémè* da representação. Análises que não cessam de se

implicar elas mesmas em sua atividade de modo a inserir no horizonte de interpretação aquele mesmo que interpreta, expondo assim a finitude do intérprete diante da infinitude de sua tarefa.

Retomemos aquela que talvez seja a mais célebre alusão de Foucault a uma enciclopédia: o prefácio de *As palavras e as coisas*. Sem grandes introduções, cito-o:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento — do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia —, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita “uma certa enciclopédia chinesa” onde será escrito que “os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas”. No deslumbramento dessa taxinomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso (*PC*, p. IX).

Em uma primeira leitura, é quase inevitável que o leitor espirituoso sorria junto e graças à atitude de Foucault. Essa citação sem referência de “O idioma analítico de John Wilkins” de Jorge Luís Borges (1974, pp. 706-709) por si só é inusitada e algo impensável como epígrafe de um livro dedicado à “arqueologia das ciências humanas”. Acreditar, em todo caso, que se trata só de um efeito de abertura, um fogo de artifício que nos coloca no rosto um sorriso pode deixar escapar algo do pensamento de Foucault manifesto ali.

A primeira frase constata o lugar de nascimento desse livro: no texto de Borges, a enciclopédia chinesa. Como vimos, esta se dedicaria comumente a apresentar a familiaridade entre os diversos saberes, reunindo-os e justapondo-os de modo a clarificar uma determinada ordem de discursos que elide o espaço do não-saber. Ao propor o lugar de nascimento de seu livro sobre as ciências humanas em uma enciclopédia chinesa é seu próprio sentido que surge imediatamente *ressignificado*. Essa arqueologia nasce remetida a uma enciclopédia imaginada na literatura, um tipo de não-saber. O livro nasce de um texto cujo espaço estava até então elidido, *perturbando as familiaridades* do nosso pensamento *atual* (que tem a nossa idade e geografia). Das duas expressões grifadas assinalo na primeira delas que tal enciclopédia perturba a *ordem do familiar*, leva a um riso de estranhamento, nos coloca diante da impossibilidade de pensarmos o nosso próprio limite, através dessa experiência taxionômica que nos *parece* familiar, mas não é absolutamente, e desperta para o interstício entre saber e não-saber. Foucault sugere que diferente de sua história da loucura que perturba a imagem feita do outro, da desrazão e dos “loucos”, trata-se em *As palavras e as coisas* de uma “história da ordem das coisas” que “seria a

história do Mesmo — daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades” (PC, p. XI) — feita não para reconhecer esses “Mesmos” como um enciclopedista clássico, mas para abalar a ordem que se deseja reconhecer como garantida. Ao pensar numa outra enciclopédia completamente perturbadora, Foucault levanta a possibilidade de serem nossos saberes tão perturbadores em sua capacidade de estabelecer o mesmo, quanto as imagens da loucura o são, em outro sentido.

Ele mesmo admitirá anos depois, em 1976 no Japão, numa fala que serve como contraponto a afirmação de um ocaso da literatura (Machado, 2005), que a tendência literária experimentada por Borges se contrapõe ao positivismo científico, ou noutros termos, à tendência enciclopedista presente na literatura francesa do século XIX, especialmente em Zola e Hugo. Isso porque, cito-o, “Ao descrever os saberes e as civilizações [...], ele dá relevo ao peso da inquietude e da angústia que residem na civilização moderna constituída em torno desses saberes: é aí, me parece, que reside a força crítica que possui a literatura borgeana” (DE III, p. 85). Menos do que afirmar o esclarecimento irrefletido, a atitude de Borges diante do enciclopedismo habilita uma reflexão sobre o lado fantástico, estranho, não-familiar e, por isso, questionável que se atribui aos saberes de seu tempo.

Sugerir uma radical ressignificação do sentido de enciclopédia incorre necessariamente na defesa de novos sentidos de história e saber até então formulados vagamente pelos antecessores de Foucault, deixando capítulos de uma história ainda por fazer, como ele mesmo assinala em “Nietzsche, Freud, Marx”. Essa vaga e “episódica” sugestão de ressignificar a noção de enciclopédia ganha assim um sentido mais amplo, quando conectada ao quadro mais geral das pesquisas de Foucault: torna-se uma reavaliação de nossa noção de saber. Ciente dos problemas de método ensejados por seu trabalho, ele deixou assinalado nesse mesmo prefácio uma referência a uma “próxima obra” em que examinaria as características dessa nova maneira de escrever a história: a arqueologia.

Não impressiona o exemplo dado no início de *As palavras e as coisas*. Um texto de Borges, aparentemente irrelevante para quem deseja fazer uma história das origens das ciências humanas, surge como o lugar de nascimento de uma arqueologia proposta por Foucault. A sugestão não me parece uma licença poética. O texto de Borges é visto como uma prática discursiva que colabora por contraste para a análise do que são esses saberes específicos chamados de ciência do homem. Ele ajuda a desnaturalizar nossos *a priori*, desestabilizar nossos saberes, a questionar nossa ontologia espontânea. Evidentemente ao proporcionar um estranhamento tal diante daquela taxionomia, ele permite compreender melhor a sugestão final de que “o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano” (PC, p. 535). Se para os contemporâneos de Foucault, a enciclopédia chinesa poderia parecer estranha, estranhamento semelhante pode ser sentido quando compreendemos a historicidade das ciências *do homem*. Elas tanto quanto

seu objeto de estudo — o homem — são “uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra” (*ibid.*) não tão facilmente, como sugere Foucault, mas certamente com algum êxito. Em todo caso, podemos perceber em que medida aquele sonho de uma outra enciclopédia é realizado por Foucault através de sua arqueologia, uma vez que nela diversas práticas discursivas, tanto as consideradas pela *Enciclopédia* no primeiro sentido assinalado, quanto as deixadas de fora, são ambas relevantes para responder as perguntas desse novo enciclopedista.

### Atonalidade

Deleuze começa seu estudo sobre Foucault sugerindo estar o novo arquivista em uma “espécie de diagonal”, que torna legível “o que não podia ser apreendido de nenhum outro lugar”: os enunciados. E dispara a questão: “uma lógica atonal?” (Deleuze, 1988, p. 13). Por que “atonal?” A par de considerar a hipótese do autor sobre a raridade dos enunciados, o adjetivo “atonal” remete de pronto à história da música. José Miguel Wisnik, em *O som e o sentido*, sugere que “a música atonal está relacionada com um traço determinante do tempo que foge à experiência: o não-tempo inconsciente, enquanto tempo não linear, não ligado, não causal, tempo das puras intensidades diferenciais” (1989, p. 175). Experiência-limite dos sons, a atonalidade é caracterizada por um processo de composição no qual todas as notas ganham uma importância semelhante, preterindo a necessidade de um centro tonal, de uma estrutura harmônica ou melódica, capaz de conferir algum sentido de totalidade, ou de linearidade à composição. Trata-se de destacar as relações entre as notas, mais do que o sentido que se poderia atribuir a uma delas, um *tom*, essa experiência fugidia que protagonizaria a direção do sentido.

Ainda sobre o texto de Borges, Foucault confessa que este o fez “rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer”, prossegue ele

Talvez porque no seu rastro nascia a suspeita de que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do *heteróclito* (PC, p. XI, grifos do autor).

Dispostas em lugares tão diversos que é impossível definir para elas um lugar-comum, assim palavras e coisas parecem funcionar segundo uma lógica atonal — numa desordem que exhibe os fragmentos de ordem, as causalidades e linearidades que a consciência, em vão, atribui a um todo. Desordem que a pesquisa sobre o inconsciente faz emergir: o estranhamento gerado por peças como as de Schoenberg que se assemelham a esse despertado pelo texto de Borges — vieram de um outro lugar, de um outro espaço, algo estranho como a China, mas que não é consolador como uma utopia, esse lugar sem lugar real, que desde Thomas More ocupa a ima-

ginação ocidental com sonhos para um futuro cujo espaço nunca estará completamente determinado, uma vez que as utopias estão em um plano semelhante àquele das ideias: algo irrealizável.

## Heterotopias

O elemento atonal a que se refere Deleuze, Foucault o denominou de heterotopia:

As *heterotopias* inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não só aquela que constrói as frases — aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente uma das outras) as palavras e as coisas. Eis porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da *fábula*; as heterotopias (encontradas tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases (PC, p. XII).

Podemos escutar a leitura dos textos de Foucault ou de Borges, conferir um sentido a seus sons, atribuir-lhes uma gramática. No entanto, a atonalidade das heterotopias corresponde a impossibilidade de dar um nome comum, uma vez que a desordem que esses textos pretendem despertar desnaturaliza uma ligação transparente e direta entre palavras e coisas. As utopias correspondem à maneira de pensar que cria uma linha reta entre as palavras e as coisas, projetando essa linha em direção ao futuro. Na fábula, sintaxe e semântica convergem para permitir a emergência de um sentido moral, semelhante àquele do discurso ordenado de uma homilia, de uma cidade planejada ou de uma declaração de guerra — em todos os casos, uma racionalidade, uma gramática organiza os espaços que estão por vir. Nestes casos, um espaço maravilhoso é imaginado, com vastas avenidas, belos jardins, famílias e profissões educadas, batalhões enfileirados no front, todos segundo princípios que poderiam muito bem constar em uma enciclopédia. Mas como bem notam os autores do *Dicionário de Alternativas*, uma utopia pode se tornar facilmente uma distopia, e vice-versa (Parker et al, 2007, p. 80; p. 300). Uma distopia constitui um espaço em alguma medida catastrófico em que nem o escritor, nem o leitor desejariam viver, é uma espécie de anti-utopia. Os autores lembram que ambas, utopias e distopias, refletem os contextos em que foram escritas. Poderíamos ler a famosa obra de Thomas More, *Utopia* (2017), como uma forma de distopia se considerarmos o tipo de racionalidade ali em voga, cujos sonhos incluem punições extremas, proibições sexuais e de gênero, a busca por um caráter uniforme, por um regime completamente hierárquico. Isso a um tal ponto, que não seria difícil imaginar More a ler *Admirável Mundo Novo* (1993) de Aldous Huxley e pensar ser um bom regime para garantir a felicidade, estabilidade e segurança de pessoas bem obedientes. De modo que a distância que separa ou aproxima o ambiente distópico do ambiente utópico

depende do que se chama de racional e de como os valores se moldam em torno de tal racionalidade.

A atonalidade das heterotopias inquieta: o propósito de fazer uma enciclopédia soa risonho, estranho, estrangeiro; os mitos surgem desfeitos nas *Mitológicas*; a “Biblioteca de Babel” reúne obras o suficiente para fazer com que seu usuário se perca entre seus corredores; as dicotomias encontram seu lugar na história e o estranhamento diante de um tempo e espaço inconscientes perturba.

Ao pensar sobre os espelhos, na conferência “Outros espaços”, Foucault salienta as diferenças entre utopia e heterotopia. Sobre o espelho como lugar da utopia, ele sugere:

No espelho, me vejo onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície; estou distante, lá onde não estou, um tipo de sombra que dá a mim mesmo a minha própria visibilidade, que permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho (*DE IV*, p. 756).

Como numa fábula, ou numa sinfonia tonal, notas, moedas e medalhas se multiplicam em uma casa de numismática, tanto pelo capital que fantasticamente valem, quanto pelo mundo de espelhos que as refletem. De todas as partes e tamanhos, cores e texturas, seu valor de exposição ali, entre os reflexos do brilho de uma luz branca, se mostra em seu valor de culto. Senhores de todas as idades, jovens pela rede, um monitor ligado no centro da loja e um leilão: todos atentos aos valores dos valores. Não se trata de uma convenção pela transvaloração genealógica de valores morais. São as moedas que desafiam a aritmética. Duas notas de um real valem ali mais de dois reais e põem em questão a própria realidade do dinheiro. Ali, torna-se evidente que o dinheiro não é só um mero instrumento representativo do valor do trabalho, deixou de ser um símbolo usado para o valor de troca, para criar uma realidade própria de valores, na qual o objeto vale por si e multiplica em si mesmo o seu valor. Numa casa de numismática, as utopias sem lugar se instalam, aparecem e permitem ver que os valores passaram a ocupar lugares fantásticos, pois isso que se mostra valer não está mais lá da mesma maneira, se projetando maior e mais valioso do que supostamente ele seria, através do tempo e de um ideal de história. As moedas ali ganham dimensões imateriais, são valores que se dão ao olhar onde eles já não estão mais presentes, longe das relações de troca por trabalho. Ali o irreal se forja real, um real que se dobra, se multiplica e se transforma em muitos reais.

Os espelhos que cobrem as paredes das vitrines refletem e ilustram essa multiplicação fantástica. Os objetos nele dobrados fazem ver uma vez mais o valor, que se antes era literalmente notado em algum canto do pequeno expositor, já não está mais lá, na imagem com a sombra presente, agora com frente e verso, e que de todo modo vemos, quando olhamos para as múltiplas perspectivas de uma mesma moeda, cada vez mais plena no espaço imaginado. No espelho, temos a cara e a coroa, as duas faces e uma síntese imaginária. Nas casas de numismática, não só as moedas

estão refletidas e multiplicadas pelos espelhos, como refletem os sonhos de uma riqueza absoluta, abstrata e duradoura.

Foucault não vincula o espelho à utopia. É só um modo de olhar através dos espelhos que gera um espaço utópico, pois o espelho, como ele ressalva:

É igualmente heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que ele possui, no lugar que ocupo, um tipo de efeito retroativo. É a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou, pois me vejo lá. A partir desse olhar que de algum modo se lança sobre mim, do fundo desse espaço virtual que é o outro lado do vidro, eu retorno e recomeço a lançar meus olhos sobre mim mesmo e a me reconstituir aí onde estou. O espelho funciona como uma heterotopia nesse sentido que ele torna possível este lugar que ocupo, no momento em que me vejo no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ele é obrigado, para ser percebido, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe (DE IV, p. 756).

A adversativa apagada que inicia esse trecho — um “mas” por nós apagado — ressalva a ambiguidade do espelho. Sim, é lugar sem lugar, lugar das utopias, *mas* é igualmente o lugar das heterotopias, e isso na medida em que ele *existe*, não é só projeção de uma imagem: ele ocupa um espaço que é diferente do meu. O espelho retroage sobre mim. É preciso perceber nesse caso que o espelho projeta sempre algo de nós que em geral *não percebemos* e que se faz preciso notar. Traço que resiste, insiste em chamar a atenção para aspectos de si que, pela utopia de uma imagem criada, foram relegados para um segundo plano. O espelho devolve o nosso olhar mesmo, com toda a energia por ele possuída, seja de angústia, alegria, preocupação, tristeza, atenção, admiração ou desprezo. Ele é fisicamente o lugar onde algo de si aparece refletido por um espaço outro, em outros espaços, recortando, reduzindo, planificando ou enquadrando, exagerando, como nos casos distópicos/utópicos, mas também e notadamente ampliando as perspectivas em que podemos nos ver de modos diferentes.

### Uma intervenção

Em maio de 1974, a 17ª Câmara correcional de Paris condenou o diretor da revista *Recherches* por “ultraje aos bons costumes” graças ao número de março de 1973, intitulado *Grande enciclopédia dos homossexuais – Três bilhões de perversos*, um número coletivo escrito por pessoas ligadas ao tema, mas não sexólogos. A condenação havia se dado “não por causa do assunto”, mas “pelas palavras e fotografias empregadas” que consistiam, sendo o juiz, numa “exibição libidinosa de uma minoria perversa”. O julgamento confirmou ainda a apreensão e destruição de todos os números (DE II, p. 536). No calor da situação, Foucault publicaria uma intervenção pública discutindo os problemas despertados pela atitude do tribunal. Perguntava-se como integrar a sexualidade na luta política. Ao fim, ele sugere:



Há séculos reina toda uma política do corpo. Com efeito, desde os séculos XVII e XVIII, o corpo humano foi, por vezes, usado, esquadrihado, encerrado, “espartilhado” como força de trabalho. Esta política consistia em extrair o máximo de forças úteis para o trabalho e o máximo de tempo útil para a produção. Atualmente, a questão que se põe é esta: será ou não possível recuperar seu próprio corpo, e também o corpo dos outros — com todas as relações que isso implica — por outra coisa que não o uso da força de trabalho? (*DE II*, p. 537).

A intervenção vem em defesa de uma enciclopédia incompleta e censurada, apreendida e tomada como infame. A sumária elaboração do problema político em questão na citação acima se manifesta em torno de um verbete preciso: o corpo. Nem só de palavras se faz uma enciclopédia: há práticas que preterem um discurso específico para se constituírem enquanto práticas. Os trabalhos que Foucault desenvolverá fizeram essa ligação — a das práticas que usam os corpos sem exigir um discurso definido e específico, e por isso, *não-discursivas*, ao lado daquelas que falam sobre os corpos entre tantas outras coisas, as práticas *discursivas* (*AS*, p. 75; *DE I*, p. 686; *DE IV*, pp. 578-584). Os corpos disciplinados passaram a obedecer uma política de extração do máximo de tempo e forças *úteis* para a produção e o trabalho, e a questão que o autor levanta desafia esse utilitarismo incorporado pelo nosso dia-a-dia. Isso de tal modo que não nos deixa esquecer da suspeita levantada por Nietzsche na primeira dissertação de *A genealogia da moral* sobre como um instinto de rebanho moldou a maneira como se entende o bom enquanto útil, não egoísta e desinteressado, que acabou por excluir e mesmo abominar o que achava não ser útil (Nietzsche, 1998, §2). A enciclopédia apreendida põe em litígio uma noção de corpo que obedece a essa moral. Recuperar o corpo corresponde à capacidade de poder usá-lo para além dos limites da força de trabalho, emancipando-o em outras direções tais como a de uma sexualidade menos dirigida à simples reprodução. O problema político que a censura dessa enciclopédia levanta é também este: pode o corpo vivenciar outras maneiras de encarar a sexualidade que não aquela dirigida à força de trabalho? É possível governá-lo de outra maneira? Daí a sugestão de que:

Foi essa luta pelo corpo que fez com que a sexualidade se tornasse um problema político. É compreensível, em tais condições, que a sexualidade dita normal, ou seja, reprodutora da força de trabalho — com tudo o que ela supõe como recusa de outras sexualidades e também de assujeitamento feminino — queira se mostrar normativa. E é também normal, no movimento político inclinado à recuperação dos corpos, que se encontre movimentos pela liberação da mulher, assim como pela homossexualidade masculina ou feminina (*DE II*, p. 537).

A intervenção é sutil, porém eficaz. Não se trata de condenar a sexualidade reprodutora da força de trabalho. É compreensível que ela queira sempre se mostrar como normal, que ela deseje governar o modo pelo qual os corpos são governados. O que Foucault questiona é o próprio limite da normalidade. Por que então outras práticas, que não essas, não são normais? Por que não encarar também como normal

uma sexualidade menos presa à passividade e recato femininos ou a maneiras alternativas de vivê-la? Defender essa enciclopédia através de uma nova perspectiva sobre a genealogia da moral é intervir em práticas cotidianas por um corpo que ainda não se sabe qual é, por um pouco de possível para os corpos, para suspeitar do que se acredita natural ou normal, questionando-o e expandindo-o tanto quanto os verbetes se mostrarem possíveis. Lutar, enfim, por uma enciclopédia diferente pode ser lutar por algo mais do que palavras e interpretações.

### Referências bibliográficas

- BOLIVAR, G. (2017). “Uma arqueologia das ciências humanas: *As palavras e as coisas*”, In: *Sapere Aude*, vol. 7, n. 12, Belo Horizonte, PUC Minas.
- BORGES, J. L. (1974). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- CASTRO, E. (2009). *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica.
- D’ALEMBERT, J. le R. & DIDEROT, D. (2015). *Enciclopédia, Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. 5 vol. Tradução de P. P. Pimenta e M. das G. de Souza. São Paulo: EdUNESP.
- DELEUZE, G. (1988). *Foucault*. Tradução de C. Martins. São Paulo: Brasiliense.
- ERIBON, D. (1990). *Michel Foucault*. Tradução de H. Feist. São Paulo: Companhia das Letras.
- FOUCAULT, M. (1977). *O Nascimento da Clínica [NC]*. Tradução de R. Machado. Rio de Janeiro: Forense universitária.
- FOUCAULT, M. (1978). *História da loucura na Idade Clássica [HL]*. Tradução de José Netto. São Paulo: Perspectiva.
- FOUCAULT, M. (1994). *Dits et écrits [DE]* (I–IV tomes). Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2004). *Vigiar e punir: nascimento da prisão [VP]*. Tradução de R. Ramallete. Petrópolis: Vozes.
- FOUCAULT, M. (2006). *A arqueologia do saber [AS]*. Tradução de L. Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitário.
- FOUCAULT, M. (2007). *As palavras e as coisas. [PC]*. Tradução de S. Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2008). *Segurança, território e população [STP]*. Tradução de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2009). *A ordem do discurso [OD]*. Tradução de L. Sampaio. São Paulo: Loyola.
- FOUCAULT, M. (2010). *O governo de si e dos outros [GSO]*. Tradução de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir [LVS]*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2014). *Aulas sobre a vontade de saber [AVS]*. Tradução de R. Abílio. São Paulo: Martins Fontes.

- FOUCAULT, M. (2014). *Do governo dos vivos [GV]*. Tradução de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2016). *Subjetividade e verdade [SV]*. Tradução de R. Abilio. São Paulo: Martins Fontes.
- GUTTING, G. (1989). *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAN, B. (1998). *L'ontologie Manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Jerome Millon.
- HUXLEY, A. (1993). *Admirável Mundo Novo*. Tradução de L. Vallandro e V. Serrano. São Paulo: Globo.
- HUYSSSEN, A. (2014). “Resistência à memória: usos e abusos do esquecimento público”, In: *Culturas do passado-presente*. Rio De Janeiro: Contraponto.
- INGRAO, C. (2013). *Believe and Destroy: Intellectuals in the SS War Machine*. Tradução de Andrew Brown. Cambridge: Polity.
- MARX, K. (2012). “Teses sobre Feuerbach”, In: *As armas da crítica: antologia de pensamento de esquerda*. Tradução de R. Enderle, N. Schneider e L. C. Martorano. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. & ENGELS, F. (2010). *Manifesto Comunista (1848)*. Tradução de A. Pina e I. Jinkings. São Paulo: Boitempo.
- MERQUIOR, J. G. (1985). *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MORE, T. (2017). *Utopia*. Tradução de M. M. Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica.
- NITZSCHE, F. (2002). *A gaia ciência*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NITZSCHE, F. (2003). *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de M. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- NORBERTO, M. (2012). “Sartre e Foucault: reminiscências do presente”, In: *O que nos faz pensar*, n. 31. Rio de Janeiro: PUC Rio.
- SOARES, J. D. *Itinerários sobre linguagem via Foucault*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2014.
- SOUZA, M. das G. (2015). “Círculo dos conhecimentos”, In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências das artes e dos ofícios*. 5 vol. São Paulo: Unesp.
- VISKER, R. (1989). *Michel Foucault: Genealogy as Critique*. Londres: Verso.
- WISNIK, J. M. (1989). *O som e o sentido*. São Paulo: Companhia das letras.
- WITTGENSTEIN, L. (2009). *Investigações Filosóficas*. Tradução de M. G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes.



# Canguilhem, Foucault e a medicina\*

Canguilhem, Foucault and Medicine

**Rafael Henrique Teixeira**

Pós-Doutorando no Departamento de Filosofia  
Universidade Estadual de Campinas [UNICAMP] | FAPESP

## RESUMO

Este artigo aborda o tratamento que Canguilhem e Foucault oferecem da medicina. Passando pelas distintas análises da clínica, da medicina em sua história e de seu aspecto social e político, observaremos desdobramentos irreduzíveis em torno de uma problemática compartilhada.

## PALAVRAS-CHAVE

Medicina; Clínica; História; Vida; Poder.

## ABSTRACT

This article deals with the treatment that Canguilhem and Foucault offer to medicine. Going over different analysis of clinics, of medicine in its history and its social and political aspect, it is possible to point out irreducible unfolding around a shared issue.

## KEY WORDS

Medicine; Clinics; History; Life; Power.

---

\* Este artigo é fruto de pesquisa de pós-doutorado financiada pela FAPESP e realizada junto ao Departamento de Filosofia da UNICAMP sob a supervisão do Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

## Introdução

Duas décadas separam o célebre *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), tese de medicina de Canguilhem, filósofo-médico, e *Nascimento da clínica* (1963), obra na qual Foucault se dedica de maneira exaustiva à questão médica — mais tarde abordada com outro viés e de maneira diluída através de seus escritos. Muitos afirmam uma suposta complementaridade entre as duas obras, Foucault fornecendo o estofado histórico dos corolários filosóficos que Canguilhem extraiu do exame da clínica (Bing e Braunstein, 1999, p. 51; Gutting, 1999, p. 136). Não nos cabe refutar essa suposição: afinal o método clínico e anatômico-clínico, parcialmente questionado pela medicina experimental de Claude Bernard, tem uma longa história no século XVIII. Mas é certo que as relações de Canguilhem e de Foucault em torno da problemática médica não se resumem a uma suposta complementaridade. Para Canguilhem, a clínica tem um sentido biológico ao qual a história arqueológica traçada por Foucault permaneceu indiferente. Canguilhem esperava da medicina, no *Essai*, uma “introdução a problemas humanos concretos”, que o levaram a defini-la como “uma técnica ou arte na encruzilhada de muitas ciências, mais do que como uma ciência propriamente dita” (Canguilhem, 2013, p. 8).

Foucault, por sua vez, ao tomar a medicina como objeto de análise observa nela algo diferente. Em *La Volonté de savoir*, quando a noção de biopoder já se encontra assentada em seu itinerário de reflexões, Foucault é categórico: “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada sobre a vida”. Trata-se de um poder que “tem de qualificar, medir, apreciar, hierarquizar”, que “opera distribuições ao redor da norma” (Foucault, 1976, p. 191), que “não se efetua somente pela consciência ou pela ideologia, mas também no corpo e com o corpo”. Nesse quadro a medicina se apresenta como “estratégia bio-política” (Foucault, 2001a, p. 210). Senão a única, decerto decisiva, tal qual pressentiu, aliás, *Naissance de la clinique*. Se é verdade que a medicina toma na gestão da existência humana “uma postura normativa” (Foucault, 2015, p. 60), ela é mais que uma prática ou um saber informado em seu funcionamento por uma tecnologia ubíqua de poder que a coloniza. Ela apresenta uma legitimidade originária e transferível, por exemplo, às ciências do homem do século XIX. Seus “conceitos eram dispostos em um espaço cuja estrutura profunda correspondia à oposição do saudável e do mórbido”. Quando se fala da vida dos grupos, das sociedades, da raça e da vida psicológica não se pensa propriamente “na estrutura interna do *ser organizado*, mas na *bipolaridade médica do normal e do patológico*”. Mais que “*biologicamente* subentendidas”, as ciências do homem “o eram *medicamente*” (*ibid.*, p. 62). Levando ao termo esse poder conferido à medicina, reconhecendo-lhe uma amplitude ainda inimaginável em *Naissance de la clinique*, Foucault não hesitará em afirmar alhures que em uma sociedade “articulada sobre a norma” ela se torna a “ciência reinante”. Na sociedade

moderna “a medicalização é sem limites”, e, na medida em que “a preponderância conferida à patologia se torna uma forma geral de regulação da sociedade”, a medicina não mais possui “campo exterior” (Foucault, 2001a, p. 53 e 76). Com Foucault, perdemos de vista a vitalidade de fundo que Canguilhem encontrou na medicina.

### **Foucault e a sistematização do *a priori* histórico da clínica**

“A clínica aparece como uma dimensão essencial do hospital. Entendo aqui por “clínica” a organização do hospital como lugar de formação e de transmissão do saber” (*ibid.*, p. 521). Algo novo irrompe, portanto, na medicina de finais do século XVIII. A medicina como ciência clínica “apareceu sob condições que definem, com sua possibilidade histórica, o domínio de sua experiência e a estrutura de sua racionalidade”. Preciosa admissão, pois permite dar cabo de algumas obviedades enganosas. Primeiramente, combater a tendência da medicina em contar sua própria história, “como se o leito dos doentes tivesse sido sempre um lugar de experiência constante e estável, por oposição a teorias e sistemas em perpétua mudança” (*ibid.*, p. 83). Não é a única desmistificação que Foucault julga possível ao se voltar para a medicina francesa de finais do século XVIII até os primeiros decênios do século XIX, quando, com Broussais, o “*a priori* histórico e concreto do olhar médico moderno” tem sua constituição acabada, fixando uma “*maneira de ver*” na qual, enfim, o olhar médico pode “se endereçar a um organismo doente” (*ibid.*, p. 267). A própria ideia da doença enquanto mal que coincide com o espaço corporal é destituída de sua pretensa obviedade pela “sistematização progressiva do que se propõe abusivamente como dado natural” (Dagognet, 1965, p. 440). Em se tratando das ciências médicas, uma desmistificação desse gênero guarda a força do que poderia parecer um paradoxo. “A coincidência exata do ‘corpo’ da doença e do corpo do homem doente é um dado histórico e transitório”, pois os espaços “de *configuração* da doença” e “de *localização* do mal no corpo foram superpostos, na experiência médica, durante um curto período: aquele que coincide com a medicina do século XIX e com os privilégios concedidos à anatomia patológica” (Foucault, 2015, p. 20).

O que Foucault propõe para o exame do nascimento da clínica é um projeto ao mesmo tempo histórico e crítico, que visa determinar “as condições de possibilidade da experiência médica tal qual a época moderna conheceu” pelo discernimento, “na espessura do discurso”, das “condições de sua história” (*ibid.*, p. 18). Trata-se de descrever a mutação que permitiu “que o ‘leito’ do doente” se tornasse “campo de investigação e de discurso científicos” (*ibid.*, p. 13). Novo perfil, na experiência do médico, “entre o perceptível e o enunciável” (*ibid.*, p. 17). Não descoberta de um *pathos* presente e a-histórico, dissimulado sob as ilusões que antecedem a racionalidade do discurso, este localizado na história para decretar seu arremate pela revelação do para sempre dado, mas mudança na relação entre o visível e o invisível, “necessária a todo saber concreto”, que faz aparecer “sob o olhar e na linguagem o que se encontrava

aquém e além de seu domínio” (*ibid.*, p. 9). Gênese, pois, do que pode *ver* o clínico no hospital e o anatomista nas vísceras do cadáver, mas gênese também, simultânea, do sujeito armado do *olhar* e da *linguagem* que permite *ver* e *dizer*.

Seria inexato [...] ver na medicina clínica do final do século XVIII um simples retorno à pureza de um olhar muito tempo sobrecarregado de falsos conhecimentos. Sequer se trata simplesmente de um deslocamento desse olhar, ou de uma mais fina aplicação de suas capacidades. Novos objetos se oferecerão ao saber médico na medida em que e ao mesmo tempo que o sujeito que conhece se reorganiza, se modifica e coloca-se a funcionar de um novo modo. Não é então a concepção da doença que foi primeiramente modificada, depois a maneira de reconhecê-la; não é também o sistema de sinais que foi modificado depois a teoria; mas todo um conjunto e mais profundamente a relação da doença com esse olhar ao qual ela se oferece e que ao mesmo tempo ela constitui (Foucault, 2015, p. 129).

Essa reorganização do campo perceptivo da doença na sua articulação com códigos de saber é descrita a partir de um complexo regime de modificações, articulações e sobreposições entre diferentes projeções espaciais do elemento patológico. A análise de Foucault começa pelas nosologias classificatórias de finais do século XVIII, “onde nunca o espaço de configuração da doença foi mais livre” e “independente de seu espaço de localização” (*ibid.*, p. 20), e termina, em início do século XIX, com Broussais, que, segundo Foucault, leva ao limite tendências da anatomia patológica de Bichat ao encerrar a doença “em certo movimento complexo dos tecidos em reação a uma causa irritante”. Nas nosologias classificatórias a doença não coincide com a série cronológica de suas causas e efeitos, com seu “trajeto visível no corpo humano”. Antes de ser tomada na espessura do corpo, ela “recebeu uma organização hierarquizada em famílias, gêneros e espécies” (*ibid.*, p. 21).

As doenças são ao mesmo tempo espécies naturais e ideais, “naturais, pois as doenças nelas enunciam suas verdades essenciais, ideais, na medida em que jamais são dadas na experiência sem alteração ou perturbação” (*ibid.*, p. 25). Quando a doença aparece através dos corpos e de suas qualidades o doente se apresenta como um acidente indesejável. Para conhecer “a verdade do fato patológico, o médico deve abstrair o doente”. Não é o patológico que funciona como “contra-natureza”, mas o próprio doente com relação à doença, que a leitura médica deve considerar apenas para “colocar entre parênteses”, bem como o médico, cuja intervenção é “violência” caso não se submeta à ordenação ideal da nosologia (*ibid.*, p. 26). Mesma desnaturação no espaço social. Seu “lugar natural” é a família. No artificialismo do hospital ela “corre o risco de perder seu rosto essencial” (*ibid.*, p. 38).

Médicos e doentes não se encontram implicados de pleno direito; eles são toleráveis enquanto interferências difíceis de evitar: o papel paradoxal da medicina consiste, sobretudo, em neutralizá-los, em manter entre eles o máximo de distância para que a configuração ideal da doença, no vazio que se abre de um ao outro, se torne forma concreta, livre, totalizada enfim em um quadro



imóvel, simultâneo, sem espessura nem segredo onde o reconhecimento se abre por si mesmo sobre a ordem das essências. O pensamento classificatório se apresenta como um espaço essencial. A doença apenas existe nele, pois ele a constitui como natureza; no entanto, ela aparece sempre um pouco deslocada com relação a ele, pois se oferece em um doente real, aos olhos de um médico previamente armado (Foucault, 2015, p. 27).

Essa livre espacialização do patológico se choca, para Foucault, com as exigências de uma medicina de Estado. Necessidades ligadas ao controle das epidemias e da própria atividade de uma medicina da assistência familiar em domicílio exigiram uma “estrutura coletivamente controlada e que recobre a totalidade do espaço social” (*ibid.*, p. 42). O lugar onde se forma o saber deixa de ser o “jardim patológico onde Deus tinha distribuído as espécies” para se ligar “à vida coletiva da nação” (*ibid.*, p. 56). A doença é cercada no espaço social, investida medicamente e redistribuída. Trata-se de uma forma de “espacialização institucional da doença” desconhecida até o século XVIII, na qual a medicina das espécies se perderá (*ibid.*, p. 42). Em sua descrição é possível observar o caráter complexo das unidades discursivas e de seus sistemas de positividade: instituições heterogêneas, reformas hospitalares e pedagógicas, lutas políticas, reivindicações e utopias, coerções econômicas, reformulações e novas disposições conceituais, etc. Rede complexa cujo efeito é uma “reorganização *formal* e em *profundidade*” que abre a possibilidade de uma *experiência clínica* capaz de “realizar sobre o indivíduo um discurso de estrutura científica” (*ibid.*, p. 12).

Um elemento decisivo é a reorganização do hospital, que se torna “máquina de curar” (Foucault, 2001a, p. 23) em vez de local de assistência aos pobres. “Na história dos cuidados trazidos ao doente no Ocidente” há duas “categorias distintas que não se superpunham, que se encontravam por vezes, mas que diferiam fundamentalmente”: a medicina e o hospital. O hospital enquanto instrumento terapêutico é um conceito relativamente moderno. Data da segunda metade do século XVIII “a ideia que o hospital poderia e deveria ser um instrumento destinado a curar a doença” (*ibid.*, pp. 508 e 510). A família era o lugar no qual a verdade da patologia aflorava sem alteração. Doravante o conhecimento médico exige não um domínio suposto natural do mal, mas neutro, “homogêneo em todas as suas partes para que uma comparação seja possível e aberto, sem princípio de seleção ou de exclusão, a toda forma de acontecimento patológico” (Foucault, 2015, p. 156).

A um “olhar armado de seus privilégios e de suas competências” é transportada a ideia de um domínio transparente no qual a doença deveria formular, a partir de si mesma, “uma verdade inalterada e oferecida, sem equívocos, ao olhar do médico”. Termo ideal mais que condição suficiente, a soberania do olhar não carrega, sozinha, as condições de “restituir pela fala o que se sabia apenas ser oferecido ao olhar” (*ibid.*, pp. 80 e 81). Pois a clínica não busca reduzir todos os seus conhecimentos, “por um ceticismo metódico, à simples constatação do visível”, a uma observação que se faria “no mutismo das teorias”, a uma experiência “que se transmite abaixo das palavras”

(*ibid.*, pp. 82 e 108). Correlativamente à “definição de uma experiência prática feita a partir do leito do próprio doente” insistiu-se sobre a necessidade de equipar o olhar de “uma armadura lógica que exorciza de saída a inocência de um empirismo não preparado” (*ibid.*, pp. 108 e 153). O domínio clínico apenas tem organização e sentido “se a interrogação e o exame se articulam um sobre o outro, definindo ao nível de um código que lhes é comum o ‘lugar de encontro’ do médico e do doente” (*ibid.*, pp. 158 e 159). Com efeito, para os clínicos dessa geração, “todo o *visível é enunciável*” e “*inteiramente visível pois enunciável* [...] ver, dizer e aprender a ver, dizendo-se o que se vê, se comunicam em uma transparência imediata” (*ibid.*, pp. 165 e 167). Para tanto, algo se alia ainda à conjugação do exame e da interrogação no leito agônico: uma estrutura quase gramatical da doença. A verdade ou essência da doença, outrora habitante do jardim das espécies patológicas, reside em seu sintoma. “Para além dos sintomas não há mais essência patológica: tudo na doença é fenômeno de si mesma”. O significante, signo-sintoma, será então, para o olhar clínico, “inteiramente transparente para o significado que aparece, sem ocultação nem resíduo, em sua própria realidade”, de modo que o “ser do significado — o coração da doença — se esgotará inteiramente na sintaxe inteligível do significante” (*ibid.*, p. 131).

À presença exhaustiva da doença nos seus sintomas corresponde a transparência sem obstáculo do ser patológico à sintaxe de uma linguagem descritiva: isomorfismo fundamental da estrutura da doença e da forma verbal que a encerra. O ato descritivo é [...] uma apreensão do ser, e inversamente, o ser não se oferece à visão em suas manifestações sintomáticas, logo essenciais, sem se oferecer à dominação de uma linguagem que é a própria fala das coisas [...]; na clínica *ser visto e ser falado* se comunicam de saída na verdade manifesta da doença (Foucault, 2015, p. 137).

Entre a livre espacialização da nosologia classificatória e a espacialização tissular que identifica um suporte ao mal a clínica, com o protocolo de observação que define seu gênero de empirismo médico, ocupa uma posição transitória. Não é errôneo afirmar que será ainda um *olho clínico* que será determinante na sequência. Porém, “a experiência clínica se arma para explorar um novo espaço: o espaço tangível do corpo” com suas “invisíveis lesões” (*ibid.*, p. 174). Com sua espacialização sintomatológica e isomorfa à verbalização do *pathos* “a medicina clínica se desfez tão logo apareceu” (Foucault, 2001b, p. 741), quando Bichat “substitui o recolhimento dos sintomas e a lição de seu arranjo pelo negro realismo do lesional” (Dagognet, 1965, p. 441). Nessa mudança não se trata, a despeito de o médico continuar a ser “o olho que olha” (Foucault, 1969, p. 72), de um aperfeiçoamento ou “redução da distância

entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento”<sup>1</sup>, mas de “um acontecimento que atinge a disposição do saber” em sua totalidade (*id.*, 2015, p. 192). Mutação tão radical quanto aquela que substituiu a clínica à medicina classificatória, da qual não nos ocuparemos.

### **Significação biológica da clínica e historicização da medicina por Canguilhem**

Segundo Debru (2004, p. 31) é “enigmático constatar que a aproximação clínica, símbolo da medicina francesa desde o fim do século XVIII”, permanece “no segundo plano do *Essai*”, ao passo que seria “mais tarde magnificamente tratada por Foucault”. Enquanto Canguilhem procede à crítica da pretensão de objetividade do positivismo biológico a partir da “experiência concreta do vivo”, Foucault o faz situando a clínica “no desenvolvimento de um processo social e político”, ou seja, “do lado das instituições médicas bem mais que daquele do doente, [...] grande ausente de *Naissance de la clinique*”. E se a noção de experiência clínica não é ausente na análise foucaultiana, sua significação é distinta daquela que recebe no *Essai*. “Não se trata mais de uma experiência do vivo”, mas “de uma experiência histórica, ao mesmo tempo anônima e coletiva”, que acaba por apresentar uma “figura completamente desindividualizada da clínica” (Macherey, p. 103). Canguilhem naturaliza tudo o que Foucault se esforçou por circunscrever a uma história responsável por sua configuração: a clínica (no esforço que ela prolonga), o doente (que busca na clínica esse prolongamento) e a doença (em detrimento de regimes de espacialização tributários de reorganizações do campo do saber). Canguilhem encontra nas ciências da vida uma esperança paradoxal, pois um conhecimento que se pretende objetivo acaba por negar “as desigualdades axiológicas” que o vivo identifica à vida “segundo a consciência que ele possui do que é para ele viver”, a saber, “valorizar os objetos e circunstâncias de sua experiência” (Canguilhem, 1976, p. 766). No *Essai* essa pretensão de objetividade aparece nas figuras de Broussais, Comte e Cl. Bernard<sup>2</sup>, e sua contraparte nas

<sup>1</sup> Não à toa Foucault (1969, p. 74) reconhecerá que a expressão “olhar médico” mobilizada em *Naissance de la clinique* pode não ter sido absolutamente feliz.

<sup>2</sup> Foucault deteve sua análise em *Naissance de la clinique* onde Canguilhem, no *Essai*, inicia a sua: com Broussais. Cl. Bernard é praticamente ausente de *Naissance de la clinique* e há razões para isso. Fundando uma “percepção” e moldando uma “sensibilidade médica”, a anatomia patológica de Bichat e a medicina fisiológica de Broussais seriam da alçada de uma “estética transcendental da patologia” (Dagognet, 1965, pp. 436 e 444). Ao primado da observação Claude Bernard acrescentará seu protocolo experimental visando percorrer o determinismo do meio interior. E pela prática da viviseção, o experimentador, além de observador, é um “inventor de fenômenos, um verdadeiro contramestre da criação” (Bernard, 2008, p. 59). Para tanto, “Toda ciência experimental exige um laboratório” (*ibid.*, p. 247). O hospital não é o laboratório do médico, apenas seu campo de observação. Aí ele pratica a clínica, “estudo tão completo quanto possível no leito do doente”. A medicina começa necessariamente pela clínica, pois é ela quem determina e define seu objeto. Mas isso não faz da clínica a base da medicina científica. O hospital e a observação clínica apenas são seu “vestíbulo”: é o laboratório o “verdadeiro santuário da ciência médica; é somente” nele que o médico deve buscar “as explicações do estado normal e patológico por meio da análise experimental” (*ibid.*, p. 256).

observações clínicas de Goldstein e nas iniciativas terapêuticas de Leriche. Canguilhem concluirá que, malgrado “esforços louváveis para introduzir” na medicina “métodos de racionalização científica”, o essencial se encontra do lado da clínica e da terapêutica, “uma técnica de instauração e de restauração do normal que não se deixa inteiramente e simplesmente reduzir ao simples conhecimento” (*ibid.*, p. 8).

Quando se pensa que a observação anatômica e histológica, que o teste fisiológico, que o exame bacteriológico são métodos que permitem realizar cientificamente, e alguns pensam até na ausência de todo interrogatório e exploração clínica, o diagnóstico da doença, somos vítimas de nosso ponto de vista da confusão filosoficamente a mais grave, e terapêuticamente por vezes a mais perigosa [...]. Para realizar o diagnóstico é preciso observar o comportamento do doente [...]. Em matéria de patologia, a primeira palavra, historicamente falando, e a última palavra, logicamente falando, remetem à clínica (Canguilhem, 1976, p. 200).

O homem “conhece as categorias da saúde e da doença” — categorias “biologicamente técnicas e subjetivas” antes de se tornarem “biologicamente científicas e objetivas” — sobre o plano da experiência, “provação no sentido afetivo do termo” (*ibid.*, p. 196). Se a ciência visa explicar a experiência por objetivações analíticas ela, contudo, não a anula. Esse gênero particular de experiência é a razão de ser do *métier* terapêutico e, ao menos de direito, solo originário dos conhecimentos elaborados pela medicina científica. Não é “um método objetivo” que permite “qualificar de patológico um fenômeno biológico dado”, mas um “conceito axiológico [...], de modo que é sempre a relação com o indivíduo doente, por intermédio da clínica”, que justifica semelhante qualificação. Por isso a dificuldade em se falar em termos de uma patologia objetiva. Ela bem pode ser dita objetiva pelo médico que a pratica, mas sua intenção não faz com que “seu objeto seja esvaziado de subjetividade” (*ibid.*, p. 205). Colocando no centro da atividade médica essa subjetividade axiológica Canguilhem fornece uma definição da clínica que, embora não pareça contrariar os imperativos de observação que Foucault encontrou elaborados em finais do século XVIII, a investe de outros valores.

A clínica não é uma ciência e jamais será uma ciência, mesmo que ela se utilize de meios cuja eficácia seja cada vez mais garantida cientificamente. A clínica não se separa da terapêutica e a terapêutica é uma técnica de instauração ou de restauração do normal cujo fim, a satisfação subjetiva de saber que uma norma está instaurada, escapa à jurisdição do saber objetivo. Não se dita cientificamente normas à vida. Mas a vida é essa atividade polarizada de debate com o meio que se sente ou não normal, segundo ela se sente ou não em posição normativa. O médico tomou o partido da vida. A ciência o serve no cumprimento dos deveres que nascem dessa escolha. O apelo ao médico parte do doente. É o eco desse apelo patético que faz qualificar de patológica todas as ciências que a técnica médica utiliza em socorro da vida. É por isso que há

uma anatomia patológica, uma fisiologia patológica, uma histologia patológica, uma embriologia patológica. Mas sua qualidade de patológica é uma noção de origem técnica, logo de origem subjetiva (Canguilhem, 1976, p. 201).

A subjetividade doente, ao redor da qual é legitimada a prática médica na clínica, não é o termo da análise. O *Essai* não é um manifesto que visa humanizar a medicina. Terapêutica médica e subjetividade doente são dois aspectos da clínica que se definem em sua relação com a normatividade biológica. A doença é, “no sentido biológico da palavra”, viver uma outra vida, outro modo de ser da “totalidade funcional” representada pelo organismo e por ele apreendida, em seu proceder axiológico, como “totalidade indivisível de um comportamento individual”. Ela guarda a “originalidade de um acontecimento” (*ibid.*, p. 64), apresentando-se como uma “experiência de inovação positiva do vivo”, não como um “fato diminutivo”, modificação sem alteração qualitativa do que seria designado por normal. Daí Canguilhem ter reconhecido que a doença não é propriamente a ausência de toda norma, mas uma “incapacidade de ser normativo” (*ibid.*, p. 160). De maneira correlata, a saúde não se define estaticamente. Enquanto “modo de abordar a existência sentindo-se não somente possuidor”, mas também “instaurador de normas vitais”, a saúde expressa um gênero de criação propriamente vital. Um homem saudável não é o homem normal, “mas normativo, capaz de seguir novas normas de vida” (*ibid.*, p. 174). Se a saúde é tida por um “luxo biológico” é porque, nessa vitalidade expansiva, o homem pode “cair doente e se recuperar”, sem estar condenado à monotonia de uma norma unívoca. A saúde não se opõe à doença por visar manter ou restituir um estado anterior. O que a caracteriza “é a possibilidade de ultrapassar a norma que define o normal momentâneo, a possibilidade de tolerar infrações à norma habitual e de instituir novas normas em situações novas” (*ibid.*, pp. 171 e 173). A saúde é “normatividade autêntica”, pois “aberta à sua correção eventual”, ao passo que a doença, se ela é, de um lado, categoria subjetiva tributária de um julgamento de valor, ela é, de outro, com relação à modificação na qual deveria se desdobrar uma vez apanhada sob o crivo axiológico, uma “normalidade desabitada pela intenção normativa” (Canguilhem, 2015, p. 104). Para investir de valores positivos e negativos sua própria existência e, a partir de então, suscitar sua modificação, o vivo humano é dotado de um poder que se enraíza na vida.

Para um ser vivo o fato de reagir por uma doença a uma lesão, a uma infestação, a uma anarquia funcional, traduz o fato fundamental que a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade e por isso mesmo posição inconsciente de valor, logo, que a vida é de fato uma atividade normativa. Por *normativo* entende-se em filosofia todo julgamento que aprecia ou qualifica um fato relativamente a uma norma, mas esse modo de julgamento é, no fundo, subordinado àquela que institui normas. No sentido pleno da palavra, normativo é o que institui normas. E é nesse sentido que propomos falar de uma normatividade biológica (Canguilhem, 2013, p. 103).

O patológico implica um “sentimento direto e concreto de vida contrariada”. Ele é relativo à vida de um ser vivo que é “apto a qualificar essa mesma vida segundo o que a favorece ou a entrava” (*ibid.*, pp. 103 e 110). O estado patológico representa, para o organismo, um gênero de vida “regulado por normas vitalmente inferiores ou depreciadas”, que “interditam ao vivo a participação ativa e tranquila, geradora de confiança e de segurança, em um gênero de vida que era anteriormente o seu” (Canguilhem, 2009a, p. 214). O valor do patológico enquanto tal é relativo à intenção que ele incita, ele é a alteridade interior à dinâmica da vida que exige sua modificação, prelúdio negativo à positividade criadora do vital. No mais, seu índice negativo é relativo a uma apreciação de valor, ou seja, a uma norma que faz qualificar algo de patológico anteriormente à modificação que ele incita<sup>3</sup>. É somente nesses termos que o *pathos* vivido enquanto tal pode suscitar sua modificação e, no limite, é essa modificação que uma norma visa. Rigorosamente “uma norma não existe, ela desempenha seu papel, que é desvalorizar a existência para permitir sua correção” (Canguilhem, 2013, p. 53). Para um vivo humano capaz de qualificar sua própria condição, atribuir-lhe valores e solicitar uma solução terapêutica à medicina de seu tempo, a doença figura como “um estado contra o qual é preciso lutar para poder continuar a viver”, um “estado anormal relativamente à persistência da vida que desempenha aqui o papel de norma” (*ibid.*, p. 114). O que é submetido a uma intenção normativa no prolongamento da qual se encontra a medicina é *a própria existência do vivo* e a norma, nesse caso, é *a própria persistência da vida*. A vida é uma “atividade de oposição à morte e à indiferença” (*ibid.*, p. 224).

Uma urgência normativa colocada pela doença e pelo horizonte de finitude que ela assinala faz com que, na clínica, a vida seja a norma. Nela as normas “são produzidas pelo próprio movimento da vida”, intermitentemente “confrontada com os riscos da doença” e “da morte” (Macherey, 2009, p. 102). No espaço da clínica, portanto, Canguilhem introduz uma dimensão orgânica — e agônica — estranha aos quadros descritos por Foucault. Afinal “é a própria vida, pela diferença que ela faz entre seus comportamentos propulsivos e repulsivos, que introduz na consciência humana as categorias da saúde e da doença” (Canguilhem, 2013, p. 196). Ora, a vida não é normativa por passatempo axiológico, mas para resistir ao que a entrava e promover inovações somáticas. E é pelo fato de a vida ser normativa que o vivo humano pode recorrer à terapêutica médica, por intermédio da clínica, para corroborá-la nesse intento. É nessa intenção normativa que a medicina encontra seu sentido e a clínica sua razão de ser. Se há algo que se apresenta como signo objetivo da “universal reação subjetiva de afastamento” e de “depreciação vital da doença” é justamente a existência, “coextensiva da humanidade no espaço e no tempo, de uma

---

<sup>3</sup> Canguilhem precisa que não existe propriamente “*a-normal*”, no sentido de “privação de um caráter positivo prévio” (2015, p. 104), pois não há vida sem normas. O julgamento que permite qualificar de patológico determinado estado ou circunstância é informado por uma norma que orienta a apreciação axiológica em questão.

medicina como técnica mais ou menos científica da cura de doenças” (Canguilhem, 2009a, p. 215). Um esforço, como o foucaultiano, em delimitar as razões históricas da clínica, é diluído na universalidade de exigências vitais que justificam o recurso do vivo humano à medicina.

Perguntamo-nos como uma necessidade humana de terapêutica teria engendrado uma medicina progressivamente mais clarividente sobre as condições da doença se a luta da vida contra os inumeráveis perigos que a ameaçam não fosse uma necessidade vital permanente e essencial. Do ponto de vista sociológico, é possível mostrar que a terapêutica foi inicialmente atividade religiosa, mágica, isso não acarreta de modo algum que a necessidade terapêutica não seja uma necessidade vital, necessidade que suscita, mesmo nos vivos muito inferiores aos vertebrados quanto à organização, reações de valor hedônico ou comportamentos de autocura e de auto-regeneração (Canguilhem, 2013, p. 103).

Hipócrates tem “a glória legendária de ter introduzido o conceito de natureza no pensamento médico”. Ao fazê-lo, a “analogia entre a arte do médico e a natureza medicadora não esclarece a natureza pela arte, mas a arte pela natureza” (*id.*, 2002, p. 17). Canguilhem não visa ressuscitar o naturismo hipocrático da *vis medicatrix naturae* — muitas das estratégias terapêuticas que a medicina colocou historicamente em prática já deram conta de subvertê-lo. Mas sua concepção da atividade médica não perde de vista a relação descrita, em Hipócrates, entre a natureza e a arte médica. Na medicina, “arte da vida” pela qual “o vivo humano prolonga [...] um esforço espontâneo, próprio à vida, para lutar contra o que faz obstáculo à sua manutenção e ao seu desenvolvimento tomados por normas” (*id.*, 2013, p. 102), natureza e arte “não são discriminadas por um índice infalível” (*id.*, 2002b, p. 385). A medicina é uma técnica biológica “exercida intencionalmente e mais ou menos racionalmente pelo homem”, prolongando “impulsões vitais ao serviço das quais ela tenta colocar um conhecimento sistemático” (*ibid.*, p. 105). Razão pela qual “sem ser ela própria uma ciência, a medicina utiliza os resultados de todas as ciências a serviço das normas da vida”. E Canguilhem insiste: é no esforço espontâneo do vivo que ela prolonga “que a medicina encontra seu sentido” (*ibid.*, p. 205). A necessidade da medicina se liga à doença como “risco do vivo enquanto tal”, que, distintamente do risco que “nasce da resolução de agir”, nasce do próprio “fato de nascer”, e que é “muitas vezes inevitável” (*id.*, 2002a, p. 35). A rede de razões históricas que justificaram, para Foucault, uma medicina científica a partir de finais do século XVIII é diluída, por Canguilhem, em necessidades vitais no sentido mais geral do termo: orgânicas e urgentes. Mas as soluções que o homem elaborou em face dessa necessidade não deixam de se acompanhar de notórias mutações.

O conhecimento atual das doenças somáticas é o acabamento, sem dúvida provisório, de uma sucessão de crises e de invenções do saber médico, de progressos concernentes às práticas de exames e à análise de seus resultados, tendo por efeito obrigar os médicos a deslocar a sede e a revisar a estrutura do agente

patógeno e, conseqüentemente, a mudar o alvo da intervenção terapêutica. Correlativamente, foram deslocados os lugares de observação e de análise das estruturas orgânicas suspeitas em função de aparelhos e de técnicas próprias ou tomadas de empréstimo. É assim que as doenças foram sucessivamente localizadas no organismo, no órgão, no tecido, na célula, no gene, na enzima. E trabalhou-se em identificá-las sucessivamente na sala de autópsia, no laboratório de exames físicos (óptico, elétrico, radiológico, escanográfico, ecográfico) e químicos ou bioquímicos (Canguilhem, 2002a, p. 37).

Avisados que fomos acerca dos riscos dessas objetivações analíticas do patológico, uma questão se impõe: de que maneira esses saberes se relacionam com a subjetividade axiológica ao redor da qual orbitava a medicina? Primeiramente, mobilizadas pelo médico na clínica, elas podem se anexar ao caráter técnico e normativo da *ars medica*. Mas essa não é a única maneira de abordar a história da medicina que Canguilhem mobiliza na contramão de Foucault, para quem a doença apenas ganha significado no interior de um enquadramento epistêmico e social. O patológico é também investido de uma dignidade epistemológica: ele é, de direito, solo originário do saber, o que não se dá sem nova valorização da clínica. Não mais do lado dos serviços prestados ao doente, mas do *corpus* teórico que uma “uma informação clínica prévia” (*id.*, 2013, p. 65) torna possível. “A doença se encontra no princípio da atenção especulativa que a vida liga à vida por intermédio do homem”. Essa propriedade, válida no plano da subjetividade doente, é capturada por certo gênero de saber. “A vida apenas se eleva à consciência e à ciência de si mesma pela inadaptação, pelo malogro e pela dor”, de modo que é possível afirmar que “é o *pathos* que condiciona o *logos*” (*ibid.*, pp. 76 e 183). Não se trata, a bem dizer, de um axioma indistintamente aplicável a todos os saberes biomédicos, mas notadamente a certa fisiologia, cuja história “não pode ser absolutamente estranha à história da clínica e da patologia médicas” (*id.*, 2002b, p. 237). Essa preeminência da clínica se justificaria pois — a despeito “dos assaltos das técnicas do laboratório”, da anatomia que “disseca o cadáver” e da fisiologia que “traumatiza os animais” — somente ela “conduz ao homem concreto-completo” (Dagognet, 1955, p. 87).

Esse é um fio condutor que Canguilhem encontrou para o trato da história da fisiologia que poderíamos dizer ser uma primeira incursão, tributária das conquistas teóricas do *Essai*<sup>4</sup>, pela história das ciências biomédicas. Tributária de uma clínica que, de significação biológica, parece colocada fora da história, mas que figura como sendo, ao menos de direito, o solo originário de todo saber que se localiza na história. Ora, quando redigiu o *Essai*, Canguilhem não tinha ainda iniciado sua obra de

<sup>4</sup> Se as investigações fisiológicas possuem uma história, trata-se de “uma história da formação, da deformação e da retificação de conceitos” (*ibid.*, 2002b, p. 235). Somos com isso remetidos a Bachelard (1968, p. 16), para quem a retificação do passado é “o princípio fundamental que sustenta e dirige o conhecimento”. Mas Canguilhem introduz uma realidade estranha à epistemologia bachelardiana, aquela do *pathos* que obseda o saber fisiológico. Pois “Do mesmo modo que os povos felizes não tem história, homens imperturbavelmente saudáveis não conheceriam ciência da saúde, fisiologia” (Canguilhem, 2002b, p. 258).



historiador das ciências da vida, o que “não lhe permitirá revelar o primado da clínica na origem e nos fundamentos conceituais dessas ciências” (Morange, 2013, p. 160). De fato, quando Canguilhem se volta à análise das mutações dos saberes biomédico posteriormente ao *Essai*, a clínica, até então saturada de valores vitais e epistemológicos, perde terreno. Não obstante, algo persiste. De um lado, a individualidade doente. Não mais enquanto fonte dos saberes que se anexam à terapêutica, mas como realidade colocada entre parênteses pelos progressos do saber. A medicina perde de vista a dinâmica axiológico-normativa que parecia destinada a ser a sede de um imanentismo absoluto entre a exigência que ela colocava e a realização dessa exigência por um saber que se originaria nela própria. Uma medicina que poderia ser dita, no *Essai*, técnica ou arte da vida, será caracterizada como “um saber cujos progressos são parcialmente devidos à colocação entre parênteses do doente enquanto eleito da solicitude médica” (Canguilhem, 2002a, p. 36). De outro lado, persiste a função terapêutica da medicina. “Não há medicina sem diagnóstico, sem prognóstico, sem tratamento” (*id.*, 2002b, p. 418). Uma inalienável função terapêutica, progressivamente eficaz, mediante uma colocação entre parênteses da individualidade doente: tal é o fio condutor pelo qual Canguilhem abordará a história da medicina ao longo dos séculos XIX e XX.

Canguilhem (2009b, p. 72) afirma que o projeto comum a Bacon e Descartes, preservar a saúde e prolongar a vida, não manifestava nenhuma realização assinalável na medicina francesa de meados do século XVIII, tragicamente impotente em realizar seu projeto”, situação que começa a mudar na virada dos séculos XVIII e XIX. O critério para essa assertiva é prático, sem ser imediatamente técnico no sentido do *Essai*. Canguilhem se voltará a um gênero de medicina que, “muito mais eficaz”, é acompanhado de um “déficit de clínica” (Debru, 2007, p. 50). Tomemos um caso exemplar mobilizado por Canguilhem. Pasteur, “químico, sem formação médica”, bem como Koch e seus alunos “paradoxalmente mais fizeram pela medicina clínica que os clínicos de sua época”. Pela descoberta de “uma forma de etiologia não funcional”, impõe-se “à medicina uma mudança de destinação e um deslocamento de seus lugares de exercício. Cuidar em vista de curar se fazia no domicílio ou no hospital. Vacinar para prevenir iria se dar no dispensário, na caserna, na escola (Canguilhem, 2002b, p. 421). Pela primeira vez em sua história, admite Canguilhem, a medicina “pôde sustentar efetivamente sua ambição de curar indivíduos, prevenir e extinguir doenças contagiosas [...], prolongar, e com efeito dobrar, a esperança da vida” (*ibid.*, p. 399). Ora, à primeira vista torna-se difícil observar, nesse gênero de prática médica, o que Canguilhem afirmava no *Essai*: apenas há medicina na medida em que indivíduos se sentem e se comportam como doentes. Igualmente a dignidade epistemológica do *pathos*, salvaguardada no *Essai*, não mais parece orientar de saída os saberes que se anexam à medicina. Mas falar em termos de sua eficácia não seria uma maneira de reintroduzir o indivíduo doente no campo de ação da medicina?

Não seria admitir que o primado de direito que Canguilhem lhe reconheceu no *Essai* se afirma, doravante, como destino de fato de toda objetivação sobre o mal orgânico?

É o que Canguilhem admite ao se voltar à questão do estatuto epistemológico da medicina. Como toda ciência “a medicina teve de passar pelo estado de eliminação provisória de seu objeto inicial concreto”, o que, no seu caso, diz respeito à “colocação entre parênteses do doente tomado como alvo de cuidados” (*ibid.*, p. 428). Mas colocar entre parênteses é coisa distinta de perder de vista aquilo que é, no limite, sua razão de ser. A medicina “pode ser dita *uma ciência aplicada ou uma soma evolutiva de ciências aplicadas*”, pois “conserva o rigor teórico dos conhecimentos que ela toma de empréstimo para uma melhor realização de seu projeto terapêutico, tão originário quanto o projeto de saber, ao qual, aliás, ela própria trouxe seu concurso” (*ibid.*, p. 423). Se na descrição da *ars medica* do *Essai*, pela insistência em delimitar seus direitos de anterioridade em relação ao saber que ela informa, Canguilhem chamava a atenção para os riscos das objetivações analíticas do *pathos*, esse cuidado parece ter cedido lugar a uma confiança na impossibilidade de perder de vista o vetor da atividade médica. A precariedade da vida que tornava necessária a clínica como instância normativa torna a aparecer, federando, ao seu redor, aquisições científicas convertidas em “mediações restauradoras de uma ordem orgânica perturbada”. E se da medicina foi dito ser uma técnica da vida, enquanto “ciência da esperança e do risco”, tributária de suas realizações históricas e extra-clínicas, ela pode ser dita “autenticamente uma ciência da vida” (*ibid.*, p. 425) em um sentido outro que não de mera exclusividade objetal.

O objeto do qual ela suspende, por escolha metodológica, a presença interrogativa, é, não obstante, sempre presente, desde que ele tomou a forma humana, indivíduo que vive uma vida da qual ele não é nem o autor nem o mestre e que deve por vezes confiar, para viver, a um mediador. Qualquer que seja a complexidade e a artificialidade da mediação [...], qualquer que seja a duração da colocação em suspenso do diálogo entre médico e doente, a resolução de eficácia que legitima a prática médica é fundada sobre essa modalidade da vida que é a individualidade do homem [...]. E quando o estatuto epistemológico da medicina surge na consciência como questão, vê-se realmente que a busca de uma resposta levanta questões algures que não em epistemologia da medicina (*ibid.*, p. 428).

Donde o retorno de uma conclusão do *Essai*: a impossibilidade de “anular na objetividade do saber médico a subjetividade da experiência vivida do doente” (*ibid.*, p. 409). Não à toa Canguilhem falará em termos de um “dever de experimentação clínica” (*ibid.*, p. 390) no trato de saberes que perderam seu laço originário com a clínica e que a ela retornam por um longo desvio pelos progressos da racionalidade médica. Pois cuidar é sempre “decidir realizar, em proveito da vida, alguma experiência”, no sentido de colocar à prova da individualidade orgânica, levando em conta a “urgência das situações e a individuação dos objetos” (*ibid.*, pp. 391 e 389), meios cujos contornos foram decididos sob condições técnicas e científicas impessoais.

Persistência, pois, da doença e do doente além de sua versão clínica no horizonte da prática médica. Seria possível dizer que, para Canguilhem, visando contrastar sua postura com a maneira pela qual Foucault encontrou historicamente determinada a medicina no breve limiar cronológico percorrido em *Naissance de la clinique*, as razões históricas da medicina se encontram além da história?

À primeira vista isso pareceria contraditório diante da atitude canguilheniana em face da historicidade do discurso científico, “efetuação de um projeto interiormente normalizado, mas atravessado por acidentes, retardado ou desviado por obstáculos, interrompido por crises” (*ibid.*, p. 17). Nada de refratário ao trato canguilheniano da história da medicina, que inclui a “história das relações de evicção do inautêntico pelo autêntico” (Canguilhem, 2009b, p. 39). Decerto isso exclui “uma escatologia da verdade médica” ou uma sequência contínua de precursores que se sucedem, mas Canguilhem não deixa de se referir “à continuidade de certa eficácia médica” e “ao horizonte de uma cura sempre possível” (Moulin, 1993, p. 126). Não haveria algo análogo no valor epistemológico reconhecido à clínica? Fonte dos saberes, logo, de suas próprias rupturas pelos novos problemas que ela não cessa de oferecer ao olhar analítico, ela não atenta menos para uma precariedade vital de fundo. Teríamos então um duplo enxertamento da história do saber médico sobre a vida: de destinação e originário, horizonte de aplicação terapêutica e solo a partir do qual se cristalizam soluções positivas. A medicina possui uma história, mas aquilo que Foucault localizaria no interior de uma mutação no campo geral do saber, em distintos regimes de espacialização do patológico, Canguilhem apresenta como o núcleo trans-histórico ao redor do qual orbita, por vezes colocada em movimento na urgência normativa da clínica, sua historicidade. Daí Canguilhem ter falado em termos de um projeto terapêutico originário que imanta a prática e o saber médico na direção de uma realidade que, por assim dizer, se encontra além das determinações da historicidade do discurso científico. Fonte ou destinação, ela aponta para algo exterior ao enquadramento epistêmico e político — logo histórico — que, para Foucault, seria capaz de explicar sua gênese e decidir acerca de seus contornos. A medicina, diz Foucault (2001a, p. 209), é sempre uma prática cujo fundamento é uma “tecnologia do corpo social” e a doença, “a maneira pela qual o doente a experimenta e exprime”, é “sempre mais que uma infelicidade ou um sofrimento individuais” (*ibid.*, p. 726). Nada menos canguilheniano que essa caracterização do mal orgânico.

### **Medicina, sociedade, poder em Foucault**

Quando Foucault retoma, nos anos 1970, suas análises em torno da medicina, o elemento poder — no sentido muito preciso de “situação estratégica complexa em uma sociedade dada” (Foucault, 1976, p. 123) —, que em *Naissance de la clinique* aparecia diluído no campo geral do saber, será determinante. A própria clínica de finais do século XVIII será dita edificada sobre os “arquivos de pouca glória onde se elaborou o

jogo moderno das coerções sobre o corpo, os gestos e os comportamentos” (*id.*, 1975, p. 224), parte, portanto, de um “sistema histórico” que se liga às determinações de “um sistema de poder” (Foucault, 2001a, p. 58). Não há sociedade que não tenha elaborado uma “noso-política” (*ibid.*, p. 14), reconhece Foucault, voltando-se à especificidade daquela elaborada na França do século XVIII. Especificidade que não se liga apenas aos elementos ali coordenados, mas também aos efeitos de longo prazo para os quais eles apontam. No século XVIII ocorre “um desbloqueio técnico e epistemológico da medicina de uma importância considerável” (*ibid.*, p. 44), uma abertura na direção da ingerência de realidades que excedem sua função terapêutica.

Essa é uma das características da medicina atual, ainda que possamos facilmente mostrar que se trata de um velho fenômeno, ligado à decolagem médica. Desde o século XVIII, a medicina não cessou de se ocupar do que não lhe dizia respeito, ou seja, do que não se relaciona com os diferentes aspectos dos doentes e das doenças. Foi precisamente dessa maneira que se efetuou o desbloqueio epistemológico do fim do século XVIII. Até os anos 1720-1750, as atividades dos médicos se concentravam sobre a demanda dos doentes e de suas doenças [...]. Até o século XVIII, a medicina não tinha se libertado de seu encurralamento científico e terapêutico no qual ela se encontrava desde a época medieval. A partir desse momento, ela começou a considerar outros domínios distintos das doenças, a se interessar por outros aspectos que não eram os doentes (*ibid.*, p. 50).

Ocupando-se do “fato que a existência, a conduta, o comportamento” e “o corpo humano se integram em uma rede de medicalização cada vez mais densa”, que “deixa escapar cada vez menos coisas” (*ibid.*, p. 208), Foucault demonstra que a medicina será, em certo sentido, medicina de praticamente tudo, menos, no limite, do mal orgânico. Em *Naissance de la clinique* Foucault mostrou que a doença era localizada algures, que não no corpo, antes de ser identificada aos seus volumes e massas pela anatomo-clínica. Essa livre espacialização do patológico, que sinalizou para uma desnaturalização radical da relação doença-organismo, será seguida de uma desnaturalização não menos radical da relação medicina-terapêutica. Despatologização dos objetos da medicina tem seu ponto de partida justamente na medicalização do hospital, que apenas adquire estatuto terapêutico, vimos, em finais do século XVIII, quando se torna “em sua própria materialidade um operador terapêutico” (Foucault, 1975, p. 203). Foi a “introdução de mecanismos disciplinares<sup>5</sup> no espaço desordenado do hospital” que permitiu essa mutação (*id.*, 2001a, p. 517). O hospital deve doravante permitir a observação dos doentes e um melhor ajuste dos cuidados; a disposição de seus cômodos deve impedir os contágios. É o médico, não mais os membros de ordens religiosas, que assume a responsabilidade por sua

---

<sup>5</sup> As disciplinas são uma “técnica geral de governo dos homens” elaborada ao longo da Era clássica (Foucault, 1999, p. 45). Elas não se identificam com uma instituição ou aparelho particular, dizem respeito a uma modalidade de exercício de poder “que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos” (*id.*, 1975, p. 271).

organização, surgindo o “personagem do médico de hospital, que não existia antes”. De sua presença constante e obrigatória decorre a organização de um sistema de registros permanentes. Assim se constitui “não somente um lugar de cura, mas também um lugar de produção de saber médico” que, até então localizado nos tratados clássicos, “começa a ocupar um lugar que não é o texto, mas o hospital” (*ibid.*, pp. 520 e 521). Foucault já havia chamado a atenção para a centralidade do hospital na gênese de uma clínica que se ocupa do indivíduo. Mas esse mesmo hospital é também capaz de conduzir a medicina algures.

Pela aplicação da disciplina ao espaço hospitalar e pelo fato que é possível isolar cada indivíduo, instalá-lo em um leito [...], somos conduzidos para uma medicina individualizante. Com efeito, é realmente o indivíduo que será observado, vigiado, conhecido e cuidado. O indivíduo emerge então como objeto do saber e da prática médica. Ao mesmo tempo, pelo sistema do espaço hospitalar disciplinado, é possível observar um grande número de indivíduos. Os registros realizados cotidianamente, quando são comparados àqueles de outros hospitais ou àqueles de outras regiões, permitem estudar os fenômenos patológicos comuns a toda a população. Graças à tecnologia hospitalar, o indivíduo e a população se apresentam simultaneamente como objetos do saber e da intervenção médica (Foucault, 1975, p. 521).

Não é o hospital o responsável pela introdução da população no campo das estratégias bio-políticas que irão investir “o espaço inteiro da existência” (Foucault, 1976, p. 189). É o aumento demográfico que a Europa assiste ao longo do século XVIII, a necessidade de controlá-lo, que faz aparecer a população<sup>6</sup> não apenas como “problema teórico, mas como objeto de vigilância, de análise, de intervenções, de operações modificadoras” (*id.*, 2001a, p. 18). Novos mecanismos de controle, irredutíveis às disciplinas, elaboram “intervenções específicas” (*ibid.*, p. 730), toda uma “tecnologia da população” da qual a medicina toma parte.<sup>7</sup> Quando a saúde e o bem-estar físico da população aparecem como “um dos objetivos essenciais do poder político” (*ibid.*, pp. 16 e 18) é possível observar algumas mudanças no exercício da medicina. Primeiramente, o “sentido normativo tradicional” da saúde enquanto aquilo que “a opõe à doença” se desdobra em uma “significação descritiva; a saúde é então o resultado observável de um conjunto de dados” de uma coletividade. Em segundo lugar, o “desenvolvimento de tipos de intervenção que não são nem

---

<sup>6</sup> Com as variáveis que lhe são próprias (natalidade, morbidade, duração da vida, fecundidade, estado de saúde, frequência das doenças, forma de alimentação e de habitação) e “que se encontram no ponto de cruzamento dos movimentos próprios à vida e dos efeitos particulares nas instituições” (*id.*, 1976, p. 36).

<sup>7</sup> A noso-política do século XVIII opera então na intersecção dos dois pólos ao redor dos quais se desenvolveu, desde o século XVII, a “organização do poder sobre a vida”: “disciplinas: anatomo-política do corpo humano” e “controles reguladores: uma bio-política da população”. Enquanto as primeiras são centradas sobre o corpo individual visando a majoração de suas aptidões e a extorsão de suas forças, os segundos se ocupam do corpo enquanto suporte de processos biológicos. Tecnologia de dupla face de “um poder cuja mais elevada função [...] é investir a vida de uma ponta a outra” (*ibid.*, p. 183).

terapêuticas nem mesmo médicas no sentido estrito”, pois dizem respeito “às condições e aos modos de vida, à alimentação, ao habitat, ao meio, à maneira de criar os filhos” (*ibid.*, p. 727). A medicina deixa de ser simplesmente “uma técnica importante nessa vida e nessa morte dos indivíduos” para se tornar, pelo “controle das formas de existência e de coexistência”, elemento essencial para a manutenção e desenvolvimento da coletividade (*ibid.*, pp. 727 e 731). De duas maneiras Foucault observa a interpenetração do político e do médico na noso-política do século XVIII, na higiene pública e na medicalização da família.

No espaço urbano são isoladas “regiões a medicalizar [...], pontos de aplicação do exercício de um poder médico intensificado”. Cabe à instituição médica identificar os lugares que gerariam e difundiriam fenômenos epidêmicos ou endêmicos, elaborar medidas visando uma boa circulação do ar e da água, estabelecer as diretrizes de uma organização sanitária da cidade. Não se trata de uma “medicina do homem, do corpo e do organismo, mas uma medicina das coisas: do ar, da água, das decomposições, das fermentações [...], das condições de vida do meio de existência”. Surge a noção de salubridade, que diz respeito “ao estado do meio ambiente e aos seus elementos constitutivos”, bem como de higiene pública, “técnica de controle e de modificação dos elementos do meio” que podem favorecer ou prejudicar a saúde (*ibid.*, p. 222). É a função de higienista, não de terapeuta, que garante ao médico do século XVIII uma posição politicamente privilegiada. Por meio de uma medicina que é “técnica geral da saúde” mais que “arte das curas”, o médico adquire progressivamente um lugar proeminente nas estruturas administrativas, em uma “maquinaria de poder que não cessa, ao longo do século XVIII, de se estender e de se afirmar”, fixando-lhe tarefas que se traduzem em “prescrições que dizem respeito não somente à doença, mas às formas gerais da existência e do comportamento” (*ibid.*, p. 23). O segundo elemento determinante da noso-política do século XVIII é a “organização da família [...] como instância primeira e imediata de medicalização dos indivíduos” (*ibid.*, p. 21). A família se torna “o agente mais constante da medicalização”. Ela não é apenas uma rede de relações inscrita em um sistema estatutário de parentesco ou de transmissão de bens, mas um “meio físico, denso, saturado, permanente, contínuo, que envolve, mantém e favorece o corpo da criança” (*ibid.*, p. 19), capaz de articular os “objetivos gerais concernentes à boa saúde do corpo social e o desejo ou a necessidade de cuidados dos indivíduos”, ou seja, uma “ética privada da boa saúde” e um “controle coletivo da higiene” (*ibid.*, p. 21). Com a noção de família medicalizada-medicalizante, Foucault introduz um operador importante em se tratando do fenômeno da “medicalização indefinida” (*ibid.*, p. 48). Ela reaparece como um dos elementos que permite à psiquiatria do século XIX se tornar “instância de controle geral das condutas” e “dos comportamentos em geral” (Foucault, 1999, p. 290).

Medicalização das coisas e da família são elementos de uma tendência de extensão do controle médico. Enquanto tendência, admite Foucault (2001a, p. 57), “Vivemos uma situação que alguns fatos conduziram ao paroxismo”. Se esse é um velho fenômeno, o que caracteriza mais particularmente o período atual “é que a medicina desses últimos decênios [...] começa a não ter mais domínio que lhe seja exterior” (*ibid.*, p. 51). Seus efeitos de poder aparecem “na família, na indústria, nos tribunais, a propósito da sexualidade, da educação, do trabalho e do crime” (*ibid.*, p. 76). Limitemo-nos a um exemplo indicativo do paroxismo supracitado. Com as técnicas de que dispõe a atual medicina, “a possibilidade de modificar a estrutura genética das células não afeta somente o indivíduo ou sua descendência, mas a espécie humana inteira”, de modo que “é o conjunto do fenômeno da vida que se encontra doravante colocado no campo de ação da intervenção médica”. Logo, se o campo tradicional da medicina é delimitado pela demanda do doente e pela doença, “não há dúvida que a medicina atual foi muito além dele” (*ibid.*, p. 48). Medicalização indefinida que, “do nascimento à morte, sugere uma obsessão de normalidade” (Le Blanc, 2002a, p. 145).

A intervenção autoritária da medicina em um domínio cada vez mais vasto da existência individual ou coletiva é um fato absolutamente característico. Hoje em dia, a medicina é dotada de um poder autoritário de funções normalizadoras que vão muito além da existência das doenças e da demanda do doente. Se os juristas dos séculos XVII e XVIII inventaram um sistema social que deveria ser dirigido por um sistema de leis codificadas, podemos afirmar que os médicos do século XX encontram-se em vias de inventar uma sociedade da norma e não da lei. O que rege a sociedade não são os códigos, mas a distinção permanente entre o normal e o anormal, a tentativa perpétua de restituir o sistema de normalidade (Foucault, 2001a, p. 50).

Não foi a medicina que instaurou um gênero de poder que, ocupando-se dos processos da vida para controlá-los e modificá-los, lança mão de “mecanismos contínuos, reguladores e corretivos” (Foucault, 1976, p. 189). Foucault observou que “a normalização se torna um dos grandes instrumentos de poder ao fim da era clássica” (*id.*, 1975, p. 216), além de presente, ao longo do século XVIII, “em todos os níveis do corpo social” e em “instituições muito diversas” (*id.*, 1976, p. 185). Por que então reconhecer à medicina, em uma sociedade obsedada em seu funcionamento pela normalidade, um polo de irradiação normalizadora? Desde *Naissance de la clinique* Foucault deixou entrever a resposta, vimo-lo: a medicina é a “ciência por excelência do normal e do patológico” (*id.*, 2001a, p. 76). O modo como ela partilha a realidade sobre a qual se aplica originariamente, o doente e a doença, não se distingue da maneira pela qual é operada a partilha (normal-anormal) daquilo que se apresenta como superfície sobre a qual será aplicada, a partir do século XVII, um poder normalizador — e não necessariamente medicalizado no sentido dos processos que Foucault encontra na noso-política do século XVIII. Por um lado, seria possível dizer

que, na forma pela qual ele se exerce, o poder normalizador é de tipo médico. Por outro, há o funcionamento efetivo da medicina enquanto estratégia bio-política, que a faz tomar parte na grade ubíqua do poder que normaliza. Mas eis o ponto: essa captura da medicina por um intento normalizador que a ultrapassa não se faz sem uma extensão da medicina além de seu campo habitual. Medicalizar realidades extramédicas não é simplesmente buscar na medicina uma legitimação científica para controles jurídicos ou administrativos. A medicina não poderia se ocupar de um campo de intervenção que “não é mais unicamente ligado às doenças” (*ibid.*, p. 49) sem o que Foucault denominou seu desbloqueio epistemológico. Elencando os elementos que permitiram à psiquiatria estender sua ingerência a um universo ilimitado de condutas, Foucault observa algo que, de nosso ponto de vista, se aplicado à noso-política do século XVIII e à tendência da qual ela é a expressão, aponta para uma operação fundamental nesse processo.

A partir do meio do século XIX observa-se uma relação de poder que apenas se exerce (e ainda hoje) na medida em que é um poder medicamente qualificado, mas um poder medicamente qualificado que submete ao seu controle um domínio de objetos que são definidos como não sendo processos patológicos. Despatologização do objeto: essa foi a condição para que o poder, contudo médico, da psiquiatria, pudesse assim se generalizar [...]. Poder médico sobre o não-patológico: é esse, creio, o problema central (Foucault, 1999, p. 292).

*Desbloqueio epistemológico* da medicina e *despatologização de seu objeto* são operações importantes, dada a contraposição que autorizam com a questão canguilheniana em torno do *estatuto epistemológico* da medicina. Canguilhem considera seus desenvolvimentos históricos além do núcleo clínico como índices de uma eficiência terapêutica senão sempre aumentada, ao menos jamais perdida de vista. Foucault, ao contrário, observa como a medicina, estendendo seu campo de ação, perde justamente de vista o mal orgânico, o doente e o intento terapêutico. Se para Canguilhem o indivíduo doente é, ao longo da história, colocado entre parênteses pela medicina para ser em seguida alcançado por um saber que sobre ele se aplica, para Foucault ele o é, digamos, colocado em suspenso pois inserido nessa “rede de controle médico que se encontra em vias de se estabelecer por toda parte” (Foucault, 2001a, p. 77).

### **Considerações finais**

Podemos nos perguntar se o trato canguilheniano da clínica e da história dos saberes biomédicos não acaba por colocar a própria medicina entre parênteses, sempre remetida, em seus contornos epistêmicos, históricos e institucionais à precariedade da vida humana. Canguilhem se ocupa da medicina ao longo de sua trajetória de investigações sempre a remetendo à vitalidade que ela ora sufoca, ora prolonga direta ou indiretamente, ora justifica, e que ele pôde definir, justamente, ao observar na clínica sua expressão antropológica na atenção ali dirigida ao *pathos*. Podemos também nos



perguntar se Foucault não fez algo análogo, se por meio da medicina não é outro fenômeno que se encontra em questão, mais profundo. Enquanto estratégia bio-política, o valor da medicina para Foucault não reside no hermetismo de seu desenvolvimento enquanto ciência ou arte da cura, mas na maneira como ela expressa um poder que, por meio dela — mas não somente por ela — “investiu o que há de mais material, de mais vivo” nos corpos, ligando o biológico e o histórico “segundo uma complexidade crescente à medida que se desenvolvem as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida” (Foucault, 1976, p. 200). Poderíamos também nos perguntar, sem a intenção de oferecer, aqui, uma resposta definitiva — quando muito apontando a direção de uma análise que apenas pode ser empreendida à parte — se essas duas maneiras de proceder não guardariam certa complementaridade.

Segundo Dagognet (1997, p. 51), a hostilidade canguilheniana à “standardização do corpo” antecipa as análises de Foucault. É fato que Foucault reconheceu que as forças que resistem contra esse poder “se apoiaram sobre aquilo mesmo que ele investia — ou seja, sobre a vida e o homem na medida em que ele é vivo” (Foucault, 1976, p. 190). As grandes lutas que colocam em questão o sistema geral de poder reivindicam um direito à vida, “entendida como necessidades fundamentais, essência concreta do homem, realização de suas virtualidades, plenitude do possível” (*ibid.*, p. 191). Porém, a vida que retorna para Foucault contra seu investimento político não guarda o mesmo estatuto que a espontaneidade vital que Canguilhem encontrou em suas análises. Enquanto para Canguilhem “todas as atividades humanas” — notoriamente a medicina, pelas razões que apontamos — “são da alçada de uma vivacidade própria à vida que, no homem, se esforça por se colocar como vida vivível”, Foucault mostra que elas “são tomadas em dispositivos que integram relações de poder e ordens de discursos particulares”, de modo que, para Foucault, não se coloca a questão de “reportar-se à vida sob os dispositivos para escavar sua evidência matinal” (Le Blanc, 2002b, p. 11).

Foucault admite que a “história do homem e a vida se encontram profundamente implicadas”. Não porque a história humana continua aquela da vida, mas porque ela “a retoma até certo ponto e pode exercer sobre seu processo certo número de efeitos fundamentais” (Foucault, 2001a, p. 48). Essa entrada da vida na história, não por um prolongamento de seus desígnios, mas por uma direção e controle de seus mecanismos, é coextensiva à “entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder”, no “campo das técnicas políticas”, no “domínio de cálculos explícitos” (Foucault, 1976, pp. 186 e 188). Algo que podemos remeter, por exemplo, à noso-política do século XVIII e aos seus efeitos de longo prazo. Foucault reconhece que não se trata da primeira vez que a vida e a história entraram em contato. A “pressão do biológico sobre a história” foi durante muito tempo inegável, “a epidemia e a fome constituíam as duas grandes formas dramáticas dessa

relação que permanecia, assim, colocada sob o signo da morte” (*ibid.*, p. 186). Lidamos aqui com uma rara ocasião na qual o biológico parece figurar nos desenvolvimentos foucaultianos como realidade cuja ação se faz sentir à revelia de sua captura pelo campo do discurso e do poder. Breve licença que não conduz Foucault a uma definição do vital, tampouco ao reconhecimento, como será o caso para Canguilhem, de que esse horizonte de precariedade representado pela morte daria conta de atentar — ou melhor, a negativa antropológica a ele endereçada tal qual testemunha a clínica médica — para a normatividade definidora do vital. Uma vez afastados os riscos iminentes da morte em massa ao longo do século XVIII, quando a era das grandes devastações da fome e da peste “começam a não mais fustigar diretamente a vida” (*ibid.*, p. 187), Foucault observa outro gênero de relação entre o biológico e o histórico, o segundo dirigindo o primeiro em vez de sofrer seus insidiosos efeitos.

No terreno assim conquistado, organizando-o e ampliando-o, os processos da vida são levados em conta por procedimentos de poder e de saber que tentam controlá-los e modificá-los. O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva em um mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidades de vida, uma saúde individual e coletiva, forças que é possível modificar e um espaço onde é possível reparti-las [...]. Pela primeira vez sem dúvida na história o biológico se refletiu no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que apenas emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e sua fatalidade; cai, em parte, no campo do controle do saber e da intervenção do poder (*ibid.*).

O homem canguilheniano, na miríade de seus expedientes normativos, não dirige também de certo modo a vida, não visa controlar seus mecanismos? Na clínica, por exemplo, não lidaríamos com uma tentativa de modificação de sua própria condição somática? Decerto. Porém, em um cenário onde a norma é a própria vida e as modificações realizadas se confundem com o viver e com uma vitalidade que elas prolongam. Foucault admitiu, na passagem acima, que no investimento político da vida o homem percebe pouco a pouco o que é ser uma espécie viva em um mundo vivo. Ele não agiria, então, enquanto vivo? Lembremos que em *Les mots et les choses* Foucault (1966, p. 319) lançou o veredicto: antes do fim do século XVIII o homem não existia, “criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de duzentos anos”. Dizer então que *esse* homem se descobre vivo em um mundo de vivos não implica reconhecer que sua vida de vivo não escapa às determinações contingentes de um surgimento, logo, sem essência anterior a uma determinação? Nas palavras de Le Blanc (2002b, p. 12), do choque entre Canguilhem e Foucault a tarefa que se coloca é “articular a vida sem condição à vida sob condição”. Enquanto Canguilhem revela uma “lógica pura da vida criadora, conectando-se parcialmente com as filosofias da vida de Bergson e de Nietzsche”, Foucault abandona toda tentativa de retorno direto e imediato à vida “em proveito de uma construção dos quadros epistemológicos, políticos e normativos nos quais certa codificação da

vida é produzida” (*ibid.*, p. 9). Concluamos com uma questão: de uma vida sem conceito, sem cuidado de definição, pura pressão avassaladora sinalizada pela morte, a uma vida objeto de controle e modificação — e Foucault admitiu, lembremos, que as forças que resistem a esse poder se apoiam justamente sobre o que ele investia —, não seria possível, em todo caso, dizer que persiste uma *vida*, sem com isso reconhecer um retorno à normatividade biológica que Canguilhem colocou no centro de suas análises? Não nos cabe levar a cabo esse questionamento, o que exigiria percorrer outros terrenos. Apenas apontemos o caminho que Canguilhem (1986, p. 40) ele próprio entreviu: “Face à normalização e contra ela, *Le Souci de soi*”.

### Referências bibliográficas

- ACKERKNECHT, E. H. (1967). *Medicine at the Paris hospital 1794-1848*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- BERNARD, C. (2008). *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. 2ª ed., Paris: Flammarion.
- BRAUNSTEIN, J-F & BING, F. (1999). “Le regard de la mort, Foucault et la Naissance de la clinique”. In: PICHOT, P. & REIN, W. (Eds.), *L'approche clinique en psychiatrie*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, pp. 49-62.
- CANGUILHEM, G. (1976). “Vie”, In: *Encyclopaedia universalis*, v. XVI. Paris: Encyclopaedia universalis, pp. 764-769.
- CANGUILHEM, G. (1986). “Sur l'histoire de la folie en tant qu'événement”. In: *Le débat*, 41, pp. 37-40.
- CANGUILHEM, G. (2002a). *Écrits sur la médecine*. Paris: Seuil.
- CANGUILHEM, G. (2002b). *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7ª ed. Paris: Vrin.
- CANGUILHEM, G. (2009a). *La connaissance de la vie*. 2ª ed., Paris: Vrin.
- CANGUILHEM, G. (2009b). *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. 2ª ed., Paris: Vrin.
- CANGUILHEM, G. (2013). *Le normal et le pathologique*. 12ª ed., Paris: PUF.
- CANGUILHEM, G. (2015). *Œuvres complètes*, t. IV, Paris: Vrin.
- DAGOGNET, F. (1955). *Philosophie biologique*. Paris: PUF.
- DAGOGNET, F. (1965). “Archéologie ou histoire de la médecine”. In: *Critique*, n. 216, pp. 436-447.
- DAGOGNET, F. (1997). *Georges Canguilhem, philosophe de la vie*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.
- DEBRU, C. (2004). *Georges Canguilhem, science et non-science*. Paris: Éditions Rue d'Ulm.

- DEBRU, C. (2007). “L’engagement philosophique dans le champ de la médecine: Georges Canguilhem aujourd’hui”. In: BRAUNSTEIN, J.-F. (Ed.), *Canguilhem, histoire des sciences et politique du vivant*. Paris: PUF, pp. 45-62.
- FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1969). *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1999). *Les anormaux*. Paris: Seuil-Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001a). *Dits et écrits II. 1976-1988*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001b). *Dits et écrits I. 1954-1975*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2015). *Naissance de la clinique*. 9<sup>a</sup> ed. Paris: PUF.
- GUTTING, G. (1999). *Michel Foucault’s archaeology of scientific reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LE BLANC, G. (2002a). “L’invention de la normalité”. In: *Esprit*, n. 285 (5), pp. 145-164.
- LE BLANC, G. (2002b). *Canguilhem et la vie humaine*. Paris: PUF.
- MACHEREY, P. (2009). *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*. Paris: La fabrique.
- MORANGE, M. (2013). “Retour sur Le normal et le pathologique”. In: *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*. Paris: Vrin, pp. 155-169.
- MOULIN, A.-M. (1993). “La médecine moderne selon Georges Canguilhem. Concepts en attente”. In: *Georges Canguilhem: philosophe et historien des sciences (actes du colloque 6-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, pp. 120-134.

# ***Saint Genet* ou “l’enfer, c’est les Adultes”: algumas considerações**

*Saint Genet* or “l’enfer, c’est les Adultes”: Some Considerations

**Gustavo Fujiwara**

Pós-Doutorando no Departamento de Filosofia  
Universidade Federal de São Carlos [UFSCar] | FAPESP

## **RESUMO**

Este artigo pretende elucidar alguns aspectos da biografia existencial de Sartre sobre o poeta e romancista Jean Genet. Elucidando a estrutura (dialética) da obra, veremos que a presente biografia faz emergir o sentido e o peso do social nas análises sartreanas acerca da liberdade.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Biografia existencial; Liberdade; Dialética; Ontologia fenomenológica; Alienação.

## **ABSTRACT**

The aim of this article is to elucidate some aspects of Sartre’s existential biography about the poet and novelist Jean Genet. Elucidating the structure (dialectic) of this work, we will see that the present biography makes emerge the sense and the weight of the social in the Sartrean analyzes of freedom.

## **KEY WORDS**

Existential Biography; Freedom; Dialectic; Phenomenological Ontology; Alienation.

Concebida inicialmente, por volta dos anos 1952, como um prefácio ao primeiro volume das *Œuvres complètes de Jean Genet* na “Collection blanche” da editora Gallimard, *Saint Genet: comédian et martyr* é quase que imediatamente transformado em uma reflexão autônoma que, além de figurar como recrudescimento da psicanálise e da biografia existenciais, representa o ponto de transição de *L'être et le néant* (2010b) para *Critique de la raison dialectique* (1960) ao operar o “deslizamento progressivo do primado da liberdade ao primado da alienação, a singularidade conquistando-se a partir da submersão primeira na universalidade sócio-histórica e sua mediação familiar” (Coorebyter, 2000, p. 579). Nesta posição intermediária entre dois momentos teóricos do *corpus* sartreano, a presente biografia traça “a história de uma libertação para defender *L'être et le néant* contra o marxismo e a psicanálise”, mas “Sartre descobre ali toda a espessura de um ser-para-outro infantil e social praticamente ignorado em Baudelaire [...]” (*Ibid.*, p. 580). Para nós, ao contrário, trata-se de partir da estrutura ontofenomenológica do real para circunscrever esta dimensão do social e do infantil, e, portanto, de dar um passo a mais *vers le concret*.

O primeiro capítulo descreve a infância de Jean Genet ao detalhar sua crise original (ou, como dirá Sartre, seu “drama sagrado”) e sua conversão ao mal; o segundo e o terceiro capítulo restituem o que Sartre nomeia de “segunda conversão” ou “conversão estética”; e o último capítulo, por seu turno, investiga a maneira original e singular através da qual Genet escapa (leia-se se liberta) de sua alienação através da escrita, tornando-se, com isso, escritor: esquematicamente, o livro parte da submissão de Genet à sua libertação pela escrita. Ora, em linhas gerais, poderíamos dizer que *SG* possui uma estrutura ternária: 1) descrição da inocência da criança e cena primitiva que desencadeia o advir do “analisado” como consciência (de) si, 2) momento de tensão no qual o sujeito é levado a decidir sobre o sentido de seu ser (escolhe original de si) e 3) tentativa de resolução do problema do Ser (o que significa, n'outras palavras, a tentativa, por parte do para-si, de preencher o Nada de seu ser e advir como totalidade em-si-para-si). Além disso, importa fazer notar que esta estrutura ternária, ao longo da biografia, está ancorada por um constante *movimento dialético*, isto é, cada momento é condição *sine qua non* um do outro: a cada análise, a interação (dialética) entre eles é aprofundada. Em suma, visa-se compreender, sob todos os ângulos possíveis, a escolha original que um indivíduo faz de si mesmo diante das facticidades, contingências & alienações do mundo social. Senão vejamos.

O primeiro momento dessa estrutura (que vai da página 9 à página 25): órfão de pai e mãe, a Assistência Pública confia a criança Genet a um casal de camponeses do Morvan<sup>1</sup>; criança, ele vive, como todas as demais, a “doce confusão com o

<sup>1</sup> Adiantemo-nos observado que: “Sartre toma cuidado e insiste sobre o fato de que a ‘crise original’ de Genet não pode ser compreendida senão no quadro da comunidade da aldeia francesa com seu sistema estreito e rígido de proibições, seu alto grau de coesão e o valor absoluto da propriedade privada” (Laing & Cooper, 1972, p. 82). Assim, trata-se de situar Genet em seu contexto sociocultural para, em seguida, analisar a maneira como este contexto participa na constituição do sujeito.

mundo”, quer dizer, ainda não operou plenamente a singularização de si como consciência (de) si, em suma, ele é inocente. Façamos notar que esta inocência não é um *a priori* ou uma estrutura ontológica do ser do para-si criança, pois “essa inocência lhe advém de outrem” (Sartre, 2010a, p. 14), ou seja, ela é conferida à criança pelo Olhar coagulador dos adultos (o Outro): daí a assertiva sartreana segundo a qual a inocência infantil é um mito onde “as crianças são encarregadas, entre o primeiro ano e o décimo, de representar para os adultos o estado de graça original” (*ibid.*).

Se este momento tranquilo e inocente da infância é, para a criança, “a mais bela época de sua vida”, esta felicidade, vejamos bem, é descrita em termos *filosóficos* — “a doce confusão do imediato” —, *teológicos* — “Senhor Curé diz que ele possui uma natureza religiosa” — e *sociológicos* — “sua felicidade é fazer parte do inventário. Ser é pertencer a alguém” (*ibid.*). Doravante, pertencendo a uma família camponesa, Genet está galvanizado pelos ideais da comunidade camponesa onde vive: trabalho, pátria, família, honestidade, propriedade são, em suma, a concepção do Bem, concepção esta para sempre gravada em seu coração; aqui, aliás, podemos observar a influência da transcendência social sobre a transcendência singular: “tudo nos é advindo de outrem” (*ibid.*). Contudo, um parêntese se impõe neste momento: notemos que a primeira frase que abre a biografia já anuncia o peso alienador de Outrem sobre Genet, e, ao mesmo tempo, a maneira pela qual ele, através de sua própria liberdade, mantém esta alienação imiscuída em seu ser; ora, se ele pertence a esta família de espíritos que nomeamos “passadistas”, pois “um acidente o fez tropeçar em uma lembrança da infância e essa lembrança tornou-se sagrada” (*ibid.*, p. 9), ao ponto de enclausurá-lo em uma estrutura totalitária (e alienadora), e se sua vida é dividida “em duas partes heterogêneas” — antes e depois —, mas que se definem em relação a esse “drama sagrado/crise original”, é preciso convir que “cada parte do tempo é determinada em função desse drama que tudo colore”, pois “é que este drama, que aparece como acidente na medida em que poderia não ter sido produzido, não permaneceu exterior a seu herói: Genet foi tocado por ele em seu coração” (Coorebyter, 2005, p. 109); disso a conclusão de que a alienação, em Sartre, tira sua força por não ser um determinismo, o que significa que ela não é um fenômeno sem correlação eminente com a liberdade. Para o comentador, esta alienação sartreana “é muito mais aterrorizante que todos os condicionamentos — ela é ‘horrível’, diz a primeira página de *Saint Genet* —, uma vez que assegura a cumplicidade da liberdade consigo mesma” (*ibid.*): daí a assertiva sartreana segundo a qual, mesmo libertado, Genet ainda carregue “no coração um velho momento que nada perdeu de sua virulência” (Sartre, 2010a, p. 9). Se, pela mediação do Olhar de outrem, Genet, como veremos, será metamorfoseado — de criança tranquila para ladrão/marginal — (o drama sagrado/crise original), isso não significa, insistamos, que ele sofra este fato sem participar ativamente dele; Sartre assinala sua atitude ambivalente de

“horror” e “nostalgia”: “o horror, como se esse passado permanecesse desesperadamente presente; a nostalgia, como se Genet não quisesse ultrapassá-lo, como se ele participasse de sua repetição” (Coorebyter, 2005, p. 110).

O interessante deste detalhamento do “clima interior” de Genet reside precisamente nesta tensão entre o peso do Olhar do outro sobre ele (o horror) e a maneira como ele parece desejar a repetição deste drama/crise (a nostalgia): se ele “vive no horror de que a crise retorne”, se ele teme sua incansável repetição, marca indefinidamente reafirmada do passado sobre o presente, Sartre mostra também que ele a deseja” (*ibid.*); assim, tudo se passa como se a liberdade fosse cúmplice da alienação, como se a passividade sofrida (afinal, ele é acusado e marcado para sempre como um ladrão ainda criança, criança que, como vimos, é um objeto nas mãos dos adultos) fosse mantida no ser pelo exercício da livre atividade da consciência. *Genet é ativo na manutenção de sua passividade sofrida*, vive o terror de que a crise original retorne, mas, ao mesmo tempo, não “vive senão para ela”, teme e deseja a repetição da metamorfose, confere a ela um ar sagrado penetrado de erotismo. Logo, “Genet participa forçosamente na recondução de sua alienação, sua liberdade acorrenta-se, pois ele lhe deve seu ser, porque é ‘pela mediação do outro’ que se operou a ‘revelação constituinte’ de seu Eu”, doravante, ele “não pode se desvencilhar de fato, uma vez que sua metamorfose original é tornada seu ser, conforme o ensinamento de *L'être et le néant* segundo o qual o nosso eu é, antes de tudo, obra do outro [...]” (*ibid.*, p. 111). Ora, mas qual a história (ontológica & social) dessa metamorfose? Se queremos compreendê-la amplamente, esmiucemos a análise ontológica e sociocultural da infância/inocência.

Mas é exatamente daquela definição da inocência e do Bem que decorre o problema (ontológico e sociocultural, a metamorfose, o drama sagrado) da criança Jean Genet, pois não sendo nem filho e nem herdeiro legítimo, esta criança é um “filho falso”; logo, como poderia ser de fato inocente? Se ele surge sem que um ventre o tivesse abrigado, ele não passa senão de um “produto sintético”: “por não ter conhecido a relação original com a carne nua, com a fecundidade extática de uma mulher, nunca terá com sua carne essa familiaridade terna, esse abandono que permite aos outros reproduzirem em si e por si mesmos a indissolúvel intimidade da mãe e do recém-nascido” (*ibid.*, p. 15). Logo, Genet é duplamente vítima desta mistificação cruel: se a inocência infantil pesa nos filhos legítimos como um fardo oriundo do Olhar do adulto, em Genet, por seu turno, constatamos o fato de que sua inocência é ilegítima por ser filho da Administração pública: começa aí do drama sagrado desta criança que, segundo uma perspectiva ontológica, sente “insuficiência de ser” que, depois, acomete igualmente a categoria do ter; “filho de ninguém, ele não é nada; por sua culpa, uma desordem se introduziu na bela ordem do mundo, uma fissura na plenitude do ser. Porque não é nada, nada possui; julgado pelo Ter ou julgado pelo Ser, ele está igualmente em falta”, afinal, “ele sabe que não pertence inteiramente



a seus pais adotivos que a administração lhe concedeu, que esta poderá reassumi-lo e, conseqüentemente, nada do que os pais possuem lhe pertence” (*ibid.*, p. 17).

Em suma, este primeiro momento (que prepara sua metamorfose/drama/crise) resume-se assim: situado em uma aldeia campesina cujas regras morais e religiosas são baseadas na ideia de propriedade privada<sup>2</sup>, Genet, filho de ninguém (portanto, herdeiro de Nada), sofre uma déficit de Ser e, igualmente, de Ter; deste duplo desarranjo ontológico (porque atravessado por uma cultura centrada no ideal da propriedade privada que define o Ser pelo Ter), a criança está proibida de Ser e de possuir (Ter) os objetos em sua materialidade (duplo exílio destas duas categorias que, segundo *EN*, são constitutivas da realidade-humana), e sua vida, por conseguinte, “será um longo esforço para desmaterializá-los, para construir, com o vento, o duplo metafísico dessas coisas, o único que ele podia possuir” (*ibid.*). Nesta perspectiva ontológica e social, observamos uma substancial diferença para com Baudelaire; se lá a alienação dizia respeito somente ao registro das relações interpessoais (intersubjetivas), ao Olhar do Outro, se lá esta alienação somente era efetivada quando da irrupção da criança como consciência (de) si, aqui, vejamos bem, a coisa se aprofunda mais (aliás, em Mallarmé já pressentimos este aprofundamento): insistindo na infância feliz e inocente de Genet, Sartre pretende fazer indicar que a alienação desta criança é muito mais originária, pois como vimos, esta inocência lhe advém de outrem; “dito de outro modo, não há de um lado Genet e o mundo, e do outro lado os Outros, que não pesariam, de maneira reduzida, senão sobre as relações de Genet ao outro”, pois “para Sartre a relação de inocência que Genet mantém com o mundo é igualmente tramada pelo Outro, mesmo na solidão” (Coorebyter, 2005, p. 113). Portanto, Genet apreende a si mesmo a partir e pelo olhar do Outro, sua inocência advém do fato de ser um objeto no sentido estrito: a alienação reina antes mesmo do advir da criança como consciência (de) si; e ela pesa ainda mais sobre esta pobre criança pelo fato (contingente) de não possuir “pais legítimos” — ou, mais especificamente, uma Mãe. *Voilà* o cenário “onto-sociológico” da metamorfose de (falso) inocente a ladrão culpado: privado do Ser e do Ter, a criança reage a este duplo exílio “imitando o ser e o ter nas suas brincadeiras, como todas as crianças. Terá dois jogos favoritos; brincar de *santo* e de *ladrão*. A insuficiência de ser leva ao primeiro, a penúria de ter ao segundo” (*ibid.*, p. 19).

A *santidade*: brincando de ser santo, ele imagina possuir todas as qualidades positivas que orbitam em torno deste conceito, isto é, brinca de possuir um Ser; “[...] ele pede a Deus que lhe dê essa existência de pleno direito que os homens lhe recusam” (*ibid.*, p. 18), mas esta súplica, que não nos deixemos equivocar, não representa uma ação libertadora livre de alienação, pois ele quer ser “objeto de preocupação para um ser infinito”. O *roubo*: a criança “subtrai” objetos, não de modo reflexivo, mas, sobretudo, para “fazer experiências imaginárias de apropriação. [...] Tateia

<sup>2</sup> “Nosso futuro ladrão começa por aprender o respeito absoluto da propriedade” (*ibid.*, p. 19).

para estabelecer, no imediato, uma relação de posse com as coisas [...], o objetivo é tomar com o objeto uma atitude familiar” (*ibid.*, p. 20). Pois bem, se a iniciativa em brincar de ser santo não é livre ação contra a alienação, o mesmo não poderia ser dito do roubo na medida em que ele contesta o ideal da propriedade privada; não, bem ao contrário disso, o furto é a afirmação deste ideal: ele é tentativa de integração à comunidade: “pária de uma sociedade de consumo, os ritos que ele celebra em segredo reproduzem o ato capital da sociedade que o exclui; ele sacrifica, consome, isto é, destrói” (*ibid.*, p. 21). Para este excluído, comer a fruta roubada significa realizar, na imaginação, seu pertencimento a esta comunidade, significa realizar-se imaginariamente como “filho-de-família-que-possui-de-pleno-direito-os-frutos-da-sua-terra”; comer é menos um prazer fisiológico do que um prazer de ser/ter; “sua imaginação é uma operação corrosiva, que se exerce sobre o real. Sartre “quer evitar que o drama original apareça como um *deus ex machina* [...], é preciso, por conseguinte, mostrar que é por ter querido ser inocente que Genet jamais deixará de ser culpado” (Coorebyter, 2005, p. 116). N’outras palavras, sua ratificação de criança feliz e inocente é justamente aquilo que, mais tarde, irá condená-lo. Ora, praticando, via furto, esta tentativa desesperada de integrar-se à comunidade, Genet ignora que está forjando seu destino.

O cenário ontológico e sociocultural restituído, este primeiro nível de análise visou descrever, sumariamente, o modo infantil de interiorização da ideologia camponesa do Bem e da propriedade, e, ao mesmo tempo, a maneira como Genet vive subjetivamente esta interiorização. Neste momento, por conseguinte, passemos à análise efetiva de sua metamorfose e a consolidação de seu projeto/escolha original de ser. Genet está agora com dez anos de idade: brincando na cozinha e acreditando estar sozinho, de repente, sua mão desliza para subtrair algo; todavia, alguém espiava fixamente esta sua ação: “você é um ladrão!” exclama o observador, e a criança, que até então não era ninguém, torna-se Jean Genet (o filósofo refere-se a este evento como o “momento de seu despertar”). Pouco importa, segundo Sartre, que este episódio tenha ocorrido assim ou de outra maneira, pois o que importa é que Genet “viveu e não para de reviver esse período da sua vida como se ele houvesse durado apenas um instante” (*ibid.*, p. 26); importa frisar: viveu e não para de querer reviver (e não pode não reviver) este instante dramático e elementar de sua vida na exata medida em que é através deste momento que a criança advém como consciência (de) si. Imbuído até os ossos da moral camponesa, esta acusação de ladrão o metamorfoseia: “expulso do paraíso perdido, exilado da infância, do imediato, condenado a ver-se, provido repentinamente de um ‘eu’ monstruoso e culpado, isolado, separado, em suma, transformado em inseto” (*ibid.*, p. 27), Genet é um ladrão e essa é a sua verdadeira e eterna essência. Se, desde antes deste evento, a criança já se sentia diferente em relação à comunidade na qual vivia (mesmo vivendo na ‘doce confusão do imediato’), agora, uma vez desvelado sua verdadeira natureza, tudo vem à tona reflexivamente: vindo do nada, ele não tem nada e não é nada, seu ser possui

a substancialidade do não-ser; se existe, “é como um ácido corrosivo” (*ibid.*, p. 28). Esta acusação-desvelamento é ainda mais potente porque é, segundo Sartre, pronunciada pelos pais adotivos: “se pelo menos a palavra vertiginosa tivesse sido pronunciada por seu próprio pai, a descoberta teria sido feita no interior da indestrutível célula familiar, isto é, na unidade de uma mesma consciência coletiva” (*ibid.*). Ou, ao contrário, se este episódio tivesse ocorrido na adolescência de Genet (idade, segundo Sartre, da liquidação dos valores paternos), talvez ele detivesse maiores recursos para lutar contra isto. Contudo, foi a criança totalmente mergulhada na moral que o condena que fora surpreendida/acusada, um menino “tímido”, “respeitoso”, “bem-comportado” e “pequeno”; em suma, o bode expiatório par excellence dos adultos de bem/honestos.<sup>3</sup> E por estar totalmente trespassado por esta moralidade camponesa, Genet não poderá nem mesmo recorrer a si próprio para escapar da fatal acusação: voltando-se para si mesmo, o que ele encontrará não é senão a confirmação desta moral; “se quiser entrar em si para escapar à acusação dos outros, encontrará uma acusação mais severa ainda; a sua. [...] O desejo mais simples, mais legítimo, lhe parecerá desejo de ladrão, logo, culpado”; em suma, “os adultos triunfam” (*ibid.*, p. 31).

Há triunfo dos Adultos honestos exatamente pelo fato de que Genet se encontra totalmente imerso nesta tosca moral provinciana que assevera sua condenação e, sobretudo, sua total culpabilidade: “‘a culpabilidade’, escreverá ele, ‘suscita primeiro a singularidade’” (*ibid.*, p. 32); ladrão culpado, ladrão em seu mais íntimo, a criança advém como consciência monstruosa (de) si. Ora, esta experiência dramática é fundamental para que compreendamos o modo como Genet se singulariza: em casos “normais”, isto é, em casos onde este processo é operado sem grandes traumas, a criança desperta como consciência (de) si e, neste despertar, reconhece sua singularidade e, ao mesmo tempo, sua diferença para com os demais, ela reconhece ser diferente dos demais, embora idêntica a eles por quanto cada um deles seja diferente de todos e idênticos a si; como já havíamos feito notar em nota na seção sobre Mallarmé, este processo “normal” de alteridade gera a reciprocidade pela diferença. Em Genet, entretanto, as coisas não se passaram dessa maneira: descobrindo-se na condenação e na culpa, “a alteridade que Genet descobre em si exclui toda reciprocidade. [...] Há Genet e há todos os outros” (*ibid.*). Mas que fique claro: exclusão da reciprocidade dos Outros em relação a Genet e não de Genet em relação aos Outros, pois todos os Outros participam do Ser e do Ter, e são, portanto, pessoas honestas e não ladrões ou párias; pessoas honestas que participam, portanto, de uma sociedade da qual ele deseja fazer parte, mas que o repele, o exclui. Genet, ao contrário dos honestos, é o monstro que lhes causa ojeriza e desprezo, ele horroriza as

---

<sup>3</sup> “[...] pegaram uma criança, fizeram dela um monstro por razões de utilidade social. Se, nesse caso, quisermos encontrar os verdadeiros culpados, devemos nos voltar para as pessoas honestas e perguntar-lhes por que estranha crueldade elas fizeram de uma criança o seu bode expiatório” (*ibid.*, p. 33).

pessoas de bem, mas não poderia ter horror delas uma vez que está chafurdado na alienação daquela moral que, justamente, o açoita: “a criança ama os seus juízes, procura aproximar-se deles, fundir-se, até perder a consciência, nessa unanimidade que ele mesmo fez. [...], ei-lo tornado um objeto de horror absoluto” (*ibid.*, p. 33); “objeto de horror absoluto” porque encarna em si o Mal, sua condenação ao Mal, tal como vimos em nota anterior, cumpre uma função social: afirmamos sua maldade para, com isso, negá-la em nós mesmos.

Ora, nesse sentido, o Mal é um conceito para uso externo, uma qualidade que Outrem atribui a mim e, como vimos a propósito do capítulo acerca do para-si-para-outro, uma qualidade é algo transcendente a nós, ela é a maneira pela qual somos apreendidos objetivamente (no sentido de objetos) por Outrem “essa intuição é necessariamente dada a um outro, e esta se revela a ele através do prazer que ele tem ao me escutar” (*ibid.*, p. 43). Contudo, existem casos nos quais estas qualidades são comunidades de tal modo que, finalmente, acabamos conferindo a elas mais realidade do que realmente possuem; nestes casos, damos mais prioridade ao objeto que somos para o Outro do que ao sujeito que somos para nós mesmos e é justamente este o caso alienante no qual se encontra Genet para quem “a sociedade o encarregou de encarnar o Mal, isto é, o Outro. [...] Para os outros, a função de Genet é assumir seus desejos proibidos e refleti-los; para si mesmo, ele deve incorporá-los, interiorizá-los, fazer deles os seus desejos” (*ibid.*, p. 46). Destarte, para esta criança, a existência dos adultos é mais verdadeira que a existência de sua própria consciência, ele aceita, sem embargos, a prioridade do objeto (mau) que ele é para os adultos sobre o sujeito que é para si: julgará que a aparência (aquilo que ele é para eles) é a realidade e que a realidade (aquilo que ele é para si) é aparência; daí que Sartre possa afirmar que Genet sacrifica a voz do Cogito e, “por um idealismo invertido, é a si mesmo que aplica o famoso esse est percipi e só se reconhece como ser à medida que é percebido” (*ibid.*, p. 47); em suma, Genet será, primordialmente, objeto para os outros no mais profundo de si mesmo.

Aproximamo-nos do segundo momento da estrutura ternária que alicerça a biografia existencial; “Decidi ser o que o crime fez de mim’. Já que não pode escapar à fatalidade, ele será a sua própria fatalidade, já que lhe tornaram a vida inviável, viverá essa impossibilidade de viver” (*ibid.*, p. 61): o menino aceita ser o ladrão, o Outro diferente de si e o Outro diferente do Outro; escolha (a sua única escolha possível, aliás) imbuída de um misto de submissão e revolta, “o texto apresenta como uma revolta (‘eu serei o ladrão’) o que vale também como aquiescência à maldição pronunciada (‘tu és um ladrão’)” (Louette, 2002, p. 231). Diante de tais acepções, o capítulo intitulado “Je serais le voleur” buscará analisar esta escolha original a partir da situação objetiva de Genet para, no capítulo seguinte, “J’ai décidé d’être ce que le crime a fait de moi”, esmiuçar o sentido desta escolha para ele (momento subjetivo de sua vida consciente).

Começamos pela análise objetiva que visa situar historicamente a escolha original de Genet, uma vez que “é na história que a sua conversão o engaja, pois ela manifesta indissolavelmente a sua singularidade e a de nossa época (Sartre , 2010a, p. 65): em um “beco sem saída”, o juvenzinho decide aceitar e incorporar em si a condenação que lhe impõem as pessoas honestas; ele será o ladrão: desta aceitação, ele constituirá uma “ética negra”, “coações implacáveis”, um “jansenismo do Mal”; todavia, isso não significa que abrirá mão ou rejeitará a moral tosca dos proprietários rurais, pois “é nessa moral que o seu sistema de valores vai enxertar-se e desenvolver-se como um câncer” (*ibid.*). No âmbito de uma pequena comunidade de camponeses, a “crise original” do futuro poeta estrutura-se diferentemente de como ela poderia ter se estruturado nos grandes centros urbanos: se, ao contrário da zona rural, ele tivesse sido criado em uma zona industrial, ele teria visto “o direito à propriedade privada colocado em questão e ele teria descoberto que somos também o que fabricamos, o que fazemos. Sartre realiza uma análise detalhada da interação dialética da cidade e do campo, da ‘sociedade de produtores’ e da ‘sociedade de consumidores’” (Laing & Cooper , 1972, p. 82). Pois bem, a sentença impiedosa e absurda (a palavra vertiginosa, “ladrão”) fora exatamente proferida no seio de uma comunidade para a qual, como não cansamos de frisar, a propriedade privada define — positivamente — o Ser. Entretanto, não podemos esquecer que Genet, antes de ser enviado ao Morvan, nasceu em Paris (em pleno centro da cidade, no *cinquième arrondissement*), e isso não é sem consequências aqui: “o que salva o menino é que ele sabe, confusamente, que foi emprestado a esses lavradores”, logo, se um pouco antes ele se entristecia “por não lhes pertencer exatamente, por não ter nascido no meio deles [...], agora, é esse mesmo sentimento que torna a sua condenação menos terrível” (*ibid.*, p. 66). “Confusamente” ele sabe que nasceu em Paris e que, de fato, pertence a um organismo administrativo cujo centro está na capital, destarte, sabe que é “duplo” em sua realidade objetiva: para os camponeses, ele é uma figura singular, o pequeno (e futuro ladrão) Jean, mas sabe, também, que em algum escritório de repartição pública, ele não passa senão de um número, uma criança órfã qualquer; daí que “essa dualidade objetiva lhe facilita o desdobramento interior que o salvará”, pois se ele consegue “assumir uma atitude reflexiva diante das tendências que lhe imputam, é porque lhe é possível encontrar no seu anonimato administrativo um recurso contra a ideia particular que os camponeses fazem dele” (*ibid.*, p. 67).

Passemos, uma vez esquadrihado o aspecto objetivo de sua escolha (situação sócio-histórica), à análise de seu sentido subjetivo, quer dizer ao modo como Genet a vive interiormente; neste momento, por conseguinte, trata-se de descrever esta escolha ontofenomenologicamente. O que significa, aos olhos de Genet, este projeto/escolha de ser mau, qual é, indaga Sartre, “a sua estrutura intencional”? Pois bem, se se fala em “estrutura intencional” é preciso, imediatamente, convir que Genet é consciente dela (mesmo que em nível irrefletido), e se é consciente, isso

significa eo ipso que sua liberdade participa (participar no sentido de constituir) desta escolha. Pois bem, do ponto de vista ontofenomenológico, o projeto de Genet é contraditório/ambíguo, analisemo-lo. “Eu decidi ser o que o crime fez de mim”: decidir, nas lentes sartreanas, significa produzir uma mudança no mundo, isto é, ultrapassar o que é em direção aquilo que (ainda) não é; nesta toada, “como poderia Genet querer ser mau, pois acredita que já é mau por natureza e que ele não possui os meios de impedir ou de fazer com que a sua essência seja?” (*ibid.*, p. 74). N'outros termos, ele, Genet, emprega o verbo ser imantando por um valor transitivo e ativo, isto é, ele é mau assim como esta cadeira é esta cadeira; doravante, ele (já) é mau em-si. Entretanto, como leitores de *EN*, sabemos que nosso ser está constantemente em questão em nosso ser, ou seja, sabemos que ninguém é o que é, mas é o que não é e não é o que é. Neste horizonte teórico, poder-se-ia pensar o “querer ser o mau que sou” como um esforço, por parte do futuro poeta-escritor, em engajar-se com todas as suas forças nesta maldade que os Outros reprovam nele; todavia, ele acredita que este ser que recebeu dos adultos já está feito, este ser é uma substância inata: “esta realidade complexa possui ao menos uma característica simples: seu ser não está em questão, ele é estável e fixo como o ser dos objetos. Em suma, é um ser em si e para outrem e não um ser-para-si” (*ibid.*, p. 75).

Por outro lado, e irrompe exatamente aí a contradição de seu projeto, Genet quer ser este mal, o que significa que ele, através de sua liberdade, trabalhará incansavelmente na lapidação deste Mal; ora, mas como ele pode querer ser — ativamente — algo que já considera ser — passivamente? Em suma, “Genet quer, ao mesmo tempo, fazer-se mau porque faz o Mal, e fazer o Mal porque é mau. Essa atitude contraditória é, evidentemente, efeito de seu orgulho” (*ibid.*, p. 76). Entendemos este ponto, pois ele irá estruturar toda a presente biografia existencial: Genet reivindica o Mal do ponto de vista do Ser (é uma natureza, uma qualidade inata, um dom, uma essência) e do ponto de vista do Fazer (fazer o Mal para poder ser mau, isto é, realizar más ações para ser mau); trata-se, tal como em Baudelaire, de um balanço perpétuo entre o ser e a existência, finalmente, “ele quer tudo ao mesmo tempo: engendrar o Mal ex nihilo por uma decisão soberana e produzi-lo por uma necessidade natural” (*ibid.*).

Estes dois sistemas de mundo incompatíveis (o ser e a existência, substância e vontade, alma e consciência, passividade e atividade, magia e alienação, santo e ladrão, quietismo e ativismo) são mantidos juntos por Genet; “se ele é livre, cada um de seus atos contribui para desenhar sua figura, mas não se poderia dizer que ele é mau antes do momento da sua morte”, mas “se não é livre, ele é totalmente mau em cada instante da sua vida, mas não é culpado” (*ibid.*). Finalmente, encontramos em Genet, graças a este exame ontofenomenológico, dois sistemas de valores incompatíveis e irreduzíveis entre si, dois quadros de categorias que ele, graças à crise original pela qual sua conversão irrompe, usa simultaneamente para pensar o mundo; de um lado as categorias do Ser e, de outro, as categorias do Fazer: objeto/sujeito,

consciência, si mesmo como outro/si como si mesmo, fatalidade/liberdade, vontade, amado/amante... Destarte, exposta esta dualidade categorial, o método para analisá-las será, num primeiro momento, descrevê-las separadamente (descrição estática), e, depois, operar uma descrição dinâmica (uma vez que ambas coexistem na falsa unidade que a consciência lhes fornece) desta relação imediata e confusa que as une: ainda que fosse mais apropriado estudar esta pseudototalidade no seu conjunto sincrético, “o emaranhado da dialética do fazer com a dialética do ser, que, do exterior, se influenciam e reagem uma sobre a outra, tornaria a nossa exposição ininteligível” (*ibid.*, p. 78); nesse sentido, trata-se de duas dialéticas (a do ser e a do fazer) que, no entanto, convergem nesta pseudototalidade que é operada pelo projeto original de Genet (ser mau à maneira de um ser-em-si e fazer o Mal para ser mau). Sobremaneira, é importante observar que este duplo registro contraditório não permanecerá inerte, mas será alterado e enriquecido ao longo de seu contanto com a experiência e pela dialética de cada um de seus componentes; daí que poderíamos, à guisa de Louette (2002, p. 234), dividir a presente biografia da seguinte maneira: análise estática (pp. 74-88), análise dinâmica (pp. 89-394), dialética do ser (pp. 78-81 e pp. 89-171), dialética do fazer (pp. 81-85 e pp. 172-281), e em seguida, “torniquete”<sup>4</sup> que coloca em movimento acelerado ‘a unidade não sintética’ (p. 280) das contradições”. Pois bem, esta complexa análise que Sartre empreende somente será possível através daquela dialética “decapitada” que, em regime de psicanálise existencial, visa apreender e elucidar a unidade e as contradições de uma existência.

Ora, se Genet opera em dois regimes contraditórios e até mesmo excludentes (ser/fazer), isso não significa, contudo, que estejamos lidando aqui com um para-si cuja estrutura existencial estaria fragmentada, pois esta dualidade contraditória é animada por uma unidade (ainda que falsa, como nota Sartre). E esta unidade — talvez nem precisássemos dizer — é o desejo de ser sob o modo ideal e impossível do em-si-para-si. Ora, mas se todo para-si é assombrado por este desejo (desejo que, ademais, vimos ser constitutivo da realidade-humana), por que estudar Genet em específico? Não conhecemos as motivações de Sartre (pelo menos não encontramos nenhuma indicação em relação a isso<sup>5</sup>), mas poderíamos supor pelo menos duas: 1) a maneira original e única com a qual Genet “manuseia” estes dois polos diame-

<sup>4</sup> O leitor poderá encontrar a definição sartreana do torniquete nas páginas 368-394 de *SG*. Resumidamente, o torniquete é um processo dialético de contradição e, ao mesmo tempo, de síntese, isto é, ele criará uma falsa unidade entre as duas dialéticas opostas do ser e do fazer; daí que seu princípio geral seja este: “Se você afirma o ser, você se encontra afirmando o nada, mas nesse movimento de afirmação, você ultrapassa o nada e se encontra afirmando o ser, etc.” (*ibid.*, p. 373).

<sup>5</sup> Segundo Pams (2015, p. 187), existem, igualmente, duas razões para que Sartre tenha escolhido Genet como seu “paciente”: uma de ordem factual e outra de ordem intelectual. A primeira, como assevera o comentador, está alicerçada na defesa de um homem contra seu aprisionamento e a censura de sua obra; já a segunda, de ordem intelectual, versa na oportunidade que tem Sartre de reformular/corrigir, ou, segundo expressão de Pams, “politizar” os conceitos da ontologia fenomenológica dos anos 1943.

tralmente opostos (o ser e o fazer), 2) o modo pelo qual ele escapará, leia-se se libertará, da alienação através dessa maneira original e única que, finalmente, estará no alicerce de sua escrita singular; senão vejamos.

Começemos, pois, pela análise estática da intenção do ser e, em seguida, passemos ao exame da intenção do fazer: Genet busca possuir a intuição de si, deseja ser objeto absoluto, consciência que quer tornar-se ser e, ao mesmo tempo, consciência de ser: consciência de ser objeto absoluto, logo, deseja ser um ladrão em-si-para-si; “o ser é o seu desejo, a sua aspiração, principalmente o seu possível fundamental” (Sartre, 2010a, p. 78). Desejando a si mesmo como ladrão em essência, Genet sacraliza este desejo, faz da revelação de seu Ser uma experiência religiosa, uma comunhão mística; em suma, ele aspira ser totalmente atravessado pela essência da Maldade, momento através do qual “não saberá mais se a sua consciência é uma simples fosforescência dessa essência eterna ou se é a essência eterna que é o objeto da sua consciência” (*ibid.*, p. 80). Todavia, este desejo de ser-em-si, logo, desejo de passividade, possui limites, pois é ele, Genet, quem busca, através de sua própria consciência, atribuir a si mesmo esta objetividade inerte: esforçando-se em ser o Mau em-si, sua passividade é convertida em voluntarismo; em outros termos, a passividade que ele busca ser somente pode ser buscada através de uma atividade de sua consciência: “assim, a decisão de ser, de receber seu ser como um maná, em uma passividade satisfeita, torna-se tensão vazia, busca ingrata e vã, em suma, pura vontade abstrata” (*ibid.*, p. 81). O sentido ontofenomenológico desta busca fadada ao fracasso poderia ser resumido da seguinte maneira, qual seja: Genet busca o Ser, mas esta busca somente pode ser consciência (de) Ser; enquanto consciência (de) Ser, este Ser é dado sob o modo do para-si (consciência (de)...) e não sob o modo inerte do ser-em-si.

Ora, se o Ser é sempre este ideal longínquo que exige um voluntarismo por parte de Genet, isso significa que ele dá lugar ao fazer; passemos, por conseguinte, à análise estática da intenção do fazer: extremo oposto do ser, nesta atitude Genet exige a autonomia de sua vontade, isto é, reivindica per se a natureza má que lhe fora tiranicamente imposta pelos Adultos; ora, trata-se de uma tentativa de “retomar nas mãos a sua própria vida”, vida que fora, anteriormente, arrancada dele pelos Outros. Pouco a pouco a noção de uma vontade pura que se quer incondicionalmente má emerge como “saída” à sua indefectível condenação, como tentativa de recuperar-se a si mesmo: daí que Sartre possa afirmar que esta vontade de fazer o mal que vai de encontro com a natureza que os adultos lhe envolveram seja, igualmente, “a única maneira, para Genet, de recuperar a sua vida” (*ibid.*, p. 82). E essa vontade pura que se quer incondicionalmente má pode ser resumida, de acordo com o filósofo, em quatro máximas: 1º todo e qualquer acontecimento será significado como produto de sua vontade incondicionada, 2º que todo e qualquer ato futuro seja realizado a partir do horror que ele inspirará nas pessoas, 3º agir de tal modo que a sociedade o trate como um objeto e um meio, jamais como pessoa ou fim, 4º agir de tal modo



que esta ação torne-se uma regra para a comunidade dos maus. Pois bem, se esta vontade de querer ser incondicionalmente mau é, como Sartre frisa, a única maneira que Genet encontra para recuperar sua vida, isso indica que esta tentativa não pode ser pensada fora de sua situação alienante e, por conseguinte, não deve ser concebida como uma vontade estóica: reivindicar a maldade e seu cortejo fúnebre (infelicidades, torturas, sofrimento, etc., etc.) foi o único modo — alienado — que ele possuía para escapar do Olhar coagulador e totalitário dos Adultos. Finalmente, esta “intenção de fazer” — recurso à vontade incondicionada — choca-se frontalmente com a “intenção de ser”: operando neste registro, “não se trata mais de abandonar-se à sua natureza, nem deixar-se levar por ela: é a Consciência no Mal e a Premeditação que Genet reivindica” (*ibid.*, p. 84).

Nem por isso Genet irá abandonar o campo ontológico do ser; quer apenas que sua vontade incondicionada, logo, o fazer, preceda o ser. Aliás, notemos que ele não pode abandonar o Ser à medida que é a partir dele que este Fazer orienta-se: Genet somente pode querer ser mau, enquanto tentativa de libertar-se do reino do Outro, porque já carrega em si a natureza do Mal, natureza conferida por Outrem. É curioso, nesse sentido, observar como estas duas categorias diametralmente opostas, ser e fazer, estão separadas de fato, mas agem, neste caso, em consonância, quer dizer, estão unidades de direito: já que ele é o que é passivamente, que ao menos que ele participe, reivindique ativamente para si este ser. Conclusão parcial: Genet fora alienado em seu ser pelos Adultos, e sua tentativa de libertação, ainda que livre (livre porque galvanizada pela atividade de sua consciência), não deixa de ser menos alienada (o que não significa, por outro lado, que não deixe de ser uma ação livre); e é a partir desta perspectiva que Sartre poderá afirmar que “atingindo-se nessa vontade pura, Genet parece aproximar-se da libertação; tudo desaparece à sua volta, exceto a liberdade” (*ibid.*).

Ora, se a intenção do ser e a intenção do fazer estão separadas de fato, mas unidas de direito, isso significa que ambas engendram uma relação dialética a partir da qual elas se excluem e convergem; daí, ainda no campo da análise estática, a descrição do fazer para ser: se anteriormente ele roubava porque ele era ladrão, agora ele passará a roubar para ser ladrão, isto é, visa, deliberadamente através do fazer (neste caso, o roubar), a busca pelo ser (ser ladrão no sentido em que um objeto X é um objeto X em plena e maciça identidade); “agora, roubar, para ele, é consagrar a sua natureza de ladrão pela aprovação soberana da sua liberdade. É por essa razão que, mais tarde, ele irá chamar o roubo de ato poético” (*ibid.*, p. 85). Imiscuindo o fazer ao ser, Genet não visa senão, como denotamos no parágrafo acima, recuperar sua vida, quer dizer, libertar-se do Outro que lhe havia conferido esta natureza má. Sobremaneira, à medida que esta vontade pura e obstinada busca fazer o Mal para ser Mau, “o momento do ato e da vontade soberana desaparece. Um ato que se faz para ser não é mais um

ato, é um gesto. Vamos mais longe: o mau quer o Mal pelo Mal. Como fim incondicionado”, e Genet “faz o Mal para ser mau” (*ibid.*, p. 87 ). Doravante, ainda que ele se transforme em vontade pura e incondicional de fazer o Mal, este fazer visa ser Mal, o que significa que sua vontade de Mal degrada-se em gesto e este gesto, finalmente, transforma sua vontade em pura comédia: “como uma bússola enlouquecida, oscila perpetuamente do ato ao gesto, do fazer ao ser, da liberdade à natureza, sem nunca se deter” (*ibid.*). E esta oscilação perpétua de um polo a outro, ou seja, do ser ao fazer, do fazer ao ser, não é senão o movimento dialético-existencial de Genet; assim, debruçemo-nos na análise dinâmica deste movimento.

A análise dinâmica visa esmiuçar em filigrana as condutas empíricas de Genet para, com isso, localizar o movimento dialético da intenção do ser e do fazer, bem como explicar a relação imediata e confusa que os une; e como fizemos indicar anteriormente, esta análise compreende praticamente todo o “Livre II. Première conversion: le Mal” da presente biografia em curso de análise. Reforcemos a tinta: este momento dinâmico irá analisar ambas as dialéticas em seus movimentos de divergência e convergência, pois almeja uma compreensão — a mais completa possível — do projeto original de Genet; trata-se, por conseguinte, de visar este projeto em todas as suas *Abshattung* (o que significa que a biografia existencial opera a partir de um método que pretende restituir a totalidade do sujeito, ou, parafraseando Sartre em *L'Idiot de la famille*, um método que almeja restituir tudo o que se pode saber acerca de um homem). Pois bem, no exame da dialética do ser iremos entender o aspecto “passivo” de Genet e seus correlatos: ser-objeto, si-mesmo como Outro, fatalidade, amado, “pederastia passiva” (na expressão do próprio Sartre). Assim, trata-se de, através desta dialética, produzir uma compreensão ao mesmo tempo ontológica, psicanalítica (no sentido da psicanálise da consciência) e social acerca desta busca pelo Ser. Começemos, pois, com a seguinte constatação: imbuído neste domínio do Ser, Genet procura-o, inicialmente, em si mesmo; o fracasso é certo, afinal, ele não pode ser este Ser (Mal) senão como consciência (de)...; “erra o golpe”, pois “o espião e o espionado não são senão o mesmo” (Sartre, 2010a, p. 89). Diante desta impossibilidade de apreender-se como objeto-para-si, o que fazer? Ora, ele recorrerá a Outrem, isto é, buscará ver-se refletido como objeto no olhar dos outros, o que significa que ele fará de sua objetividade para outro o essencial, e de sua realidade-para-si o inessencial; “fazer-se manusear passivamente pelo Outro, para tornar-se objeto aos seus próprios olhos, eis o seu desejo” (*ibid.*, p. 97); eis, continuemos, o princípio ontológico do que o filósofo chama de “situação pré-homossexual, ou seja, conferir mais realidade ao seu ser-para-outro do que ao seu ser-para-si.

Podemos ainda indicar que sua homossexualidade configura-se sob a forma passiva quando daquela trágica cena que o metamorfoseia: “Genet, sexualmente, é primeiro uma criança violentada. Esse primeiro estupro foi o olhar do outro, que o surpreendeu, penetrou, transformou para sempre em objeto [...]; não digo que sua

crise original se parece com um estupro, digo que é um estupro”, ou ainda, “surpreendido por trás enquanto roubava, são suas costas que se expandem quando ele rouba, é com suas costas que ele espera os olhares e a catástrofe. Não é surpreendente, depois disso, que ele se sinta mais objeto através de suas nádegas e de suas ancas e lhes dedique uma espécie de culto sexual” (*ibid.*, p. 96). Diante disso, faz-se necessário que nós não nos precipitemos em afirmar que Sartre, com isso, esteja indicando que a homossexualidade (passiva) seja única e exclusivamente a fatura de um estupro; bem ao contrário disso, pensamos, trata-se de um caso particular cujo arrimo está todo ele centrado na condenação severa que os Adultos imputam a Genet e da escolha que ele faz de si mesmo diante desta condenação (afinal, podemos pensar casos de homossexualidade sem que, forçosamente, tenha ocorrido um estupro); nesta toada, o estupro de Genet é o ipso esta condenação cruel e total por parte dos Adultos e a escolha que ele faz de si diante dela.

Não deixemos de notar, ainda, que este episódio dramático mais a escolha original que a criança faz de si, é condição intrínseca da maneira pela qual ela existirá o seu corpo: enquanto o macho reflete, no amor com a fêmea, sua situação econômica e seu orgulho de ganhar a própria vida, em suma, enquanto reflete o imperialismo opressor (expressão do próprio filósofo) de seu ser-para-si, Genet, condenado e parasita aos olhos de uma sociedade que lhe recusa a salvação pela ação, conceberá o ato sexual como ratificação de seu ser-abjeto-objeto; “é como culpado que ele conhecerá a comoção e os desejos, e já que quer tornar-se o que fizeram dele, isto é, um objeto, essa vontade repercutirá até na maneira pela qual ele sente o seu corpo e a ereção de seu pênis” (*ibid.*). Se o macho vive seu pênis como “instrumento de objetificação”, Genet, ao contrário, irá vivê-lo como uma coisa que somente enrijece para o manuseio mais fácil de Outrem; trata-se, finalmente, de tornar-se objeto-para-o-outro e, principalmente, objeto-para-si-mesmo; daí a famosa assertiva sartreana de que, para Genet, o “Eu é um Outro”. Resumidamente, a busca pelo ser, em Genet, será mediada pelo Outro, pois como notamos, ele não pode apreender-se a si mesmo como objeto-em-si sem, forçosamente, ser consciência (de) si, isto é, sem operar o jogo ontofenomenológico do reflexo-refletidor. E se visa ser Mau-em-si, não seria surpreendente observar que todas as suas atitudes para com o Outro são atitudes que visam fazer com que este Outro ratifique sua “natureza má”: nesse sentido, ele se deixará manipular, subjugar e humilhar por todos ao seu redor; “seria pouco submeter-se por sua vontade própria, [...] a perturbação de Genet exige que a servidão seja efetiva, imposta”, pois “para que ele se sinta pertencer ao Outro e para que através dessa demissão, ele se torne o Outro aos seus próprios olhos, é preciso que a força do amado o curve até o chão”, finalmente, “quer ser violado, brutalizado, espancado e, acima de tudo, que não possa romper suas correntes, sob pena de morte” (Sartre, 2010a, p. 126).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Simplismo à parte, poderíamos resumir a “ética negra” de Genet da seguinte forma: “bom é quando faz mal”.

Portanto, se Genet recorre ao Outro enquanto tentativa de apreender-se a si mesmo como objeto, o ato sexual (violento e forçado), para ele, não é senão uma tentativa de realizar a identificação de si sob o modo da identidade plena do Ser: “porque ele é o Outro, é ele e somente ele o amado no Outro” (*ibid.*, p. 103). E se ele busca no Outro apenas a confirmação do objeto-abjeto que deseja ser para si mesmo, faz-se necessário convir que todas as qualidades negativas de ser abjeto (desespero, sofrimento, dor, etc.) são, na verdade, queridas: se Genet declara que “‘O amor é desespero’, [...] sabemos, neste momento, que esse desespero é querido e que ele recusou, inicialmente, a única chance de salvação pelo amor: a reciprocidade” (*ibid.*, p. 133).

Se este martírio é requerido por ele para que, assim, possa apreender-se a si mesmo como objeto-em-si através da objetificação que Outrem lhe imputa, esta tentativa é vã, pois não pode ser mantida no ser senão através de sua consciência: este “sistema objetivo inteiro, o próprio lugar que Genet ocupa nele, aparecem subitamente sob a luz que Genet lhes fornece. É a consciência que os tira das trevas e os mantém no ser”, logo, “a tentativa de Genet passa incessantemente do essencialismo para o existencialismo. Seu objetivo é recuperar o seu ser para garantir a própria salvação. Mas depois que se estabelece no coração de sua essência, vê que a recebe apenas de si mesmo [...]” (*ibid.*, p. 139, grifo nosso). Ademais, cumpre fazer notar que esta passagem do “essencialismo” ao “existencialismo” já era constatada em *EN* quando da descrição (de má-fé) das relações concretas do para-si com o Outro: do mesmo modo aqui, se Genet visa, através de Outrem, “sufocar” sua consciência para, então, coincidir com seu ser objetivo (sua Natureza Má), esta tentativa fracassa e ele não pode encontrar senão sua própria liberdade ao avesso.

Em suma, este essencialismo o remete ao seu puro poder de existir, quer dizer, à sua consciência como consciência (de) si: quanto mais se esforça na apreensão de si como objeto, mais sua consciência se lhe revela sob a implacável díade do reflexo-refletidor; a busca pelo Ser remete, pela sua própria impossibilidade ontofenomenológica, ao Fazer. Porém, antes de analisarmos dinamicamente a dialética do fazer, faz-se importante pontuar que este fracasso da busca pelo Ser através de Outrem conduz Genet, desta vez, a buscá-lo a partir de si mesmo: “agora, resigna-se a nunca ser um objeto para si mesmo, desde que seja aos olhos de uma testemunha absoluta e benevolente. Isso significa que quer ser Genet aos olhos de um Deus de amor” (*ibid.*, p. 160); n'outras palavras, trata-se de reivindicar para si mesmo a “potência” que seria capaz de fazê-lo Ser o Mal que é. Daí que este Deus não seja senão o próprio Genet, e “num golpe de gênio”, ele inverte radicalmente sua tática: se sua Natureza não podia ser conferida a partir do Olhar de Outrem, ele agora será seu próprio objeto investido por direitos divinos, trata-se, com isso, de tornar-se “consciência olhada por trás”, de tornar-se objeto perante os olhos eternos e imutáveis de Deus; tática claramente solipsista, pois “o solipsista é um homem que nega a sua

existência empírica em proveito de sua existência númenal e sagrada; para o solipsista e para Genet, Eu é um outro e esse Outro é Deus”.

•

Até aqui (análise dinâmica da dialética do ser) acompanhamos Genet em sua tentativa para encontrar seu Ser em Outrem ou em si mesmo como Outrem divino; diante destas investigações, estamos aptos para realizar o balanço deste movimento dialético.

1) Esta dialética do ser é a “intenção formal” de realizar a alienação total de sua pessoa, inicialmente, através de Outrem e, em seguida, através de Deus; logo, “o primeiro momento da progressão dialética é pois a alienação. O próprio Genet é em um Outro; sua consciência propõe o ser do Outro como essencial e considera-se a si mesma como inessencial” (*ibid.*, p. 168).

2) Para que seu desejo de coincidir consigo mesmo obtivesse sucesso, era necessário que, nas relações com os Outros, sua consciência negasse toda consciência de si no Outro; n’outro termos, o Outro deveria servir de mediação entre Genet e seu ser, mas vimos que esta mediação falhava ontofenomenologicamente na medida em que ela não cessava de fazer reaparecer a indestrutível consciência (de) si.

3) Desta impossibilidade de supressão da consciência, Genet passa do essencialismo ao existencialismo e, nesta nova atitude, faz de si mesmo o objeto que desejava ser através de Outrem, pois agora é sua própria consciência (no sentido de uma consciência justificada por Deus) quem lhe fornecerá os meios para alcançar a famigerada identificação de si, logo, opera-se a inversão clássica: o inessencial passa a ser o essencial (consciência (de) si) e o essencial o inessencial (Olhar do Outro); “essa ‘essência’ ou ‘natureza’ constituída se torna sujeito constituinte; ele lhe faz dom de sua própria liberdade, de sua lucidez, ela se torna o Demônio atrás da sua cabeça, ela o vê, e esse olhar onipotente sobrecarrega a sua consciência com uma objetividade secreta” (*ibid.*, p. 170).

4) Tornando-se, a partir de si mesmo, seu próprio objeto, esta passagem do inessencial ao essencial é, na verdade, uma outra tentativa para apreender-se como inessencial; portanto, a libertação, tendo sido apenas um momento do processo dialético, culminou na passagem de uma alienação a outra.

5) Esta nova tentativa de visar-se a si mesmo como objeto, contudo, é excessivamente abstrata e a sujeição que ela inflige a Genet é excessivamente deliberada (afinal, é ele mesmo quem inflige a si próprio esta sujeição); desta constatação, Genet irá recommençar todo o movimento dialético na tentativa desesperada — porém vã — de ser o objeto desejado (o ladrão-em-si, o mau-em-si): “a progressão dialética [...] se inflite em movimento circular; sujeição ao Outro, retorno de si, sujeição a si como outro, retorno à sujeição amorosa, etc.” (*ibid.*, p. 171), em outros termos, di-

remos que Genet “anda em círculos”. Impossibilitado pelo inelutável jogo do reflexo-refletidor que é a consciência, não haveria outros meios para atingir sua Natureza maligna? Se ele rouba, mente e trai, talvez, quem sabe, pudesse realizar seu desejo de coincidir consigo (que, como vimos, é seu projeto original de ser o que fizeram dele) através de suas ações; desta nova via vislumbrada por Genet, passamos à análise dinâmica do fazer.

Começemos esta análise da dialética do fazer notando o seguinte: no momento de sua metamorfose, a criança havia decidido ser mau e fazer o mal, fazer o mal para ser mau e ser mau ao fazer o Mal; desse modo, trata-se de operar estas duas categorias para, então, realizar a tão desejada coincidência consigo (coincidência que, como vimos, fora imputada a ele através dos Adultos). Bem, se a intenção do ser findou num movimento dialético de vai-e-vem entre inessencialidade e essencialidade, terá ele mais sorte quando visar somente a agir? Mas outra questão aparece imediatamente, qual seja: agir não significa forçosamente estar do lado da essencialidade, quer dizer, da consciência, da atividade, em suma, da existência? “É verdade. Ao resolver agir, Genet atinge-se na fonte de sua liberdade, na sua possibilidade pura e formal de querer”; daí que “o primeiro momento dessa nova dialética é pois o momento da liberdade. Veremos Genet elevar-se do ser à existência” (*ibid.*, p. 172). No domínio do fazer, o espírito, libertado, atinge a si mesmo e passa a estabelecer regras para si; portanto, confere ao mundo o seu status. Contudo, se outrora Genet lidava com as aporias do Ser, a sua busca por más ações resultará, como denotará Sartre, em aporias do Não-Ser; para que comecemos a entender esta afirmação, lembremos que o Mal é um conceito fabricado com a finalidade de expurgar das pessoas honestas a parte negativa de suas liberdades e, ao mesmo tempo, identificá-la no Outro (minorias ou os bodes expiatórios da Sociedade dos Honestos): em suma, o Mal é uma noção que não possui sentido senão na objetividade, daí que aquele que busca viver subjetivamente segundo os princípios do Mal “se choca com contradições infinitas e se torna ele mesmo contraditório, pois é preciso que ele instale em sua consciência e assumam todos os caracteres divergentes que o homem honesto jogou, em desordem, nesse conceito onde tudo cabe” (*ibid.*, p. 173). Nesse sentido, quando Genet busca fazer o Mal, ele deverá realizá-lo enquanto “ordem e desordem”, “Ser do Não-Ser e Não-Ser do Ser”, “relativo e absoluto”, “princípio e pessoa”; n'outras palavras, para fazer o Mal é necessário uma sensibilização com o Ser, ou seja, com o Bem: na medida em que o Mal é negação, somente poderemos descobri-lo através daquilo que ele nega, logo, o Bem. Em seguida, o Mal ideal/radical é um tipo de ação que causará horror até mesmo ao próprio agente que irá realizá-lo, ele é realização do Mal pelo Mal a partir da sensibilidade que o mau possui do bem: “o Mau deve querer o Mal pelo Mal, e já que o Bem é anterior ao Mal, como o Ser ao Nada, é em seu amor original pelo Bem que ele deve tirar os motivos para fazer o Mal” (*ibid.*, p. 176).

Aliás, mais do que uma simples sensibilidade para o Bem, a Má ação, para que ela seja ideal e radical, deve ser realizada contra a vontade fundamental que o mau possui

do Bem; só realiza uma genuína má ação aquele que, ao mesmo tempo, conhece e ama o Bem, mais ainda, o Mal ideal exige que eu seja bom só para ser mau: “em uma palavra, o impulso rumo ao Bem não deve ser produzido senão em uma consciência já polarizada rumo ao Mal e como meio de fazer o maior Mal, isto é, de escarnecer, também em mim, o Bem” (*ibid.*, p. 177). Diante desta definição rigorosíssima da Má ação ideal, constatamos que o Mal envolve em si o Bem para negá-lo; daí que o Mal seja, ao mesmo tempo, Ser do Não-Ser e Não-Ser do Ser, o que significa que ele é relativo ao Bem (ao Ser), pois seu propósito é o de destruí-lo. Contudo, desta mesma definição surge a aporia da qual falávamos anteriormente. “O maior Mal é conhecer o Bem com evidência, ter nascido bom como toda criatura humana e recusar essa luz ofuscante, mergulhar de propósito nas trevas”. (Sartre, 2010a, p. 177).

Segundo Sartre, Genet optará pela primeira solução (ser bom para fazer o mal)<sup>7</sup>, logo, sua liberdade irá se afirmar contra a sua sensibilidade; todavia, na medida em que sua sensibilidade soergue-se contra suas más ações, onde e como ele encontrará um motivo para fazer o Mal? Afinal, como encontrar no Bem uma razão para realizar o Mal? Ora, se o Bem é plena positividade, Ser, Ordem e Plenitude, como encontraríamos nele qualquer fissura pela qual fôssemos conduzidos ao Mal? E se o Mal, por seu turno, é não-ser, nada e desordem, como poderíamos nos sentir atraídos por ele? Ora, Genet passa do Bem ao Mal, pois esta passagem é sua única passagem possível: se sua crise original fez com que ele mergulhasse, contra a sua vontade, em um horror que não cessa, o único meio que ele pode encontrar para sobreviver a este horror foi o de, através de si mesmo, exacerba-lo e conduzi-lo ao extremo; “é somente no sofrimento que ele pode se sentir livre, pois é o único sentimento que pode vir dele [...], para sermos infelizes, não temos necessidade senão de nós mesmos” (*ibid.*, p. 179). Entrementes, a intenção do fazer (neste caso, fazer o Mal para si e o Mal em si) revelamos uma saída que Genet vislumbra para que, então, possa reivindicar sua liberdade/autonomia em detrimento da condenação que lhe fora imposta pelas pessoas honestas: “[...] suas más ações, ele quer que elas sejam os efeitos de um querer absoluto que tira sua motivação de si e não do mundo” (*ibid.*, p. 181).

Ademais, recorrer ao Mal significa reivindicar a si mesmo, pois como nota o filósofo, o Bem não precisa de mim, ele, enquanto plenitude e positividade, existe por si próprio, já o Mal, ao contrário, precisa de mim para que possa existir à medida que é não-ser, nada, logo, ele só existirá se eu realizá-lo; o Mal é uma entidade tributária de minha má consciência: “se eu afastar-me dele, ele se desvanece; é preciso que eu o sustente sem cessar em seu ser hesitante, através de uma criação continuada” (*ibid.*, p. 182). Em suma, enquanto o Bem é inércia, o Mal é liberdade, e, sobretudo, produção de aparência; expliquemos esta última afirmação: Sartre, orientado numa perspectiva cartesiana, indica que a Verdade, galvanizada pelo Bem, é uma descoberta,

---

<sup>7</sup> O que não significa, ainda de acordo com o filósofo, que ele deixará de lado a segunda solução, pois uma não pode existir sem a outra.

digamos, impessoal, isto é, uma descoberta (passiva) que o homem realiza, mas que não participa de seu ser, pois este ser pertence exclusivamente e a priori a Deus (a Verdade, sinônimo de Bem, já existe e sempre existirá mesmo que o homem não a desvele, pois ela é o resultado da bondade de Deus); no caso do Mal, trata-se de produção (ativa) de aparência do real, e nesse sentido ele depende de mim: “a aparência é satânica porque ela caricatura o ser e é tudo o que o homem pode produzir através de seus próprios meios”, conclusão, “[...] o Mal se chama também, simplesmente, o Imaginário” (*ibid.*, p. 183). Ver-se-á que Genet, reivindicando o Mal, não buscará senão substituir o mundo inteiro por uma aparência de mundo; n’outras palavras, através do Mal enquanto aparência/Imaginário, ele tentará irrealizar o mundo (o real). Nesse sentido, um rápido parêntese: em Genet, o recurso ao imaginário — enquanto poder maligno de irrealização do real — é menos uma fuga do que uma escapatória/saída de sua condenação original; tenhamos o cuidado de não deixar de indicar que falamos em escapatório no sentido preciso de uma reivindicação de Genet em relação ao que os Adultos fizeram dele — o marginal, o ladrão, o pária, o Outro de si —, logo, trata-se de, operando a “maligna” irrealização do mundo, fazer emanar de si mesmo sua natureza má, ser seu próprio fundamento.

Tecidas as determinações formais e ontológicas do Mal, passemos, finalmente, à sua definição material; mas qual seria o ato mais criminoso e maldoso? Que tipo de ação melhor realizaria o Mal radical que Genet tanto deseja? Resposta: a traição, pois “a traição não é um retorno ao Bem; é o Mal que se faz mal a si mesmo” (*ibid.*, p. 196). Ora, trair é muito mais danoso à Sociedade do que qualquer outro crime, pois ao trair, é toda a Sociedade que se torna Outro em relação ao traidor; expliquemos. De acordo com a lógica sartreana, a traição dissolve a unidade do grupo à medida que gera uma desconfiança de todos por todos: “Há um traidor entre nós!”. Basta isso. Sentimos até o fundo de nós mesmos a metamorfose; cada um de nós, para todos os outros, torna-se traidor em potência [...]. A unidade original explode; só resta um grande número de solidões” (*ibid.*, p. 198); pela traição, nós forçamos o Outro a encarnar a solidão, pois todos os demais tornam-se suspeitos e, ao mesmo tempo, tornamo-nos suspeitos para todos eles. Sartre novamente: “a consciência de ser traído é, para a consciência coletiva de um grupo sagrado, o que o delírio de influência é para o indivíduo” (*ibid.*).

Se a consciência que busca este Mal radical deve querer o Mal para o mundo e para si mesma, se ela deve querer aniquilar-se a si mesma, esta total aniquilação somente seria possível através do suicídio real, mas Genet, que escolhe sobreviver para fazer o Mal, não poderia jamais realizá-lo; desta impossibilidade chegamos a este curioso movimento, qual seja: enquanto sua consciência busca sua total aniquilação e, ao mesmo tempo, recusa o suicídio, “a busca do Nada não é para ela senão a maneira pela qual afirma sua existência, e mais ela luta contra si, mais ela existe. É o que Genet nomeia ‘a impossível nulidade’” (*ibid.*, p. 209), isto é, o fato de viver uma situação que não podemos não deixar de sofrer e, por conseguinte, irrealizar,



mas cuja irrealização total é impossível, pois a nadificação — como aliás já havia pontuado *EN*<sup>8</sup> — não vai jamais até o aniquilamento total.

Mas Genet não é aquele que joga “quem perde ganha”? Eis aqui um bom exemplo deste jogo: fracassando em seu aniquilamento total, ele obtém êxito em sua busca pelo Mal ideal, pois ele é, como vimos, fracasso e impossibilidade; “a impossibilidade de viver é precisamente a mola de sua vida, a impossibilidade do Mal é o triunfo do princípio mau; o fracasso querido e perseguido sem cessar através de suas empreitadas [...] torna-se sua vitória” (*ibid.*). Esta “impossível nulidade”, finalmente, faz com que a consciência apareça a si mesma quando busca seu aniquilamento, afinal, aniquilar-se é forçosamente consciência (de) aniquilar-se: aqui, pela primeira vez, Genet alcança a si mesmo enquanto subjetividade, torna-se, a partir desta “impossível nulidade”, o ser que sustenta no ser a sua própria impossibilidade de ser e o que ser que se faz existir por sua própria impossibilidade; “esta subjetividade impensável que ele toca para além e aquém do ser, aquém e além do possível, é a existência. Todavia, esta reivindicação da liberdade/existência através do fazer, não é senão um momento do complexo jogo de vai-e-vem de Genet: se deseja, através do fazer, a realização do Mal ideal, esta realização não visa senão o ser: “ele quer manter seu ser a partir de si mesmo e manter todos os seus atos a partir de seu ser [...]. Nós reencontramos a subordinação do fazer ao ser” (*ibid.*, p. 213). Ora, se o fazer encontra-se subordinado ao ser, e se o ser, como vimos, é tentativa de realizar a condenação-alienação do Outro sob o modo da identidade de si, será forçoso indicar que, até o momento, Genet encontra-se atravessado pelo “Olhar de Medusa” de Outrem, ou seja, seu existencialismo não deixa de ser, ao mesmo tempo, desejo de essencialismo; “esta consciência de si divina não é senão o julgamento das pessoas honestas, mas idealizado e interiorizado” (Pams, 2015, p. 201), isto é, requerido por si e para si. Desse modo, a análise da dupla dialética (do ser e do fazer) revelou-nos, finalmente, a labiríntica e complexa relação entre liberdade & alienação, para-si & outro, universal & singular.

### Referências bibliográficas

- COOREBYTER, V. de (2000). *Sartre face à la phénoménologie : autour de “L’intentionnalité” et “La transcendance de L’ego”*. Paris: Éditions OUSIA.
- COOREBYTER, V. de (2005). “Prière pour le bon usage du *Saint Genet*: Sartre, biographe de l’aliénation”. In: *Les Temps Modernes: Notre Sartre*, n. 632-633-634. Paris: Gallimard, pp. 106-139.
- LAING, R. D. & COOPER, D. G. (1971). *Raison et violence. Dix ans de la philosophie de Sartre (1950-1960)*. Paris: Payot.

<sup>8</sup> “[...] não é dado à realidade-humana aniquilar, mesmo provisoriamente, a massa de ser que é colocada diante dela. O que ela pode modificar é a sua *relação* com este ser” (Sartre, 2010b, p. 59).

- LOUETTE, J.-F. (2002). *Silences de Sartre*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- PALMS, M. (2015). “Sartre et le *Saint Genet*: de l’ontologie de la mauvaise fois à la politique de la revolte”, In: *Études sartriennes. Sartre inédit: Les racines de l’éthique*, n. 19, Paris: Éditions OUSIA, pp. 185-212.
- SARTRE, J.-P. (1976). *Situations, X. Politique et autobiographie*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (2010a). *Saint Genet: comédien et martyr*. “Tel”, Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (2010b). *L’être et le néant – Essai d’ontologie phénoménologique*. “Tel”, Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (2012). *Baudelaire*. “Folio Essais”, Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (2016). *Mallarmé. La lucidité et sa face d’ombre*. “Arcades”, Paris: Gallimard.
- SIMONT, J. (2013). “Le choix original: destin et liberté”. In: *Les Temps Modernes: Sartre avec Freud*, n. 674-675. Paris: Gallimard, pp. 68-93.

# Why Wittgenstein Doesn't Refute Skepticism

Porque Wittgenstein não refuta o ceticismo

**Raquel Krempel**

Postdoctoral researcher  
Federal University of São Paulo [Unifesp]

## ABSTRACT

In *On Certainty*, Wittgenstein formulates several criticisms against skepticism about our knowledge of the external world. My goal is to show that Wittgenstein does not here offer a convincing answer to the skeptical problem. First, I will present a strong version of the problem, understanding it as a paradoxical argument. In the second part, I will introduce and raise problems for two pragmatic responses against skepticism that appear in *On Certainty*. Finally, I will present some of Wittgenstein's logical criticisms against skepticism, which may initially be considered strong, because they seem to refute some skeptical assumptions. They concern Wittgenstein's ideas that it is logically impossible to doubt and to be mistaken about Moorean propositions, and that these propositions don't have a truth-value. But even these, I intend to show, do not really challenge skepticism, for they are not well grounded.

## KEY WORDS

Wittgenstein; Skepticism; External World; Knowledge; Doubt.

## RESUMO

Em *Da certeza*, Wittgenstein formula várias críticas contra o ceticismo em relação ao nosso conhecimento do mundo externo. Meu objetivo é mostrar que Wittgenstein não oferece aqui uma resposta convincente ao problema cético. Em primeiro lugar, apresentarei uma versão forte do problema, entendendo-o como um argumento paradoxal. Na segunda parte, vou introduzir e levantar problemas para duas respostas pragmáticas contra o ceticismo que aparecem em *Da certeza*. Finalmente, apresentarei algumas das críticas lógicas de Wittgenstein contra o ceticismo, que inicialmente podem ser consideradas fortes, porque parecem refutar alguns pressupostos céticos. Elas dizem respeito às idéias de Wittgenstein de que é logicamente impossível duvidar e confundir-se com as proposições mooreanas, e que essas proposições não têm valor verdadeiro. Pretendo mostrar, entretanto, que elas tampouco desafiam realmente o ceticismo, pois não estão bem fundamentadas.

## PALAVRAS-CHAVE

Wittgenstein; Ceticismo; Mundo Exterior; Conhecimento; Dúvida.

In notes published posthumously as *On Certainty* (OC), Wittgenstein formulates several criticisms against skepticism about our knowledge of the existence of the external world. Commentators sometimes disagree as to how to describe Wittgenstein's way out of skepticism, whether he refutes, dissolves, or demystifies skepticism, or even shows it to be aberrant.<sup>1</sup> In any case, it seems that the prevailing idea among commentators is that Wittgenstein offers a way out of the skeptical problem, or at least a good way to deal with it. But what one normally finds in the scholarship is an attempt to show how Wittgenstein attacks skepticism, without considering the skeptical point of view separately and properly.<sup>2</sup> The most common consequence of this attitude is to declare Wittgenstein's victory against an opponent that has not been properly represented.

My goal here is to show that, contrary to what many seem to think, Wittgenstein does not offer a good way out of the skeptical problem of our knowledge of the external world in *On Certainty*. I'm not going to try to assess the claim that Wittgenstein dissolves or demystifies skepticism, because these notions have not been clearly set out. Instead, I want to investigate whether Wittgenstein can be said to have a strong response to a strongly constructed skeptical argument. In order to do that, I will first present a strong version of the skeptical problem. I will understand it as a paradoxical argument, which proposes an intellectual challenge. With this characterization of the problem in mind, I will try to show that some observations against skepticism in *On Certainty* are clearly weak, but others can, in a way, be considered strong. I take it that we can read several kinds of responses against skepticism in *On Certainty*. In this paper I'm going to focus on two broad types of response that are normally not dealt with by the commentators. In the second part of this paper, I will introduce and raise problems for two responses that I consider weak, one that says that skeptical doubt is absent from everyday life and another that says that it is practically impossible to doubt Moorean propositions. I will argue that these responses do not attack anything presupposed by the skeptical problem

<sup>1</sup> Moyal-Sharrock, for instance, says that "Wittgenstein's epistemological recategorization also resulted in the more generally recognized achievement of the third Wittgenstein: his demystification of skepticism" (Moyal-Sharrock, 2004a, p. 3). Elsewhere, she says: "this is precisely what Wittgenstein does in *On Certainty*: he dissolves the problem of doubt-skepticism" (Moyal-Sharrock, 2004b, p. 163). According to Stroll, "to have diagnosed why skepticism is not merely false but aberrant is one of Wittgenstein's greatest achievements" (Stroll, 2005, p. 45).

<sup>2</sup> This kind of approach can be found, for example, in Moyal-Sharrock (2004a and 2004b) and Stroll (1994 and 2005). Exceptions are Wright (1986 and 1991) and Pritchard (2005). Wright formulates the skeptical problem in a strong manner and takes Wittgenstein to be going in the right direction against it. But his goal is not purely exegetical; rather, he uses some of the ideas present in *On Certainty* to offer his own elaborated response to the skeptical argument. Pritchard (2005) also portrays skepticism in a strong way, but he thinks that what he calls an epistemic reading of *On Certainty*, such as the one he believes Wright offers, cannot give an appropriate response to the strong skeptical problem; it gives at most, according to him, a pragmatic response. He leaves open, however, the possibility that a semantic reading would offer a better response. The type of response against skepticism that I think is the most promising is neither epistemic nor semantic, but (in Wittgenstein's peculiar sense) logical. But I'll try to show, in the final section of the paper, that even Wittgenstein's supposedly logical observations against skepticism are not effective against a strong version of skepticism.

portrayed in the first section. In the third and last part of the paper, I will introduce other criticisms against skepticism that may initially be considered strong, because they seem to deny some skeptical assumptions. They concern Wittgenstein's ideas that it is logically impossible to doubt and to be mistaken about Moorean propositions, and that Moorean propositions don't have a truth-value. The latter observation is very frequently ignored by commentators. But even these, I intend to show, do not refute skepticism.<sup>3</sup>

### 1. How to understand skepticism

To assess whether or not Wittgenstein successfully attacks skepticism, we must have an idea of the problem to be faced. What really matters is whether his criticisms are sufficient to undermine a strong version of the problem. It has become common in recent years to conceive the skeptical problem of the external world as an argument that poses an intellectual challenge, in particular, one that has a paradoxical character, because although its premises seem reasonable, its conclusion is unacceptable. This is the characterization I will adopt here. This version does not appeal to commonly made and easily refutable assumptions about skepticism, such as that accepting it requires doubting everything and changing our practices. What interests me, then, is to evaluate whether Wittgenstein's observations are strong enough to undermine this sort of argument<sup>4</sup>:

- (1) If I know I have hands, then I know that there is not an evil genius.
- (2) I do not know that there is not an evil genius.  
So, by modus tollens,
- (3) I do not know that I have hands.

“I have hands” is just one example of a proposition whose truth depends on the existence of the external world, and could be replaced by any other proposition about the external world that seems absolutely certain, such as “I live on planet

<sup>3</sup> One common interpretation of some remarks in *On Certainty* is that Wittgenstein denies the meaningfulness of the skeptical argument. So the skeptic assumes it makes sense to take skeptical hypotheses as possible falsifiers of everyday propositions, and also that it makes sense to claim not to know those propositions. Wittgenstein, on the contrary, in the spirit of his “meaning is use” motto, would be saying that the skeptical argument is meaningless because there is no context of use for it. There is no context in which people take skeptical hypotheses into consideration, nor contexts in which they claim not to know ordinary propositions. I think there are passages in *On Certainty* where Wittgenstein seems to be taking this kind of approach, but I'm not going to deal with it here, first because it would make this paper much longer, but also because I don't think it is an anti-skeptical strategy worth pursuing. Suffice to say that this reason for considering the skeptical argument meaningless is highly questionable, because it presupposes a clear distinction between ordinary and philosophical uses of language, and a preference for the first. Since there are contexts of philosophical discussion in which the skeptical argument is taken seriously and considered meaningful, it could be asked what grounds the decision to take ordinary contexts as the standard for meaningfulness. And it cannot be said that it is a purely descriptive stance that shows that, as some Wittgensteinians would like to say, for a purely descriptive stance should include in the description the philosophical use of language.

<sup>4</sup> The skeptical argument has been similarly formulated in a number of places, such as Wright (1991), Pritchard (2005) and Nozick (1981).

Earth" or "I have a human body". I will call propositions of this type Moorean proposition, in reference to Moore's "A Defence of Common Sense". Here Moore lists a series of truisms such as these, which he claims to know with absolute certainty. The skeptical argument could also be formulated by means of other usual skeptical hypotheses, such as the dream hypothesis or the hypothesis that I am a brain in a vat receiving stimuli from a neuroscientist. The evil genius, as imagined by Descartes, would have the power to make me believe in everything that is false. Any of these hypotheses could function as part of the premises of the skeptical argument, whose conclusion is intended to show that we do not know most of what we ordinarily take ourselves to know.

An interesting aspect of the skeptical argument is that, in order for its conclusion to be true, no skeptical hypothesis needs to be true. What the first premise of the argument says is that to know Moorean propositions, I need to know that the skeptical hypotheses are false, because the truth of any skeptical hypothesis is incompatible with my knowledge of Moorean propositions. For, as long as I do not know that there is not an evil genius, even if it does not exist, the epistemic status of my beliefs will be affected. That is, in order for me to know that I have hands, for example, it is not enough that the hypothesis of the evil genius is false and that my belief is true. If I recognize that the existence of an evil genius would make my belief false, then, in order for me to know that I have hands, I must know that there is not an evil genius. If I do not know that I am not being deceived by an evil genius, then I do not know whether my belief in the existence of my hands is true. If this possibility remains open, even if in fact there is not an evil genius, I will not have knowledge that I have hands, although I may still have a true belief. As Stroud says, "as soon as we see that a certain possibility is incompatible with our knowing such-and-such, it is suggested, we immediately recognize that it is a possibility that must be known not to obtain if we are to know the such-and-such in question" (Stroud, 1984, p. 27).

So, for me to know that I have hands it is not sufficient, although it is necessary, that my belief is true, and therefore that none of the skeptical hypotheses is the case. Not only must the skeptical hypotheses be false, but I must know that they are false, in order to know that my belief is true.

But of course, the problem is that I don't seem to be able to *rule out* the existence of an evil genius. Perhaps nothing indicates that it exists, but nothing indicates either that it cannot exist. I may consider the suggestion that there is an evil genius strange, but I'm not able to determine that it is false. Crispin Wright, who formulates the argument using the dream hypothesis, says that what supports the second skeptical premise is the fact that "I cannot acquire sufficient reason to believe that I am not dreaming at *t* by any empirical procedure" (Wright, 1986, p. 55). That is, there is nothing that is given in my present experience that excludes the possibility that it is part of a dream, or that it is the creation of an evil genius. All my current experience is compatible with the experience I would have if everything has been created by an

evil genius. Therefore, nothing that is given in my experience is sufficient to determine whether or not there is an evil genius. So I seem to have no choice but to accept the second premise of the argument, according to which I don't know that there is not an evil genius. And if I do not know that the skeptical scenarios are false, I have no knowledge of Moorean propositions such as "I have hands".

Still, the conclusion of the argument seems unacceptable. After all, before considering the skeptical scenarios, we accept the Moorean propositions as obviously true, as objects of certain knowledge. But once we recognize that some of the skeptical hypotheses may be true, and hence that there may be no external world, it seems necessary to conclude that we don't have knowledge of these propositions. If we accept that we must know the skeptical hypotheses to be false in order to have knowledge of Moorean propositions, and that in fact we do not know that they are false, we are forced to accept the skeptical conclusion that our beliefs about the external world do not amount to knowledge. While this conclusion may be contrary to our intuitions about knowledge, it appears necessary if we accept the plausible skeptical premises.

Several authors, such as Stroud, Wright and Pritchard, propose that we should take the skeptical problem to be an intellectual challenge of this kind. This has implications for how we should *not* regard the skeptical problem. Unlike what the common expression "skeptical doubt" suggests, we should not take skepticism to be a doctrine that requires its followers to doubt Moorean propositions in everyday life or to behave in a bizarre way. Descartes himself acknowledges that "no sane person has ever seriously doubted these things [that there really is a world, that human beings have bodies and so on]" (Descartes, 1641/1986, p. 11). The skeptical conclusion, according to Stroud, is that "we can know nothing of how it [the world around us] is, no matter what convictions, beliefs, or opinions we continue, perhaps *inevitably*, to hold about it" (Stroud, 1984, p. 32, my emphasis). So we should not conceive the skeptic as someone who must be persuaded that he knows Moorean propositions. As Wright says, "there are no real such opponents. That generations of philosophers have felt impelled to grapple with skeptical arguments is not attributable to a courtesy due to an historically distinguished sponsorship but to the fact that these arguments are *paradoxes*: seemingly valid derivations from seemingly well supported premises of utterly unacceptable consequences" (Wright, 1991, p. 89). Finally, in the same spirit, Pritchard says that "the sceptic is, properly understood, not an adversary at all, but simply our intellectual conscience who is highlighting the inconsistency of our beliefs about knowledge" (Pritchard, 2005, p. 192).

In short, for the skeptical argument to be valid, it is not necessary to assume that we should no longer believe in Moorean propositions. If it requires us to doubt anything, it is the *epistemic* status of our beliefs in these propositions. It also does not ask us, as noted by Stroud (cf. 1984, p. 66), to change the way we ordinarily

claim to know things. We need not start claiming not to know things we used to claim to know before, as we need not start taking the skeptical hypotheses into consideration in everyday contexts. The argument need not provoke a change in our linguistic practices. From an everyday point of view, everything remains the same. What we realize after considering the skeptical argument is that a plausible requirement, viz. that in order to know something we need to be able to rule out the situations that would falsify it, together with the considerations that skeptical hypotheses falsify Moorean propositions and that we do not know them to be false, lead us to the paradoxical conclusion that in fact we do not know all the things we ordinarily take ourselves to know.

## 2. Wittgenstein against skepticism: weak criticisms

With this characterization of skepticism in mind, I will take it that any strong attack against the skeptical argument should be directed either against one of its premises, or against something they presuppose. *On Certainty* is a particularly difficult book to interpret, because it is basically a set of unrevised notes published posthumously. I will try to show that it is reasonable to classify some of Wittgenstein's criticisms against skepticism in two broad types: the weak and the strong ones.<sup>5</sup> In this part of the paper, I intend to show that two criticisms that Wittgenstein formulates against skepticism in *On Certainty* can be regarded as weak, because they do not attack any skeptical premise, nor any of its assumptions.<sup>6</sup> In the third part of the paper, I will discuss some stronger criticisms.

As I said in the previous section, although skepticism and doubt are concepts usually taken to be inseparable, it is possible and desirable to deal with the skeptical problem without assuming any doubt that causes a change in our beliefs and actions. However, perhaps precisely because of the constant association between skepticism and doubt, in several passages of *On Certainty*, Wittgenstein attacks the doubt purportedly required by the skeptical problem. There are at least two lines of argument which attack skepticism in this way: (1) The observation of the absence of skeptical doubt and (2) The observation of the practical impossibility of skeptical doubt.

Let's deal with number (1) first. In several passages, Wittgenstein draws attention to the fact that, when he acts, he acts without having certain doubts. He says that

---

<sup>5</sup> In general, the commentators either focus on Wittgenstein's stronger observations against skepticism, or attribute a stronger force to the criticisms I take to be weak. I believe it is important to deal with both types, and highlight their differences, if only to expose what was Wittgenstein's conception of skepticism and to make clear what is wrong with it. I don't claim my treatment to be exhaustive. Other kinds of responses against skepticism can be found in the book (cf. n. 3), but I'm not going to pursue them here.

<sup>6</sup> It is important to note that in *On Certainty* Wittgenstein has two targets: skepticism and Moore, who took himself to have presented a definitive answer to the skeptical problem. Both criticisms appear linked in the text, but here I'm going to focus on his criticism of skepticism.



he acts with *complete* certainty (OC, §174), without raising doubts about the existence of things around him. For instance, he simply acts without “satisfy[ing] myself that I have two feet when I want to get up from a chair” (OC, §148). Wittgenstein also points out that he doesn’t doubt the existence of external objects, the regularity of the events in the world, and the reliability of his memory:

If I make an experiment I do not doubt the existence of the apparatus before my eyes. I have plenty of doubts, but not *that*. If I do a calculation I believe, without any doubts, that the figures on the paper aren’t switching of their own accord, and I also trust my memory the whole time, and trust it without any reservation (OC, §337).

His intention seems to be to show the absence of any of the alleged skeptical doubts in everyday life. When scientists, for instance, make experiments, they accept without doubt a number of things, including the existence of the instruments being used. If they were to doubt the existence of external objects, the regularity of the world and the reliability of their memory, they wouldn’t be able to carry out the experiment. But this observation does not affect skepticism. Skeptical doubts on these topics are epistemological and not practical. That is, they ask whether we can *know* that there are physical objects, whether we can *know* that future events will occur in accordance with past events, and whether we can *know* that memory can be trusted. These questions needn’t imply any change in our way of acting. For this reason, to attack skepticism, it is irrelevant to say that we act without having certain doubts. Skepticism is not denying that.

Another similar observation that Wittgenstein makes is that not only him, but any reasonable person believes, for instance, having two hands (OC, §252). The so-called “reasonable person”, mentioned a few times throughout the text, can be understood as the opposite of the insane person, who actually doubts Moorean propositions. He says that “the reasonable man *does not* have certain doubts” (OC, §220), and “any ‘reasonable’ person behaves like *this*” (OC, §254). That is, Wittgenstein is calling our attention to the absence of skeptical doubt in everyday life by normal, reasonable people. I will come back to this topic below. For now, suffice to say that there is no incompatibility between accepting the skeptical challenge and being a reasonable person. In other words, we need not assume that to be consistent, a skeptic philosopher should exhibit weird behavior, like checking that his feet remain there before getting up. That doubts about Moorean propositions are absent for reasonable people does not show that skepticism is false. Again, if there is any doubt being suggested by the skeptical argument, it concerns the epistemic status of the beliefs on Moorean propositions, and not their degree of subjective certainty.

Moreover, in several passages, Wittgenstein talks about the fact that we do not teach children to doubt Moorean propositions. Again, his goal seems to be to show that our practices are not aligned with what is supposedly demanded by skepticism.

What we teach children is a reflection of what we adults consider important, and is also a reflection of our own behavior. Certain doubts, such as those about the existence of material objects, are absent and irrelevant in most situations. They just do not appear in our practices. Therefore, they are not passed on to future generations. He says, for example:

We teach a child “that is your hand”, not “that is perhaps (or “probably”) your hand”. That is how a child learns the innumerable language-games that are concerned with his hand. An investigation or question, ‘whether this is really a hand’ never occurs to him (OC, §374). When a child learns language it learns at the same time what is to be investigated and what not. When it learns that there is a cupboard in the room, it isn’t taught to doubt whether what it sees later on is still a cupboard or only a kind of stage set (OC, §472).

Again, Wittgenstein’s intention seems to be to show that the actions observed in the world, the way we actually behave, do not support the supposed requirements of the skeptical argument, but instead show, in a way, the absurdity of skepticism. It is as if, in the spirit of the *Philosophical Investigations*, Wittgenstein was saying “do not think, look”, trying to point out with these observations the discrepancy between philosophical reflections and our practice in the world. That’s because, according to what Wittgenstein seems to believe, skepticism requires us to have some doubts about the existence of external objects that are clearly absent in our lives.

But again, the skeptical argument does not intend to describe how we act. It would only be possible to use the discrepancy between skepticism and practice to refute skepticism if it were committed to describing our practices. Wittgenstein’s observations on the absence of skeptical doubt in everyday life are correct, but irrelevant to skepticism. That is, he is right in saying that we don’t have certain doubts in everyday life, that reasonable people believe in Moorean propositions and that children are not taught to doubt these propositions. But these observations won’t work to undermine skepticism. So Wittgenstein’s remarks on the absence of doubt in everyday life do not affect the skeptical argument formulated in the first section.

But in addition to observing that the skeptical doubt *does not* appear in practice, Wittgenstein also argues that it *could not* appear. That is, he argues for the practical impossibility of skeptical doubts. This is the second sort of weak criticism against skepticism I mentioned above. Let’s look at some passages:

Might I not believe the contrary after all [of the earth having existed long before my birthday]? But the question is: What would the practical effects of this belief be? (OC, §89). What would it be like to doubt now whether I have two hands? Why can’t I imagine it at all? What would I believe if I didn’t believe that? So far I have no system at all within which this doubt might exist (OC, §247). If I ask someone “what colour do you see at the moment?”, in order, that is, to learn what colour is there at the moment, I cannot at the same time question whether the person I ask understands English, whether he wants to take me in, whether my own memory is not leaving me in the lurch

as to the names of colours, and so on (OC, §345). Imagine a language-game “When I call you, come in through the door”. In any ordinary case, a doubt whether there really is a door there will be impossible (OC, §391).

One way of reading these passages is taking Wittgenstein as highlighting the impossibility of doubting Moorean propositions in everyday life, because of the unacceptable consequences, and impossible demands, that these doubts would have if they were exercised in everyday life.<sup>7</sup> That is, he seems to conclude that skeptical doubt is impossible because, if exercised in practice, it would have devastating effects. If I doubted the existence of my hands, I wouldn’t know what to believe anymore. If I decided to question everything, not excluding anything from the scope of doubt, I would no longer be able to carry on simple conversations, because I would have to doubt the meanings of the words I uttered. If I were always in doubt about the existence of external objects, I would not be able to perform common everyday tasks, like opening a door, or playing a game of chess (cf. OC, §346). In short, everyday tasks would be impractical. In fact, one could not survive. We need to accept certain things without doubt in order to be able to act in everyday life. Hence the practical impossibility of skeptical doubt.

Several commentators seem to think that Wittgenstein shows the absurdity of skepticism because he makes explicit its practical impossibility. Stroll, for instance, thinks that the skeptic who doubted everything would be someone whose behavior is senseless:

Wittgenstein’s sceptic is an individual who raises doubts that the average person would never conceive of. [...] His worries are obsessive and non-terminating. [...] All of us grow up in a community and our behaviour is determined to be sensible or not by its conformity to the rules of such an assemblage. The obsessive sceptic is not behaving according to such procedures; and this is why his behaviour is senseless (Stroll, 2005, p. 45).

Wright, although not accepting Stroll’s naive view of an obsessive skeptic, seems to endorse Wittgenstein’s idea that skeptical doubt would be impossible in everyday life because it is not clear what it would be like to adopt it. According to him,

It is seriously unclear what it could be to suspend these beliefs, or hold others contrary to them. What might be the scheme of beliefs and goals of a rational subject who doubted the existence of matter? How, from a viewpoint within our scheme, might he be expected to behave? (Wright, 1986, p. 90).

So in a stronger way of reading these passages, Wittgenstein would be saying not (just) that changing our beliefs would have devastating practical consequences, but

---

<sup>7</sup> Some interpreters might prefer to read these passages not as merely pragmatic responses, but as part of Wittgenstein’s logical objections against skepticism. I place them here because, in my reading, they are not as strong as the logical criticisms I will consider in part 3, but also because I think they seem to assume that adopting skepticism would require some practical changes, and the formation of new beliefs.

that it's actually impossible to change our beliefs at will, because having skeptical doubts would require a new belief system, which we don't have at our disposal. But still, this seems to presuppose a view of skepticism not as a paradoxical intellectual challenge, but to some degree a practical challenge that would demand the revision of our belief system. Wright's passage is curious because, in the same paper, he supports precisely the idea argued for in the first section of this paper, that the skeptical problem should be seen as a paradox. But if skepticism is seen as a paradox, it is irrelevant to consider which other beliefs we would adopt if we were to abandon ours. The skeptical argument does not ask us to abandon our belief system and form a new one. We are not required to believe that there is no external world, and adapt our other beliefs accordingly. Even if it's true that we are forced to stick to our belief system, because we have no other rational alternative, and no idea how to form a new one, that doesn't mean it cannot be intellectually challenged. From a skeptical point of view, it is then irrelevant that it is supposedly impossible to doubt Moorean propositions in everyday life, either because these doubts would have devastating consequences, or because they would require us to formulate a new belief system, which is supposedly impossible.

In other passages, Wittgenstein suggests another reason for the impossibility of the skeptical doubt in everyday life, related to the one concerning the absence of skeptical doubts by reasonable people. He also says that reasonable people *cannot* have certain doubts:

Can I believe for one moment that I have ever been in the stratosphere? No. [...] There cannot be any doubt about it for me as a reasonable person (OC, §§218-219). I cannot at present imagine a reasonable doubt as to the existence of the earth during the last 100 years (OC, §261).

What the above comments suggest is that skeptical doubt is impossible for a reasonable person. That seems to be, in a way, a conceptual observation. If you are a reasonable person, you cannot have certain doubts, because being reasonable involves not having certain doubts (cf. §220, §252, §254). Similarly, a reasonable doubt about the existence of material objects, for example, is impossible, because a doubt of this type in ordinary life would be unreasonable. Anyone who actually ceased to believe Moorean propositions such as "I am a human being" would certainly not be considered reasonable. Wittgenstein suggests that this behavior would be a sign of madness or mental disturbance, not of a mistake or doubt. According to him,

If my friend were to imagine one day that he had been living for a long time past in such and such a place, etc. etc., I should not call this a *mistake*, but rather a mental disturbance, perhaps a transient one (OC, §71) If Moore were to pronounce the opposite of those propositions which he declares certain, we should not just not share his opinion: we should regard him as demented (OC, §155).

According to Wittgenstein, the difference between a mistake and a mental disturbance, or the difference there is between treating something as a mistake or as a mental disturbance (OC, §73) would be that, unlike the case of mental disturbance, when someone makes a mistake, it is possible to understand where it comes from, given what the person already knows (OC, §74). Also, when someone makes a mistake and says something false, it is possible to show why it was a mistake and how her claim is incompatible with the rest of our beliefs. As Wittgenstein says, “in order to make a mistake, a man must already judge in conformity with mankind” (OC, §156). But if someone says with conviction something like “the planet Earth does not exist”, contradicting something that we all believe, according to Wittgenstein, we would not treat this as a mistake, nor call it such, because apparently that person does not share with us the background necessary to understand what we understand. In cases like this, I would not know what to say to this person to convince her that what she says is not correct, and so the natural reaction would be consider her mentally disturbed. Similarly, if someone were to doubt Moorean propositions in everyday life, we would not call this a behavior of doubt. What we normally call “doubt” can at least in principle be solved (cf. OC, §3). But apparently nothing could be said to solve the doubts of someone who were not certain of the existence of her hands, looking at them from all angles with an investigative air. Therefore, it would be more appropriate to call this a mental disturbance than a doubt (OC, §154, §255).

This criticism of Wittgenstein involves an observation on how the words “mistake” and “doubt” are used in ordinary life. Against a skeptic who says that we can be mistaken about Moorean propositions, or that we can doubt them, Wittgenstein says that this is impossible because no mistake or doubt of this kind can appear in practice; if it were to appear, it would not be called a “mistake” or a “doubt”, but a sign of madness. But none of this is incompatible with the skeptical argument, as I have set it out. Indeed, a skeptical philosopher can fully agree with Wittgenstein and accept that there cannot be a reasonable doubt in practice about the existence of external objects. He can also accept that someone who actually believed the negation of Moorean propositions would be described as crazy, and her behavior would not be called a behavior of “doubting”, or a “mistake”. The observation that if I were to manifest doubt about the existence of my hands in practice I would not be considered a reasonable person and my behavior would not be legitimately called a behavior of doubting doesn’t affect skepticism. What the conclusion of the skeptical argument says is that, because of my ignorance of the falsity of the skeptical scenarios, I don’t really know Moorean propositions. Again, the conclusion of the argument does not say that I should doubt Moorean propositions in everyday life. It also does not say that I should call “reasonable doubt” the behavior of someone who actually doubted Moorean propositions. The argument assumes that I can be mistaken about Moorean propositions, but it doesn’t say that I should start acting

as if I were. So none of these observations about how we would or would not label the behavior of someone who, as it were, lived his skepticism, really affects the skeptical argument. Skepticism, as formulated in the first section, is not supposed to be lived. It requires only the acceptance that we can be mistaken about Moorean propositions, and therefore that we do not know them. And to refute that, it won't do to say that the manifestation of reasonable doubt or of a mistake about Moorean propositions is practically impossible.

Thus, Wittgenstein's remarks considered so far do not attack the intellectual challenge posed by the skeptical problem presented in the first section. They show no error either in the premises of the argument or in any of its assumptions. However, some parts of *On Certainty* can be interpreted as going against what may be considered assumptions of the argument. In the next section, I will deal with criticisms of this type. My aim is to show that even these are not strong enough to refute skepticism, because they still assume that skepticism is a challenge to our practices (in this case, epistemic practices).

### 3. Strong criticisms

The premises of the skeptical argument seem to assume that we can be mistaken about Moorean propositions and that it is possible to doubt them at least from a philosophical or theoretical point of view, in the sense that we can question whether we really know that they are true. They also seem to assume that Moorean propositions have a truth-value, that is, that they are either true or false. The idea is that if some skeptical hypothesis is the case, Moorean propositions are false. If they are not, and the world really is like we think it is, then these propositions are true. Certain remarks of Wittgenstein can be read as counterpoints to these ideas, and can therefore be taken as stronger observations against skepticism. As I intend to show below, Wittgenstein denies the logical possibility of doubt and of us being mistaken about Moorean propositions, and probably for this reason, he also denies that they have truth-value.<sup>8</sup>

In the previous section, I presented one of Wittgenstein's arguments against skepticism that I consider weak, regarding the practical impossibility of mistake or doubt

---

<sup>8</sup> Another anti-skeptical strategy Wittgenstein takes in *On Certainty*, which is probably the most discussed in the literature, concerns his denial that Moorean propositions can be objects of knowledge. According to him, for a proposition to be knowable, it must be possible to justify it with something more certain than it (cf. OC, §1, §243, §250, §307). Moorean propositions, however, are not justifiable by anything more certain than them, because they are already what is more certain. Therefore, knowledge would not be a category that applies to them. They would be simply groundless. We couldn't either claim to know them, like Moore, or claim not to know them, like the skeptic. Against this idea, I agree with Pritchard (2005). I don't see why the observation that they cannot be justified should lead to the conclusion that knowledge doesn't apply to them, and not to the very skeptical idea that, precisely because we cannot justify them, we cannot know them. In short, it seems to me an arbitrary way out of skepticism to stipulate that knowledge is not a category that can be applied to Moorean propositions, instead of saying that we lack knowledge of them. But I won't deal with this objection against skepticism in this paper, since I want to focus on some less discussed ones.

about Moorean propositions. But Wittgenstein develops in *On Certainty* another kind of argument against skepticism, which is stronger because it says that the mistake or doubt about Moore's propositions must be *logically* excluded (cf. OC, §51, §155, §194, §454).<sup>9</sup> So Moore's propositions cannot be subject to skeptical doubt, not only because this doubt would have unacceptable practical consequences, or because it would require us to revise our belief system, but also because, in order for there to be what we ordinarily call doubt, it is necessary for certain propositions to be exempt from doubt (cf. OC, §88, §341, §450, §625). Similarly, in order for someone to make a mistake, there must be propositions about which one cannot be mistaken. Mistakes and doubts only exist, according to Wittgenstein, because there are propositions that we cannot doubt and about which we cannot be mistaken. Wittgenstein's idea is that these propositions form the background that guarantees the possibility of our language games, including those of doubt and of mistake. That is, in order for our claims of doubt and admissions or attributions of a mistake to exist and be meaningful, there must be certain propositions which are not themselves doubted and about which we cannot be mistaken. The idea that Moore's propositions cannot be subject to doubt, and that we cannot be mistaken about them, leads Wittgenstein to assign them a special logical role (cf. OC, §136), calling them logical or grammatical propositions. According to him, "my convictions do form a system, a structure" (OC, §102), which is characterized, among other things, by not being doubted and, above all, by being beyond the possibility of falsification.

The distinction between empirical propositions and logical or grammatical propositions (also called "hinge propositions" in the literature) is one of the central themes of *On Certainty*. Empirical propositions, as their name suggests, can have their truth-value discovered after empirical verification. Grammatical propositions, on the contrary, function like rules of a game (cf. OC, §95, §494), which are neither true nor false. Just like rules that tell us what we need to accept before we can play a game, they describe what needs to be accepted so that there can be language games. Another distinction that Wittgenstein makes is between a hypothesis and a world-picture (OC, §167). A hypothesis (as an empirical proposition) is something that can be tested and then proven true or false. A world-picture, however, is the condition for us to judge something as true or false. It is not itself tested or questioned. My world-picture, as Wittgenstein says, "is the inherited background against which I distinguish between true and false" (OC, §94). Wittgenstein seems to think that the world-picture itself is neither true nor false: "I have a world-picture. Is it true or false? Above all it is the substratum of all my enquiring and asserting" (§162).

<sup>9</sup> Other commentators insist that Wittgenstein's point against the possibility of skeptical doubt is logical, such as Wright (1991, p. 104) and Williams (1991, p. 14). I agree that this is a central aspect of Wittgenstein's anti-skeptical strategy but, as I tried to show in the previous section, it is not the only one. Besides, I believe their approach don't take into consideration the problems that I'm going to raise against this allegedly logical attack against skepticism.

Also, “if the true is what is grounded, then the ground is not *true*, nor yet false” (§205). The propositions describing this world-picture, which are precisely the Moorean propositions, would also be neither true nor false, since the very world-picture they describe is not true or false.<sup>10</sup>

Wittgenstein's idea that Moorean propositions are grammatical propositions that are neither true nor false is original because, at first glance, propositions like “I have two hands” or “I have never been in another galaxy”, seem to be empirical. This is because they have the same form of other propositions that are in fact empirical, such as “I have two cats” or “I have never been to Argentina”, which can be verified or tested, and which are informative and can be true or false. But, as Wittgenstein observes, “not everything that has the form of an empirical proposition *is* one” (OC, §308). Grammatical or logical propositions, as their name suggests, reflect the grammar or logic of our language, the rules that underlie our linguistic uses, which must be accepted for language games to be possible. So contrary to appearances, they are not indubitable truths, because according to Wittgenstein they don't really have a truth-value.

Again, Wittgenstein's argument points to the alleged special logical role played by Moorean propositions within the grammar of our language. Moorean propositions must be exempt from doubt so that doubt can exist, since “doubt itself rests only on what is beyond doubt” (OC, §519). But they also, more generally, must be out of the scope of doubt in order for thinking, judging, questioning, and any other language game to be possible:

About certain empirical propositions no doubt can exist if making judgments is to be possible at all (OC, §308). The *questions* that we raise and our *doubts* depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on which those turn (OC, §341). It belongs to the logic of our scientific investigations that certain things are *in deed* not doubted (OC, §342). Certain propositions seem to underlie all questions and all thinking (OC, §415). So is this it: I must recognize certain authorities in order to make judgments at all? (OC, §493). A language-game is only possible if one trusts something (OC, §509).

But besides having a system of propositions that is beyond doubt, for us to be able to think, to judge something as true or false, to ask questions, to claim to know or to doubt something, etc., the propositions that form that system must also not be falsifiable. Note that it is not only that people should accept a system of Moorean

---

<sup>10</sup> In some initial paragraphs, Wittgenstein seems to accept that Moorean propositions are true. He says, for example, that “the *truth* of certain empirical propositions belongs to our frame of reference” (OC, §83). However, the prevailing idea in the text is that they are neither true nor false. The best way to interpret §83 seems to be that we can call them “true” if we like, but only in a diluted sense of “true”, meaning only that they are the unmoving foundation of our language games (OC, §403). So they are not to be taken as true in the usual sense, as corresponding to how the world is (OC, §191, §199).



propositions *as if* they could not be false, so that they can think, judge, etc. Wittgenstein's idea seems to be that these propositions *cannot* in fact be false. Besides saying, as we've seen, that Moorean propositions describe our world picture, which is neither true nor false, Wittgenstein says things like:

Are a lot of our statements *incapable* of falsehood? For that is what we want to say (OC, §436). I am inclined to say: "That *cannot* be false." That is interesting; but what consequences has it? (OC, §437). This statement ["That's a house"] appeared to me fundamental; if it is false, what are 'true' or 'false' any more?! (OC, §514). If my name is *not* L. W., how can I rely on what is meant by "true" and "false"? (OC, §515).

So Moore's propositions *cannot* be false because, if they were false, we would not know, for instance, how to assign truth or falsity to empirical propositions. We would not be able to judge things as true or false, in part because the meanings of "true" and "false" would cease to be clear. That would presumably damage our capacity to think and judge.

So my world-picture is something that needs to be accepted without doubt because otherwise thinking wouldn't be possible. It is neither true nor false, because it is the substrate against which we distinguish between true and false (OC, §94, §162). And, more strongly, Moorean propositions cannot be false, because if they were false, the meanings of "true" and "false" would be unclear. "True" and "false" mean what they do in part because certain things *cannot* be false.

The fact that we think, judge, etc., shows that there are propositions that have to be accepted, and Wittgenstein claims that these propositions must be unfalsifiable (and unverifiable, since they are also the basis for the game of verification to work). In short, Moore's propositions function as objective certainties<sup>11</sup> that have no truth-value, and as such they cannot be false, for they guarantee the very meaning and possibility of assigning truth or falsity to other propositions.

We can thus infer from what's been said that Wittgenstein would consider false the skeptical assumption according to which Moorean propositions may be false. According to him, taking into account our belief system, and precisely to ensure its validity, we should admit that propositions such as Moore's are neither true nor false. Also, we presumably cannot doubt or be mistaken about something that is neither true nor false. Thus, he would also take to be false skeptical assumptions that we can be mistaken about Moorean propositions and that we can at least in principle doubt our knowledge of them. Wittgenstein seems to think that the fact that there are all sorts of language games shows that some propositions must be beyond the scope of doubt. Once we grant that these propositions are logically beyond doubt and mistake, that they are the foundation for thought, and that they in

---

<sup>11</sup> As opposed to subjective certainties. According to Wittgenstein, objective certainties play a special logical role, whereas "subjective certainties" refers to the psychological state of certainty (cf. OC, §194).

fact are like rules that have no truth-value, we can accept that Wittgenstein offers a way out of the skeptical problem. "There is an external world" is no longer a proposition that could be subject to doubt, and we cannot be mistaken about it either, since it has no truth-value, and cannot be false. Once it is shown that these skeptical assumptions are false, we no longer need to worry about the possible nonexistence of the external world, as suggested by skepticism.

The problem is that Wittgenstein does not really show that these skeptical assumptions are false. In his argument, he assumes that in order for thinking, judging, etc., to exist, there must be propositions that are logically exempted from doubt. He also assumes that these propositions must be in fact neither true nor false. Since we think and judge, there are propositions that must not be doubted, and since these propositions only describe the background against which we think, doubt, judge something true or false, etc. (let's call all these "epistemic practices"), they have no truth-value and cannot be false. And if so, presumably no skeptical scenario can be the case, because if it were, Moorean propositions would have a truth-value: they would be false. But it is not really clear either that Moorean propositions must have no truth-value, or that they must be logically exempt from mistake and doubt, for there to be epistemic practices.

Even if it is true that Moorean propositions must be exempt from doubt for us to be able to think and judge, it is not clear they should in fact have no truth-value, for us to be able to judge other propositions to be true or false. Nor is it clear that they should be incapable of being false in order for "true" and "false" to preserve their meaning. That is, it is not clear that for our epistemic practices to work, Moorean propositions must be incapable of falsehood. Skepticism seems to show precisely that this is not a legitimate requirement. Skeptical scenarios such as the evil genius *show* that these propositions can be false with almost everything remaining the same, without any change being necessary in the way we think and judge in everyday life. It is precisely for this reason that our experience does not allow us to decide whether or not there is an evil genius: it is compatible with both scenarios. Everything remains as it is for me, even if there is an evil genius and everything I believe is false. Also, there is no need to assume, with Wittgenstein, that the meanings of "true" and "false" would be unclear in case everything we believe to be true is in fact false. We would just be *wrong* about the truth-value we believe our most basic beliefs to have (that there is an external world and so on). In case we learned that we are in fact in a skeptical scenario, there would be no need to assume a change in the meanings of "true" and "false"; though there would probably be a change in which propositions we take to be true and which we take to be false. That is, we might wish to revise our attribution of truth and falsity to propositions, if we wanted to be consistent with our knowledge that we are in a skeptical scenario. But it is unclear why Wittgenstein assumes that the meanings of "true" and "false" would change. And even assuming with Wittgenstein that the meanings of "true" and "

false” would have to be revised if Moorean propositions were false, that still doesn’t show that Moorean propositions don’t have a truth-value. The most it shows is that we might have to reexamine the meanings of some words.

As I understand skepticism, it does not simply assume that Moorean propositions can be false. It *shows* this, by presenting possible scenarios that would make these propositions false. It is Wittgenstein who seems to stipulate, not to show, that they cannot be false, on the assumption that epistemic practices could not exist, or would have to be revised, if they were false. That is, Wittgenstein does not show that it is really necessary for these propositions to have no truth-value for our practices of thinking, judging, doubting, etc. to work. And skepticism seems to show precisely that this is not the case, that our epistemic practices could be just like they are if there were no external world.

So skepticism shows that Wittgenstein’s requirement that Moorean propositions need to have no truth-value is ill advised. But also ill advised is Wittgenstein’s idea that these propositions must *logically* be exempt from doubt and mistake for there to be thinking and judging. For in philosophical contexts, situations in which we consider the skeptical argument, we can doubt whether we know the truth-value of Moorean propositions, precisely because we recognize that there are certain scenarios that would make them false. We can then accept that they can be false and that we can be mistaken about them, without being unable to think or judge. Someone who considers the skeptical argument and agrees that our knowledge about Moorean propositions can be doubted is actually thinking, thinking that the argument is valid, that its conclusion may be true, etc. And if, when I do philosophy, I can conceive possible scenarios which, if true, would make me be mistaken about Moorean propositions, with everything remaining the same, then it is not really *logically* necessary, in the usual sense of the word, that certain propositions are beyond doubt or mistake. Intellectual chaos is not a necessary consequence of doubts or mistakes about our knowledge of the truth-value of Moorean propositions. In the end, Wittgenstein seems to be simply stipulating that Moorean propositions must be logically beyond the scope of mistake and doubt, for skepticism shows us precisely the opposite.

The most that Wittgenstein can say is something much weaker than he probably originally intended, that is, that in *ordinary situations* Moorean propositions must be accepted without doubt, *as if* they could not be false, so one can keep up with the everyday epistemic practices of making judgments, claiming to know things, doubting or justifying something, asking a question, etc. That is, when Wittgenstein says that Moorean propositions must logically be exempt from doubt, the most we can make of it is that, for ordinary epistemic practices to be possible, they must normally be taken for granted, accepted without doubt. Similarly, when he says that they cannot be false, the most we can make of it is that they need, in everyday life, to be

accepted *as if* they could not be false, for our epistemic practices to work. Wittgenstein can say that it is part of the logic, or of the way our *everyday* epistemic practices work, that they rely on a system of propositions that is accepted as being both beyond doubt and as unfalsifiable. But that seems to be just a description of how the epistemic practices usually work in ordinary situations. The philosophical questioning of Moorean propositions just shows that there is no real *logical* necessity in their acceptance without doubt, and that we can be mistaken about them, since they can be false. Therefore, the logical impossibility of doubt, or of falsehood of these propositions that Wittgenstein talks about, can at most be a disguised practical impossibility.

Thus, Wittgenstein shows neither that it is necessary that these propositions have no truth-value, nor that they are logically exempt from doubt and mistake. He shows at most that, in everyday life, to be able to proceed with our epistemic practices, we must accept certain propositions without doubt, as if they could not be false, even if in fact they can be false and can be doubted in philosophical reflections. But that is not at odds with skepticism. The skeptic doesn't doubt Moorean propositions *per se*. He doesn't doubt that he has hands, he doubts that he has *knowledge* about the existence of his hands. That doubt is unchallenged by Wittgenstein's observations. And, as stated earlier, the acceptance of the validity of the skeptical argument need not imply a change in our practices, even epistemic ones. As Stroud notes, skepticism implies the lack of knowledge of Moorean propositions, but not a change, for example, in the way we ordinarily claim to know things, or doubt things, or judge, etc. Knowledge possession and epistemic-linguistic practices are different things. When we consider the skeptical hypotheses, we realize that our knowledge of Moorean propositions may be doubted and that they may be false, and if we accept the argument we conclude that we don't really know these propositions. But we can keep our everyday epistemic practices intact.

Wittgenstein's remarks are certainly interesting and can help us better understand our everyday epistemic practices. But they are not enough to undermine the intellectual challenge that skepticism presents us. Wittgenstein does not refute what I initially said could be called skeptical assumptions, that is, the ideas that Moorean propositions can be false, and that we can be mistaken about them and doubt them on a theoretical level. We may have to accept, in everyday life, that Moorean propositions cannot be false, and it's possible that we ordinarily have to accept them without doubt, otherwise our epistemic practices could not work. But skepticism shows us that these propositions can in principle be doubted, and that we can be mistaken about them, since they can be false. It is possible that they are false, because it is possible that some skeptical scenario is the case. If the world is indeed as I believe it is, if all skeptical hypotheses are false, these propositions are true. In any case, they have a truth-value. As I argued, Wittgenstein is not successful in showing that our epistemic practices prevent the falsity of Moorean propositions. If Moorean propositions have truth-value, it seems reasonable to say that we either know that

they are true, or we don't. And if they can in principle be known, but we, because of the skeptical hypotheses, don't know their truth-value, then we do not know them. They will continue to be unknown until we know that the skeptical hypotheses are false. And so we return to skepticism. The stipulation that certain propositions cannot be doubted and that they don't have truth-value appears to be an *ad hoc* way out of skepticism, which is more like a refusal of the skeptical challenge than a refutation of it.

## References

- DESCARTES, R. (1986). *Meditations on First Philosophy*. Tradução de J. Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOORE, G. E. (1993). "A Defence of Common Sense". In: BALDWIN, T. (Ed.), *G.E. Moore: Selected Writings*. London: Routledge.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2004a). *The Third Wittgenstein*. Hampshire: Ashgate.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2004b) *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan.
- MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W. H. (2005). (Eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan.
- NOZICK, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- PRITCHARD, D. (2005). "Wittgenstein's *On Certainty* and Contemporary Anti-Scepticism". In: MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W. H. (Eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan.
- STROLL, A. (1994). *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press.
- STROLL, A. (2005) "Why *On Certainty* Matters". In: MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W. H. (Eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan.
- STROUD, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, M. (1991). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1969). *On Certainty*. Tradução de D. Paul e G. E. M. Anscombe. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- WRIGHT, C. (1986). "Facts and Certainty". In: *Studies in the Philosophy of Logic and Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- WRIGHT, C. (1991). "Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon", *Mind* 100, 87-116.



# A morte do poeta: Benjamin leitor de Hölderlin

The Poet's Death: Benjamin Reader of Hölderlin

**Ulisses Razzante Vaccari**

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia  
Universidade Federal de Santa Catarina [UFSC]

## RESUMO

O artigo, num primeiro momento, busca contextualizar as condições de surgimento do ensaio *Dois poemas de Friedrich Hölderlin*, de Benjamin, recorrendo a alguns fatos históricos, como a morte de seu amigo Fritz Heinle e Nobert von Hellingrath. Ligadas ao estopim da Primeira Guerra Mundial, tais mortes representam para Benjamin a morte de toda uma geração de jovens, na qual ele havia depositado toda a esperança de renascimento da cultura alemã. A leitura que faz de Hölderlin, nesse sentido, tem um fim político, ao procurar combater uma interpretação esteticizante de seus poemas, influenciada pelo círculo de Stefan George. Num segundo momento, o artigo aprofunda a leitura do ensaio de Benjamin sobre Hölderlin, buscando definir o conceito de “poetificado” como conceito central de sua crítica de arte, evidenciando em que medida esse conceito lhe serve como contraposição às leituras provenientes do círculo de George, entre elas, a do próprio Hellingrath.

## PALAVRAS-CHAVE

Morte do poeta; Bela aparência;  
Poetificado; Sublime.

## ABSTRACT

The article, at first, seeks to contextualize the conditions for the appearance of Benjamin's *Two poems of Friedrich Hölderlin*, using some historical facts, such as the death of his friend Fritz Heinle and Nobert von Hellingrath. Linked to the trigger of World War I, these deaths represent for Benjamin the death of an entire generation of young men, in whom he had placed all hope of revival of German culture. Hölderlin's reading in this sense has a political end in seeking to counteract an aestheticizing interpretation of his poems, influenced by Stefan George's circle. In a second moment, the article deepens the reading of Benjamin's essay on Hölderlin, seeking to define the concept of “poetized” as a central concept of his art criticism, showing to what extent this concept serves as a counterpoint to the readings from the circle of George among them Hellingrath's own.

## KEY WORDS

Poet's Death; Beautiful Appearance;  
Poetified; Sublime.

...para nós, o trágico consiste no fato de nos afastarmos do reino dos vivos, de modo inteiramente silencioso, empacotados numa caixa qualquer, e não de sermos devorados pelas chamas que não soubemos amestrar.

Hölderlin, carta a Böhlendorff,  
4 de dezembro de 1801

*Hoje, a morte é cada vez mais expulsa do universo dos vivos.*

Walter Benjamin, *O Narrador*

## I. A morte de Fritz Heinle e a poetização da guerra

Em *Geschichte einer Freundschaft*, Gerschom Scholem indica que Benjamin conhecia a obra de Hölderlin desde sua mais tenra juventude, antes mesmo da publicação da edição crítica de suas obras em 1913 por Norbert von Hellingrath. Na primeira ocorrência desse contato registrada em seu livro (cf. Scholem, 2016, p. 23), o autor relembra ter visto sobre a mesa de trabalho de Benjamin, em 1915, a edição das obras de Hölderlin publicada em 1905 pela Insel Verlag<sup>1</sup>, ao lado de obras de Baudelaire, Píndaro e Mörike (cf. *ibid.*, p. 25). Em *Metafísica da Juventude*, porém, observa-se que o contato de Benjamin com Hölderlin é ainda anterior a este ano de 1915. Escrito entre 1913 e 1914, o ensaio, considerado dos mais importantes de sua produção juvenil, traz como epígrafe os seguintes versos do poema *O Aedo Cego*, de Hölderlin: “Onde estás, Juventude! Que sempre / me desperta nas horas matinais, onde estás Luz?”<sup>2</sup> (*apud* Benjamin, 2015, vol. III, p. 65). Em Hölderlin, Benjamin busca um fundamento poético para sua filosofia ainda em formação, cujo traço principal repousa no despertar metafísico de uma juventude anestesiada pela educação transmitida na universidade e pelo modelo de família burguesa. Essas duas instituições — universidade e família —, ao cindir Eros produtor e reprodutor, privavam a juventude daquele erotismo socrático<sup>3</sup> tão necessário para o verdadeiro conhecimento, que resultava assim sem vida e sem espírito, transformado num “saber” meramente

<sup>1</sup> Trata-se da edição de Paul Ernst e Wilhelm Böhm. Incompleta, esta edição não trazia publicadas as conhecidas traduções de Sófocles, nem os hinos tardios de Hölderlin, escritos após 1802, o que só será feito na edição crítica organizada por Norbert von Hellingrath. O presente texto abordará a relação de Benjamin com Hellingrath a seguir.

<sup>2</sup> Em O conceito de crítica de arte no romantismo alemão, Benjamin cita uma variante desses versos de Hölderlin, retirada do poema *Quíron*, de 1801: “Onde estás tu, pensador!, que sempre tens que / Passar ao lado, em tempos, onde estás tu, luz?” (Benjamin, 1993, p. 108).

<sup>3</sup> Cf. para isso os textos *Romantismo* (Benjamin, 2013, pp. 53-58), *Educação Erótica* (In: Benjamin, 2015, vol. III, pp. 45-46) e *Sócrates* (In: Benjamin, 2015, vol. III, pp. 103-106).



mecânico. A menção a Hölderlin, no ensaio, se dá no universo do romance *Hipérion*, que expõe o despertar do *jovem* personagem por sua vocação poética em tempos de morte da poesia. Benjamin recria em seu ensaio esse ambiente, sobretudo no conhecido diálogo entre o gênio e a prostituta, no qual esta última exclama: “Dê-me sua mão, sua mão adormecida faz-me sentir que você esqueceu todos os poemas”. Ao que responde o gênio: “Só consigo pensar em minha mãe. [...]. Ela me deu à luz. Como você, ela deu à luz a uma centena de poemas mortos” (Benjamin, 2015, vol. III, p. 68).

Todo o universo da produção poética de Hölderlin orbita em torno da questão da morte do poeta na modernidade. Não apenas o *Hipérion* é construído em torno desse tema, mas também a tragédia inacabada *A morte de Empédocles*, que tem por objeto o iminente suicídio do poeta no Etna, após ter sido expulso por seu povo de sua cidade, seguindo nisso a história contada por Horácio: “[...] e lhe contarei o fim do poeta siciliano: desejoso de passar por um deus imortal, Empédocles saltou, de sangue frio, nas chamas do Etna” (Horácio, 1992, p. 68). Também nos hinos tardios, como em *Pão e vinho*, *Patmos* e *Timidez*, Hölderlin poetiza o declínio moderno dessa figura do poeta que, na Grécia antiga, era celebrada como mestre e educador da humanidade. Neste mundo ensurdecido pelas forjas bramantes, pelos ruídos dos automóveis e das fábricas, pela multiplicação infinita dos choques nas metrópoles, a palavra poética perde sua eficácia, seu poder de manter unidos homens e celestiais. Imersos numa modernidade sem poesia, os homens se fecham por um lado em seu próprio mundo da técnica e, por outro, os deuses se retraem num Olimpo longínquo, enquanto o poeta vive sua solidão melancólica, sem o reconhecimento e o apoio dos viventes, restando-lhe apenas a opção do suicídio ou o esquecimento da loucura, como se deduz das palavras do próprio Empédocles: “Onde estais, ó deuses? Ai, como um mendigo / Me abandonais a este peito...” (Hölderlin, 2008, p. 107). E mais adiante: “Agora choro como um rejeitado / E não gostaria de ficar em lugar algum!” (*ibid.*, p. 115).

O tema da morte do poeta na modernidade constitui, assim, o pano de fundo hölderliniano que Benjamin retoma, buscando pensar a condição da juventude à beira da Primeira Guerra Mundial. Essa referência, no entanto, é ainda reforçada por um acontecimento biográfico, recorrentemente lembrado pelos comentadores. Em 1914, seu grande amigo e poeta Fritz Heinle comete suicídio na conhecida *Sprechsaal* do Tiergarten, em Berlim, onde o grupo sionista da *Jugendbewegung*, do qual Benjamin fazia parte, se reunia semanalmente para discutir literatura, judaísmo e a reforma do sistema escolar-universitário alemão. O suicídio do amigo e poeta coincide com o estouro da Primeira Guerra e com a dissolução do *Jugendbewegung*,

fato este que ecoa fundo no espírito de Benjamin, como se pode ler em sua correspondência e nos relatos de Scholem.<sup>4</sup> Este último, com efeito, não deixa de estranhar a reação de Benjamin que, diante da notícia do suicídio de Heinle, enclausura-se na Suíça, onde se põe a ler Hölderlin, ocasião em que escreve o conhecido ensaio *Dois poemas de Friedrich Hölderlin*, no qual busca comparar duas versões de um mesmo poema dedicado à condição do poeta em tempos de indigência. Como afirma Alexander Honold, o ensaio como um todo constitui uma espécie de encômio a Orfeu, o poeta dos poetas que desce ao Hades e enfrenta os perigos do reino dos mortos em busca de sua amada (cf. Honold, 2000, p. 56).

O suicídio de Heinle, assim, representa para Benjamin mais do que a morte de seu amigo pessoal. Sua morte significa ao mesmo tempo a morte daquela geração na qual o próprio Benjamin, na *Metafísica da Juventude*, depositou toda a esperança de renovação da cultura alemã, por meio do vaticínio utópico do despertar do poeta e da poesia erótica na modernidade. É assim que Ernst Gumpert, amigo de Benjamin da época do *Jugendkulturbewegung*, afirma que a morte de Heinle representa a primeira baixa da guerra (cf. *ibid.*, p. 61), ao mesmo tempo em que sela o fim desse círculo que, reunindo-se em torno da figura de Gustav Wynecens, pretendia renovar a cultura alemã por meio da criação de uma nova relação com o conhecimento. Quão decepcionado não ficaria Benjamin ao observar que essa mesma juventude seria agora tomada de entusiasmo pela guerra, e caminharia espontaneamente para a morte? Esse entusiasmo súbito pela guerra que inflou os ânimos da geração de 1914 dá-se em larga medida por meio da influência exercida pelo poema *Stern des Bundes*, de Stefan Georg. Constituído de mais de cem poemas, o ciclo de Georg foi recebido por essa juventude como uma espécie de convocação à guerra, eleita a única forma possível de implementação do Estado poético, de modo a superar o fosso milenar entre povo e cultura. Nessa toada, também Hölderlin e Rilke são invocados e suas obras levadas ao *front*, numa retomada do mote da aliança entre a “lira e a espada”, de Theodor Körner, em *Leyer und Schwert* (cf. *ibid.*, pp. 62-68). Tratava-se de um movimento semelhante ao que, décadas antes, havia eleito o *Fausto* de Goethe o herói nacional por excelência, e que agora proporciona uma edição de guerra do *Hipérion* de Hölderlin, como nota Hinrich Seeba:

A atual legitimação da germanística como portadora do escudo da política serviu à idealização do Fausto como herói nacional, que alcançou em 1870 seu ponto primeiro culminante, assim como em 1915 a edição de campo [de batalha] do *Hipérion* de Hölderlin (*apud* Honold, 2000, p. 64).

Esse mesmo entusiasmo, originado no século XIX em torno de Goethe, e que ressurge com toda força no início do século XX em relação a Hölderlin, George e

<sup>4</sup> Escreve Scholem: “Eu expus-lhe reservas contra o [periódico] *Anfang* e ele disse que havia deixado esse mundo que, com o estourar da guerra, havia desmoronado, particularmente porque a pessoa mais importante dela, seu amigo Heinle [...] tirou a vida alguns dias após o estourar da guerra com sua companheira” (Scholem, 2016, p. 19).

Rilke experimentaria um renascimento no âmbito da Segunda Guerra, agora sob inspiração do livro de Max Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, de 1928. “*Der Dichter als Führer*” (o poeta como líder) seria, com efeito, o mote utilizado em prol de um Estado estético e Hölderlin figuraria novamente como poeta preferido. Seguindo as pegadas de Wilhelm Dilthey (cf. *Das Erlebnis und die Dichtung*, de 1905), também Kommerell interpreta Lessing, Goethe e Novalis como etapas de um complexo processo cujo ápice é o *Hipérion* de Hölderlin, romance que, segundo este autor, trata da “divinização de todo um povo na guerra” (Kommerel, *apud* Honold, p. 65). O objetivo de tal interpretação da obra de Hölderlin, como se vê, é sua veiculação propagandística em prol da utopia da guerra poética como forma de restauração da unidade mítica entre povo e cultura, entre homens e celestiais, unidade que, cantada e exaltada por Hölderlin em seus hinos, é aqui distorcida e mal interpretada.

O ensaio de Benjamin sobre os poemas de Hölderlin, assim, não pode ser visto como pertencendo apenas ao âmbito puro da crítica literária; sua intenção, embora não nomeada explicitamente, é também política e pode ser resumida como uma tentativa, empreendida no campo da crítica de arte, de combater a leitura estetizante de Hölderlin, propiciada de certo modo pelo círculo de Stefan Georg.<sup>5</sup> Não por acaso, Benjamin encerra seu ensaio referindo-se a um princípio fundamental da poesia de Hölderlin que a interpretação esteticizante simplesmente ignora: o princípio da sobriedade junônica ou do elemento sacrossóbrio (*heilignüchtern*), característica que passa a dominar sua poesia do período tardio, escrita após 1802, quando de seu retorno de Bordeaux. A sobriedade, aqui, torna-se uma exigência do poeta para a poesia moderna como um todo, cuja tarefa, entre outras coisas, consiste no combate ao entusiasmo poético desenfreado, ao *furor poeticus* a que se refere Horácio, manejado acriticamente por toda aquela geração em prol da aliança entre a poesia e a espada, e cujo efeito é o suicídio inevitável do poeta.

## II. A morte de Norbert von Hellingrath e a descoberta de Hölderlin

Alguns anos depois do suicídio de Fritz Heinle, também Norbert von Hellingrath, o primeiro editor crítico das obras de Hölderlin, cai no campo de batalha de Verdun em 1917, com apenas 28 anos de idade. Responsável pelo renascimento da obra de Hölderlin no século XX, Hellingrath corrigiu com seu trabalho crítico-filológico uma grave falha da crítica e da historiografia da época, que por todo o século XIX silenciou sobre a obra do poeta suábio. Se, por um lado, o surgimento do ensaio de Benjamin

---

<sup>5</sup> Neste ponto, é importante deixar claro que o próprio Stefan Georg ignorava essa interpretação que a juventude fazia de seus poemas, tal como aponta Robert Curtius: “George estava surpreso e descrente, quando eu o disse em 1914 que ele era o herói dessa juventude. Ela levou o *Stern des Bundes* junto com ela para a guerra” (Curtius *apud* Honold, 2000, p. 63).

sobre Hölderlin está ligado ao suicídio de Heinle, por outro, ele é também devedor da publicação, em 1913, do primeiro volume da edição crítica das *Obras Completas* de Friedrich Hölderlin por Hellingrath. A grande novidade do empreendimento de Hellingrath em relação às edições anteriores da obra de Hölderlin é que ela traz a publicação das traduções das odes de Píndaro, bem como dos hinos tardios, escritos entre 1802 e 1806, ambos ainda inéditos até aquele momento. Hellingrath encontrou as traduções e os hinos por acaso nas bibliotecas de Stuttgart e Bad Homburg, quando pesquisava para sua tese de doutorado sobre as traduções que Hölderlin havia feito de Sófocles.<sup>6</sup> Ora, em meio aos hinos contava justamente a segunda versão de *Dichtermut* [*Coragem de Poeta*], que Hölderlin intitulara *Blödigkeit* [*Timidez*], assim como *Patmos*, um dos hinos preferidos de Benjamin, cujas estrofes sobre a morte ele utiliza na abertura de seu livro de poemas dedicado ao amigo Heinle<sup>7</sup>:

Mas quando então morre  
 Aquele a quem mais  
 Se prendia a beleza, tanto, que na sua figura  
 Havia maravilha e os Celestiais apontavam  
 Para ele, e quando, mistério eterno uns para os outros,  
 Eles se não podem compreender  
 Uns aos outros, os que viviam juntos  
 Na memória...

(Hölderlin, 1959, p. 373).

Se, por um lado, pode-se dizer que o surgimento dos *Dois poemas de Friedrich Hölderlin* de Benjamin está ligado à experiência da morte de Heinle e de Hellingrath, por outro, é preciso pontuar que essa experiência não é contada apenas como influência psicológica. O ensaio de Benjamin sobre Hölderlin é também devedor em larga medida do conteúdo do trabalho de Hellingrath sobre Hölderlin como um todo e pode-se dizer que foi decisivo para a constituição do conceito de crítica de arte de Benjamin, tal como este conceito é desenvolvido nos *Dois poemas de Friedrich Hölderlin* e em *As afinidades eletivas de Goethe*. O empreendimento de edição das obras completas de Hölderlin, publicada com o auxílio de um rico aparato crítico e filológicos, ocasiona um virulento debate com acadêmicos e críticos da época,

<sup>6</sup> As traduções de Hölderlin, tanto de Sófocles como de Píndaro, são mencionadas por Benjamin no ensaio *A tarefa do tradutor* e pode-se dizer que estão no centro de sua teoria da linguagem: “As traduções de Hölderlin são arquétipos [*Urbilder*] da sua forma: elas estão para as mais perfeitas versões daqueles textos como o arquétipo está para o modelo [*Vorbild*], como mostra a comparação das traduções da terceira ode pítica de Píndaro por Hölderlin e Borchardt. Por isso mesmo lhes é inerente, mais do que a outras, o enorme perigo, ameaça original de todas as traduções: que os portões de uma língua assim alargada e dominada se fechem, encerrando o tradutor no silêncio” (Benjamin, 2018, p. 100).

<sup>7</sup> Estes mesmos versos de Hölderlin são citados por Scholem no discurso em memória da morte de Franz Rosenzweig, publicado como posfácio à edição alemã de *Der Stern der Erlösung* (cf. Rosenzweig, 1996, pp. 522-549). Benjamin também utiliza alguns versos de *Patmos*, de Hölderlin, na abertura da segunda parte do ensaio *As afinidades eletivas de Goethe* (cf. Benjamin, 2018, p. 55), o que evidencia, como se verá a seguir, a relação íntima entre este ensaio e o ensaio sobre Hölderlin.

sobretudo com aqueles que defendiam que os poemas tardios de Hölderlin não possuíam valor literário por serem apenas efeito da loucura que acometera o poeta a partir de 1802. É assim que, por exemplo, Wilhelm Lange afirma, em *Hölderlin: eine Patographie*, de 1909, que o poema *Blödigkeit* (*Timidez*) “apresenta todos os sinais da *dementia precox*” (*apud* Primavese, in: Lindner, 2011, p. 466) de Hölderlin, e que todas as novas versões de poemas escritos posteriormente a 1802 seriam oriundas da loucura, constituindo, portanto, apenas degenerações das versões originais, sem valor poético-literário.

Os trabalhos filológicos de Hellingrath sobre Hölderlin procuram justamente rebater esse tipo de interpretação, que se baseia nos problemas pessoais do poeta para recusar a produção de toda uma fase de sua poesia. É assim que a ideia de comparação dos dois poemas, *Dichtermut* e *Blödigkeit*, vem do próprio Hellingrath que, em sua tese intitulada *Pindar-Übertragungen von Hölderlin*, de 1910, escreve: “Compare-se *Blödigkeit* com a primeira versão de *Dichtermut*, como ali cada modificação dá às passagens uma existência completa” (*apud* Honold, 2000, p. 57). Por meio da comparação, Hellingrath propõe que *Blödigkeit*, versão posterior de *Dichtermut*, aperfeiçoa o núcleo poético da primeira versão, invertendo a lógica de Lange de que a primeira versão seria mais valiosa poeticamente por não apresentar ainda traços da loucura. Benjamin, por sua vez, acolhe em seu ensaio a sugestão de Hellingrath de comparar as duas versões do poema, de modo a mostrar igualmente que a segunda versão aperfeiçoa aquilo que, na primeira, aparece como “uma notável indeterminação” (Benjamin, 2013, p. 24). Em seu ensaio, porém, Benjamin ultrapassa em muitos aspectos o método de Hellingrath, sobretudo ao abandonar a abordagem filológica do mestre, que se limitava a um exame da forma, e proporcionar ao estudo uma abordagem estética, de caráter filosófico:

O comentário foi reservado quase que exclusivamente às grandes obras da época clássica e, quando se dirigiu a outras obras que não as do drama clássico, foi muito mais de caráter filológico do que estético. Aqui deve-se realizar um comentário estético sobre duas composições líricas... (*ibid.*, p. 13).

Somente uma abordagem estética, de teor filosófico, seria capaz de responder às críticas provenientes das interpretações patográficas, como a de Lange, ou mesmo as psicológicas, muito comuns na interpretação da obra de Dostoiévski<sup>8</sup>, por exemplo, todas elas baseadas numa relação causal entre vida e obra ou entre forma e conteúdo.<sup>9</sup> Ao desenvolver esse fundamento filosófico da crítica de arte a partir da

<sup>8</sup> Benjamin se opõe à leitura psicológica da obra de Dostoiévski no ensaio *O idiota de Dostoiévski* cujo método de crítica mostra-se em estreita sintonia com o ensaio sobre Hölderlin e com o ensaio sobre Goethe, como se verá adiante. Neste ensaio mencionado, escreve: “A psicologia das personagens dostoiévskianas [...] não é em absoluto aquilo que constitui o ponto de partida do escritor” (Benjamin, 2013, p. 73).

<sup>9</sup> Essa crítica ao método tradicional da crítica, que procura abordar a obra a partir da relação causal entre forma e conteúdo, vida e obra, autor e leitor, será retomada em chaves muito diferentes ao longo da obra de Benjamin, como se vê, por exemplo, em *Rua de mão única*, fundado sobre a ideia de que a literatura deixou a página impressa do livro e da escrita tradicionais, ou mesmo em *O autor como produtor*, de 1934, que, em

interpretação de Hellingrath sobre Hölderlin, Benjamin chega a um dos conceitos centrais de seu método, o conceito de teor [*Gehalt*] da obra de arte, nomeado na abertura do ensaio: “Busca-se, nestes poemas, expor a forma interna, aquilo que Goethe designava por teor” (Benjamin, 2013, p. 13).

O conceito de “teor de verdade” da obra de arte constitui de fato o núcleo de sua concepção de crítica de arte e seria desenvolvido de forma mais aprofundada em *As afinidades eletivas de Goethe*, inteiramente baseado nessa distinção. Porém, o esboço desse método já se encontra no ensaio sobre Hölderlin, no contexto de sua crítica à interpretação psicológica de Lange. No início deste ensaio, com efeito, Benjamin estipula a distância de sua interpretação em relação a essa abordagem, ao escrever que o presente estudo busca pela “forma interna do poema”, e que o seu objetivo consiste em “estabelecer a tarefa poética como condição para uma avaliação do poema” (*ibid.*, pp. 13-14). A condição para avaliação do poema deixa, assim, de ser a vida pessoal do poeta, crítica que visa também o ensaio *Das Erlebnis und die Dichtung*, de Dilthey, perpassado pela concepção de que as modificações sofridas pela vivência (*Erlebnis*) do poeta se traduzem em modificações da estrutura de sua produção poética: “Essas modificações na vivência do poeta modificaram sua relação com os objetos e gêneros da poesia, e cada um desses gêneros recebe por meio dela uma outra estrutura” (Dilthey, 1921, p. 9). É assim que, por exemplo, Dilthey explicava por que o gênero poético mais propício da modernidade é a tragédia, já que somente o trágico exprime em toda sua profundidade o embate político da *Aufklärung* contra o fanatismo religioso. Aplicando o mesmo método ao *Hiperion*, afirma Dilthey: “A forma artística da obra surge de sua tarefa de expor o significado da vida no material dos acontecimentos” (*ibid.*, p. 260).

### III. A morte do poeta em *Dois Poemas de Friedrich Hölderlin*

Contrariamente a este tipo de interpretação, Benjamin, em seu ensaio, procura antes explicitar a relação entre poesia e vida por meio dos elementos internos ao próprio poema, por uma referência a seu “cosmos”: “Nada do processo de criação lírica, nada da pessoa nem da visão de mundo do autor será aqui investigado, mas sim a esfera particular e única na qual repousa a tarefa e a condição do poema” (2013, p. 14). Essa esfera particular e única Benjamin denomina “o poetificado” (*das Gedichtete*), expressão da unificação sintética e orgânica entre a ordem intelectual e a intuitiva. O poetificado é um conceito estético-filosófico que, ultrapassando a separação clássica entre forma e conteúdo, permite comparar dois poemas entre si a partir da noção de “tarefa poética”, evidenciando o grau de aproximação de cada uma

---

favor de um tratamento dialético da crítica, propõe uma transposição da técnica fotográfica na técnica literária e vice-versa, a legenda na fotografia: “Temos que exigir dos fotógrafos a capacidade de colocar em suas imagens legendas explicativas que as liberem da moda e lhes confirmem um valor de uso revolucionário. Mas só podemos formular convincentemente essa exigência quando nós, escritores, começarmos a fotografar” (Benjamin, 2008, p. 129).

das versões em relação ao ideal *a priori* da arte.<sup>10</sup> A partir desse método, o ensaio procura evidenciar que a segunda versão do poema se aproxima mais do ideal *a priori* da poesia que o primeiro, isto é, que *Blödigkeit* logra uma concepção mais perfeita e mais completa do poetificado, da unificação indissolúvel entre forma e matéria:

Enquanto categoria de investigação estética, o ‘poetificado’ se distingue de modo decisivo do esquema forma-matéria por conservar em si a unidade estética fundamental de forma e matéria e, ao invés de separá-las, cunha sua ligação necessária, imanente (*ibid.*, p. 15).

Entendido como unidade necessária e imanente entre forma e conteúdo, por meio do poetificado Benjamin ultrapassa o método da crítica tradicional, que lida com a separação estanque entre essas duas instâncias, a forma sendo vista como causa do conteúdo ou vice-versa. Com isso, a derivação causal, própria desse método tradicional, da obra a partir da vida perde sua força. Pois, como observa Benjamin ainda na introdução ao ensaio, por meio do conceito de poetificado, “a vida se determina através do poema”, isto é, “não é a atmosfera da vida individual do artista que está na base, mas sim um conjunto de relações vitais determinado pela arte” (*ibid.*, p. 16). Antes de ser determinado pela vida individual do poeta, o poetificado surge como a unificação perfeita do conjunto de relações vitais a partir do qual a arte cria a própria vida, num sentido muito próximo do mito, entendido como uma unidade artístico-sintética dos elementos que perfazem a vida. Baseado na noção do poetificado, assim, esse novo método da crítica visa atingir o elemento propriamente mítico do poema, considerado uma expressão da própria vida, bem como verificar a distância que separa os poemas particulares, *Dichtermut* e *Blödigkeit*, do ideal *a priori* da poesia tal como contido no poetificado puro: “Depois de tudo o que foi dito, a explicitação do ‘poetificado’ puro, da tarefa absoluta, tem de permanecer uma meta no plano das ideias, puramente metodológica” (*ibid.*, p. 18).

Segundo Benjamin, “na primeira versão de seu poema, Hölderlin tem como objeto um destino: a morte do poeta. Ele canta as fontes da coragem para enfrentar essa morte” (*ibid.*, p. 24). Porém, nessa primeira versão, “a representação da morte não flui de um contexto puro, configurado”, pois “a própria morte ainda não é — como será entendida mais tarde — figura em sua mais profunda coesão”. Antes, a morte surge aí como “extinção da essência plástica, heroica, na beleza indeterminada da natureza” ou, em outros termos, a primeira versão expõe “um mundo fragilmente articulado que desfalece em beleza” (*ibid.*, p. 26). O tema do poema — a morte do poeta — extingue-se, nessa primeira versão, na noção de bela aparência,

---

<sup>10</sup> Esta noção de ideal *a priori* da arte, que define a tarefa poética a ser realizada por toda obra particular, é central em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, que Benjamin publica em 1920. Trata-se de um conceito retirado dos autores do romantismo de Iena, e que, por sua vez, está ligado à ideia de crítica de arte como médium-de-reflexão da arte. A tarefa da crítica, nesse sentido, consiste não em julgar as obras particulares a partir de uma teoria exterior a ela, mas em dissolver sua forma na ideia da absoluta da arte, por meio do médium-de-reflexão. Cf. para isso Benjamin, 1993, pp. 94-114.

que surge como forma de embelezamento dessa mesma morte, ocultando sua concretude efetiva. Em vez de aparecer como um fato da vida, a morte, na primeira versão, é representada esteticamente na forma bela. A principal causa desse modo de tratamento da morte do poeta nessa primeira versão é que “o poema vive no mundo grego, é animado por uma beleza próxima daquilo que é grego, e é dominado pela mitologia dos gregos” (*ibid.*, p. 25). Enquanto tal, ele não logrou obter ainda um mito próprio, não derivado da mitologia grega, como acontecerá na segunda versão, que o faz por meio da inserção do elemento oriental, sobretudo nos versos “Não anda sobre o verdadeiro teu pé, como sobre tapetes? [*Geht auf Wahrem dein Fuss nicht, wie auf Teppichen?*]”. Na segunda versão, assim, “o amparo na mitologia [grega] dá lugar à construção de um mito próprio” (*ibid.*, p. 31), constituído por meio de uma exposição mais *sóbria* daquilo que, na primeira versão, apresentava-se ainda como esmorecendo diante da bela aparência.

A construção desse novo mito, na segunda versão, desvinculado do mito grego, tem duas etapas: a reconfiguração da relação do poeta com os vivos (o povo) e a reconfiguração da relação do poeta com os deuses. No que se refere ao primeiro elemento, trata-se de um tema caro à poesia de Hölderlin como um todo, constituindo uma das bases da peça *A morte de Empédocles*, por exemplo, em que a morte iminente do poeta deriva do enfraquecimento de sua relação com os vivos.<sup>11</sup> Benjamin, em seu ensaio, aponta para o fato de que essa ligação exerce um papel central nos dois poemas analisados, porém, ela aparece de forma diferente em um e no outro. Enquanto, na primeira versão, o poeta surge como aparentado [*verwandt*] ao seu povo, na segunda, ele se torna conhecido [*bekannt*] por ele, de modo que se estabelece, na segunda versão, uma dependência entre o poeta e o povo que, na primeira versão, não existia. O que funda o caráter mítico *próprio* dessa segunda versão é que essa dependência entre poeta e povo surge de uma forma tão íntima que ela se transforma no próprio destino. Por meio dessa ligação mais íntima entre o poeta e os vivos, na segunda versão, estes passam a deter o destino do poeta, que, portanto, não reside mais nas mãos dos divinos:

A atividade do poeta se encontra determinada pelo contato com os vivos [...]. É como signo e escrita da extensão infinita de seu destino que o povo existe [...]. É assim que, na qualidade de símbolo do canto, ao povo caberá realizar o cosmos de Hölderlin (*ibid.*, p. 34).

Se, por um lado, o destino do poeta passa a estar nas mãos do povo, por outro, isso ocorre porque há um retraimento dos celestes, na linha do universo poético que

<sup>11</sup> Em *O Narrador*, Benjamin ainda pensa o escritor a partir dessa relação — extraída de Hölderlin — entre o poeta e o povo. É essa ligação que o narrador, ao contrário do romancista, deve buscar, como se vê, por exemplo, em Leskov: “Segundo Gorki, ‘Leskov é o escritor ... mais profundamente enraizado no povo, e o mais inteiramente livre de influências estrangeiras’. O grande narrador tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais” (Benjamin, 2008, p. 214).



marca a produção da fase tardia dos hinos de Hölderlin. Enquanto, na primeira versão, a coragem do poeta baseava-se na confiança propriamente grega em relação ao mundo divino, na segunda, essa confiança ou coragem se dissipam, e se tornam *Timidez* (*Blödigkeit*), devido ao fato de que o deus se ausenta completamente da vida do poeta. Tal afastamento do divino, na segunda versão, é marcado pela plasticidade imagética com a qual é dotada a representação do divino, que faz com que o Deus se torne um mero objeto para o intelecto e o pensamento do poeta. O processo de configuração imagética dos deuses conduz à objetivação de suas figuras antes vivamente presentes, transformando-os agora em figuras mortas. Como afirma Benjamin, agora “o deus deixa de determinar o cosmos do canto”, isto é, o universo poético deixa de ser comandado pelo divino. E “quando o deus torna-se objeto em sua infinitude morta, o poeta dele se apossa” (*ibid.*, p. 42), tornando-se mestre de seu próprio destino poético. Esse processo consoma, assim, a eliminação do mito grego e a instauração de um mito próprio. Aquilo que, nas *Observações sobre Édipo*, Hölderlin denomina “afastamento categórico” do deus e do homem<sup>12</sup>, aqui é evidenciado por meio da *hybris* entendida como a figuração de si mesmo e que, em última análise, representa a morte do divino em sua forma grega. Ao declinar de sua forma própria, o Deus grego deixa de possuir controle sobre o canto, que, assim, é assumido pelo próprio poeta. E tendo os deuses abdicado do domínio do mundo poético, “a um outro cabe ocupar o centro deste mundo” (*ibid.*): o próprio poeta, não mais protegido dos perigos do mundo pelo divino, mas o poeta como ser sensível que se põe diante dos perigos da morte. E é assim que, na segunda versão, “o mundo do herói morto é um mundo novo, mítico, saturado de perigos” (*ibid.*, p. 45).

Diferentemente da primeira versão, em que a morte do poeta figura como destino, num sentido propriamente grego, na segunda, as rédeas do destino são dominadas pelo próprio poetificado, numa inversão da relação propriamente grega. Agora, não é o destino que comanda o poeta, mas o próprio poeta tem o destino em suas mãos e pode, assim, pôr-se de modo verdadeiramente corajoso diante dele:

Na morte, que é o seu mundo, estão unificadas todas as relações. Nela estão presentes a mais extrema forma infinita e a ausência de forma, plasticidade temporal e existência espacial, ideia e sensibilidade. E cada função da vida nesse mundo é destino, ao passo que na primeira versão do poema o destino, segundo a concepção tradicional, determinava a vida (*ibid.*).

Enquanto, na primeira versão, o destino comanda a vida do poeta, na segunda, o poeta, por meio do poetificado, que unifica todas as relações, domina o destino,

---

<sup>12</sup> “Neste momento, o homem esquece de si e do deus e se afasta, de um modo certamente sagrado, como um traidor. No limite extremo do sofrimento não restam, com efeito, senão as condições do tempo e do espaço. Neste limite, o homem esquece de si mesmo, porque ele está totalmente no momento; o deus, porque é apenas tempo; e ambos são infiéis, o tempo, porque vira em tal momento categoricamente, e início e fim simplesmente deixam de rimar nele; o homem, porque deve neste momento seguir o afastamento categórico, sem poder, por conseguinte, se igualar ao que era no início” (Hölderlin, 1994a, p. 856).

o que altera também sua relação com a morte. Na primeira versão, o poeta encontrava-se determinado pela morte enquanto destino inescapável, o que o fazia temê-la; na segunda versão, tendo-a dominado, ele pode encará-la de modo verdadeiramente corajoso, isto é, de forma passiva, que é a forma da timidez: “‘Timidez’ — essa passa a ser agora a autêntica atitude do poeta” (*ibid.*, p. 46). E é assim que “o princípio do ‘poetificado’ em geral é a soberania exclusiva da relação que nesse poema em particular é figurada como coragem” (*ibid.*, p. 45). Enquanto, na primeira versão, a morte determinava a vida desde fora, agora, na segunda, a morte é trazida para o interior do poema, por meio do poetificado, permitindo ao poeta tomar o controle sobre ela. Do mesmo modo, enquanto, na primeira versão, seu corpo estava à mercê dos deuses, agora, por meio do poetificado, o poeta volta a ser portador do próprio corpo, elemento que aparece na terceira estrofe de *Blödigkeit*, segundo Benjamin, a estrofe central do poema: “e dos celestiais / Trazemos um. Porém, / Trazemos *atinadas mãos* nós mesmos” [„und von den Himmlischen / Einen bringen. Doch selber / Bringen schickliche Hände wir“] (*ibid.*, p. 46, grifo meu). As “atinadas mãos”, tradução de „*schickliche Hände*“, apontam justamente para o processo de dominação do destino, que passa a estar nas *mãos* do próprio poeta.

#### IV. Morte e destino na modernidade

Benjamin encerra seu ensaio sobre Hölderlin chamando a atenção para o elemento sacrossóbrio que marca a segunda versão do poema, como se disse anteriormente, e que está ausente da primeira versão, ainda demasiado grega por sua relação com o destino: “precisamente o elemento grego encontra-se suprimido da última versão e substituído por outro que (a bem da verdade, sem uma justificativa explícita) denominamos oriental” (*ibid.*, p. 48). Não é aqui o caso de aprofundar o significado desse elemento oriental que Hölderlin, na segunda versão do poema, situa no lugar do mito grego, mas apenas apontar para sua característica central: a sobriedade. Em oposição ao *furor poeticus*, própria da poesia grega, de origem homérica, o elemento sacrossóbrio do poema permite que o poeta tome o controle de seu destino, antes situado nas mãos dos deuses. Benjamin, em seu ensaio, procura mostrá-lo por meio de seu conceito de poetificado, pelo qual o poeta sintetiza os elementos mais fundamentais da vida e os expõe numa imagem poética indestrutível. Esta imagem poética não é propriamente mítica nem mitológica, no sentido grego, mas uma imagem das “ligações míticas que a obra de arte plasma numa figura única” (*ibid.*). Em última análise, o poetificado expõe, por meio do poema, os fios que constituem a própria vida do poeta, cuja característica central, na modernidade, é a sua relação com a morte. Por meio da comparação de *Dichtermut* e *Blödigkeit*, Benjamin mostra que Hölderlin, na segunda versão, foi ao encontro do princípio que domina seus hinos tardios como um todo: o princípio da sobriedade que, em última instância, é o estado de espírito com o qual o poeta moderno de uma forma em geral deve se pôr

diante da morte, aceitando assim seu destino. Só então seu estado de ânimo deixa de ser a coragem do que se opõe ao destino, para se tornar a timidez daquele que o reconhece e o aceita. A sobriedade, que Hölderlin define como elemento oriental e anti-grego, consiste aqui em um exercício de aceitação do destino que, na modernidade, se revela por meio da morte do poeta.

Em *Dois poemas de Friedrich Hölderlin*, Benjamin sublinha essa exigência de Hölderlin por meio de uma comparação dos dois poemas mencionados, enquanto que, em outros textos, tal exigência vem à tona a partir de referências às *Observações sobre Édipo e Antígona*, de 1803-1804, também de Hölderlin. Referências a este ensaio aparecem, por exemplo, em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (cf. Benjamin, 1993, p. 109) e em *As afinidades eletivas de Goethe* (cf. *id.*, 2009, p. 93) e se concentram sobretudo no conceito de *cesura*, central no ensaio de Hölderlin. Definida como princípio métrico, a cesura tem por função a interrupção do ritmo do poema, possibilitando uma ruptura do efeito da bela aparência proporcionada pela arte grega. Nas palavras de Hölderlin:

[...] na sucessão rítmica das representações, na qual o *transporte* se apresenta, se torna necessário o que na métrica se denomina *cesura*, a palavra pura, a interrupção antirrítmica, para enfrentar a mudança dilacerante em seu ponto culminante, de sorte que não apareça mais a alternância da representação, mas a própria representação (Hölderlin, 1994a, p. 850).

A ruptura proporcionada pela cesura no ritmo do poema trágico garante a sobriedade do poeta que, nesse caso, aproxima-se do estado reflexivo do filósofo. Como afirma Benjamin: “a tese que funda sua relação [de Hölderlin] filosófica com os românticos é a proposição da sobriedade da arte” (Benjamin, 1993, p. 108). Os filósofos românticos, contrariamente ao que se poderia supor, não são caracterizados pelo êxtase poético-sentimental, mas, pelo contrário, seu traço principal repousa precisamente no fato de que souberam encontrar na luz da consciência uma oposição ao estado de sonho que a tudo engole e suprime. E “assim como nos primeiros românticos [...] a luz encontra-se como símbolo do médium-de-reflexão, da infinita clarificação da consciência, assim também Hölderlin diz: ‘*Onde estás tu, pensador!, que sempre tens que / Passar ao lado, em tempos, onde estás tu, luz?*’” (*ibid.*). A poesia de Hölderlin, prosaica em sua essência, constitui assim um esforço consciente de aproximação da reflexão filosófica, justamente porque a exigência fundamental que a governa é a da sobriedade da arte, em oposição ao estado delirante do poeta homérico. Que a garantia da sobriedade esteja ligada ao conceito de *cesura* mostra-o o ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*, no qual escreve Benjamin, após citar a passagem acima das *Observações*:

A “sobriedade junonal do ocidente” que Hölderlin [...] apresentava como meta quase inalcançável de toda prática artística alemã é apenas uma outra denominação daquela cesura, na qual, simultaneamente com a harmonia,

toda expressão se detém para dar lugar a um poder que é, no âmbito de todo meio artístico, sem expressão. Tal poder jamais foi mais evidente do que na tragédia grega, de um lado, e nos hinos de Hölderlin, de outro lado. Perceptível na tragédia como o emudecer do herói, nos hinos como protesto dentro do ritmo. Sim, não se poderia definir de modo mais preciso esse ritmo do que com a afirmação de que algo para além do poeta interrompe a linguagem da poesia. Eis aqui o motivo “por que um hino raramente [...] será chamado de ‘belo’” (Benjamin, 2009, p. 93).

Ao interromper o ritmo das representações do poema (trágico), a cesura garante a chamada “sobriedade junonal do ocidente”<sup>13</sup>, diferenciando o poema, assim, de todo modelo grego. Por meio da cesura, o poema abre espaço, no interior da obra de arte, para um “algo” que não pode ser representado por uma forma bela, no sentido grego do termo. A interrupção antirrítmica proporcionada pela cesura permite a irrupção, no interior do poema, de algo que está “para além do poeta”, a saber, o “real” em toda a sua irreducibilidade representativa. É precisamente isso, no caso de Sófocles, que faz com que o poema seja propriamente trágico, na medida em que este “real” que irrompe por meio da cesura é o reino dos mortos que, como destino, envolve o herói e o enreda numa trama da qual ele não saberá se desprender. Ao mudar o tempo do poema, a cesura abre espaço para essa morte que, a partir de agora, não poderá mais ser refreada, justamente porque ela se apresenta como destino. Enquanto, porém, essa relação com o destino é natural aos gregos, ele não o é aos modernos, que, como define Hölderlin no *Hipérion*<sup>14</sup>, são caracterizados pela ausência de destino. Como se lê nas *Observações sobre Antígona*:

[...] para nós, as representações gregas são diferentes na medida em que sua tendência principal é poder compreender a si mesma, porque nisso residia sua fraqueza, enquanto que, ao inverso, a principal tendência no modo de representação de nosso tempo é poder atingir algo, ter um destino, pois a carência de destino, o *δυσμορον* é a nossa fraqueza. Por isso o grego possui mais habilidade e virtude atlética, e deve possuí-las, por mais paradoxal que possam

<sup>13</sup> A expressão “sobriedade junonal do ocidente”, citada aqui por Benjamin, é utilizada por Hölderlin na famosa carta a Casimir Böhlendorff, de dezembro de 1801, em que o poeta explica os motivos pelos quais os modernos não podem simplesmente tirar suas regras do modelo grego: “Acredito que, para nós, a clareza da exposição é, originariamente, tão natural como foi, para os gregos, o fogo do céu. Por isso também é que os gregos se deixam ultrapassar mais pela bela comoção [...] do que pela presença do espírito homérico e seu dom de exposição [...] [Os gregos] foram [...], desde Homero, exímios quanto ao dom da exposição, pois esse homem extraordinário possuía uma alma suficientemente plena para apresar, em seu reino apolíneo, a sobriedade ocidental de Juno e, assim, apropriar-se verdadeiramente do estranho. Conosco dá-se o inverso. Daí ser tão perigoso abstrair as nossas regras artísticas, única e exclusivamente, da excelência grega” (Hölderlin, 1994a, p. 132).

<sup>14</sup> Hipérion, nesse sentido, pode ser definido como um herói sem destino; sua saga, exposta no romance, se apresenta como uma busca infinita por um destino, por algo que ele possa atingir. Ao contrário do grego, que tem sua virtude formada no confronto com um destino terrível, que Hölderlin ilustra por meio da figura de Hércules, o moderno, figurado no personagem de Hipérion, vaga sem meta, como, de resto, acontece também com o *Édipo em Colono* (que assim se torna um modelo perfeito para o personagem moderno). Hölderlin situa a “Canção do destino de Hipérion” como o ápice da jornada de seu personagem, momento em que ele toma consciência de sua condição, como se lê na terceira e última estrofe: “Mas a nós foi-nos dado / Não repousar em parte alguma, / Desfalecem, caem / Os homens sofredores / Às cegas de uma / Hora pra a outra, / Como água atirada / De rochedo em rochedo, / Anos a fio para o Incerto” (1959, p. 59).

parecer para nós os heróis da *Iliada*, como sua *excelência* própria e autêntica virtude (Hölderlin, 1994a, p. 918).

Enquanto a eficácia do destino constitui uma característica do grego, o traço característico do moderno é precisamente o oposto, a carência de destino. O exame que Hölderlin realiza das peças de Sófocles, assim, se dá no sentido de buscar nelas o elemento que justamente falta aos modernos — a lei calculável da poesia —, a qual permitirá a estes se equipararem aos antigos em termos de grandeza. Ao fazer um uso próprio de um princípio propriamente grego, o moderno descobre seu traço principal, em oposição ao grego. Tal traço principal, porém, só é definido nas *Observações sobre Antígona*, como “infidelidade divina” e “afastamento categórico”. Enquanto o mundo grego é marcado pela presença constante do divino, presença que faz de sua arte uma arte de apresentação do divino na bela aparência, o mundo moderno é marcado pela infidelidade e pelo afastamento categórico do divino, por seu retraimento, o que, por sua vez, acarreta no deslocamento do papel antes central do poeta na Grécia antiga. Como o Deus está retraído, afastado, o poeta perde sua função de mediador entre ele e o povo; a palavra poética, a mitologia, assim, deixa de constituir a espinha dorsal da cultura, tal como na Grécia antiga. Deslocado para a periferia da cultura, como Empédocles e Baudelaire, o poeta, agora, deve encarar a própria morte, por meio de seu canto. Não se trata mais, nessa sua condição, de cantar a harmonia com os celestes, como em Homero, mas de trazer à consciência — filosófica — sua condição cindida, apartada do mundo dos divinos e assim, por meio do canto, dominar seu próprio destino que, como se viu em *Timidez*, não está mais nas mãos dos deuses. Para isso, é necessária uma forma específica de linguagem poética que, utilizando-se do princípio do “poetificado” e da cesura, seja capaz de alcançar uma exposição propriamente moderna de seu destino, a partir da subversão do modo grego de representação.

## Referências bibliográficas

- BENJAMIN, W. (1993). *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras.
- BENJAMIN, W. (2008). *Obras Escolhidas. Magia e técnica, arte e política* (vol. 1). Tradução de Sergio P. Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BENJAMIN, W. (2009). *As afinidades eletivas de Goethe*. In: BENJAMIN, W., *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução de Mônica K. Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Editora 34.
- BENJAMIN, W. (2013). *Dois poemas de Friedrich Hölderlin*. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana K. Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34.
- BENJAMIN, W. (2015). *Ausgewählte Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- BENJAMIN, W. (2018). *A tarefa do tradutor*. In: BENJAMIN, W., *Linguagem, Tradução, Literatura* [Filosofia, teoria e crítica]. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica.
- HÖLDERLIN, F. (2008). *A morte de Empédocles*. Tradução de Marise M. Curioni. São Paulo: Iluminuras.
- HÖLDERLIN, F. (1959). *Poemas*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Atlântida.
- HÖLDERLIN, F. (1994a). *Reflexões*. Tradução de Márcia C. de Sá Cavalcante e António Abranches. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- HÖLDERLIN, F. (1994b). *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- DILTHEY, W. (1921). *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. Paderborn: Salzwasser Verlag.
- HONOLD, A. (2000). “Der Tod des Dichters: Hölderlin”. In: *Der Leser Walter Benjamin — Bruchstücke einer deutschen Literaturgeschichte*. Berlin: Verlag Vorwerks.
- HORÁCIO (1992). *Arte Poética*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix.
- LINDNER, B. (2011). (Hrsg.). *Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- SCHOLEM, G. (2016). *Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- VACCARI, U. R. (2013). “O destino em Hölderlin”. In: *Rapsódia*, vol. 7, pp. 91-99.

# A essência da crítica: sobre o limiar da crítica imanente em Hegel

The Essence of Critique:  
On The Threshold of Immanent Critique  
in Hegel

**Luiz Repa**

Professor Associado do Departamento de Filosofia  
Universidade de São Paulo [USP]

## RESUMO

O artigo estabelece uma relação entre o ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica” e a *Fenomenologia do espírito* no que concerne à elaboração hegeliana do conceito de crítica imanente. Primeiramente, busca-se rebater algumas objeções a respeito da pertinência de atribuir a Hegel esse conceito, para mostrar em seguida que este emerge na Introdução da *Fenomenologia do espírito* como uma tentativa de resolver problemas já presentes na concepção de crítica filosófica que havia sido defendida, juntamente com Schelling, no *Jornal crítico de filosofia*. De acordo com a hipótese central, o ensaio introdutório do jornal contém elementos fundamentais da crítica imanente, porém sob um dilema que somente será resolvido posteriormente.

## PALAVRAS-CHAVE

Crítica imanente;  
Crítica do conhecimento;  
Modernidade;  
Reconhecimento.

## ABSTRACT

The article establishes a connection between the essay “On the essence of philosophical critique” and the *Phenomenology of Spirit* regarding the Hegelian elaboration of a concept of immanent critique. Firstly, it aims to contest some objections about the appropriateness of attributing this concept to Hegel. It shows then that immanent critique emerges in the Introduction to the *Phenomenology of Spirit* as an attempt to answer problems already present within the conception of philosophical critique, which Hegel had previously defended along with Schelling in the *Critical Journal of Philosophy*. According to the central hypothesis, the essay on philosophical critique contains fundamental elements of immanent critique but in the form of a dilemma that will only be resolved later.

## KEY WORDS

Immanent Critique;  
Critique of Knowledge;  
Modernity;  
Recognition.

Não é exagero afirmar que existe hoje uma conjuntura favorável à ideia de *crítica imanente* no âmbito da chamada Teoria Crítica da sociedade (cf. Romero, 2014). Há cerca de dez anos, diversos autores começaram a recuperá-la e reinterpretá-la como forma de relação com o objeto social mais adequada às pretensões daquela tradição intelectual. Robin Celikates (2009), Titus Stahl (2013), Emmanuel Renault (2013), e, principalmente, Rahel Jaeggi (2014; 2008), são os nomes mais chamativos dessa disposição. Embora de um modo um tanto intrincado, Axel Honneth poderia também ser incluído aí (2002; 2007). De modo geral, essa orientação sobrevém após um período de questionamentos e, por assim dizer, ostracismo metodológico, na esteira das exigências por formas mais claras de fundamentar normativamente a Teoria Crítica, no que a abordagem de Seyla Benhabib continua a ser exemplarmente representativa (1986; cf. Silveira, 2019).<sup>1</sup>

Certamente, o que vem a ser a “crítica imanente” é objeto de disputa. Um ponto comum histórico-filosófico em todas essas variantes consiste em ver na dialética hegeliana as suas fontes primeiras. Sem dúvida, tal convergência apoia-se em outro “clássico” dessa vertente: Theodor W. Adorno. Pois não poucas vezes este se refere ao método hegeliano nestes termos. “O procedimento da dialética”, diz ele em sua dissertação sobre Husserl, “é crítica imanente” (2015, p. 36); nos estudos sobre Hegel, por seu turno, a fidelidade a este se traduziria no “desejo de uma crítica imanente, que é parte central de seu método” (2013, p. 136), configurando-se como “a confrontação permanente do objeto com seu próprio conceito” (2013, p. 80).<sup>2</sup>

Mais recentemente, no entanto, esse consenso histórico-filosófico começou a ser questionado a partir de alguns fatos bastante crus. O primeiro deles, como lembra, Gordon Finlayson (2014), se resume à circunstância de que Hegel não se valeu literalmente da expressão em nenhum momento de sua obra. Além disso, acrescenta ele, mesmo o termo “crítica” seria reservado quase invariavelmente por Hegel, em avaliações geralmente negativas, para caracterizar a filosofia kantiana, em contraposição à ideia, esta sim hegeliana, de ciência como sistema. Por fim, ainda segundo Finlayson, somente seria admitido falar de “crítica imanente” em Hegel em um sentido muito vago, um lugar comum, como aquele de refutar uma ideia, uma posição, um adversário, a partir dos seus próprios termos, algo que remontaria a Sócrates. Acresce que uma tal compreensão de crítica imanente não se adequaria às categorias fundamentais da dialética hegeliana como *Aufhebung* e negação determinada. Em última instância, ela não se ajustaria à metafísica hegeliana como um todo.

As reservas de Finlayson têm, no mínimo, o mérito de pôr a exigência de uma análise e uma interpretação filosófica que possa justificar aquela associação que até

<sup>1</sup> Embora Jürgen Habermas também reivindique fortemente uma fundamentação normativa mais clara da teoria crítica, seu método da reconstrução pode também ser lido como uma maneira de atualizar a crítica imanente. A respeito disso, cf. Stahl (2013b), Repa (2016).

<sup>2</sup> Disso não se pode inferir imediatamente que a crítica imanente no próprio Adorno seria uma mera continuidade da concepção hegeliana. Sobre as diferenças entre esses modelos, cf. Nobre (1998), Repa (2011).



então parecia algo bem conhecido. Para enfrentar tais objeções não basta simplesmente apontar ali ou lá as passagens em que Hegel, se não formula terminologicamente a crítica como imanente, está muito próximo de fazê-lo, ou em que adota positivamente o termo “crítica” — embora isso seja perfeitamente possível, como se verá em breve. O que é crucial, o que escapa à atenção de Finlayson, é o contexto de problemas e linhas de pensamento em que emerge em Hegel o *conceito* de crítica imanente. Ou seja, em sua análise, a Introdução da *Fenomenologia do espírito* (1807), texto geralmente identificado como certidão de nascimento desse conceito, recebe apenas considerações terminológicas factuais. Soma-se a isso a circunstância de que o lugar em que Hegel propõe amplamente uma noção de crítica filosófica é simplesmente retratado como algo do passado, ou seja, o ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica” (1802).

Ao desligar os dois textos, um sobre a essência da crítica, outro que fundamenta o método da fenomenologia, Finlayson perde de vista as razões que permitem encontrar em Hegel a emergência de um novo conceito de crítica. Esse conjunto de razões é satisfatoriamente compreensível apenas se religamos o texto de 1807 àquele de 1802. É necessário remontar a essa noção explicitamente assumida de crítica filosófica, para verificar como a ideia de crítica imanente resolve problemas postos claramente por essa tarefa.

Assim, gostaria de mostrar primeiramente como Hegel delinea sua ideia de crítica conceitual em termos muito próximos àquele consagrado pela escola hegeliana, conferindo ao mesmo tempo o seu sentido fundamental (I). Categoricalmente, tal concepção tem de ser remetida à apreciação sobre as posições “kantiana” e “schellinguiana” a respeito do exame do conhecimento como condição de todo discurso filosófico, ou seja, à análise da Introdução da *Fenomenologia do espírito* (II). Os problemas da posição “schellinguiana” se revelam, porém, muito próximos daqueles que emergem explicitamente no ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, em que as relações da crítica com o objeto criticado vão do rechaço absoluto à explicação dos limites. Nesse ponto, o ensaio se envolve em um dilema, pois o padrão de medida do exame é pressuposto de antemão e não pode ser reconhecido pelo objeto da crítica (III). Contudo, coloca-se a questão de saber se o ensaio já contém uma concepção de crítica imanente ou se deve ser considerado apenas como seu limiar, o que é examinado a partir de três leituras diferentes (IV). Por fim, considero que na Introdução da *Fenomenologia*, Hegel reúne de maneira nova os elementos da abordagem anterior, escapando ao seu dilema (V).

## I

É verdade que a expressão “crítica imanente” não se encontra em Hegel. Como lembra Finlayson, ela começou a ganhar cidadania filosófica somente graças à escola hegeliana e a seus adversários. Em Karl Rosenkranz e Friedrich Adolf Trendelenburg

já aparecem respectivamente caracterizações como “crítica imanente do progresso da Ideia”, ou “crítica imanente do conceito” (cf. Finlayson, 2014, p. 1147). No entanto, essas designações não distam tanto do discurso do mestre (ou do antípoda) como pensa o filósofo britânico. Assim, na edição de Leopold von Henning da *Enciclopedia* (que recolhe, na forma de adendos, as anotações de alunos nos diversos cursos que Hegel ofereceu sobre lógica), encontra-se a seguinte passagem:

A filosofia crítica se constituiu como a tarefa de investigar em que medida as formas do pensamento em geral seriam capazes de propiciar o conhecimento da verdade. Mais precisamente, a faculdade de conhecimento deveria então ser investigada antes do conhecimento. Há certamente algo de correto em que as próprias formas do pensamento tenham de ser convertidas em objeto do conhecimento; só que logo se insinua o mal-entendido de querer conhecer já antes do conhecimento, ou de não querer entrar na água antes de ter aprendido a nadar. Certamente, as formas do pensamento não devem ser utilizadas sem exame, mas essa própria investigação já é um conhecimento. Portanto, é preciso que a atividade das formas do pensamento e sua crítica sejam unificadas no conhecimento. As formas do pensamento têm de ser consideradas em si e por si mesmas; elas são o objeto e a atividade do próprio objeto; elas se examinam a si mesmas, precisam determinar nelas mesmas seu limite e sua insuficiência. Nesse caso, esta é aquela atividade do pensamento que, como dialética, será levada a uma consideração especial e da qual se deve observar aqui, apenas preliminarmente, que tal atividade não deve ser considerada como do exterior, mas antes como imanentes a elas. (Enz I, § 41, trad. p. 109)

Por essa passagem se torna palpável porque os discípulos de Hegel adotaram a expressão “crítica imanente” e, posteriormente, também a Teoria Crítica. A crítica deve ser uma atividade das próprias formas do pensamento enquanto objeto constitutivo da lógica, uma atividade que seja imanente às formas e não trazida de fora. Crítica imanente significaria assim, antes de tudo, a crítica do objeto sobre si mesmo, o que foge à visão comum do ato crítico como fundamentalmente juízo do sujeito. No entanto, percebe-se também que, para Hegel, se trata de um certo desdobramento da exigência kantiana de autoexame da faculdade de conhecer, sem ter de pagar o preço de assumir uma instância de investigação separada de todo conhecimento — este o significado central do chiste sobre o escolástico que queria aprender a nadar sem entrar na água (cf. Enz § 9; GPh III, p. 334). A investigação do conhecimento tem de ser, ela também, conhecimento e nesse sentido precisa examinar-se enquanto examina.

Que tal ideia de autoexame do objeto estoure o registro da reflexão da faculdade de conhecer não é uma observação que deva impedir o discernimento de uma certa filiação positiva ao sentido kantiano de crítica. Além disso, também servem para tal

percepção tantos outros momentos em que o termo “crítica” é incorporado por Hegel para descrever seu próprio procedimento.<sup>3</sup> Do ponto de vista do desenvolvimento da obra, Hegel recupera aqui, no ensino da lógica, o núcleo de suas considerações de método articuladas na Introdução da *Fenomenologia do espírito*.<sup>4</sup> Nesse ponto, a dificuldade consiste em saber como ele pode transpor para a Lógica, para a exposição das *formas lógicas* produzidas na metafísica, nas ciências empíricas e na lógica formal, uma concepção de crítica imanente que nasce como atividade da *consciência*; a dificuldade reside nessa diferença de objeto: um que é a consciência examinando-se a si mesma, e outro que é a forma lógica examinando-se a si mesma de alguma maneira.

Porém, não é essa dificuldade que me interessa aqui (para cujo tratamento me volto em outro lugar)<sup>5</sup> e sim o nascedouro daquela concepção na *Fenomenologia do espírito*, o qual tem de ser remetido, por sua vez, ao ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, que havia servido de preâmbulo ao *Jornal crítico de filosofia*, editado com o então parceiro intelectual F. W. J. Schelling.<sup>6</sup> Desta maneira, pode-se perceber como o sentido da crítica imanente se articula a partir do enfrentamento de um problema que habita a primeira tentativa hegeliana de conceber a crítica filosófica.

## II

Geralmente, a introdução da *Fenomenologia do espírito* é lida como o primeiro grande momento de ruptura de Hegel com as posições schellinguianas a respeito do papel do exame prévio do conhecimento e, de modo geral, do saber não filosófico, levando em consideração todas as consequências disso para o problema do começo e da propedêutica filosófica (cf. Hyppolite, 1999; Fischbach, 1999). Partindo de uma

<sup>3</sup> Hegel entende que o termo kantiano “crítico” e “acrítico” se refere à aplicação de categorias dentro ou fora do seu lugar, por exemplo, quanto ao uso de categorias da esfera do ser e da essência na esfera do conceito (cf. WL II, p. 320; trad. p. 107). Nesse aspecto, as considerações de Hegel sobre a prova da existência de Deus acentuam o caráter acrítico da refutação kantiana, na medida em que esta juntaria conceitos provenientes de esferas totalmente diferentes, em detrimento da “verdadeira crítica” (cf. WL I, p. 92; trad. p. 93). De modo mais geral, Hegel considera abertamente que lógica objetiva é a “verdadeira crítica” das categorias metafísicas: “uma crítica que não as considera segundo a forma da aprioridade contra o *a posteriori*, mas sim em seu conteúdo particular” (WL I, p. 62; trad. p. 67).

<sup>4</sup> Vale lembrar que na introdução da *Ciência da lógica*, a obra de 1807 será considerada o primeiro “exemplo” do procedimento de método (WL I, p. 35; trad. p. 56).

<sup>5</sup> Somente em outro lugar poderei abordar também a relação entre crítica, negação determinada e *Aufhebung*, cujo tratamento exige uma articulação da perspectiva fenomenológica e lógica. De modo geral, defendo a ideia de que a *Fenomenologia* elabora uma crítica imanente das formas de representação do mundo, ao passo que a *Ciência da lógica* põe em obra a crítica imanente das formas de apresentação do mundo.

<sup>6</sup> Se a seguir me refiro ao ensaio mais como um escrito de Hegel, não se deve inferir daí uma convicção a respeito da chamada querela da autoria (*Zuschreibungstreit*), impossível de provar pelas fontes até agora disponíveis. Os dois filósofos reclamam, em circunstâncias distintas, a autoria, e nele são reconhecíveis ideias e motivos de ambos, considerando ainda a forte influência de Schelling sobre Hegel no período de Jena. Nesse contexto, porém, a relação entre a introdução da *Fenomenologia* e o ensaio quanto ao conceito de crítica levame ao seu tratamento como um escrito hegeliano, sem prejuízo a outras perspectivas igualmente legítimas que o põem na evolução do pensamento schellinguiano. Sobre a questão da autoria, cf. minha apresentação à tradução do ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, a ser publicada em volume futuro da *Discurso*.

comparação com o ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, é possível discernir, no entanto, que há mais elementos em jogo do que a ruptura com Schelling. Mais exatamente, percebe-se por essa comparação uma semelhança estrutural e terminológica na posição do problema, e, ao mesmo tempo, uma divergência nos respectivos desdobramentos. Embora os contextos e as finalidades sejam diferentes em um caso e no outro — ou seja, o juízo sobre obras filosóficas em um texto e a introdução à ciência no outro —, a questão que se impõe é aquela a respeito de qual deve ser em geral a relação entre a crítica filosoficamente embasada e um saber deficiente ou simplesmente falso.

Na introdução da *Fenomenologia*, a fundamentação da crítica imanente como única via para o tratamento do saber não filosófico representa a terceira posição de uma série, cujas duas primeiras podem ser caracterizadas, de maneira certamente simplificadora, “kantiana” e “schellinguiana”. No essencial, essa fundamentação tem de corresponder à tarefa de resolver o que há de problemático nas duas posições anteriores sobre a investigação dos limites do conhecimento e do saber não filosófico. Assim, o projeto kantiano de estabelecer as jurisdições da faculdade de conhecer para avaliar a possibilidade do “conhecimento efetivo do que é em verdade” (PhG, p. 68, trad. p. 71) estaria comprometido com uma série de pressupostos que afetam o exercício e a autocompreensão da investigação. Se tal exame prévio deve ser entendido como aquele tribunal da razão “capaz tanto de assegurar a razão em suas pretensões legítimas como, por outro lado, de ajudá-la a livrar-se de todas as suposições infundadas” (Kant, KrV A XI, trad. p. 19), então é preciso dar mais uma volta no parafuso e perguntar sobre as suposições do exame, ou, nas palavras de Hegel, pôr uma “desconfiança nesta desconfiança” (PhG, p. 69, trad. p. 72) que suscita a indagação sobre as condições de possibilidade do conhecimento.

Em outros termos, é preciso verificar se a reflexão “kantiana” não se baseia em pressupostos que não foram submetidos ao exame, portanto, se ela também não se assentaria em uma base dogmática (cf. Habermas, 2014; Graeser, 1988). Hegel aponta quatro pressuposições estruturantes não examinadas: a representação do conhecimento como instrumento ou meio; a distinção entre o sujeito cognoscente e o conhecimento; a separação entre o conhecimento e a efetividade, ou a separação entre sujeito e objeto; e, por fim, duas visões distintas de conhecimento válido. Menos do que o conteúdo específico dessas pressuposições, é importante frisar a forma da objeção: Hegel cobra da reflexão crítica que ela cumpra o seu conceito, avaliando também aquelas pressuposições que a sustentam. De certo modo, portanto, a crítica imanente emerge na sequência de uma crítica imanente à concepção kantiana de crítica.

A segunda posição contrapõe-se à ideia de autoexame do conhecimento justificando-se pelo resultado negativo, segundo a qual a ciência não poderia realizar seu propósito. Trata-se então de começar pela ciência mesma, pelo saber do absoluto, o que, por seu turno, representaria o abandono da questão crítica por excelência.

Porém, Hegel também desdobra uma série de problemas inerentes a essa segunda posição:

Mas a ciência, ao entrar em cena, é ela própria um fenômeno [*Erscheinung*]; sua entrada em cena não é ainda ela mesma em sua verdade levada a cabo e difundida. [...] Pois a ciência não pode simplesmente rejeitar um saber que não é verdadeiro a título de visão vulgar das coisas, asseverando que ela é um conhecimento totalmente diferente e aquele saber não é absolutamente nada para ela [...] (PhG, p. 71, trad. p. 73).

A objeção à segunda posição não é, no essencial, diferente da primeira: em ambas haveria um elemento dogmático, seja na retaguarda, seja na vanguarda. Porém, em relação à segunda, se torna clara a questão maior que precisa ser resolvida: como justificar um padrão de medida (no caso, a ciência) para a crítica de um saber que, em sua condição atual, não pode discernir a validade desse critério. Pois:

O padrão de medida residiria em nós [que examinamos, L. R.], e aquilo que deve ser comparado com ele e sobre o que se deveria chegar a uma decisão por meio dessa comparação não teria de *reconhecê-lo* necessariamente (PhG, p. 76, trad. 78, *grifo meu*).

Nesses termos, porém, evidencia-se também que o “tribunal da razão” pode padecer do mesmo problema, uma vez que ele se apoia em padrões que tampouco poderiam ser reconhecidos por aqueles ou aquelas que não podem conhecê-los.

A segunda posição, dita “schellinguiana”<sup>7</sup>, também foi adotada de certo modo por Hegel em seu período de Jena, como mostra o ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, escrito em cooperação com Schelling. E, no entanto, Hegel já introduzia aí o problema do reconhecimento do padrão de medida por parte de um saber não filosófico, de modo que se pode discernir aí um dilema de fundo, para o qual a introdução da *Fenomenologia* representa uma saída.

<sup>7</sup> A necessidade de começar pelo absoluto é um tema que aparece em Schelling em diversos momentos de sua obra, recebendo distintas versões de acordo com as fases de seu desenvolvimento. Uma formulação bastante incisiva, da chamada fase da “filosofia da identidade”, é a seguinte: “Que ela [a intuição intelectual] não seja nada que se possa ensinar é claro; todas as tentativas de ensiná-la são, portanto, completamente inúteis na filosofia científica, e instruções para chegar até ela não podem ser buscadas na ciência rigorosa, uma vez que elas formam necessariamente um vestibulo perante a filosofia, exposições provisórias e coisas semelhantes. Não se pode compreender tampouco por que a filosofia seria obrigada a ter uma consideração particular pela incapacidade; convém, pelo contrário, cortar nitidamente o acesso até ela e isolá-la por todos os lados do saber comum, de sorte que nenhuma via ou atalho a partir dele possa levar até ela. Aqui a filosofia começa, e quem não já se encontra aí ou receia diante desse ponto, que permaneça distante ou fuja para trás.” (Schelling, *Fernere Darstellungen*, p. 361; cf. também *Exposição da ideia universal (...)*, p. 215. Como sublinha Frank Fischbach, Schelling tem de afirmar radicalmente a inutilidade e mesmo o caráter danoso de toda propedêutica em filosofia, de todo estudo prévio, e, *a fortiori*, de toda crítica do conhecimento como condição prévia do conhecimento verdadeiro. Inútil porque o absoluto é sempre a condição dele mesmo como resultado. Danoso porque se cria assim um aprisionamento do começo relativo na própria relatividade. Essa é a consequência necessária da consideração segundo a qual a intuição intelectual, como intuição do absoluto nele mesmo, é a condição indispensável da filosofia. De acordo com ela, portanto, ou chegamos de alguma maneira à intuição intelectual e a cultivamos, ou não chegamos a ela e nada poderá levar até ela. Ela tem de ser assim uma luz repentina, impossível de ser demonstrada a quem é “cego de nascença”, na expressão de Schelling (cf. Fischbach, 1999, p. 95 et seq.)

### III

Não há dúvida de que Hegel compartilhava em alguma medida com Schelling, nos primeiros anos de sua fase em Jena, o princípio de que toda crítica filosófica tem de apoiar-se no pressuposto do absoluto como identidade e unidade originária. A adoção dessa posição é explicitamente efetuada no assim chamado *Escrito da diferença*, em que Hegel compara os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling. Nessa primeira publicação filosófica de Hegel, de 1801, o conceito de absoluto é o pressuposto para realizar uma crítica à época moderna, ao Esclarecimento e às filosofias da reflexão, em virtude de suas cisões e oposições rígidas entre sensibilidade e razão, natureza e espírito, finito e infinito. Sem a identidade e a unidade originária, insiste Hegel, não é possível pensar a cisão como produto e como processo de restauração da unidade. A cisão é aquilo que determina a necessidade da filosofia. A época das cisões convoca a filosofia para pensar as possibilidades de unificação e reconciliação, o que por sua vez é de novo dependente da ideia de absoluto. A filosofia pode superar as cisões e as limitações que a engendram somente na medida em que pressupõe o absoluto. Ele é a meta e a condição para chegar à meta: “ele é a meta que se procura; ele já está presente — do contrário, como poderia ser procurado? A razão o produz somente na medida em que ela liberta a consciência das limitações; essa superação das limitações é condicionada pela não-limitação pressuposta” (DS, p. 24; trad. p. 40).<sup>8</sup>

No contexto do ensaio sobre a essência da crítica, uma estrutura análoga desponta desde o início: o crítico deve pressupor, para seu juízo sobre um construto filosófico, um padrão de medida que corporifique a própria ideia da filosofia como conhecimento do absoluto (WpK, p. 171). Esse elemento “schellinguiano” tem de conviver, no entanto, com uma ideia que Hegel começava a trabalhar cada vez mais e em múltiplas variantes, aquela de reconhecimento recíproco e luta por reconhecimento:

A tarefa da crítica se vê completamente perdida para aqueles e naquelas obras que venham a carecer daquela ideia. Com essa falta da ideia, a crítica entra em apuros no mais das vezes, pois, se toda crítica é subsunção sob a ideia, então ali onde esta se ausenta cessa necessariamente toda crítica, não podendo se propiciar nenhuma outra relação senão aquela do rechaço. Porém, no rechaço, ela rompe por inteiro toda conexão daquele em que falta a ideia da filosofia com aquele a cujo serviço ela se encontra. Visto que o reconhecimento recíproco é suspenso com isso, aparecem apenas duas subjetividades em contraposição. O que não tem nada em comum com um outro apresenta-se justamente por isso com o mesmo direito, e a crítica, ao declarar aquilo a ser julgado como sendo tudo menos filosofia e, assim, como sendo inteiramente nada, já que tal coisa não quer ser nada além de filosofia, deslocou-se para a posição de algo subjetivo, e sua pretensão aparece como um ditame unilateral

<sup>8</sup> A respeito desse diagnóstico de época moderna, seus antecedentes nas fases anteriores e sua transformação a partir da *Fenomenologia do espírito*, cf. a reconstrução habermasiana nos dois primeiros capítulos do *Discurso filosófico da modernidade* (Habermas, 2000); a respeito dessa reconstrução, cf. Repa, 2010. Sobre o diagnóstico específico da *Fenomenologia*, definido em termos de “modernidade napoleônica” e distinto assim tanto do período anterior como do sistema posterior, cf. Nobre, 2018.

— uma posição que, como sua atuação deve ser objetiva, contradiz imediatamente sua essência. Seu juízo é uma apelação à ideia da filosofia, a qual, no entanto, visto que não é reconhecida pela contraparte, é um tribunal estranho a esta (WpK, p. 173).

Não é difícil perceber como as passagens da *Fenomenologia* citadas acima reverberam esse texto. No entanto, lá se tratava de sublinhar o que havia de problemático na posição segundo a qual o saber absoluto é a condição de toda filosofia, reduzindo a nada o saber não filosófico que, por suas circunstâncias, não poderia de todo modo reconhecer a ciência como o verdadeiro. Aqui, por outro lado, o recurso à ideia da filosofia como padrão de medida é inevitável e ao mesmo tempo produz, em uma determinada circunstância, a quebra das relações de reconhecimento recíproco. Desenha-se assim um dilema de fundo na estrutura do ensaio, o qual parece se intensificar na medida em que somente resta à crítica uma espécie de luta de vida ou morte com a pseudofilosofia.

Partindo de uma comparação da atividade crítica com o combate entre dois grupos adversários, trata-se aí de justificar o caráter polêmico daquele que defende a verdadeira filosofia, quem precisa entregar-se à luta para mostrar o “nada” do adversário, embora corra o risco de parecer unilateral e partidário. Pois do contrário “o teria reconhecido como algo e contestado a si mesmo aquela validade universal para a qual o que é efetivamente partido não tem de ser partido, mas antes completamente nada, e com isso ele teria se declarado ao mesmo tempo como partido, isto é, como nada para a verdadeira filosofia” (WpK, p. 186).

A luta da crítica, por assim dizer, ganha aqui contornos discerníveis nos diversos escritos de Hegel sobre o tema dos conflitos de reconhecimento no âmbito da filosofia prática. Refiro-me sobretudo à pretensão de absolutez de uma consciência que se julga de algum modo ofendida por outro, como no *Sistema da eticidade*, em que está em jogo o crime à honra, e, com isso, a totalidade da pessoa (SdS, p. 47 et seq.). Tal pretensão leva o ofendido a colocar a sua vida em risco, em uma intenção de matar o ofensor que é, ao mesmo tempo, uma tentativa de suicídio, como na *Filosofia real* (RPh, p. 203). No desenho clássico da *Fenomenologia*, ela se traduz no desejo de ser reconhecido como absoluto, o que estorva a reciprocidade essencial do reconhecimento (PhG, p. 147 et seq., trad. p. 144 et seq.). Assim, a assimilação da atitude polêmica à luta de vida ou morte se torna mais chamativa na medida em que todas aquelas abordagens, no âmbito da eticidade ou da formação da consciência, conduzem a impasses criados pela pretensão absoluta de reconhecimento.

Além disso, se a luta por reconhecimento possui, de todo modo, um papel constitutivo na constituição da eticidade ou da identidade do Eu, como Axel Honneth enfatiza (2003, p. 37 et seq.), o mesmo não se pode dizer sobre seu uso no ensaio. Pois este não prevê literalmente uma saída, um “salvamento”, para a situação em que a crítica tem de rechaçar uma série de pseudofilosofias, quebrando as relações

de reconhecimento que reuniam de algum modo o crítico e o criticado. Dessa maneira, a luta intensifica o dilema criado por essa quebra.

A crítica tem de revestir-se da polêmica a fim de demonstrar o nada dos “maneirismos” filosóficos da época. Por essa expressão, os editores do *Jornal crítico de filosofia* entendem, primeiramente, uma série de manifestações ditas filosóficas que rebaixam a ciência a um exercício de pensamento meramente subjetivo e individualista, voltado à construção de sistemas filosóficos, mas sem relação com o saber já alcançado, e cuja reputação se deve muito mais à exposição contínua do filósofo no circuito das letras, “porque parece quase inacreditável que tanta casca não deva ter caroço” (WpK, p. 176). Poderíamos denominar essa tendência de *personalista* ou *modista*, que quase antecipa as figuras midiáticas do mercado atual de artigos filosóficos. Além disso, eles enfrentam também o maneirismo de popularizar a filosofia, que pretende torná-la mais palatável ao grande público, ou dar ares filosóficos para as concepções do vulgo, em suma, a tentativa de compatibilizar a filosofia com a superficialidade. Essa orientação, que poderíamos chamar de *populista*, se casa com a primeira antes de tudo no fato de que ambas continuam a trilhar “a estrada oficial da cultura”, para usar as palavras do ensaio.

No entanto, esses maneirismos não são os únicos objetos da crítica filosófica. Como observa Giuseppe Casadei, o ensaio se organiza como uma tipologia de diferentes objetos de crítica, que requerem por sua vez diferentes procedimentos de abordagem (Casadei, 1995). Assim, o texto enxerga outras possibilidades “tipológicas”, em que a ideia da filosofia é efetivamente presente. A tarefa da crítica consiste então em evidenciar o modo e o grau em que a ideia se apresenta e medir o alcance do sistema científico em que ela se desdobra objetivamente. Assim, além daqueles dois maneirismos, discernem-se pelo menos mais três tipos diferentes.

A primeira possibilidade poderia ser chamada de a “marca da bela alma”, para usar a expressão do texto. Nesse tipo, há a manifestação ingênua da ideia pura, sem alcance científico porque desprovida da forma de sistema. Nesse ponto se antecipa um motivo hegeliano contra o romantismo que se tornará recorrente em sua obra: a bela alma como “impostura autoenganadora da própria virtude e excelência” (VüÄ I, p. 313, trad. p. 246). O sentimentalismo aguçado e purista se tornaria escusa para não agir no mundo, recusando a conhecê-lo como ele é, em nome de um mundo íntimo mais verdadeiro. No contexto do ensaio, a postura da bela alma corresponde a uma recusa do sistema, da abrangência do todo.

Porém, os casos seguintes são mais interessantes, uma vez que aí a crítica não assume a forma de um rechaço, mas antes procura identificar e explicar os bloqueios de uma tendência objetiva que se comunica com o padrão de medida:

Caso se mostre aqui que a ideia da filosofia se afigure efetivamente, a crítica pode reter, na exigência e na carência que se expressa, o elemento objetivo no qual a carência busca sua satisfação, refutando o caráter restrito da configuração a partir da própria tendência genuína à objetividade perfeita. Porém, assim



sendo, é possível um duplo caso. Ou a consciência não se desenvolveu propriamente para além da subjetividade, e a ideia da filosofia não se elevou à clareza da intuição livre, permanecendo sob um fundo obscuro — possivelmente também porque as formas em que muita coisa se encontra expressa e que têm uma grande autoridade impedem ainda o avanço até à pura ausência de forma ou, o que é o mesmo, até a forma suprema. Se a crítica não pode deixar valer a obra e o ato como figura da ideia, ela não desconhecerá, contudo, o anseio; o interesse realmente científico nisso é friccionar o invólucro que impede o assomo interior de ver a luz do dia; é importante tomar conhecimento da multiplicidade dos reflexos do espírito, dos quais cada um tem de ter sua esfera na filosofia, assim como do que é subordinado e deficiente neles. Ou é o caso elucidar que a ideia da filosofia foi reconhecida com mais evidência, mas que a subjetividade se empenha em defender-se da filosofia, na medida em que se torna necessário salvar-se por mor de si mesma (WpK, p. 175).

Nesses dois casos, a verdade está presente no objeto, e a crítica se vale de dois procedimentos distintos. Em comum, ela deve reconhecer a tendência, aquilo que o objeto tem de verdadeiro, e ao mesmo tempo explicar por que tal tendência não chegou à forma adequada. Ao fazê-lo, ela rompe o invólucro em que o objeto está encerrado e dessa maneira o impulsiona. Em um caso, porém, a tendência não se completou por causa de fatores por assim dizer externos: houve uma coação formal externa com efeitos internos. É evidente que essas limitações se ligam ao diagnóstico da modernidade como época de cisões, dualismos, mecanização da natureza e do espírito, o que no *Escrito da diferença* aparecia a título de padrões enrijecidos que provocam o isolamento das formas culturais, cada uma se tornando autorreferente. No segundo caso, pode-se ver antes de tudo a influência da própria subjetividade como solo dos obstáculos para a tendência verdadeira. Nesse caso, é o próprio ponto de partida da filosofia moderna que provoca o entrave ao desenvolvimento. É a limitação própria da filosofia do sujeito, submetendo tudo à autorrelação de um Eu certo de si mesmo, que impede a elaboração do princípio de unificação (cf. Habermas, 2000, p. 61-62).

Os maneirismos da filosofia têm a ver igualmente com essa crítica à subjetividade do último tipo, porque o próprio princípio de autonomia do sujeito moderno se perverte na recusa em reconhecer o conhecimento verdadeiro enquanto tal. A autonomia se inverte em princípio de originalidade particular, em detrimento da validade do saber. O mesmo vale para a autonomia do público filosofante, que inverte a direção do Esclarecimento. Em vez de ser objeto de crítica e reflexão, o público, com base no mesmo princípio de autonomia, exige que a filosofia fale o que ele já aceita desde o início.

#### IV

Em todo caso, a atitude que reconhece a tendência objetiva, explicando seus limites, levanta a questão de saber se já aqui não estaríamos diante de uma compreensão de

crítica fincada na imanência do objeto, portanto antes mesmo da Introdução da *Fenomenologia*. De modo geral, coloca-se a questão de saber até que ponto o ensaio não seria mais do que uma simples fonte da crítica imanente, mas também sua primeira e original configuração. A respeito dessa questão, é possível discernir três posições diferentes, que poderíamos denominar de teses da descontinuidade, da continuidade e do deslocamento.

Para Stephen Houlgate, representante da tese da descontinuidade, somente o método da fenomenologia pode ser chamado de crítica imanente, na medida em que até então Hegel tinha que valer-se de um pressuposto filosófico que é exterior ao exame. Embora Houlgate não se reporte diretamente ao ensaio sobre a crítica filosófica, mas ao período em que ele se situa, e particularmente em *Fé e saber*, seus argumentos podem comodamente ser remetidos a ele. Na sua leitura, a crítica imanente não pode sustentar-se suficientemente no simples reconhecimento de uma tendência do objeto criticado em direção ao saber verdadeiro que serve de critério. É preciso ainda uma outra condição, absolutamente necessária: que o critério de verdade seja admitido também pelo saber criticado. O objeto deve assim não só demonstrar o padrão de medida, ele deve conter também a justificação desse padrão de medida (Houlgate, 2005).

Por sua vez, Karin de Boer se contrapõe explicitamente à leitura de Houlgate, afirmando antes a continuidade de método entre a noção de crítica defendida no ensaio e na *Fenomenologia*, e mesmo para as obras seguintes, em particular a *Filosofia do direito* (de Boer, 2012). A razão mais substantiva que apoiaria a afirmação dessa continuidade de longo alcance tem a ver com uma linha de interpretação segundo a qual a crítica imanente consiste justamente em apelar para um critério que está já contido no objeto criticado. E seria isso justamente que Hegel entende por crítica filosófica neste ensaio. Assim, a posse de um critério de verdade por parte do crítico não representa uma distância em relação à imanência, pois o crucial consiste em reconhecer a verdade no objeto e na capacidade de refletir a partir de si mesmo sobre sua própria limitação. Nesse sentido, como sugere Michael Becker, a crítica imanente, na concepção de de Boer, deve reconhecer de maneira autorreflexiva um objeto como contínuo com o ponto de vista da crítica. É por isso que ela pode ver em Kant o primeiro a formular um modelo de crítica imanente, na medida em que a razão se crítica a si mesma em seus objetos (Becker, 2018).

Já a posição de Sandra Palermo parece mais equilibrada, na medida em que se atém a um “deslocamento” que instaura a crítica imanente em sua forma adequada, isto é, na *Fenomenologia*. Para Palermo, o objetivo do ensaio consiste em estabelecer um conceito de crítica filosófica adequado à concepção do absoluto como começo e adequado à consideração de que não haveria um movimento de elevação ao saber, um movimento de passagem do não saber para o saber. No entanto, segundo Palermo, o próprio tema da necessidade da filosofia impõe um campo de tensão no interior dessa premissa “schellinguiana”. A necessidade da filosofia remete a uma

situação concreta de cisões, portanto, de oposições, e o anseio de recuperar a unidade quebrada. E esse campo de tensão transparece na questão fundamental do escrito sobre a crítica filosófica: a relação da verdadeira filosofia com a não filosofia que resulta da cisão e desconhece o absoluto como tal. Esse campo de tensão revela-se precisamente na ideia de “rechaço” do saber não filosófico por parte do saber filosófico. De um lado, a rejeição torna evidente que o não saber é inadmissível, mas, de outro lado, essa atitude de rejeição significa uma renúncia do saber à sua verdade como absoluta, pois se torna uma posição unilateral e subjetiva. Ora, essa última consequência é, no entanto, tributária da noção de reconhecimento que Hegel pressupõe, juntamente com o critério de verdade como um pressuposto da crítica filosófica. Dessa maneira, o ensaio representa antes um momento de crise, cuja solução se encaminha para a proposta da relação entre ciência e não saber defendida na *Fenomenologia*:

Deste ponto de vista, notam-se aqui, a nosso ver, os elementos fundamentais que levarão a reflexão hegeliana a um deslocamento do quadro teórico presente; deslocamento de que o método fenomenológico dá conta, porque aqui a ciência não se relaciona com o não saber rechaçando-o, nem tampouco o faz pressupondo-se a si mesma no não saber de maneira que estaria presente mas de modo ofuscado ou implícito; na *Fenomenologia do espírito* não há outro ponto de partida do que o conhecimento a ser criticado: não há duas partes que se medem, uma vez que a unidade de medida e a matéria a ser examinada se encontram na própria consciência (Palermo, 2015, p. 121).

O comentário de Palermo vai além daquele de Houlgate na medida em que põe em perspectiva o desenvolvimento do problema detectado no ensaio, conservando ao mesmo tempo o que é essencial para a crítica imanente, tal como ele o designa: o padrão de medida não deve estar apenas presente no objeto, ele deve se justificar de alguma maneira no objeto. Com isso, percebe-se que o que chamamos de dilema da crítica também afeta os tipos de saber deficitários que apresentam uma tendência verdadeira. Pois também se pode colocar para esses casos se eles são capazes de justificar plenamente, no interior dos seus limites, o critério de verdade.

Por outro lado, não poderíamos perder de vista o que a posição representada por de Boer tende a enfatizar: uma relação tal com o objeto que permite o reconhecimento de uma tendência e de obstáculos a ser superados. Os dois aspectos, a autojustificação do objeto e sua tendência para a verdade, são reunidos, a meu ver na Introdução da *Fenomenologia do espírito*, de modo que o ensaio constitui uma espécie de limiar, onde se situam os problemas e os elementos que conferem sentido à crítica imanente, mas não é e não pode ser ainda sua a própria composição.

## V

De certo modo, Hegel resolve o dilema da crítica e recupera a ideia de tendência objetiva com um único golpe de método: o padrão de medida é obra do próprio

saber não filosófico, que o justifica, e nisso dá as regras para sua própria crítica, ao mesmo tempo em que essa autocrítica se torna a tendência do objeto para a verdade. Com isso, não se trata mais de enxergar uma tipologia de saber cuja diversidade requer procedimentos de crítica: todo saber, na medida em que está preso a um dualismo de princípio, põe-se a criticar a si mesmo em função de seu próprio critério de verdade. A pseudofilosofia e aquele saber que contém de algum modo a tendência objetiva, enfim todas as formas de saber são convertidas em figuras da consciência que exercem o exame de si mesmas e com isso trazem uma tendência para a verdade.

Como já apontado de início, o que organiza o texto da Introdução tem a ver diretamente com aquela questão do ensaio: como se pode justificar um padrão de medida na relação crítica com um determinado saber em que falta total ou parcialmente a comunicação com a verdade. E também já apontamos a solução para essa questão: só a imanência do critério pode assegurar o reconhecimento de sua validade, de modo que o ponto de vista da crítica tem de deslocar-se para o interior do objeto. É somente dessa maneira que o tribunal da crítica não se torna por princípio um ditame, pois ele é instaurado pelo próprio objeto da crítica. O tribunal é a própria crítica imanente, que se opera como uma comparação do saber falso consigo mesmo:

A consciência dá seu padrão de medida a ela mesma, e a investigação será graças a isso uma comparação de si consigo mesma [...]. Há na consciência algo *para um* outro, ou ela tem nela, de modo geral, a determinidade do momento do saber; ao mesmo tempo, para a consciência, este outro não é apenas *para ela*, mas é também fora dessa relação ou *em si*: o momento da verdade. Portanto, naquilo que a consciência afirma, no interior de si mesma, como o *em si* ou o *verdadeiro*, nós temos o padrão de medida que ela mesma estabelece para medir seu saber por ele. [...] Portanto, não temos necessidade de trazer padrões de medida e aplicar *nossos* lampejos e pensamentos na investigação; deixando-os de lado, conseguimos considerar a Coisa como ela *em si e por si* mesma (PhG, p. 76).

O problema do reconhecimento do padrão de medida deixa de ser colocado uma vez que a investigação precisa aceitar o que o próprio objeto, o saber falso, tem a dizer a respeito do que é a verdade. Embora eu não possa aqui ir mais além quanto à relação entre crítica e reconhecimento, é digno de nota que a solução por meio da imanência do padrão de medida coincide com uma clareza mais acentuada de Hegel a respeito da aporia de uma luta de vida ou morte por reconhecimento. Pois no quarto capítulo da *Fenomenologia* tal luta desemboca na relação de dominação, na relação de senhor e escravo, portanto, em um “reconhecimento unilateral e desigual” que contradiz o próprio conceito, a reciprocidade exigida na lógica do ato de reconhecer (PhG, p. 152).

Em todo caso, é preciso que o objeto criticado reconheça o padrão de medida da crítica, o que somente é possível se ele mesmo o pôr. O exame do saber falso tem assim a forma de uma comparação dele consigo mesmo. Crítica imanente é uma comparação do objeto consigo mesmo: uma comparação entre o que é para ele a

verdade e a sua efetividade enquanto saber de algo a cada vez. A investigação é literalmente a exposição do exame da consciência a respeito da correspondência entre seu saber do objeto e o objeto nele mesmo.

Certamente, há muita coisa envolvida nessa comparação, nesse confronto do objeto consigo mesmo, como o papel da experiência enquanto crise da consciência, a emergência de um novo critério de verdade e o papel da negação determinada como cifra da negatividade da experiência. Nos limites da abordagem proposta aqui, no entanto, tenho de contentar-me apenas com uma última observação. A autojustificação do objeto representa uma reinterpretação também da tendência objetiva sublinhada no ensaio sobre a crítica filosófica, porque o saber falso *busca* a verdade. Se de um lado a consciência que critica a si mesma opera com uma concepção de verdade como *adequatio*, como correspondência de seu saber com o objeto, a comparação assim realizada é apresentada, porém, segundo uma concepção de verdade como totalidade. Nessa segunda perspectiva, que Hegel chama de “para nós”, o que está em jogo é uma comparação da efetividade do objeto com a normatividade, em sentido amplo, que ele traz consigo a título de padrão de medida.

Essa concepção de verdade é essencial para a crítica imanente; pois se o objeto traz uma certa normatividade imanente, então o exame precisa recorrer apenas a essa normatividade, ela não é exterior ao objeto. E o que move a investigação é a desigualdade entre a medida dada com o objeto e o medido, o objeto em sua efetividade. Tal desigualdade, no interior desse quadro, desse jogo entre o efetivo e o normativo, impõe o movimento de busca da verdade. Assim, o que para o saber falso é tentativa de satisfazer a si mesmo, para o crítico que o acompanha se trata da tendência do objeto de ir além de si mesmo. Pois o padrão de medida não é apenas a medida, ele passa a ser medido na experiência da desigualdade.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. (2013). *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de U. R. Vaccari. São Paulo: Unesp.
- ADORNO, T. W. (2015). *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. Tradução de M. A. Casanova. São Paulo: Unesp.
- BERCKER, M. (2018). “On Immanent Critique in Hegel’s Phenomenology Michael”, In: *Hegel Bulletin*, vol. 39, pp. 1-23.
- BENHABIB, B. (1986). *Critique, Norm and Utopia*. Nova York, Columbia University Press.
- BUCHNER, H. (1965). “Hegel und das Kritische Journal der Philosophie”, In: *Hegel-Studien*, vol. 3, pp. 95-156.
- CELIKATES, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliches Selbstverständnis und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- CASADEI, G. (1995). *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: Edizioni ETS.

- DE BOAR, K. (2012). “Hegel’s Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit”, In: Boer, K. & Sonderegger, R. (Eds.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 83-100.
- GRAESER, A. (1988). *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.
- FINLAYSON, J. G. (2014). “Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism”, In: *British Journal for the History of Philosophy*, n. 22.
- FISCHBACH, F. (1999). *Du commencement em Philosophie*. Paris: Vrin.
- HABERMAS, J. (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de L. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, J. (2014). *Conhecimento e interesse*. Tradução de L. Repa. São Paulo: Unesp.
- HEGEL, G. W. F. (DS). (2014). “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, In: *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2013). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução de C. Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- HEGEL, G. W. F. (EnZ). (2014). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke, 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp ; (2012). *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*, v ol. 1. Tradução de Paulo Menezes e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola .
- HEGEL, G. W. F. (GPh). (2014). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke, 20*. Frankfurt am Main: Suhrkamp .
- HEGEL, G. W. F. (PhG). (2014). *Phänomenologie des Geistes. Werke, 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2008). *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, G. W. F. (RPh). (1987). *Jenaer Systementwürfe III – Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburgo: Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (SdS). (1967). *System der Sittlichkeit*. Hamburgo: Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (VüÄ). (2014). *Vorlesungen über di Ästhetik I. Werke 13*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2001). *Cursos de estética*, vol. 1. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp.
- HEGEL, G. W. F. (WL I). (2014). *Wissenschaft der Logik I. Werke 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2016). *Ciência da lógica. 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, G. W. F. (WL II). (2014). *Wissenschaft der Logik II. Werke 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2018). *Ciência da Lógica. 3. A doutrina do conceito*, Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, G. W. F. (WpK). (2014). “Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere”, In: *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2019) “Sobre a essência da crítica filosófica em geral e sua relação com o estado atual da filosofia em particular” [no prelo].
- HONNETH, A. (2002). “Grounding Recognition: a Rejoinder to Critical Questions”, In: *Inquiry*, vol. 45.
- HONNETH, A. (2003). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

- HONNETH, A. (2007). “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischen Vorbehalt”, In: *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HOULGATE, S. (2005). “Glauben und Wissen: Hegels Immanente Kritik der kantischen Philosophie oder die (illegitime) »Ahnung eines besseren«?”, In: *Hegel-Jahrbuch*.
- HYPPOLITE, J. (1999). *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de S. Rosa et al. São Paulo: Discurso.
- JAEGGI, R. (2008). “Repensando a ideologia”. Tradução de E. Sobottka e G. Saavedra, In: *Civitas*, v. 8, n. 1.
- JAEGGI, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KANT, I. (2014). (KrV). *Kritik der reinen Vernunft*. Edição Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2013). *Crítica da razão pura*. Tradução de F. C. Mattos. Petrópolis: Vozes.
- NOBRE, M. (1998). *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo: Iluminuras.
- NOBRE, M. (2018). Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Todavia.
- PALERMO, S. V. (2015) “‘Una via genuina a la verdadera filosofía’. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*”, In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 20, n. 1.
- REBAULT, E. (2013) “Théorie critique et critique immanente”, In : *Illusio*, n. 10/11.
- REPA, L. (2010). “Hegel, Habermas e a modernidade”, In: *Dois pontos*, v. 7, n. 4.
- REPA, L. (2011). “Totalidade e negatividade: a crítica de adorno à dialética hegeliana”, In: *Caderno CRH*, v. 24, n. 62.
- REPA, L. (2016). “Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica”, In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 21, n. 1.
- ROMERO, J. M. (org.) (2014). *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*. Bielefeld: Transcript.
- SCHELLING, F. W. J. (1856). *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. Sämtliche Werke, IV. Stuttgart-Augsburg: Cotta.
- SCHELLING, F. W. J. (1973). “Exposição da ideia universal da filosofia em geral e da filosofia da natureza como parte integrante da primeira”, In: *Escritos filosóficos (Os pensadores)*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- SILVEIRA, A. C. L. (2019). *Norma e utopia: a transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib*. Tese de doutorado – Campinas: Unicamp.
- STAHL, T. (2013). *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus.
- STAHL, T. (2013b). “Habermas and the Project of Immanent Critique”, In: *Constellations*, vol. 20, n. 4.
- VIEWEG, K. (2002) (Org.). *Gegen das ‘unphilosophische Unwesen’: Das “Kritische Journal der Philosophie” von Schelling und Hegel*. Kritisches Jahrbuch der Philosophie, 7. Würzburg: Königshausen & Neumann.





**discurso**  
e-ISSN 2318-8863

A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

**discurso**  
e-ISSN 2318-8863

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**USP**